

PAPER DETAILS

TITLE: Elestirel Folkloristik Baglaminda Kadin Bedeninin Gerçek Yasam Deneyimine Yönelik
Performatif Imkânları

AUTHORS: Zehra KADERLI

PAGES: 48-60

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2883212>

ELEŞTİREL FOLKLORİSTİK BAĞLAMINDA KADIN BEDENİNİN GERÇEK YAŞAM DENEYİMİNE YÖNELİK PERFORMATİF İMKÂN LARI*

Performative Potentials of the Female Embodiment for Real-life Experience In the Context of Critical Folkloristics

Doç. Dr. Zehra KADERLİ**

ÖZ

Eleştirel folkloristik perspektifinden, erkek beden morfolojisini, özne oluşun, bilginin ve iktidarın kaynağı olarak gören; bir başka deyişle, yaşamı fallosantrik bir varlık anlayışı ve temsil sistemi kabullerine göre inşa eden toplum ve kültür düzeninin önkoşulu doğanın, kadının, bedenin ve bütüncül deneyimin olumsuzlanarak nesne statüsüne indirgenmesi ve bu nesneler üzerinde tasarruf hakkı olan eril-aşkın öznenin üretilmesidir. Bu kültürel yapılandırma kapsamında, erkek bedenselliğinin akışkan özellikleri, aşkın ve akli bir insan söylemi içinde perdelenerek katılaştırılırken, ortak duyuş kabullerine dair özne olmanın gerekliliklerine uymayan diğer tüm bedenler ve özellikler, eril öznenin müdahale gerekçesi olarak nesneleştirilirler. Bedenleşmiş cinsiyetin tekrara dayalı bir performans olarak üretimi, kültürel söylem ve bedenleşme deneyimi arasında bir özdeşlik oluşturmayı hedefler. Ancak, söylemin deneyimlenen etkileri kesin olmaktan ziyade olumsuzdur. Deneyim, her durumda kişisel bir içselleştirme sürecidir ve bu yönüyle her performans, performans söylemi ve onun deneyimlenmesi arasında ortaya çıkan uyumsuzluğun dayandığı “yıkıcı bir potansiyeli” (performatif) bünyesinde taşımaktadır. Bu yaklaşımdan yola çıkarak, eril kültürel söylem ve kadın deneyiminin karşılaşma anında ortaya çıkan “performatif yıkıcılığı” gücüne odaklanan bu çalışmada, eril söylemin akışkan bedenleşmiş varoluş üzerindeki katılaştırıcı/bedensizleştirici söylemsel tertibatının tüm güzergâhları, sınırlamaya ve kontrole meydan okuyan “beden sınırları” üzerinden takip edilmektedir. Bu takip sürecinde eril söylemin, katı, ayrıksı, kontrollü ve “bedensizleşmiş erkek özneler” ve bütünüyle akışkan, sızdıran ve kontrolsüz, dolayısıyla da eril öznenin kontrolüne muhtaç “kadın-nesne-bedensellikler” üretme mekanizması incelenmektedir. Söz konusu söylemsel yapılandırma, eleştirel folkloristik merkezinde, Feminist düşünür Luce Irigaray’ın “Katı ve Akışkan Mekanik” kavramlarına dayanan teorik yaklaşımı başta olmak üzere, Feminist post-yapısalcı, yapı-sökümcü ve gözlemlenebilen, duyularla algılanabilen/fenomenolojik yaklaşımlar çerçevesinde açıkça ortaya serilebilen bir zihniyeti önümüze çıkarmaktadır. Böylece bu çalışmanın amacı, ortak duyuş çerçevesinde kadınla özdeş “akışkan bedenleşmiş varoluşun”, hem teorik ve hem de pratik sonuçlar ortaya koyabilecek performatif bir imkânı dönüştürülebileceğini ve böylelikle kadın, erkek ve doğanın ilişkisel varoluşunu ihata eden akışkan, kanlı-canlı bir yaşam deneyimi ve bilim pratiği (eleştirel-feminist folkloristik) için hareket noktası olabileceğini tartışmaya açmaktır. Çalışmanın bir diğer amacı, folkloristiğin insan yaşamına yakınlaşmış bir disiplin olabilmesi ve postmodern bilim anlayışında disiplinler varoluşunu güçlendirebilmesi için özdüşünsel, eleştirel, bedenleşmiş ve çözüm üreten bir araştırma, analiz pratiği haline getirilmesine katkı sağlamaktır. Bu bağlamda çalışma, eleştirel folkloristik perspektifine odaklanarak kültürel süreçler içinde bedenleşme deneyimine; diğer bir deyişle, duygulanan, korkan, acı çeken “gerçek insan” anlayışına yönelik bir yaklaşımı benimsemektedir. Böylece, folklorun davranış örüntüleri boyunca erkek beden morfolojisini ve eril söylemi önceleyen geleneksel ortak duyuşa dayalı dünya düzeninde kadını edilgen, kontrole tabi bir nesneye indirgemisini mikro ölçekte folklorun belirgin bir problematiği olarak görmektedir. Makalenin kurgusu ve akışı, erkek varlığına karşı mücadele içinde olan kadının, yaşamın tüm hallerini karşılama becerisini; buna karşılık erkeğin katılaşmasını/bedensizleşmesini kendiliğinden ortaya sermektedir.

Anahtar Kelimeler

Eleştirel folkloristik, beden sınırları, performatif akışkanlık, Irigaray, feminizm.

ABSTRACT

From the perspective of critical folkloristics, considering male body morphology as the source of becoming a subject, knowledge and power; in other words, the prerequisite of the social and cultural order that constructs life according to the assumptions of a phallocentric understanding of existence and representation

- * Geliş tarihi: 10 Ocak 2023 - Kabul tarihi: 15 Mart 2023
Kaderli, Zehra. “Eleştirel Folkloristik Bağlamında Kadın Bedeninin Gerçek Yaşam Deneyimine Yönelik Performatif İmkânları” *Milli Folklor* 137 (Bahar 2023): 48-60
- ** Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Halkbilimi Bölümü, zkaderli@hacettepe.edu.tr, Ankara/Türkiye, ORCID ID: 0000-0001-9815-5227.

system is the negation of nature, woman, body and holistic experience, reducing them to object status and producing a masculine transcendent subject who has the right to dispose of these objects. In this cultural construction, while material and fluid nature of male corporeality is veiled and solidified in a transcendent and rational human discourse, all other bodies and subjectivities that do not comply with the requirements of being a subject regarding common sense acceptance are objectified as the subject's justification for intervention. The production of embodied gender as a repetitive performance aims to create an identity between the cultural discourse and the experience of embodiment. However, the experiential effects of the discourse are contingent rather than definite. Experience is, in any case, a personal internalization process, and in this respect, every performance carries within itself a "destructive potential" (performative) on which the incongruity that emerges between the performance discourse and its experience is based. Based upon this approach, in this study, which focuses on the power of this "performative destructiveness" that emerges at the moment of encounter of masculine cultural discourse and female experience, all the routes of the solidifying/debodying discursive setup of masculine discourse on fluid embodied existence are followed through "body fluids" that defy limitation and control. In this follow-up process, the mechanism of masculine discourse's production of solid, discrete, controlled and "disembodied male subjects" and "female-object-bodies" that are completely fluid, leaky and uncontrolled, and therefore in need of the control of the masculine subject, are examined. The aforementioned discursive structuring, at the center of critical folkloristics reveals a mentality that can be clearly revealed within the framework of Feminist post-structuralist, deconstructive and observable, perceptible by senses/phenomenological approaches, especially the theoretical approach of Feminist philosopher Luce Irigaray based on the concepts of "Solid and Fluid Mechanics". Thus, the aim of this study, is to open a discussion about the "fluid embodied existence identified with woman" can be transformed into a theoretical and a practical performative possibility and thus a starting point for a fluid and living life experience and science practice (critical-feminist folkloristics) which encompasses the relational existence of women, men and nature. Another aim of the study is to contribute to making folkloristics a self-reflective, critical, embodied and solution-producing research and analysis practice so that it can become a discipline that is closer to human life and strengthen its disciplinary existence in the understanding of postmodern science. In this context, the study focuses on the critical folkloristic perspective; the experience of embodiment in cultural processes; in other words, it adopts an approach towards the understanding of the "real person". Thus, this article considers the reduction of female to a passive, controlled object in the world order based on traditional common sense, which prioritizes male body morphology and masculine discourse throughout the behavior patterns of folklore, as a distinct problematic of folkloristics on a micro scale. The structure and flow of the article is the ability of the female, who is already in the struggle against the existence of male, to meet all aspects of life; on the contrary, it reveals the solidification/disembodiment of the male by itself.

