



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

İletişim Bilimleri Anabilim Dalı

Kültürel Çalışmalar ve Medya Bilim Dalı

TRANS BİREYLERİN AYRIMCILIKLA MÜCADELEDE SOSYAL MEDYA KULLANIM PRATİKLERİ

Beril ALTUNDAL

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2019

TRANS BİREYLERİN AYRIMCILIKLA MÜCADELEDE SOSYAL MEDYA KULLANIM
PRATİKLERİ

Beril ALTUNDAL

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

İletişim Bilimleri Anabilim Dalı

Kültürel Çalışmalar ve Medya Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2019

KABUL VE ONAY

Beril Altundal tarafından hazırlanan "Trans Bireylerin Ayrımcılıkla Mücadelede Sosyal Medya Kullanım Pratikleri" başlıklı bu çalışma, 02.09.2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

(Başkan)

Prof. Dr. Mahir Zengin

(Danışman)

Prof. Dr. Mahir Zengin

(Üye)

Doç. Dr. Emek Çaylı Rakite

(Üye)

Dr. Öğr. Ü. Nehir DURNAN

(Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Musa SAĞLAM

Enstitü Müdürü


YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan "**Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge**" kapsamında tezimin aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü/ Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir.⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

20.09.2019

Beril ALTUNDAL

"Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge"

- (1) Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez **danışmanın** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu** iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.
- (2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez **danışmanın** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulunun** gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.
- (3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, **tezin yapıldığı kurum** tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, **ilgili kurum ve kuruluşun önerisi** ile **enstitü** veya **fakültenin** uygun görüşü üzerine **üniversite yönetim kurulu** tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.
Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

*Tez **danışmanın** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.**

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Prof. Dr. F. Mutlu BİNARK** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Beril ALTUNDAL



TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın her aşamasında bana destek olan, bilgi, birikim ve enerjisiyle çalışmayı besleyen, hatalarımı özenle düzeltip yol gösteren çok değerli hocam ve tez danışmanım Prof. Dr. Mutlu Binark'a tüm değerli katkılarından dolayı çok teşekkür ederim.

Değerli jüri üyesi hocalarım Doç. Dr. Emek Çaylı Rahte ve Dr. Nehir Durna'ya kıymetli yorumları ve katkıları için çok teşekkür ederim. Ayrıca, Şule Karataş Özaydın'a bu süreçte sabrı, emeği, enerjisi, tecrübesi ve arkadaşlığı için çok teşekkür ederim.

Hayatımın her alanında olduğu gibi bu çalışma sürecinde de tüm sıkıntıları benimle birlikte göğüsleyen, bana her anlamda özveriyle destek olan, hiçbir fedakarlıktan kaçınmayan canım annem ve babama bana inandıkları ve yanımda oldukları için çok çok teşekkür ederim.

Tez dönemim boyunca sabırla beni dinleyip endişelerime ortak olan, yaşadığım tüm duygusal çöküntülerimde yanımda olup bana güç veren Mert'e, dünyadaki en güzel insanlardan biri olduğu için teşekkür ederim. Geçirdiğim stresli tez sürecimde, umutsuz olduğum her anda değerli yorumları ve enerjileriyle tezime katkı sağlayan başta Derya ve Orhun olmak üzere; yanımda olup akademik bilgisini, desteğini ve tecrübelerini koşulsuzca sunan Çağın'a, Koray'a, Sinan'a ve tüm arkadaşlarıma çok teşekkür ederim. Ayrıca, katılımcılarıma ulaşma noktasında en büyük kapıyı aralayan Oğul'a beni çok güzel insanlarla tanıştırdığı, yolumun kesişmesini sağladığı için çok çok teşekkür ederim.

Ve son olarak bu çalışmanın ortaya çıkmasına en büyük katkıyı veren katılımcılarımla... Bana güvenerek çalışmayı kabul ettikleri, samimi yanıtlarıyla gündelik yaşamlarını ve deneyimlerini benimle paylaştıkları ve anlatıları ile bu çalışmanın ortaya çıkmasını sağladıkları için, çalışmamın kahramanlarına sonsuz teşekkür ederim.

Beril ALTUNDAL

ANKARA,2019

ÖZET

ALTUNDAL, Beril. Trans Bireylerin Ayrımcılıkla Mücadelede Sosyal Medya Kullanım Pratikleri, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2019

Günümüzde yeni iletişim teknolojilerinin temin ettiği yeni medya ve sosyal medya ortamları tüm bireylerin erişimine ve kullanımına açık olmasının yanında kullanıcı türevli içerik üretimine izin veren bir yapıya sahiptir. Bu sayede içerik üreticisi olan bireyler yeni medya ortamları aracılığıyla diledikleri kişilerle iletişime geçebilmekte ve kendilerini ifade edebilmektedirler. Bu tez çalışmasında trans bireylerin sosyal medya kullanım pratikleri ele alınmıştır. Bireylerin çevrimdışı ortamlardaki deneyim ve pratiklerinden beslenen sosyal medya profilleri; paylaşımlar, üye olunan gruplar, beğeniler, yorumlar gibi çevrimiçi pratikler ile kimlik performanslarına işaret eder. Gündelik yaşamda bireyi ve özneyi kurucu en önemli öge olan toplumsal cinsiyet performans ve deneyimleri de sosyal medya ortamlarında karşımıza çıkmaktadır. Bu noktadan hareketle, toplum içerisinde kendi seslerini duyuramayan, kimliklerini çevrimdışı ortamlarda yaşayamayan bireyler için sosyal medya ortamları bir ifade alanı niteliğindedir. İkili cinsiyet sistemi içerisinde aile, okul ve iş yaşamında çeşitli ayrımcılık pratiklerine maruz kalan, söylemsel pratikler ile ötekileştirilen, çeşitli şekillerde sözlü ve fiziksel şiddetle transfobik ayrımcılığa maruz kalan translar için sosyal medya ortamları hem toplumsal, siyasal, kültürel ve ekonomik konularda kanı ve düşüncelerini özgürce ifade edebilecekleri iletişim kanalları olarak ortaya çıkmakta hem de ayrımcılıkla mücadele noktasında yeni pratiklere zemin yaratmaktadır. Bu tez çalışmasında Ankara’da yaşayan transların sosyal medya kullanım pratikleri ve deneyimlerinden yola çıkarak sosyal medyanın, ayrımcılıkla mücadele noktasında ne gibi olanaklar sağladığı incelenmiştir. Bu tez çalışmasına ait bulgularda katılımcıların, yeni medya ve sosyal medya ortamlarında kendi kimliklerine yönelik bilgi edindikleri, bu ortamlar üzerinden sosyal çevre edindikleri, kendi belirledikleri kişilere karşı cinsiyet kimliklerini performe ettikleri ve nefret söylemleri ile mücadele pratikleri geliştirdikleri görülmüştür.

Anahtar Sözcükler: toplumsal cinsiyet, transgender, trans birey, ayrımcılık, sosyal medya, performans

ABSTRACT

Altundal, Beril. Social Media Usage of Trans People in Struggling Against Discrimination, Master Thesis, Ankara, 2019.

Today, new media and social media mediums provided by new communication technologies are available and accessible to all individuals and have a structure that allows the production of user generated content. In this way, individuals who are content creators can communicate and express themselves to anyone through the new media. In this thesis, social media usage practices of transgender individuals are discussed. Social media profiles fed with individuals' experiences and practices in offline environments addresses their identity performances and online practices such as shares, groups they participate, likes and comments. Gender performances and experiences, which are the most important elements that constructs the individual and the subject in daily life, are also encountered in social media platforms. From this point of view, social media environments are an expression area for individuals who cannot make their own voices heard in society and cannot live their identities in offline environments. For trans people who are exposed to various discrimination practices in family, school and work life within the gender system, who are marginalized by discursive practices, who are exposed to transphobic discrimination in various ways of verbal and physical violence, social media platforms are emerging as communication channels where they can freely express their views and opinions on social, political, cultural and economic issues and they are also forming a basis for new practices in fighting discrimination. In this thesis, what kinds of opportunities social media provides to fight discrimination are analyzed by looking at social media usage practices and experiences of trans people living in Ankara. According to the findings of this thesis, it was seen that the participants gained information about their own identities in new media and social media environments, made social environment through these mediums, performed their gender identities to people they selected and developed practices to fight hate speech.

Keywords: gender, transgender, trans individuals, discrimination, social media, performance

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	ii
ETİK BEYAN.....	iii
TEŞEKKÜR	iv
ÖZET	v
ABSTRACT.....	vi
TABLolar DİZİNİ.....	ix
İÇİNDEKİLER.....	vii
GİRİŞ.....	1
1. BÖLÜM: TOPLUMSAL CİNSİYET, KİMLİK VE TRANSFOBİK AYRIMCILIK ...	12
1.1 Kimliğin İnşası	12
1.1.1 Modern Kimlik	13
1.1.2 Feminist Kuram'a Göre Kimlik.....	18
1.2 Toplumsal Cinsiyet Kimliği ve İnşası	21
1.2.1 Toplumsal Cinsiyetin Beauvoir, Foucault ve Butler'a Göre İnşası	23
1.3 Toplumsal Cinsiyet Ayrımcılığı ve Nefret Söylemi	32
1.3.1 Nefret Söylemi	35
1.3.1.1 Medyanın Dilinin Nefret Söylemine Katkısı	36
1.3.2 Nefret Suçları	42
1.4 Transların Gündelik Yaşamda Karşı Karşıya Kaldığı Ayrımcılık Pratikleri	
ve Alanları.....	44
1.4.1 İstihdam Alanı	46
1.4.2 Eğitim Alanı	49
1.4.3 Toplumsal Yaşam Alan	51
2.BÖLÜM: SOSYAL MEDYA VE GÜNDELİK YAŞAM	54
2.1 Yeni İletişim Ortamları Olarak Sosyal Medya	54
2.2 Kimlik Olgusu ve Sosyal Medyada Kimliğin Performansı	59
2.2.1 Goffman'ın Terminolojisinden Sosyal Medyaya Bakış	61

2.3 Gündelik Yaşamda Kamusal ve Özel Yaşamın Bulanıklaşması: Sosyal Medyanın Kullanımı	64
2.3.1 Sosyal Medyada Mahremiyet Olgusunun Dönüşümü	66
2.4 Sosyal Medyada Demokratik Katılım Pratiği	70
2.4.1 Sosyal Medyada Nefret Söylemi Olgusu	72
3. BÖLÜM: TRANS BİREYLER VE SOSYAL MEDYANIN "TRANSFOBİK" AYRIMCILIKLA MÜCADELEDE OLABİLİRLİKLERİ	75
3.1 Sosyal Medya Kullanım Örüntüleri	75
3.2 Sosyal Medyada Translşın Performansı	82
3.2.1 Bedensiz ve Anonim Kimlikler.....	85
3.2.2 Sosyal Medya Hesaplarının Yönetim Stratejisi: Gizlilik Kaçınılmazdır!	88
3.3 Sosyal Medya Kullanım Amaçları	90
3.3.1 Bilgilenme Amaçlı Kullanım	90
3.3.2 Etkileşim ve Sosyal Ağ Kurma Amaçlı Kullanım	92
3.3.2.1 Mobil Flört Uygulamalarının Kullanımı	94
3.3.3 Aktivizm Amaçlı Kullanım	100
3.3.3.1 Dijital Aktivizm Deneyimleri	100
3.3.3.1.1 Danışma ve Dayanışma Ortamı	107
3.3.3.1.2 Dayanışmanın Maddi Boyutu: Kitlesele Fonlama: GoFundMe!	110
3.3.3.1.3 Sosyal Medyada Nefret Söylemiyle Mücadele Pratikleri	114
3.3.4 İş Alanı Olarak Kullanım	116
SONUÇ	120
KAYNAKÇA	127
EK 1. Aydınlatılmış Onam Formu Örneği	137
EK 2. Saha Görüşme Soruları	139
EK 3. Orjinallik Raporu	140
EK 4. Etik Kurul İzin Formu	141

TABLolar DİZİNİ

Tablo 1 - Katılımcıların Demografik Bilgileri	10
Tablo 2 - Dünya Geneline En Popüler Sosyal Ağ Ortamları	56
Tablo 3 – We Are Social 2019 Türkiye’de En Çok Kullanılan Sosyal Medya Platformları İstatistikler	57
Tablo 4 – We Are Social 2019 Türkiye Sosyal Medya Kullanıcı Sayıları	57
Tablo 5 - Katılımcıların Sosyal Medya Ortamları Kullanım Tablosu	76
Tablo 6 - Katılımcıların Mobil Flört Uygulamaları Kullanım Tablosu	96