Keywords

Critical folkloristics, bodily fluids, performative fluidity, Irigaray, feminism.

Giriş

Postmodern düşüncenin kültürel ve bilimsel gerçekliğin söylemsel-politik olarak yapılandırıldığına yönelik iddiaları, folklor disiplini içinde sorgulayıcı ve eleştirel bir yaklaşımı doğurmuştur. Bu yaklaşım söylem, güç temsil ilişkileri çerçevesinde folkloristğin kendi paradigmalarını öz-eleştiriye tabi tutmasını ve bu perspektiften folkloru analiz etmesini içermektedir. Bu eleştirel tutum, folklorun analizinde, performansı şekillendiren kültürel söylemin, söylemin baskıladığı öznelerin ve performansın yansıtmadığı deneyim ve gerçekliklerin de göz önünde bulundurulmasını gerekli kılmıştır. Öyleyse, eleştirel folkloristik, yalnızca folklorun sanatsal dışavurumunu gerçekliğin göstergesi olarak görmeyen; yanı sıra, folklorik dışavurumların dayandığı söylemi, ona kaynaklık eden ve onun tarafından dışarıda bırakılan deneyimleri, özneleri ve gerçeklikleri eşzamanlı olarak sorgulayan bir yaklaşımdır.

Bu bağlamda eleştirel folkloristik ile eşgüdümlü olarak postmodern düşünce, ilerleme inancıyla özdeşleşen pozitivist evrenselliğin, tekil ve rasyonel bir insan varlığı anlayışına dayalı Aydınlanma ideolojisinin, kesin gerçekliklerin, bütünleştirici söylemlerin ve büyük-üst anlatıların sorgulanması (Anttonen 2005: 17) teşebbüsü olarak doğru anlaşılması gereken çarpıcı bir sonuca varmıştır: İnsan, Tarih ve Metafizik Ölmüştür!

Bu söylemin farklı açılımları olmakla birlikte, bu çalışmada üzerinde durulan konu itibarıyla, Feminist açılımı şudur (Benhabib 2008: 27-29): Ölmüş olduğu iddia edilen

özne, aklı ile doğayı, bedenselliğini, kadını ve ölümlülüğünü aşmış evrensel norm ve kimlik olarak erkek insandır¹. Ölen tarih ise, parçası olduğu doğa ve doğal varoluş içindeki kırılgenliğini, işe koştuğu sembolik mekanizmalar (sembolik düşünce, dil ve ritüelleştirme) yoluyla yadsıyan, nesneleştiren tahakküm edici eril söylem ve edimin, fallosantrik² tarih anlatısıdır. Öldüğü iddia edilen metafizik ise, eril tahakküm düzeninin, deneyimin tikelliğini kavramlara indirgeyen ve aşkın bir aklı varlık düşüncesine yönelen Batı felsefe geleneğinin ve mirası üzerine kurulan Aydınlanma düşüncesi ve modern bilim pratiğinin dayandığı eril metafiziktir. Bu metafizik, farklılıkları bütünlleştirici bir operasyonla “pozitif kategorinin birliğine” (Young 1990: 99) indirgeyen ve varoluşun akışkan karmaşıklığını maskeleyen basitleştirici eril-katı bir metafiziktir (Irigaray 1985b).

Bu metafizik ölmemiştir; daha en başından “asla tümüyle gerçekleştirilemeyecek bir norm” (Butler 2008: 230) olarak, varoluşun akışkan ve bedenleşmiş doğasının reddine dayanan, yüzü ölüme dönüktür. Bu metafiziğin kendini gerçekleştirme başarısı, yine, yadsıdığı bu akışkan ve bedenleşmiş varoluşa dayanmaktadır. Bu bakımdan eril katı metafiziğin ve aynı yapılandırma mekanizmasına sahip tüm söylemlerin hem yadsıdığı ve hem de kendini gerçekleştirdiği ve sorgulanamazlık statüsü kazanarak doğallaştırıldığı boyut, beden ve bedenleşme deneyimidir. Beden, eril söylemin güzergâhının takip edilebileceği ve kendi yapı-sökümünü bünyesinde taşıyan performatif³ potansiyelelinin harekete geçirilebileceği analiz kategorisidir.

Beden, tüm söylemlerin operasyonel hedefi olarak, kültürel ve bilimsel söylem ve pratiklerin patolojik etkilerinin üzerinden okunabileceği bir düğüm noktasıdır. Ancak, bu beden eril öznenin bedeni değil; doğa ile özdeşleştirilen, olumsuzlanan, günah kaynağı olarak görülen, eril aklı gölgeleyen ve bu nedenle kontrol ve yapılandırmaya tabi tutulan, kadın bedenidir (Kaderli 2020: 11).

Kadının, bedenselliğin kontrol edilemez özellikleri üzerinden nesneleştirilerek indirgenmesi, eril varlık anlayışının gerektirdiği bedenselliğinden arınmış aşkın ve aklı özneyi kurar ve ona temsil imkânı verir. Bedenselliğin reddi, eril söylemin kurucu hakikat iddiası olsa da, bu “söylemin bir gerçeklik rejimi olarak” (Foucault 2007) gerekçelendirilmesi, gerçekleştirilmesi ve ikinci bir tabiat olarak doğallaştırılması, bütünüyle bedensel deneyim düzeyinde gerçekleşir. Söylem hem bedeni yadsır hem de bedenleşme deneyiminin bilişsel, duyuşsal, duygusal ve davranışsal potansiyelini kullanır. Bu ritüelleştirme mekanizması içinde söylem, algının, duyumun, duygunun, hareketin ve sonunda öznel varoluşun doğal durumu hâline gelir. Bu bağlamda, her söylemsel yapılandırma bedenleşmiş bir algı (Merleau-Ponty 1962), deneyim, özne ve cinsiyet teorisi-dir. Söylemler, bedenleşme deneyimi üzerinden hem temsil ettikleri ve hem de temsil etmedikleri “öznelerini üretirler” (Foucault 1992: 243, 2007: 118; Butler 2008).

Eril söylemin “tekrara dayalı bir performans” (Butler 2008, 2014) oluşu, onun hem imkân hem imkânsızlık noktasıdır. Bedenleşmiş cinsiyetin bir performans olarak üretimi, ritüelleştirmeyle, söylemin gerçeklik ideali ve bedenleşme deneyimi arasında bir özdeşlik oluşturmaya hedefler. Ancak, söylemin deneyim üzerindeki etkileri kesin olmaktansa; olumsuz’dır⁴. Performansın yapısal görünümü, daima, temsil ettiği söylemin deneyimlenen karşılığı değildir (Kaderli 2020: 553). Deneyim, her durumda kişisel bir içselleştirme sürecidir ve bu da deneyimin, performatif, sorgulayıcı ve yapı-sökümcü bir faillik potansiyeli olduğu anlamına gelmektedir.

Eril söylem ve kadın deneyiminin karşılaşma anında ortaya çıkan bu “fark, uyumsuzluk ve performatif yıkıcılık” Feminist düşünce, analiz ve hareketin mevzilendiği yerdir. Aynı noktadan hareketle, bu çalışmada, eril-katılaştırıcı-bedensizleştirici bir

varlık anlayışını esas alan fallosantrik kültürü mümkün kılan tahakküm edici şiddetin, akışkan bedenleşmiş varoluş üzerindeki söylemsel tertibatının tüm düzenleyici ve disipline edici güzergâhları, sınırlama ve kontrole meydan okuyan “beden sınırları” üzerinden takip edilerek, bu eril kültürel söylemin kendisiyle özdeş, katı, ayrık, kontrollü ve bedensizleşmiş erkek özneler üretme ve aynı performans içinde tüm olumsuz kategorilerin üzerine yansıtıldığı, adı ve dili olmayan, bütünüyle akışkan ve kontrolsüz kadınesne-bedenler üretme mekanizması incelenmektedir.

Çalışmanın amacı, merkezde, Fransız Feminist Luce Irigaray’ın “Katı ve Akışkan Mekanik” kavramlarına dayanan teorik yaklaşımı olmak üzere, Feminist post-yapısalcı, yapı-sökümcü ve fenomenolojik yaklaşımlar çerçevesinde, kadınla özdeş akışkan bedenleşmiş varoluşun, sahiplenilmesi yoluyla performatif bir imkâna dönüştürülebileceğini ve böylelikle kadın, erkek ve doğanın ilişkisel varoluşunu ihata eden akışkan, kanlı-canlı bir yaşam deneyimi ve bilim pratiği (eleştirel-feminist folkloristik) için hareket noktası olabileceğini tartışmaya açmaktır.

I. Kültür ve Beden Arasındaki Yapılandırıcı İlişki

Bedenleşme deneyimi ve kültürel söylem arasındaki yapılandırıcı ilişkinin doğru bir şekilde anlaşılabilmesinin koşulu, kültürel deneyim ve bilimsel analiz düzeyinde işleyen gerçeklik rejimleri ve söylemlerin eşzamanlı farkındalığıdır. Dikotomik ve hiyerarşik eril söylem üzerine temellenen modern bilim anlayışı, bedenin kültür bilimleri içinde doğru analiz edilmesini geciktirmiştir. Beden aklın ve kültürün müdahalesini bekleyen, kaba, edilgen “salt bir materyal-fiziksellik” ve kültürün sembolik inşası neticesinde hayvanlığından sıyrılan bir “sembolik dışavurum ve temsil aracı” olarak tanımlanmıştır. Bu, tam da eril söylemin kendini gerekçelendirme biçimi olarak, kendinden önce müdahale ve kontrole ihtiyaç duyan saf bir köken ve edilgen bir bedensellik olduğu iddiasının (Butler 2008: 91-92), bu sefer bilimsel düzeyde olumlanması ve kültürel söylemin bilimsel söylemde tekrar edilmesi olarak bir totoloji biçimidir.

Kültür bilimlerinde, bedenin teorize edilme sürecine yön veren ilk yaklaşım, Durkheim ekolünün sosyal yapıyı önceleyen antropolojik anlayışının bir uzantısı olarak ortaya çıkan sosyal-sembolik yapılandırmacı yaklaşımdır. Bu yaklaşımın en önemli temsilcisi olan M. Douglas’a (1971, 1996, 2007) göre, fiziksel beden kültürün ve toplumun sınıflandırma sisteminin ve sembollerinin üzerinden okunabileceği bir temsil yüzeyi ve metin’dir. İnsan bedenine işlenen her şey toplumun tasviridir ve tekil bir bedensel deneyimi toplumsal ve kültürel deneyimden daha öncelikli saymak için hiçbir neden yoktur. Sosyal beden fiziksel bedenin algılanma biçimi ve yolunu sınırlandırır.

Doğa-insan ve doğa-kültür ikiliği tüm toplumsal ve kültürel sistemlerin kurucu ilkesidir. Burada insan-toplum-kültür, sistemin pozitif kutbunu, kozmosu, düzeni ve örüntüyü oluştururken; doğa, sistemin zorunlu negatif kutbunu, kaos, bilinmezliği, ölümü, düzensizliği, muğlaklığı ve sistemin dış sınırını temsil eder. Bu dikotomik sınıflandırma işlemi, şeylere bir tanım, anlam, işlev, biçim, değer ve kimlik vermektir. Bu sınıflandırma içinde birey↔ toplumun, beden↔ bireyin, fiziksel beden↔ toplumsal bedenin negatif kutuplarıdır. Yaşam ve ölüm, kadın ve erkek, iyi ve kötü, yukarı ve aşağı, sağ ve sol, ön ve arka, doğru ve yanlış, temiz ve kirli, değerli ve değersiz gibi sayısız kategori bedenin kendi fiziksel bütünlüğüne de uygulanarak söylemsel olarak yapılandırılır.

Güçlü sosyal kontrol, güçlü bedensel kontrolü gerektirir. Yerleşik hiyerarşik sınıflandırmanın sınırlarına yönelik her tehdit onunla ilişkili bir zarar teorisi ile denetim altına alınır (Douglas 1996: 76, 2007: 12). Sınırların korunması, yasak ve ihlâl mekanizması üzerinden gerçekleşir. Yasak, “karşıt kutuplar arasında bir gerilim sistemi”

(Anzieu 2008: 193) yaratarak, kendi ihlâlini (ritüel olarak ya da değil) harekete geçirir. Yasağın ihlâli, yasağın yadsınması değil, tamamlayıcısıdır (Bataille 1993: 67). Her ihlâl, yasanın merkezî noktasından sınıra doğru bir harekettir ve her sınırdaki olma durumu sınırın dış tarafına itilen ölüm, kaos, kimliksizlik ve yokluk ile şiddetli bir karşılaşma sonucunda, yasanın gerekliliği duygusunun eşlik ettiği bir geri hareketi getirir. Böylece, sınırdaki olma durumu, sınırların daha güçlü benimsenmesi olarak sistemin devamlılığını garanti altına alır.

Kültürün kendine uygun bedenler üretmesi için, bedeninin temizlik ve kirlilik kategorilerine göre düzenlenmesi gerekir. Bu düzenleme içinde sınır kurucu kategori kirlilik'tir. Kir/kirlilik, düzenin düzensizlikle, varlığın yoklukla, biçimin biçimsizlikle ve yaşamın ölümle ilişkisine dair anlayışı içeren bir düzen yaratma teşebbüsü olarak, düzeni kesintiye uğratanı bertaraf ederek düzeni kurar. Douglas'a (2007: 59) göre kirlilik, sistemin sınırlarının ihlâli ve bu ihlâlin tüm toplumu ve bedenleri tehlikeye atacağı düşüncesine dayanır. Bu bakımdan 'kir, bir şeyin yanlış yerde bulunması'dır. Bu bağlamda kirlilik bir temas korkusudur. Dokunma yasağı, kadın bedenleşmesi ile ilişkilendirilen bir duyum olması bakımından, ilk yasaktır.

Kirlenmenin gücü, kirlenmeyi kirlenme olarak tanımlayan yasağın gücüyle bağlantılıdır. Öznenin karşı karşıya kaldığı bu temas ve kirlenme tehlikesi, simgesel sistemin sürekli hissettiği bir tehlikedir (Kristeva 2014: 90). Kir, sistemin sınırlarına girdiği anda tehlike hâline gelir ve bu sınırların kırılma anını hatırlatır. Bunu önlemenin yolu, bedensel sınırların, giriş-çıkış noktalarının denetlenmesi ve gerektiğinde geleneksel Türk dünya görüşü uyarınca menstruasyon döneminin bitiminde kadınların bütüncül beden temizliği amacıyla gusül abdesti alması gibi, arınma ritüelleri yoluyla fizyolojik beden sosyal bedene yakınlaştırılmasıdır.

II. Sembolik Düzen ve Sınır Söylemi Karşısında Bir Düzensizlik Olarak Beden

Her söylem, bedenleşme yoluyla kültürel bir gerçeklik kazanır. Ancak, beden, delikli, geçirgen, akışkan ve denetlenemez doğasıyla her zaman söylemsel yapılandırmaya meydan okur. Bedenle ilgili ilk sorun, geçirgen bir yüzeye-deriye ve delikli bir yapıya sahip olmasıdır. Bedenin içi içeride, dışı da dışarıda kaldığı sürece sınır söylemi sürdürülebilir. Tükürük ağzın içinde, mukus burnun içinde, kan damarlarda, dışkı kolonlarda ve idrar da torbasında olduğu sürece sorun yoktur (Miller 1997: 97). Beden, dışı kapalı bir yapı olarak düşünüldüğünde, iyi ya da kötü bir ruhun, aklın, karakterin ve maneviyyatın mekânı ve temsili olabilir.

Deri ve Delikler

Deri, organları ve iç vücut sıvılarını tutan ve kapsayan en hacimli organdır; dış dünya ve özne arasındaki akışkan etkileşimin arayüzüdür. Deri, ruhsal aygıt, benin ve temel işlevlerinin kurucu temsillerini sağlar (Anzieu 2008: 138). Fiziksel bir zarf olmaktan öte, öznenin kamusal yüzüdür.