GİRİŞ

Bu tez çalışması, Ankara’da yaşayan transların, gündelik yaşamda ikili cinsiyet rejimi çerçevesinde transfobi kaynaklı yaşadıkları ayrımcılık ve dışlanma deneyimlerinin sosyal medya kullanım pratiklerine ve sosyal medya ortamlarında kendilerini performe etmelerine yansımaları konu edinmektedir. Günümüzde sosyalleşme, politik mücadele, alışveriş, eğitim, sağlık hizmetlerine erişim, istihdam gibi birçok şey, sosyal medya ortamlarında gerçekleştirilebilmektedir. Gündelik yaşamın sosyal ortamlarda sürdürülmesi bir yandan bireylere çok çeşitli olanaklar sunarken bir yandan da kimlik çalınması, veri eşleştirilmesi, gözetim ve bireylerin kimlik performanslarından dolayı nefret söylemine maruz kalmaları gibi olumsuz durumlara da kapı açmaktadır. Farklı olan kimliklere karşı gündelik yaşamda gösterilmeyen tolerans, yenimedya ortamlarında da benzeri bir şekilde karşılık bulmakta ve nefret söylemi yeniden üretilmektedir. Bu tez çalışmasında, sosyal medya ortamlarının, ikili cinsiyet rejimi dışında farklı toplumsal cinsiyet kimliklerine sahip bireyler için yeni medya sosyolojisi literatüründe öne sürülen kimlik performansları mikro örneklem üzerinden tartışmaya açılacaktır. Yenimedya ortamları kullanıcı türevli içerik üretimi üzerine temellenmesi ile geleneksel medyadan ayrılmaktadır. Web 2.0 ile hayatımıza giren ve gündelik hayatın ayrılmaz bir parçası haline gelen sosyal medya ortamları bireysel ve toplumsal anlamda yeni iletişim pratikleri doğurması bakımından sosyal bilimler alanında araştırılması gereken yeni sorular ortaya çıkarmıştır. Günümüzde toplumsal cinsiyeti konuşurken gündelik hayatımızın önemli bir kısmını kapsayan sosyal medya ortamlarının da incelenmesi önemli ve gereklidir. Castells (2008), insanların, giderek ne yaptıkları değil ne oldukları veya olduklarına inandıkları üzerinden ürettikleri anlamlar etrafından şekillenmekte olduğunu belirtir (s. 4). Sosyal medya ortamları da kişinin kimliğini oluşturmasında ve şekillendirmesinde çok çeşitli olanaklar sunmaktadır. Bireylerin sosyal medya ortamlarında oluşturdukları kimlikler, oluşturulan profil aracılığı ile bir takım performanslar göstermektedir. Kimliğin sosyal medya ortamlarındaki bu performansı ise çevrimdışı ortamlardan bağımsız değildir.

Bu tez çalışması, transların gündelik yaşamlarında sosyal medya ortamlarını ne şekilde kullandıklarını anlamak ve cinsiyet kimliklerini nasıl performe ettiklerini açığa

çıkarmak için katılımcı öznelerin kişisel deneyimlerini paylaşmalarına ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle saha çalışması nitel bir araştırma olarak tasarlanmış ve derinlemesine görüşme tekniğine başvurulmuştur. Araştırma kapsamında toplam 13 trans katılımcı ile yarı yapılandırılmış görüşme yapılmıştır. Tablo1'e de görüleceği üzere, katılımcıların kendi kimliklerine yönelik tanımlamaları trans kadın/erkekten, transgenera kadar çeşitlilik göstermektedir. Dolayısıyla bu tezde translar, homojen bir cinsiyet kimliği olarak değil, heterojen bir şekilde kapsanmıştır. Bu tez çalışmasında örneklem için bir yaş sınırı yapılmamıştır. Böylece sosyal medya kullanıcısı olan ve kendisini trans olarak tanımlayan farklı yaş gruplarından bireylerin de sosyal medya kullanım örüntüleri ve ayrımcılıkla ne şekilde mücadele ettikleri gözlemlenebilecektir. Araştırma, katılımcıların yaşları baz alınarak sosyal medya kullanım örüntülerine dair bir analizi kapsamayacaktır. Araştırmanın kapsamını Ankara'da yaşayan ve kendisini "transgender" tanımlayan kişiler oluşturmaktadır. Çalışma için özellikle Ankara'nın seçilmesi nedeni ise, Ankara Valiliği tarafından kentte yapılacak LGBTİ etkinliklerine getirilen yasaklardan kaynaklı olarak kendini ikili cinsiyet sisteminin dışında tanımlayan translar için kamusal alanların transfobik olduğu düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

Bu tez çalışmasında odaklanılan temel araştırma soruları şu şekildedir;

- Heteronormatif cinsiyet rejimi temelinde translar sosyal medya ortamlarında cinsiyet kimliklerini ne şekilde performe etmektedir?
- Gündelik yaşamda transfobik ayrımcılık deneyimleyen translar, sosyal medya ortamlarında transfobik nefret söylemiyle karşılaşmakta mıdır? Karşılaşıyorsa nefret söylemiyle mücadele etmekte midirler?
- Yeni medya ve sosyal medya ortamları transfobik nefret söylemiyle mücadele noktasında translar için bir nasıl bir olabirliğe sahiptir?
- Sosyal medya ortamları transların cinsiyet politikalarının güçlenmesi için nasıl bir olanak temin etmektedir?

Sosyal bilimler literatüründe, ayrımcılığı odağa alan çalışmalar olmakla birlikte transların sosyal medya ortamlarında kimlik performanslarına yönelik ayrımcılık ve ayrımcılıkla mücadele etme pratiklerini ele alan bir çalışma mevcut değildir. Türkiye'de

transları merkeze alan çalışmalardan Pinar Selek, *Maskeler, Süvariler, Gacılar, Ülker Sokak: Bir Alt Kültürün Dışlanma Mekanı* isimli kitabında İstanbul'da yaşayan transseksüel altkültürün “kentlin istenmeyenleri” olarak Ülker Sokak'tan dışlanmalarını ve bu süreçte karşı karşıya geldikleri şiddeti görünür kılmıştır (Selek, 2014). Yasemin Öz “*Ahlaksızların Mekansız Dışlanması*” isimli çalışmasında, yine trans bireylerin kamusal alanlardan dışlanmalarının transları büyük şehirlerde “gettolaşma”ya doğru giderek kendi mekanlarını oluşturmalarına vurgu yapmaktadır (Öz, 2009). Selin Berghan, *Lubunya: Transeksüel Kimlik ve Beden* isimli yüksek lisans tez çalışmasından derlediği kitabında transseksüellerin kendi deneyimlerini referans alarak, toplumsal cinsiyet kimliklerini ve bedenlerini inşa ederken ataerkil toplumsal cinsiyet kültürünün hangi noktalarda yeniden üretildiğini ve hangi noktalarda ayrıştığını görünür kılmaya çalışmıştır (Berghan, 2007). Yusuf Yurdigil ise, *Medyatik Kimlikler* kitabında, medyanın travesti haberlerini sunma şeklinin onların, sıradışı, sapkın ve marjinal olarak etiketlenmelerine neden olduğuna vurgu yaparak literatüre katkıda bulunmuştur (Yurdigül, 2008). Yine, Emek Çaylı Rahte ve Gülsüm Depeli'nin “*Bir Yanlış Var Bu Temsilde*” isimli çalışmaları, ikili cinsiyet sisteminin dışladığı LGBTT bireyler ve sosyal grupları konu edinen anaakım medyanın dilsel kurgularındaki yöntemleri konu edinmiştir (Çaylı Rahte ve Depeli, 2009). Trans bireyler üzerine artan akademik ilgi 2010 yılında Boğaziçi Üniversitesi'nde düzenlenen “Queer, Türkiye ve Trans Kimlik” isimli konferans, translara yönelik yapılan çeşitli çalışmaları ve queer teori üzerine çalışan ve düşünen insanları bir araya getirme amacıyla gerçekleşmiştir. Konferansta sunulan çalışmalar derleme olarak Berfu Şeker tarafından, *Başkaldıran Bedenler: Türkiye'de Transgender, Aktivizm ve Altkültürel Pratikler* ismiyle yayınlanmış olup; transların cinsiyet kimliklerine dair deneyimleri, egemen iktidar yapıları ile ikili cinsiyet sistemi dışında duran transların nasıl ilişkilendiği ve bugüne kadar ne şekilde temsil edildiğine dair zengin bir içerik yapısına sahiptir (Şeker ve Yalur, 2013). Türkiye'de transları konu edinen tez çalışmaları incelenecek olursa; Görkem Aypar, *İstanbul'da Yaşayan Transların Dışlanma, Ayrımcılık ve Ötekileştirme Deneyimleri ve Baş Etme Süreçleri* isimli yüksek lisans tez çalışmasında transların dışlanma ve şiddet odaklı sorunlar yaşadığına vurgu yapmaktadır (Aypar, 2014). Ayrımcılık odaklı yapılan bir diğer tez çalışması ise, Dicle Özcan'ın *Cinsiyet Kültürü'nün Paradoksu: Dışlama ve İçerme Pratikleriyle Trans Kadınlar: Mersin Örneği* isimli çalışmasıdır. Burada da trans

kadınların egemen heteronormatif sistem ile hangi noktalarda birleşip hangi noktalarda çatıştığı ve beden, cinsiyet ve cinselliğe dair algı ve pratiklerine odaklanılmıştır (Özcan, 2014).

Bu tez çalışması ile ikilik dışı toplumsal cinsiyet kimliğine sahip bireyler için sosyal medya ortamlarının kimlik performansları konusunda ne tür olanaklar sağladığı kısıtlı bir örneklem üzerinden tartışmaya açılacaktır. Transların kendilerini daha rahat ifade edebilecekleri bir iletişim zemini olarak sosyal medya ortamlarının kullanım pratiklerinin ve transların bu ortamlarda kimliklerini performe etme şekillerinin incelenmesi eşitlikçi bir toplumsal cinsiyet rejimi açısından önemlidir.

Bu tez üç bölümden oluşmaktadır. **Çalışmanın Birinci Bölümünde**, kimlik ve toplumsal cinsiyet ilişkisi tartışılacaktır. Bu çerçevede modernizmin, toplumsal cinsiyet kimliklerinin inşasındaki rolü ve feminist hareketin kimlik siyasetine etkisinin ne olduğu ele alınacaktır. Kimliği, toplumsallaşma sürecinde performanslar yoluyla inşa edilen bir kavram olarak ele alınan bu bölümde; kimliğin bir inşa üzerinden temellendiren Simone de Beauvoir, Michele Foucault ve Judith Butler'ın kimliğin kurulumuna yönelik yaklaşımları bu çalışmanın arka planını oluşturmaktadır. Queer teori, çalışmada kısıtlı kalmıştır. Bu bölümde ele alınacak bir diğer konu da cinsiyet kimliği temelli ayrımcılık ve bundan kaynaklı nefret söylemidir. Burada, ayrımcılık kavramını ayrıntılı şekilde ele alınarak transların gündelik yaşamın hangi alanlarında transfobi kaynaklı ayrımcılıkla karşı karşıya kaldıklarını incelenecektir. Translar, kendilerini lezbiyen ya da gey olarak tanımlayan kişilere nazaran toplumda ve gündelik hayatın her alanında çok daha yüksek bir düzeyde ayrımcılık ve dışlama pratikleriyle karşı karşıyadır (Kaosgl, 2013). Transların sosyal medya ortamlarındaki kimlik performansları, çevrimdışı ortamlarda karşılaştıkları ayrımcılık pratiklerinden de beslenmektedir. Bundan dolayı transların yalnızca sosyal medya ortamlarında karşılaştıkları nefret söylemi ve buna karşı geliştirilen mücadele pratiklerine bakmak yetersiz kalacaktır. Yenimedya ortamlarının kullanıcı türevli içerik üretimi odaklı yapısı, nefret söylemlerinin oluşumuna zemin yaratmaktadır. Transfobinin nefret söyleminin kökeni gündelik yaşamın kendisindedir.