Bununla birlikte deri, bütünüyle geçirgen, terleyen, yara oluşumuna açık hassas bir organdır; kuru ve sıkı olduğunda katı, sabit ve kontrollü bir varlık izlenimi sağlar. Terin ve ter yağının sınır ihlâli, görüntüsü, dokusu ve kokusu dışında, katı ve değişmez varlık algısına meydan okuyan en tehlikeli durum derinin yaralı, bu yaraların irinli, kanlı ve akıntılı olmasıdır. Yaralar bedenle birlikte öznenin yapısına da akışkanlık kazandırır ve bu da eşzamanlı olarak ruhun, benliğin ve egonun sıvılaşmasını ve toplum düzeninin çözülmesini getirir. Derinin tahribâtı, beden hiyerarşisini çözer; iç dış olur, derinlik yüzeye dönüşür (Krebs 2021: 338-341). Deri bu hâliyle, katı varlık düşüncesine ve sosyal düzene meydan okurken; bedeninin delikleri-delik organları mutlak bir sınır kurumunu imkânsız kılar.

Delikler, bedeninin içi ve dış dünya arasında sürekli ve iki yönlü bir giriş ve çıkışa mahal oldukları için fiziksel, ruhsal ve toplumsal bedeni temasa, savunmasızlığa ve tehlikeye açık hâle getirirler. Douglas'ın (2007: 153-156) analojisi içinde, delikler toplumsal sınırları, toplumun savunmasız uçlarını ve topluma giriş-çıkışları sembolize eder.

Bedensel Ürünler ve Sınırlar

Bedendeki delikleri risk alanı hâline getiren, sınırın dışına bedensel ürünler ve sıvılar çıkarmalarıdır. Bu ürünler, kültürel ve sosyal sistem için her zaman “bedenin sınırlarına karşı gelen marjinal” (Douglas 2007: 153) ihlâlciler olarak görülürler.

Bedenden çıkan ve bedenle temas eden ürün ve sıvılarla ilgili kültürel tavırların oluşumunda bir algı arayüzü olarak “beden imajı-şemasının” (Schilder 1950) işlevleri önemlidir. Schilder'e (1950: 188, 213) göre, beden imajı, beden ve dış dünya arasındaki etkileşimin ruhsal bir katmanı olarak, anatomik duyum ve verilerle belirlenmekten ziyade, sosyal temaslarla inşa edilir. Beden imajı, başkalarının beden imajıyla iç içedir; öznenin kendi beden deneyiminin, başkalarının bedenleriyle ve öznenin bedeniyle olan ilişkisine bağlandığı ve onlar tarafından yönlendirildiği sosyal bir ilişkidir. Beden ile temas eden her şey bu imaja katılır ve bu nedenle bedenselliğimizin ve kendiliğimizin uzantıları olarak görülürler. Öyleyse, hem bedenimize giren ve hem de bedenimizden çıkan veya bedenimizle temas eden maddeler, bedenimizle birlikte kendiliklerimiz olarak işlev görür.

Öte yandan, bedensel ürünler, yalnızca bir beden değil; belirli bir beden anlayışının öznesinin-toplumun sınırlarından çıkarak öteki ve asla temas edilmemesi ve sınırın içine alınmaması gereken marjinal kirlilikler hâline gelirler. Kişiler ve kimlikler arasındaki sınırların hiyerarşik ve gergin olduğu durumlarda, bedensel ürünler maddî bir kirlenme tehlikesi olmanın ötesinde, belirli bir kendiliğin-özneliğin gücüne maruz kalmakla-bırakmakla ilgilidir. Ancak, bu değersizleştirici temas her zaman görülebilir ve denetlenebilir değildir. Ögüt Eker'e (2018: 179-183) göre, bu durum, özellikle yiyeceklerin kirlenmesi üzerinden kişiler ve kimliklerarası mücadelede çeşitli gizli intikam alma şekilleri ortaya çıkarmaktadır: kişi, tükürük gibi kendi bedenine ve kendiliğine ait ürünlerle, sorun yaşadığı kişinin yiyeceğini gizli olarak kirletir ve böylece onun bedensel-kişisel sınırlarını ihlâl ederek onu değersizleştirir, ötekileştirir ve ona karşı üstünlük duygusu yaşar.

Ancak, bedenden çıkan tüm ürünler aynı derecede tehlikeli ve kirletici değildir. Sistemin ve beden sınırlarını istikrarsızlaştırarak varoluşsal bir zorluk ortaya çıkaranlar beden sıvılarıdır. Bunlar, akışkanlık düzeyleri, homojenlik ya da bulanıklıkları ve renkleri gibi çeşitli özelliklerine göre kültürel olarak anlamlandırılabilir. Beden sıvılarını sınır sorununa dönüştüren, süreklilikleri ve en önemlisi hangi bedenlerin (kadın ya da erkek) bu sürekli akışkanlığa sahip olduğudur.

Beden sıvıları, doğaları gereği, hareketli, geçişli ve değişkendir (Coker 2021: 18). Onlar, değişimin aracıdır (Barbezat ve Scott 2019: 4); beden sınırlarına karşı gelirler (Douglas 2007: 153), beden geçirgenliğini ve içsel akışkanlığını hatırlatırlar (Linstead 2000: 3) ve böylece bedensel bütünlüğü çözmekle ve ayrımları kararsızlaştırmakla tehdit ederler. Tıpkı konuşurken karşıdaki bireyin üzerine sıçrayan tükürüğün yarattığı mahcubiyet duygusu gibi, bedenle birlikte, öznenin otonomi ve öz-kimlik iştiağını kırarlar. Katıların özelliği olan belirlenime karşı direnirler; çünkü onların şekli yoktur. Onlar yutucudur ve onlardan ayrılmak asla bir kesinlik değildir (Grosz 1994: 194). Kontrol edilemezlikleri, kendini dünyadan ayırık addeden “tutarlı benliğin bir anti-tezi hâline gelerek” (Chromik 2014: 239) onu ilişkisel ve sürekli akışkan bir varoluşa katılmaya zorlar. Bu zorlama, beden sıvılarının gündelik yaşamın sosyal alanlarında bek-

lenmedik şekilde ortaya çıkışı ile (salya, tükürük, ter vb.) kültürel ideali karşılama başarısızlığı ve yaptırımı olarak “utanç” duygusuna neden olur.

III. Katı Metafizik, Aşkın Eril Özne ve Geçirimsiz Beden

Eril tahakküme dayalı bir kültürün önkoşulu, doğa, kadın, beden ve deneyimin negatif bir karşıtlık kategorisi altında nesneleştirilmesidir. Bu, aynı zamanda, nesne statüsünün negatif birliğine indirgenmiş şeyler üzerinde tasarruf ve tahakküm hakkı olan aşkın öznenin üretilmesidir. Bu eril aşkın özne, nötr-cinsiyetsiz olduğunu iddia eden, “işaretsiz, tarafsız, görünüşte evrensel bir insan konumuna yerleşir” (Young 1990: 123). Böylece, erkek bedenselliğinin tüm maddî ve akışkan doğası, aşkın ve aklî bir insan söylemi içinde perdelenerek katılaştırılırken, özne olmanın gerekliliklerine uymayan diğer tüm bedenler ve özellikler, erkeğin kontrol ve müdahale gerekçesi olarak nesneleştirilirler. Irigaray’ın (1985b: 189) deyişiyle bu süreç, “eril-katı-özdeşleştirici varlık anlayışının pratikte gerçekleştirilmesidir”.

Erkeğin kendi bedenselliğini yadsıma ediminde, yadsınan gerçeklik ölümdür. Bu, ölümün, kadından doğmanın materyalliliğinin yadsınması hareketi içinde, ölmeden önce ölmeye yatma ve kendi yasını tutma biçimidir. Çünkü, ancak bir cesedin katılığı, gelişim ve değişime izin vermeyen bir biçimde tanımlanabilir; fakat yaşayan beden tanımlanamaz. İronik şekilde, erkeğin mücadele ettiği şey ölüm olsa da, tanımlama ve kontrol stratejileri hayatı söndürür ve böylece korktuğu kehaneti kendi eliyle gerçekleştirir (Irigaray 1992: 24-25, Canters ve Jantzen 2005: 75). Eril özne için ölüm, kadın ve beden korkusu, sınırlanamayan karşısındaki korkudur. Bu nedenle muğlak olan ve sınırlanamayan, keskin ve dikotomik kategoriler, sınırlar ve duvarlar ile çevrilmeli; norm ve norm olmayan, hiyerarşik bir düzenleme içinde sabitlenmelidir. Ancak, bu sabitleme içinde erkek, akıl, ölümsüzlük, değişmezlik, düzen ve varlıkla; kadın ise, duyular, duygular, bedensel kontrolsüzlük-akışkanlık, muğlaklık ve en önemlisi ölümle özdeşleşir.

Eril mantık, her şey arasında sınırlar ve ayrık-geçirimsiz duvarlar inşa eder. Dışlamak üzere inşa edilen bu duvarlar arasındaki herhangi bir hareket (somut ya da soyut) şiddet gerektirir. Bu duvar ve sınırları yıkıp geçmek, yine yalnızca eril öznenin imtiyazıdır. Irigaray’ın (1992: 67) deyişiyle, onlar sonsuz mimarlar olarak yaparlar ve bozarlar; onlar için geçilecek eşikler, açılacak kapılar ve yıkılacak duvarlar vardır.

Eril söylemin erkek bedeni ile ilgili bize söylediği şey, erkeğin bir bedeni olmadığı değildir; onun yerine, bu bedenin eril aklî faillik yoluyla kontrol edilebileceği ve tüm materyal özelliklerinin erkeğin mental ve sembolik belirlenimlerinin hedef-güdümlü fonksiyonu hâline getirilebileceğidir. Erkeğin bedeni, akışkan olmayan-sızdırmayan bir bedendir. Bu bedenin de sıvı salgılıyor oluşu, ancak eril failliğin kontrol gücünün bir göstergesi olarak gizlendiğinde, kabul edilebilirdir. Tüm akışkanlar, “Tek Olan’ın gizli kalıntısı olarak kalmalıdır” (Irigaray 1985a: 237). Eril özne için akıcı olan her şey tiksindiricidir; ona bulaşmakla, onun ayrık ve kontrollü bedenselliğini çözmekle tehdit eder. Bu nedenle de her akışkan, mesafesini ve sınırını korumalı ve gerektiğinde ölçülü bir mesafe içinde erkek özneye kendisini yansıtan katılmış bir buz kültlesine dönüşüp ayna olarak işlev görmelidir.

Eril beden, özerk organlardan oluşan kuru, sağlam, kontrollü, “nüfuz ve istilâya karşı mühürlenmiş” (Linstead 2000: 2) bir bedendir. Geçirimsizlik, erkek bedeninin fallikleştirilmesi, bedenin kalan bölgelerinin cinsel organın fonksiyonuna tabi kılınması sürecinin ortaya çıkardığı korkunun; diğer bir deyişle, akışkanların aktarımında aktif fâil olmak yerine pasif olma korkusunun tezahürüdür. Bu nedenle fallikleşmiş erkekliğin aslında nefret ettiği şey, akışkanın iki yönlü ve belirlenemez hareket olasılığıdır (Grosz

1994: 201). Penetrasyon ve temas (başka erkeklerin idrarı ya da spermi) olasılığı, özellikle heteroseksüel erkek bedenini feminize edebilecek bir tehlikedir.

Eril bedenin inşası, kadın bedeniyle ilişkilendirilen tüm özelliklerin yadsınması; erkek bedeninin akışkanlığının üretkenlik (hedef yönelimli) söylemi üzerinden katılaştırılmasına bağlıdır. Bu anlayışa göre sperm bir akışkan değildir. Spermin tüm akışkan doğası, “katılarla sınırlı bir ekonominin genelleştirilmesine bir engel teşkil ettiği için” (Irigaray 1985b: 112-113) katılaştırılır ve ne yaptığı ile neye neden olduğu bakımından mecazi olarak haz ve üremenin yan ürünlerine (Grosz 1994) dönüştürülür. Sperme atfedilen üreticilik potansiyeli, bir yandan spermi bedenselliğinden arındırıp katılaştırırken; öte yandan, döllen kadın ve ürün olarak çocuk bedenlerinin mülkiyet hakkını ve onlar üzerindeki iktidarını gerekçelendirecek şekilde, erkek bedeninin kapsamını genişletir.

IV. Eril Katı Söylemin İnşâ Ettiği Akışkan-Kontrolsüz Kadın Bedeni

Eril söyleme dayalı bir dünya düzeninin inşası, doğanın insan tarafından temellük edilmesi; fiziksel bedenin insanın sembolik pratik etkinliğine indirgenmesi ve kadınların, erkekler arasındaki ilişkilerin somutlaşmasını simgeleyen “nesneler” hâline getirilmesiyle mümkün olmuştur (Irigaray 1985b: 184-185). Eril öznenin akıl, kadının nesne-beden tarafında kodlanması ile kadınlar “kör, dilsiz ve edilgen” (Young 1990: 127) bir bedenselliğin içine hapsedilmişlerdir.

Kadının nesne-bedene indirgenmesi ve özne olma koşullarının ortadan kaldırılmasında kadın bedeninin fizyolojik doğasının akışkan, sızıntılı ve kontrol edilemez eril söylemin temel dayanağıdır. Böylelikle, kadının özne olamayışı, akışkan bedenine bağlanıp doğallaştırılırken; eril kontrol ve tahakkümün tüm müdahale biçimleri gerekçelendirilmektedir.

Kadının bedene, bu bedenin de eril kontrole ihtiyaç duyan bir düzensizlik biçimine indirgenmesinde bu akışkanlık, kadın varoluşunun tüm boyutları için genelleştirilerek kadının akli bir varlık olmasını engeller; onu hormonlarının, bedensel döngülerinin, duyularının ve duygularının insafına terkeder. Bu genelleştirilmiş akışkanlık söylemi, bir yandan, öz-kontrolü olmadığı gerekçesiyle kadının kendi bedeni üzerindeki sahiplik iddiasını ve öz-belirlenim failliğini elinden alırken; öte yandan sembolik sistem içinde özne olarak temsilini, kendine özgü ve kendi deneyiminden türeyen bilgi ve dil oluşumunu başından saf dışı bırakır.

Kadın bedeninin kontrol edilmesi gereken bir düzensizlik olduğu anlayışı, akıl-beden karşıtlığına dayalı modern bilim düşüncesi ve medikal söylem ve uygulama tarafından miras alınmıştır. Menstruasyon, hamilelik ve menopoza, kadın bedenlerinin patolojikleştirilmesini ve kadınların eril kamusal alandan uzaklaştırılarak ev ortamına hapsedilmesinin gerekçeleri olarak kullanılmıştır.

Erkek bedenine ait sıvılar haz ve üremenin fonksiyonu olarak tanımlanırken; kadın bedenine ait sıvılar yalnızca erkeğin haz ve üreme sürecinin hazırlayıcıları ve yardımcıları olarak etiketlenmiştir. Sperm erkek cinselliğine ait bir sıvı olarak görülürken, kadın cinselliğine ait sıvılar hastalık, kirlilik, anormallik ve sapkın cinsellikle ilişkilendirilmiştir (Bell 2014, Linstead 2000). Bu nedenle, kültürün ürettiği tüm oluşlar boyunca, spermin kadın bedenindeki eşdeğeri anne sütüdür ve böylelikle kadın cinselliği yok sayılarak annelik fonksiyonuna indirgenir.

Fallosantrik düzende asıl problemleri akışkan, mens kanı’dır. Mens kanı, dışarıdan sistemi zorlayan bir tehlike değildir; Kristeva’nın (2014: 92) dediği gibi, sistemi devamlı olarak içinden çözülme korkusuna maruz bırakan bir tehlikedir. Mens kanı iğrençtir, istilâcıdır ve hatta öldürücüdür. Yakınlaştığı ve temas ettiği her şeyi murdarlaştıran bir ajandır. Onun adlarından biri “kirlenme”dir. O, üretken beyaz meninin karşıt kutbudur.

Mens kanının kültür tarihi, başlı başına, rasyonel olduğunu iddia eden eril öznenin muhayyile gücünün akıl almaz boyutlarını ortaya koyması bakımından önemlidir.