Çalışmanın İkinci Bölümünde, Web 2.0 ile hayatımıza giren, gündelik yaşamda birçok dinamiği değiştirmiş olan sosyal medya ortamları ile gündelik yaşam ilişkisi

incelenecektir. Goffman'ın dramaturji kavramının eşlik edeceği bu bölümde, kişilerin benlik sunumunda sosyal medya ortamlarını nasıl kullandığı tartışmaya açılacaktır. Bireyler sosyal medya ortamlarında oluşturdukları “profil”ler aracılığıyla kimliklerini performe etmektedirler. Bu kimlikler kimi zaman çevrimdışında bastırılmış kimliklerin dışavurumu olabilirken kimi zaman da bireylerin olmak istedikleri kişiyi yani “ideal” kimlikleridir. Burada yeni medya literatüründen destek alarak, sosyal medya ortamlarının bireylerin kimlik performansları için ne gibi olanaklar sunduğu ele alınacaktır. Bu bölümde, üzerinde durulacak olan diğer bir konu da sosyal medya ortamlarının herkesin kullanımına açık olmasıyla beraber gelen nefret söylemleridir. Sosyal medya ortamları, toplum içerisinde ifade alanı bulamayan veya susturulan, yanlış, eksik, aşırı temsil edilen translara yönelik nefret söylemlerini de beraberinde getirmektedir.

Çalışmanın Üçüncü Bölümünde, ilk iki bölümdeki değerlendirmeler ve katılımcıların verdikleri yanıtlar doğrultusunda, performans kavramını odağa alarak katılımcıların sosyal medya kullanım pratikleri ortaya konulacak olup, transların toplumsal yaşamın her alanında karşılaştıkları ayrımcılıkla mücadele etme ve kimliklerini özgürce performe etme alanı olarak sosyal medyanın olabirlikleri tartışmaya açılacaktır.

Bu araştırmanın ardyöresi, Yenimahalle Belediyesi Avrupa Birliği Proje Uzmanı olarak görev aldığım bir Yaşayan Kütüphane proje etkinliğinde dayanıyor. Aralık 2017’de Kızılay’da bir kafede gerçekleşen Yaşayan Kütüphane etkinliğimiz; kendisini trans, non-binary, gey, lezbiyen ve biseksüel olarak tanımlayan katılımcılar ile gerçekleşti. Etkinliğe katılan her ‘okuyucu’ gibi ben de katılımcılarla tanışma ve deneyimlerini dinleme şansı elde ettim. Katılımcıların cinsiyet kimliklerinden kaynaklı olarak gündelik yaşamlarının pek çok farklı alanında yaşadıkları ayrımcılık deneyimleri, bu ayrımcılıklarla mücadele etme yolları, var oluş mücadelesi verdikleri bu yolda elde ettikleri kazanımların yanında terk edilen semtler, terk edilen evler, bırakılan okullar, kaybedilen arkadaşlar, onların deyimiyle “keyfi yazılan para cezaları” çerçevesinde çizilen bir hayat, tezimin çatısını oluşturan bir başlangıç noktası oldu.

Aynı dönemde Dr. Hatice Şule Oğuz’dan *Gündelik Hayatın Etnografisi* dersini alıyordum ve bir önceki dönem de tez danışmanım Prof. Dr. Mutlu Binark’tan *Yeni Medya Çalışmaları* dersini almıştım. Böylece hayatımızın her alanını sarıp sarmalayan

yeni medya alanları ile gündelik hayatta bireyi yani özneyi kuran en önemli öge olan toplumsal cinsiyet rejimini birlikte düşünmeye başlamış, LGBTİ'lerin kendilerini temsil etmelerine izin vermeyen kamusal alanlarda mücadele ettikleri onca ötekileştirme pratiklerinin daha demokratik ve özgür varsaydığımız sosyal medya platformlarını kullanımlarına etkisi olup olmadığını veya ne şekilde etkisi olduğunu merak etmeye, düşünmeye başladım. Buradan hareketle, *Gündelik Hayat Etnografisi* ders ödevim kapsamında, Yaşayan Kütüphane etkinliği sayesinde tanışıp pek çok şey öğrenmeme, merak etmeme, sorgulamama vesile olan LGBT'ler ve onların aracılığı ile ulaştığım toplam 8 katılımcı ile, gündelik yaşamlarında karşı karşıya kaldıkları problemler ve bu problemler çerçevesinde de çevrimiçi ortamlardaki kimlik performanslarına odaklandım. Kendi açımdan alana dair son derece öğretici olan bu çalışma sonunda, kendisini trans olarak tanımlayan katılımcıların heteronormatif ikili cinsiyet rejiminin içerisinde eşcinsellere nazaran daha farklı bir mücadele içerisinde olduklarını, daha yoğun bir ayrımcılık ve ötekileştirme ile karşılaştıklarını gözlemledim. Seslerini özgürce duyurabilmelerinde ve kimliklerini performe etmelerinde sosyal medyanın önemli bir araç olduğunu anladım ve tezimde tam da bu noktaya; transların ayrımcılıkla mücadele ve kimlik performans alanı olarak sosyal medyanın olabirliğini tartışmaya karar verdim. Katılımcılara ulaşmak veya ulaşabildiğim noktada da çalışmama destek vermeyi kabul eden translarla buluşabilmek sandığımdan daha zor oldu. İşe öncelikle Yaşayan Kütüphane etkinliğimiz vasıtası ile tanıştığım iki trans kadın ile başladım. Kartopu örneklem yoluyla devam edeceğini umduğum çalışmamda maalesef transların “artık”¹ akademik çalışmalara destek vermek istememesi cevabıyla sıklıkla karşılaştım. Bunun yanı sıra görüşmem için önerilen kişilerin böyle bir çalışmaya zaman bulamaması sebebiyle görüşmelerin bir kısmı gerçekleştirilemedi. Bu noktada LGBTİ alanında hak savunuculuğu yapan KaosGL ve Pembe Hayat dernekleri ile araştırmama dair ayrıntılı bilgiler paylaştım ve çalışmama katılımcı konusunda destek vermelerini rica ettim. KaosGL'den e-postama yanıt alamadım. Pembe Hayat'tan kısa zamanda olumlu geri dönüş almama rağmen çalışmama destek vermek isteyen biri olmadı. İyice umutsuzluğa kapılmıştım ki bir arkadaşımın Kızılay'da LGBTİ dostu bir barın