Young'a (2005: 111) göre, mens kanı, erkeğin psişik güvenlik duvarını aşındırır; çünkü, burada iç ve dış, katı ve sıvı, öz-belirlenim ve değişkenlik arasındaki sınırlar karışmaya başlar. Kendilik çözülümünü çağrıştıran bastırılmış anacıl kökenin hayaleti şiddetli bir anksiyete sebebidir. Bu anksiyeteyi bastırmanın tek yolu kadını, temiz ve tehlike altındaki erkekten uzaklaştırmaktır. Kadın, ancak bu durumunu gizlemesi koşuluyla kamusal alana girebilir.

Menstruasyon, eril etiketleme sisteminde, kadının psişik ve bilişsel boyutlarını da akışkanlaştırarak ele geçiren; hem duysal hem duygusal olarak kadını kontrolsüzleştiren bir süreçtir. Bütünüyle hormonlarının ve duygularının etkisi altında olan bu kadın, "kızgın, gergin, ağlak ve tekinsiz"dir. Bunun eril medikal söylem içindeki karşılığı "pre-menstrual sendrom"dur. Hâlbuki, bu sendromun esas kaynağı, eril kamusal normallik kuralları ve mens kanının ortaya çıkma, anlaşılma korkusu arasında kadının "bölünmüş bir subjektivite" (Young 2005: 109) içinde yaşama zorunluluğudur.

Kadın bedeninin sorunlu bir diğer bölgesi de göğüslerdir. Göğüsler, annelik ve cinsellik arasındaki sınırı bozarlar. Göğüsler, "fallosantrik fetişizmin arzu nesneleri olarak sütyenli, sert, sıkı ve stabil hâlleri dışında" (Young 2005: 83) sallanırlar, en küçük harekette dalgalanırlar. Göğüslerin fallosantrik arzu ve anne söylemi içinde iki farklı ve birbirine karıştırılmaması gereken görünüm ve işlevi vardır: Hiçbir durumda kadının göğüsleri kendisine ait değildir. Erkeğin arzu ekonomisi içinde "göğüsler tıpkı fallus gibi dik, sert, büyük ve sivri olmalıdır" (Young 2005: 77). Erkeğin üreme ekonomisi içinde ise, göğüslerin cinsel işlevi bastırılmalı ve mülkiyet hakkı çocuğa devredilmelidir.

Genç kadınlığa girişte oluşan bedensel değişimler, eril söylemde, cinsel olgunluğu değil anneliğe geçişi simgeler. Bu bağlamda, kadın bedenselliğinin kabul edilebilir tek işlevi doğurmaktır. Bununla birlikte kamusal alanda hamile bir bedenden daha "uygunsuz" (Douglas 2007), daha "akışkan" (Grosz 1994), daha "iğrenç" (Kristeva 2014) ve daha "çirkin" (Young 1990) bir şey yoktur. Hamile beden, kusma ihtimali olan, sürekli idrar çıkaran ve her an doğum suyunun gelmesi ile varoluşun kanlı, mukuslu, karışık kökenini travmatik bir şekilde hatırlatabilecek bir bedendir. Kadın ve fetusun hem ayrı hem iç içe geçmiş "bedenler-arasılığının birlik durumu" olarak, ben ve öteki arasındaki keskin sınıra meydan okur. Bu tehdit, geleneksel dünya görüşü uyarınca, hamile bedenin erkeğin mülkünü taşıyan bir araç olarak tanımlanması yoluyla bertaraf edilir.

Sonuçta, erkek kadından kendisi için bākire bir nesne olmasını; tarihi ve kendi nâmına bir subjektivitesi olmayan, eril egemenlik projesi için niteliksiz bir destek olmasını ister (Irigaray 1985a: 239, 1992: 10). Kadın ve bedeni, eril sembolik düzen içinde, erilin tekliğini ve birliğini kazanmasında bir yardımcı, erilin öz-bilincini ona geri yansıtan bir ayna olarak işlev görür.

V. Luce Irigaray'ın Akışkan Varoluş Yaklaşımının Performatif İmkânları

Beden ve "kontrolsüzlüğün simgesi olarak dişil akışkanlar" (Stephens 2014), kadın fâilliğinin baskılanmasının gerekçeleri olarak kullanılmaları nedeniyle, bazı feministler tarafından sahiplenilmesi riskli olarak görülmüşlerdir. Bununla birlikte, Luce Irigaray gibi bazı feministler, akışkan bedenleşmiş varoluştan vazgeçmeyi, eril söylemin tuzağına düşmek olarak yorumlamışlardır. Yapılması gereken, eril söyleme içkin olan "performatif yıkım potansiyelini harekete geçirmek" (Butler 2008, 2014); kadının sürüldüğü akışkan bedenselliğin bölgesine girmek, "sahiplenme ve taklit stratejisi içinde" eril düzeneğin araçlarını kendisine karşı çevirmek, söylemin içinde uyuyan çokluğu ve

farklılığı uyandırmak, akışkan kadın bedenleşmesinin özgün olanaklarını kullanarak eril düzenin dayandığı “katı metafiziği yapı-sökümüne uğratmak” ve onu çözüme sevk ederek eril özneyi bağlı olduğu metafizik düzlemde “akışkan varoluş” alanına çekmektir.

Irigaray’a (1985b: 75, 136-138) göre yapılması gereken, yapı-sökümü stratejisiyle, eril söylemin nasıl çalıştığını, bastırma usullerinin ve metaforik ağlarının neler olduğunu, dile getirmediğini ve sessizliklerini incelemektir. Eril sembolik düzen, kadın için bir dil ve temsil alanı bırakmamış, onu bir öz-yıkım histerisine sürüklemiştir. Bu noktada, Irigaray’a göre, sahiplenme ve taklit stratejisi yoluyla, gönderildiğimiz akışkan alana konuşulmalı, tıpkı histeriğin, dişilliklerin eril gerekliliklerini taklit ederek aşması gibi, katı sistemi, akışkanlığı devreye sokarak istikrarsızlaştırmalı, yumuşatmalı ve kendine karşı çevirmeliyiz.

Kadın bedenleşmesinden hareket eden akışkan yaklaşım özcülükle (essentialism) aynı şey değildir. Irigaray’ın yaklaşımı stratejik, taktik bir müdahaledir (Grosz 1994, Young 1990). Fallik sistemin tanımadığı, kadın bedenleşmesine özgü yanları ve metaforları kullanması, biyolojik bir indirgemedense; söylemsel bir stratejidir (Whitford 1991). Irigaray’ın amacı fiziği metafiziğe geri koymaktansa; kadının fiziğinin yerine akışkan bir fizik koyarak varlık metafiziğini mahvetmek (Schor 1994), doğa ve insanın ilişkisel akış içinde olduğu bir süreç metafiziğine bağlanmaktadır.

Irigaray’ın (1985b, 1992) akışkanlık kavramı, insan ve doğanın ilişkisel, hareket hâlinde ve sürekli değişen mevcut varoluş modeline dayanır. Metafizik olarak bu, sabit ve katı varlık anlayışının yerine, akışkan, değişen ve etkileşimsel varoluş’un öncelenmesidir. Bu tür bir varoluş ise, doğrudan insan ve doğa için gerçekliği kuran materyal (su, hava, ateş, toprak) ve bedensel bir doğaya dayanır. Varoluşun bahis konusu materyal temeli, kavramsal ve materyal olan arasındaki karşıtlığı sorunsallaştırmak için devreye sokulur.

Hem materyal hem kavramsal akışkanlık, bizi karşılıklı etkileşime, birlikteliğe, dokunsallığa ve özgün farklılığa açar. Tam bu noktada, suyun performatif doğası, açık bir sistem yaratarak her zaman benzersiz bir yinelemeyi ve farklılaşmayı getirir (Neimanis 2017: 89). Irigaray’a (1985, 1992) göre, akışkanın bu kararsızlığı ve belirsizliği, bedenleri, öznellikleri ve kaderleri, sürekli bir oluş hâlinde sevk ederek, onların sabitlenecek ve kontrol edilecek katı nesnelere dönüşmelerini engeller.

Irigaray’a göre, eril dil ve temsil sistemi, akışkan kadın öznelliği ve bedenselliğini dışlayarak, kadın varoluşunu “dilsiz bir sessizliğe” mahkûm eder. Burada asıl yapılması gereken şey, bu eril dili ve onun metaforik katılığını hem kültürel ve hem de bilimsel düzeyde yapı-sökümüne götürecek, kadının bedenleşme deneyimine dayalı bir hayal, dil ve metafor alanı oluşturmaktır. Böylece kadının bedenleşme deneyimi, “yeterli simgeleştirmeye direnmeye devam eden fiziksel bir gerçeklik” (1985b: 106-107) olarak, eril söylemin içindeki performatif yıkıcılık potansiyeli oluşturur.

Irigaray bu yapı-sökümünü tüm çalışmalarında gerçekleştirmeye çalışır. Bununla birlikte, Irigaray, “Elemental Passions”(1992)’ta doğrudan eril söylemin şiddet alanına girerek, hem şiddete tâbi ve hem de bu şiddeti çözüme uğratacak bir kadın öznelliği konumundan, eril söylemle konuşur-hesaplaşır. Irigaray burada tüm özne konumlarından “akarak” konuşur ve konuşturur. Eril metaforları (düz ayna, görme, kara delik-rahim, ışık, gündüz, akıl, ölüm vb.), akışkan kadın bedenleşmesine dayalı akışkan bir dil (şarkı), duyum (dokunma) ve metafor ağı (iki dudak, gece, aşk, çiçek, akış, oluş, mukus, kan, cinsel birleşme, plasenta, doğum vb.) yoluyla onlara dokunarak, akarak, bulaşarak çözer. Kavramsal olan her şey, bedensel kaynaklarına irca edilir.

Dokunma, özne-nesne ayrışmasını iptal eden ve görmenin mesafesini yakınlıkla değiştiren bir ilişkisellik biçimi olarak, Irigaray'ın kadın öznesinin dili'dir. Erkeğin kendini yansıtan "düz aynası", "diğerinin ana hatlarının dokunma yoluyla şekillendirildiği duyu aynalarına" (1992: 77) dönüştürülür. Objektif ve bilimsel addedilen dil ve yazım, şiir ve şarkının duyuşal-duygusal ritmik dili ile intersubjektif ve gerçek bir iletişime dönüştürülür. Irigaray'ın kadın bedeni üzerinden vurgulamaya çalıştığı şey, aslında, bütün kültürlerde gelenekle aktarılmış gündelik yaşam formları içinde her kadının öngörülenden daha fazla bedel ödemesiyle söz konusu duyu aynalarından uzaklaşmasıdır.

Bu bağlamda, Irigaray'ın akışkan varoluş kavramı, olmayan bir şeyin tahayyülündense; orada olan, unutulması istenen; ancak, eril söylemin kendini yansıtan aynasıyla değil, söylemin şiddetiyle karşılaşıldığında deneyimlenen "özdeşliksizliğin"⁵ (Adorno 2019) içinde "çarpık ayna/speculum"⁶ (Irigaray 1985a) yoluyla hissedilebilecek gerçek-performatif bir fark deneyimine dayanır. Bu fark ve özdeşliksizlik deneyimine odaklanmak, Adorno'nun (2019) deyimiyle, pozitivist ve olumlayıcı mantığın olumsuzlanarak "birliğin etki alanının dışında kalan şeyin öne çıkarılması" biçiminde "negatif bir diyalektiğin" işe koşulması ile mümkündür.

Bu bağlamda, eril söylemin negatif diyalektiğin özdeşliksizlik ilkesine göre sorunlaştırılması, özdeşleştirici (kavram ve gerçek, deneyim ve temsil vb.) tüm kavram ve kategorilerin eşzamanlı değişikliğe uğramasını zorunlu kılar. Irigaray'ın akışkanlık (bedenlerarası) yaklaşımı, hem "feminist yeni materyalist", hem "queer" ve hem de "post-humanist" yaklaşımları uzlaştırmacı ve ortak zeminde birleştirici bir işleve sahiptir. Feminist yeni materyalizm, materyallığın söylemin pasif nesnesi konumuna indirgenmesi anlayışını düzeltmek üzere materyal fâilliğin akışkan gücüne odaklanırken; queer teori, biyolojik bedenlerdense, kimliklerin, cinselliklerin ve arzuların akışkanlığına vurgu yapar. Post-humanist feminizm ise akışkan bedenleşmiş varoluşun kapsamını doğa'ya genişletir ve varoluşu "akışkan bir dünyada su kütleleri olarak yaşamak" (Neimanis 2017: 76) biçiminde tanımlar. Bu anlayış, hem insan-merkezciliğe hem de fallus-merkezciliğe meydan okur. Sonuçta bu performatif meydan okuma, materyal bedenlere, bu bedenleri birbiri ile ilişkiselliğe sevkeden ve onları farklılaşmaya açan suyun-akışkanların gerçek gücüne dayanır.

Sonuç

Fallosantrik söyleme dayalı bir dünya düzeni, kültürü ve en önemlisi folkloru, doğanın, kadının, bedenleşme deneyiminin olumsuzlanarak fâillikten yoksun, kontrole tâbi nesnelere indirgenmesi ve katılaştırıcı şiddet edimiyle yapılandırılarak eril öznenin teklüğünü yansıtan aynalar hâline getirilmesi ile mümkün olmuştur. Bu eril tahakküm, bedenleşerek doğallaştırılmakta ve folklorik performanslar yoluyla sorgulanamazlık statüsü kazanmaktadır. Fallosantrik söylemin tahakküm mekanizması, tarihsel, politik, sosyolojik, psikolojik bir olgudur; esasen, folklorik ve folkloristik bir problematiktir. Çünkü, bu eril şiddet söyleminin ve pratiklerinin doğallaştığı ve gerçek kılındığı mikro-düzyer folklor'dur. Eril söylem, folklor-performans hâline gelerek kendi tahakkümünü perdeler. Oysa, genel folkloristik düşünce ve analiz, folklorun olumlu işlevlerine vurgu yaparak, pozitif bir diyalektik üzerinden folklorun şiddeti doğallaştırma işlevini bilimsel düzeyde perdelemektedir.

"Halk", Performans Yaklaşımı ile folkloristiğe girmiştir; ancak, gerçek insan ve insanî deneyim girememiştir. Halk, olumlu işleve sahip bir folklorun temsil aracı ve icracısı konumunda olan insan grubudur. İcracı kavramı, söylemin kurucu failini perdeleyerek folklorun tüm öznelere temsil imkânı veren, herkesin deneyimlerini ihata eden ko-

lektif bir dışavurum olduğu yanılması desteklemektedir. Dolayısıyla, folklor analizinde icracı ile faillik kavramı teorik bileşen olarak devreye sokulmalıdır.

Folkloristik pratiğini şiddet karşısında suskun hâle getiren faktör, “performans” kavramının, söylemin gerçek bedenleşmiş öznelerin tikel deneyimleriyle karşılaşma anında ortaya çıkan fark, özdeşiksizlik ve yıkıcılık potansiyelinin-performatifliğin dışarıda bırakılarak, söz merkezli bir iletişim, sembolik dışavurum ve temsil süreci olarak tanımlanmasıdır. Bu tür bir performans anlayışı hiçbir şekilde “fenomenolojik gerçekliğe” eşitlenemeyeceği gibi, folklorik söylemin patolojik taraflarını görmemizi sağlayamaz. Hâlbuki performans kişisel bir bedenleşme deneyimidir ve bu deneyimsel akış içinde özneler kendi subjektiviteleri bağlamında söylemi algılar, anlamlandırır, duyumsar, sorgular ya da yapı-sökümüne uğratır.