¹ Saha çalışmasını gerçekleştirmek için ulaştığım Pembe Hayat Derneği ve katılımcılarım, daha önce yapılan akademik çalışmalarda, araştırmacıların sahayı “kirli” bıraktıklarını; çalışmayı yaptıktan sonra katılımcılara bir daha geri dönüş yapmadıklarını, araştırma kapsamında kendilerine sorulan soruların transfobik nitelik taşıdığını ve kendilerini araştırmacının “nesnesi” olarak hissettiklerini ifade ettiler. Bu sebeplerden dolayı da akademik çalışmalara karşı genel bir gönülsüzlük yaşadıklarını belirttiler.

işletmecisinin bana yardımcı olabileceğini söyledi. Bunun üzerine barın işletmecisiyle tanışıp çalışmamı detaylıca anlatmam üzerine katılımcılara ulaşmam konusunda bana oldukça fazla yardımı oldu. Çalışmama destek sağlayan bir katılımcının kendisinin Instagram hesabında kendisi gibi trans olan arkadaşlarının olduğunu, bu hesap üzerinden başkalarına da ulaşabileceğim önerisi üzerine Instagram'dan 5 kişiye çalışmamın detaylarını anlatan uzunca bir mesaj gönderdim. Mesajıma 4 kişi olumlu yanıt vererek çalışmama katılmayı kabul ettiğini belirtirken, 1 kişi ise kendisini trans olarak tanımlamadığını ve çalışmamı yanıltmak istemediğini belirterek geri çevirdi. Burada şunu tekrar belirtmeliyim ki, görüşmeye başlamadan önce katılımcıların birçoğu akademik çalışmalara artık destek vermek istemediğini ancak bu tez çalışmasının sosyal medya kullanım örüntüleri olmasının ilgilerini çektiğini ve bu yüzden kabul ettiklerini belirttiler.

Çalışmanın öznelerine dair demografik bilgilere geçmeden önce “trans” kelimesinin üzerinde durulması faydalı olacaktır. Literatürde trans bireylerle ilgili tanımlara bakıldığında; *transseksüel (transsexual)*, *travesti (transvestite/crossdresser)* ve *trans (transgender)* kavramları karşımıza çıkmaktadır. Transseksüel kavramı artık pek kullanılmamakla birlikte kendisini diğer cinsiyete ait hisseden ve bu doğrultuda cinsiyet geçiş sürecini tamamlamış kişileri ifade etmekte olup; ameliyat olmayan ve olmayı düşünmeyen transları dışarıda bırakan bir ifade olduğundan dolayı kullanılmamaktadır. “Travesti” kelimesi de benzer şekilde pek kullanılmamakla birlikte “daha çok dış görünüşü ve davranışlarıyla kaşı cinse ait olma isteğinde olan kişi”² anlamını taşımaktadır. “Transeksüel” hem erkek hem de kadın için geçerli olmakla birlikte “Kişinin davranışlarından çok iç dünyasında kendisini karşı cinsten biri gibi görmesi, hissetmesi”³ anlamına gelmektedir. Üzerinde duracağımız “trans” (transgender) tanımı ise, ameliyat olup olmadığı fark etmeksizin cinsiyet kimliği biyolojik cinsiyetine paralel olmayan tüm kişileri kapsar. Pınar Selek (2014), “bedenini değiştirmekten çok hissedilen cinsiyet kimliği ile alakalıdır” diyerek trans kimliği tanımlamaktadır (s. 74). Crawford (2016); “transgender deneyiminin baskın bir tarzı yanlış bedende mahsur kalmış olma hissi” olarak tanımlamaktadır (Crawford, 2016, s. 26).

²<http://www.kaosgldernegi.org/belge.php?id=sozluk>

³<https://www.kaosgl.org/sayfa.php?id=274>

Kişinin biyolojik cinsiyetinden başka bir cinsiyet kimliğine sahip olmak istemesi, kendini başka cinsiyette hissetmesi ve toplumsal cinsiyet kimliğini bu doğrultuda şekillendirmesi; yani trans olmak, Batı merkezli tıp tarafından uzun yıllar boyunca “cinsiyet kimliği bozukluğu” olarak sınıflandırılmıştır. Trans olmak, ilk kez 1980 yılında DSM-3⁴ ile sınıflama sistemine girmiştir.⁵ DSM-4 bu kimlikleri “cinsel kimlik bozukluğu” şeklinde ele almış ve son olarak DSM-5 ile ‘kimlik’ ve ‘bozukluk’ ifadeleri tanımlamadan çıkarılarak “cinsiyet disforisi” (cinsiyet kimliği uyumsuzluğu) olarak ifade edilmiştir (Başar, 2014, s. 248). Kaosgl’ye göre, bu isimlendirme ile, geçiş sürecindeki transları “hasta” olarak damgalanmaktan çıkarılarak, kişinin deneyimlediği veya ifade ettiği cinsiyet ile biyolojik cinsiyeti arasındaki belirgin uyumsuzluktan kaynaklanan sıkıntı olarak tanımlanacaktır.⁶

LGBT kısaltması lezbiyen, gey, biseksüel ve transları kapsamakta olup son yıllarda farklı harfler de eklenmiştir. LGBTİ ve daha sonra LGBTİQ olarak anılan kısaltmalarda; “İ” interseks yani cinsiyetler arası, “Q” queer’i temsil etmektedir. Ayrıca, LGB’den sonra gelen “T” zaman içinde değişiklik göstermiştir. T: Travesti, TT: Travesti ve Transeksüel olarak literatüre girmiştir. Son hali olan LGBT, kapsayıcı bir terim olan “transgender” yani “Trans” şemsiye bir kavram olup, cinsiyet kimliği atanmış biyolojik cinsiyetinden farklı olan tüm kimlikleri temsil etmektedir. Bu çalışmada ikili cinsiyet dışındaki tüm kimlikleri içine alması bakımından “trans” kelimesi kullanılacaktır. Ancak, alıntı yapılan kısımlarda LGBTİ, LGBT veya LGBTİQ tanımlamaları da çalışma içerisinde yer almaktadır.

Araştırmacı görüşmelere önce kendisini tanıtarak başlamış, araştırmanın konusu, amacı, gönüllülük esasına dayandığı ve verilerin araştırma dışında kullanılmayacağına ilişkin bilgiler verilmiştir. Ayrıca görüşme sırasında not tutmanın zor olacağı belirtilerek ses kaydının alınması için de gerekli izinler⁷ sağlanmıştır. Görüşmeler, katılımcıların uygun oldukları bir zaman diliminde, önceden randevu alınarak gerçekleştirilmiştir.

⁴Psikiyatrik hastalıkların tanısında kullanılan Mental Bozuklukların Sayısal ve Tanısal El Kitabı (DSM), zihinsel hastalıklar için bir tanı ölçütüdür ve Amerikan Psikiyatri Derneği tarafından yayınlanır.

⁵Kayahan, B., Ozan, O., Atalay, ND. Ve Mete, HE. (2005). Cinsel Kimlik Disfori Sendromu: Olgu Sunumu. *Klinik Psikiyatri*, 8, s.141-145

⁶ Akpınar, Ö. (05.01.2012). Amerikan Psikiyatri Derneği ‘Cinsiyet Kimliği Bozukluğu’ İfadesinden Vazgeçiyor. <http://www.kaosgl.org/sayfa.php?id=12862>, Erişim: 11.04.2019

⁷ Bu tez çalışmasında, katılımcılar için gönüllü katılım formu hazırlanmış ve Hacettepe Üniversitesi Etik Komisyon’undan Etik Kurul İzini alınmıştır.

Katılımcılar Ankara’da ikamet etmektedirler. Görüşmelerin 9’u Kızılay’da kafe veya bar mekânlarında, 1’i Yenimahalle’de bir alışveriş merkezinin yemek katında, 2’si Bahçelievler’de bir kafede ve 1’i de Tunalı Hilmi Caddesi’nde bir kafede gerçekleşmiştir. Katılımcının kendisini rahat hissedebilmesinin görüşme açısından önemli olduğu düşüncesinden hareketle, görüşmenin gerçekleşeceği mekânın seçimi katılımcıya bırakılmıştır. Görüşmelerin deşifresi yapıldıktan sonra her bir katılımcıya görüşmenin deşifresi gönderilmiş, görüşmecilerden kullanım için onay alınmıştır. Ayrıca, katılımcılardan bazılarının gerçek ismini kullanmam konusundaki onayına rağmen, katılımcıları korumak adına, bu tez çalışmasında isimler anonimleştirilmiştir. Bu bilgiler ışığında, katılımcıların demografik bilgilerine aşağıdaki tabloda yer verilmiştir.

Katılımcının İsmi	Yaşı	Eğitim	Meslek	Görüşme Biçimi	Görüşme Tarihi	Görüşme Süresi	Kendini tanımlama ⁸
Alev	38	Üniversite	Özel sektör	Yüzyüze	29.05.2019	1 saat 20 dakika	Trans kadın
Azra	22	Üniversite	Freelance çalışıyor	Yüzyüze	05.06.2019	1 saat 30 dakika	Transgender + Drag performans sanatçısı
Mert	23	Üniversite	Öğrenci	Yüzyüze	10.06.2019	1 saat 10 dakika	Trans erkek
Kaan	32	Üniversite	Çalışıyor (kendi işi)	Görüntülü konuşma	24.05.2019	97 dakika	Trans erkek
Beyza	32	Üniversite	İşsiz	Yüzyüze	01.06.2019	1 saat 42 dakika	Trans kadın
Deniz	23	Üniversite	İşsiz	Yüzyüze	27.05.2019	1 saat 13 dakika	Transgender + Drag performans sanatçısı
Kumsal	19	Üniversite	Öğrenci	Yüzyüze	26.05.2019	2 saat 7 dakika	Trans kadın
Sibel	27	Lise	İşsiz	Yüzyüze	27.05.2019	1 saat 6 dakika	Transgender
Özen	28	Üniversite	İşsiz	Görüntülü konuşma	05.06.2019	1 saat 8 dakika	Trans erkek
Alkım	19	Üniversite	Öğrenci	Yüzyüze	04.06.2019	1 saat 10 dakika	Trans erkek
Esra	43	Üniversite terk.	Çalışıyor (Proje sorumlusu)	Yüzyüze	14.05.2019	2 saat 14 dakika	Trans kadın
Sedna	19	Üniversite	Öğrenci	Yüzyüze	02.06.2019	1 saat 21 dakika	Trans kadın + Drag performans sanatçısı
Selin	19	Üniversite	Öğrenci	Yüzyüze	04.06.2019	52 dakika	Transgender

Tablo 1: Katılımcıların Demografik Bilgileri

Katılımcıların demografik tablosunda da görüleceği üzere; mülakatlar Mayıs 2019 ve Haziran 2019 tarihleri arasında yapılmıştır. Katılımcıların en küçüğü 19 yaşında, en

⁸ Katılımcıların kendilerini nasıl tanımladığına kendi ifadeleri ile yer verilmiştir.

büyüğü ise 43 yaşında olduğunu belirtmiştir. Katılımcılardan yalnızca bir kişi sigortalı olarak özel sektörde çalıştığını belirtmiş, diğerleri ise öğrenci, işsiz veya freelance (serbest) olarak çalışmakta olduğunu belirtmiştir. Bu çalışmada örneklem seçimi genel tutulmuş; kendisini “transgender” olarak tanımlayan tüm bireylerin ayrımcılık deneyimlerini ve sosyal medya ortamlarındaki deneyimlerini konu edinmektedir. Bu kapsamda katılımcı öznelere dair örgüt deneyimi, aktivist gibi sınırlandırmalar yapılmamıştır. Ancak belirtmelidir ki katılımcılar; örgütlü, örgütsüz, aktivist veya aktivist olmayan olarak tanımlanabilecek heterojenliğe sahiptir. Görüşmelerin en kısası 52 dakika, en uzununu ise 2 saat 14 dakika sürmüştür. Yapılan görüşmeler; sosyal medya kullanım örüntüleri, ayrımcılığa uğrama ve ayrımcılıkla mücadele etme gibi ana temalar etrafında yapılandırılmış ve alt başlıklar altında tartışılmıştır. Tezin saha çalışmasında, katılımcıların sosyal medya ortamlarındaki deneyim ve kullanım pratiklerinden yola çıkarak ayrımcılıkla mücadele noktasında sosyal medyanın ne gibi olanaklar sağlayabileceği incelenecektir.