Bu makale çerçevesinde ele aldığımız “akışkan bedenleşmiş varoluş” kavramı, folkloristiğin romantik tavrını bırakarak, şimdi’de “yaşayan insana” ve onun ihtiyaçlarına yüzünü döndürmesi gerekliliğini, “metinlerin güvenli alanından” çıkarak içinde “gerçek bedenlerin, duyguların, duyumların, tereddütlerin, korkuların ve acıların olduğu deneyimleri”, bu deneyimlerin “performatif faillik (agency) gücünü” analiz kategorisi yapması gerektiğini göstermektedir. Folkloristiğin insan yaşamına daha yakın bir disiplin hâline gelebilmesi ve postmodern bilim anlayışı bağlamında disipliner varoluşunu gerekçelendirebilmesi için öncelikle folklorun da bazen hasta olabileceği kabul edilmelidir ve folklor disiplini özdüşünümsel, eleştirel, bedenleşmiş ve insiyatif alan bir araştırma, analiz ve çözüm üretme pratiği hâline getirilmelidir. Şüphesiz böyle bir paradigma değişimi, disiplinler sınır ve sadakatlerin ve ideolojik önceliklerin sınırlarının ve sınırlılıklarının akışkan bir darbe ile çözülme uğratılması demektir ve hiçbir katılaştırıcı söylemsel otorite bu performatif yapı-sökümüne direnç gösteremez.

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Birinci Yazar %100.

ETİK KOMİTE ONAYI: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

NOTLAR

1. Bu makalede, “eril” ve “erkek insan” terimleri, tekil bir erkek kimliği ve deneyiminden ziyade, belirli bir söyleme, yapılandırma mekanizmasına ve gerçeklik algısına gönderme yapmaktadır.
2. “Fallosantrik”(fallosantrizm), erkek beden morfolojisini/fallus’u (penis, Baba Yasası/Dil) özne oluşun, bilginin, güç ve iktidarın kaynağı ve temsili olarak gören varlık anlayışı, temsil sistemi, toplum ve kültür düzeni.
3. “Performatif”, icra anlamına gelen “performans”tan farklı olarak, performansın dayandığı söylem ve onun deneyimlenmesi arasında ortaya çıkan uyumsuzluğun yarattığı yıkıcı potansiyeli ifade etmektedir.
4. “Olumsal”, bir şeyin olabilirlik ve olmayabilirlik durumuna sahip olması; öngörülmesi amaçlarının gerçekleşmeme ve öngörülmemiş sonuçlarının doğma olasılığı bulunması anlamına gelmektedir.
5. Theodor Adorno’nun “negatif diyalektik” (2019: 143) düşüncesinin temel kavramı olan “özdeşiksizlik”, bir şeyin ne olduğunu ifade etmeyi amaçlarken, özdeşlik, o şeyin neye kapsandığını, neyin örneği ve temsilcisi olduğunu, yani kendisinin ne olmadığını ifade eder.
6. “Speculum”, Irigaray’ın erkeğin kendisini yansıtan Platoncu düz aynasına karşı devreye soktuğu, kadının bedenleşmesinin özgüllüğünü kuşatan, mesafenin değil dokunmanın aracı olan kavisli ve çarpık bir aynadır.

KAYNAKÇA

- Adorno, W. Theodor. *Negatif Diyalektik*. (çev. Şeyda Öztürk) İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- Anttonen, Pertti. *Tradition through Modernity: Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship*. Helsinki: Finnish Literature Society Yayınları, 2005.
- Anzieu, Didier. *Deri-Ben*. (çev. Nesrin Tura Demiryontan) İstanbul: Metis Yayınları, 2008.

- Barbezat, Michael D. ve Anne M. Scott. "Introduction: Bodies, Fluidity, and Change". *Fluid Bodies and Bodily Fluids in Premodern Europe-Bodies, Blood, and Tears in Literature, Theology, and Art*. Editörler: Anne M. Scott ve Michael D. Barbezat. Amsterdam Üniversitesi Yayınları. 2019: 1-12.
- Bataille, Georges. *Erotizm*. (çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu) Ankara: Bilkamat Yayınları, 1993.
- Bell, Shannon. "Feminist Ejaculations". *The Hysterical Male: New Feminist Theory*. Editörler: Arthur Kroker ve Marilouise Kroker. Londra: Macmillan Yayınları, 1991: 155-69.
- Benhabib, Seyla. "Feminizm ve Postmodernizm: Huzusuz Bir İttifak", *Çatışan Feminizmler*. (çev. Feride E. Sezer) İstanbul: Metis Yayınları, 2008: 25-43.
- Butler, Judith. *Bela Bedenler*. (çev. Cüneyt Çakırlar ve Zeynep Talay) İstanbul: Pinhan Yayınları, 2014.
- —. *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. (çev. Başak Ertür) İstanbul: Metis Yayınları, 2008.
- Canters, Hanneke ve Grace M. Jantzen. *Forever Fluid: A Reading of Luce Irigaray's Elemental Passions*. Manchester: Manchester Üniversitesi Yayınları, 2005.
- Chromik, Ania. "Tender Fluid Machines". *InterAlia. A Journal of Queer Studies- Bodily Fluids* 9 (2014): 239-253.
- Coker, Amy. "Fluid Vocabulary: Flux in the Lexicon of Bodily Emmisions". *Bodily Fluids in Antiquity*. Editörler: Mark Bradley ve diğer. New York: Routledge Yayınları 2021: 17-40.
- Douglas, Mary. "Do Dogs Laugh? A Cross-Cultural Approach to Body Symbolism". *Journal of Psychosomatic Research* 15 (1971): 387-390.
- —. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. Londra-New York: Routledge Yayınları, 1996.
- —. *Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi* (çev. Emine Ayhan) İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- Foucault, Michel. *Cinselliğin Tarihi*. (çev. Hülya Uğur Tanrıöver) İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.
- —. *Hapishanenin Doğuşu*. (çev. Mehmet Ali Kılıçbay) İstanbul: İmge Yayınları, 1992.
- Grosz, Elizabeth. *Jaques Lacan: Feminist Bir Giriş*. (çev. Özde Çakmak) İstanbul: Otonom Yayınları, 2021.
- —. *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana Üniversitesi Yayınları, 1994.
- Irigaray, Luce. *Elemental Passions*. New York: Routledge Yayınları, 1992.
- —. *Speculum Of The Other Woman*. (çev. Gillian C. Gill) New York: Cornell Üniversitesi Yayınları, 1985a.
- —. *This Sex Which Is Not One*. (çev. C. Porter ve C. Burke) New York: Cornell Üniversitesi Yayınları, 1985b.
- Kaderli, Zehra. *Kültürel ve Bilimsel Söylemlerin İnşa Mekanizmaları Bağlamında Beden*. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.
- Krebs, Assaf. "Open Wounds, Liquid Bodies, and Melting Selves in Early Imperial Latin Literature". *Bodily Fluids in Antiquity*. Editörler: Mark Bradley ve diğer. New York: Routledge Yayınları 2021:338-351.
- Kristeva, Julia. *Korkunun Güçleri: İğrençlik Üzerine Deneme*. (çev. Nilgün Tural) İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Linstead, Stephen. "Dangerous Fluids and the Organization-without-Organs". *Body and Organization*. Editörler: John Hassard ve diğer. Londra: Sage Yayınları, 2000: 31-51.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phenomenology of Perception*. (çev. Colin Smith) Londra: Routledge ve Kegan Paul Yayınları, 1962.
- Miller, William Ian. *The Anatomy of Disgust*. Cambridge-Massachusetts: Harvard Üniversitesi Yayınları, 1997.
- Neimanis, Astrida. *Bodies of Water: Posthuman Feminist Phenomenology*. London and New York: Bloomsbury Academic Yayınları, 2017.
- Öğüt Eker, Gülin. "Farklı Görme Biçimiyle Modern Dünya Ritüeli Olarak Yemek Kültürü: Sınanma/Erginlenme ve İntikam Alma Gizli İşlevleri". *Millî Folklor* 120 (Kış 2018): 170-183.
- Schilder, Paul. *The Image and Appearance of the Human Body*. Abingdon: Routledge Yayınları, 1950.
- Schor, Naomi ve Elizabeth Weed. *The Essential Difference*. Bloomington: Indiana Üniversitesi yayınları, 1994.
- Stephens, Elizabeth. "Feminism and New Materialism: The Matter of Fluidity". *InterAlia. A Journal of Queer Studies- Bodily Fluids* 9 (2014): 186-202.
- Whitford, Margaret. "Irigaray's Body Symbolic". *Hypatia- Feminism and the Body* 6/3 (1991): 97-110
- Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton Üniversitesi Yayınları, 1990.
- —. *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays*. New York: Oxford Üniversitesi Yayınları, 2005.