I. BÖLÜM

TOPLUMSAL CİNSİYET, KİMLİK VE TRANSFOBİK AYRIMCILIK

1.1 KİMLİĞİN İNŞASI

Kimlik, en basit tanımıyla bireyin ‘ben kimim?’ sorusuna verdiği yanıttır. Kimlik, bireyin toplum içinde bireysel ve kolektif olarak kendini nerede konumlandığı ve kendisini diğerlerinden farklı kılan özelliklerin neler olduğunu ifade etmek için kullandığı kavrama işaret eder. Bu bağlamda tanımlama ve aidiyet kavramlarının kimliğin oluşumunda önemli olduğu söylenebilir.

Kimliğin inşasına ilişkin literatüre bakıldığında kimliğin nasıl oluştuğu konusunda iki temel yaklaşım olduğu görülür. Bunlar özcü (*essentialist*) ve özcü olmayan (*anti-essentialist*) yaklaşımlar olarak karşımıza çıkar.

Grossberg’e göre “Özcü yaklaşım, kimliğin kendine özgü bir temel içeriği olduğunu varsaymakla birlikte ortak bir köken veya tecrübe yapısı ile tanımlanırlar ve kimliğin ‘otantik’ ve ‘orijinal’ içeriğini keşfetmeye çalışır” (2011, s. 88). Yani esas itibarıyla, özcü yaklaşım kimliklerin orijinal bir doğası olduğunu ve kişinin doğuştan bu verili kimlikle dünyaya geldiğini savunur. Özcü yaklaşımı en iyi örneklendirebilecek kavram gündelik hayatımızın her noktasına nüfuz eden toplumsal cinsiyet ve cinsiyet kavramlarıdır. Kişinin kimliğinin özcü ve değişmeyen bir yapısı olduğunu savunan bu görüşe göre, cinsiyet de bireyin öz kimliğidir ve bu açıdan bakıldığında heteroseksüelliğin dışındaki cinsel yönelim ve kimlikler, kişinin doğasına aykırı olarak görülür.

Özcü olmayan yaklaşım, bir başka adıyla ‘inşacı yaklaşım’ ise bireyin dış çevresini ve bunun bireydeki etkisini göz ardı etmesi nedeniyle özcü yaklaşımı eleştirerek kimliği toplumsal ya da kültürel bir inşa olarak ele almaktadır. Özünde tarihsel bir niteliği barındıran kimlik olgusu, kişinin kendini konumlandığı alan ile içinde yaşadığı kültür ve sistemle ilişkiselliği bağlamında değerlendirilmesi gereken bir olgudur. Bu bağlamda kimlik kavramının iyi anlaşılabilmesi bağlamında modern ve postmodern düşüncelerin kimliğe yönelik değerlendirmeleri önem taşımaktadır.

1.1.2 Modern Kimlik

18. yüzyıla damgasını vuran Aydınlanma düşüncesi, toplumların tarihinde en önemli dönüm noktası olup; dinsel temelli düşünce sisteminin yerine özgürleştirici aklın kullanılması gerektiğine inanan bir düşün hareketidir. ‘Akıl Çağı’ olarak da anılan bu dönem, insanı dinsel dogmalardan, ‘kötü’ ve ‘köleleştirici’ mitlerden, inançlardan kurtarıp, insanın kendi aklını kullanarak var olduğu bir çağdır (Kızılcılık, 2008, s. 130). Toplumlarda sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel yönden pek çok değişim ve dönüşümü getiren Aydınlanma hareketi, beraberinde getirdiği sorunlar ile dönemin düşünürlerini de modernite ve modernitenin açmazları üzerine düşünmeye itmiştir. Modern toplum anlayışı, Frankfurt Okulu’nun farklı alanlardan gelen entelektüel teorisyenlerinin sıkı eleştirilerine maruz kalmış; modern anlayışın baskıcı akılcılığının başat sorun olduğu konusunda ortak görüşe varılmıştır (Kızılcılık, 2008, s. 288). Aydınlanmanın ‘akla’ olan sarsılmaz inancı Frankfurt Okulu’nun önemli eleştirmenlerinden Hokheimer ve Adorno’nun ‘Aydınlanmanın Diyalektiği’ yapıtlarında, aklın ‘araçsal’ forma dönüşü, tahakkümü ve öznenin bağımlı kılınışı bağlamında eleştirilmiştir.⁹ Bununla birlikte; Touraine (1994) de, modernlik düşüncesinin özgürleştirme ve yaratım gücünü yitirdiğini ifade ederken; modernitenin modernist eleştirmeni Rousseau’da modernite ile gelen toplumdaki yapaylıkları ve eşitsizlikleri eleştirmiştir (akt. Touraine, 1994, s.36).

Modernizmin özgürlük vadeden iddialarının tam aksine Rousseau, modernliğin insanlığın koşullarını değiştirmedini ve hatta insanlar arasındaki eşitliği tahrip ettiğini ileri sürer (Kızılcılık, 2008, s. 254). Bu çerçevede mutlak doğrulara dayalı modernlik ruhu, Touraine’in de işaret ettiği gibi “harekete geçirmekten çok çeki düzen verme” amacındadır. Bu bağlamda, modernizm düşüncesinin ideal bir toplum düzeni yaratma çabası ve farklılığı düzeltmeye yönelik müdahaleleri içeren bir zemin üzerine kurulu olduğu söylenebilir. Kurgulanan bu ideal toplum; kadın ve erkek cinsiyetleri üzerinden belirli normları kullanarak toplumsal cinsiyet gibi davranışları da idealize eden, böylece; erkeği güçlendirip kadını bağımlı hale getiren ideolojik temeller üzerine kurulu, heteronormatifliği doğal ve evrensel kabul eden bir toplumdur. Dolayısıyla

⁹Hokheimer, akıl eleştirisinde; akli ‘öznel akıl’ ve ‘araçsal akıl’ olarak ikiye ayırır. Öznel akıl; kişisel çıkarlar ve amaçlarla ilintili olup, amaçların da akla uygun olup olmadığı konusunu önemsemez. ‘Nesnel akıl’ ise öznel akıl karşıtı olup; daha derin düşünme yeteneğidir. Öznel akıl zamanla nesnel akla egemen olmuş, böylece bireylerin karar alma mekanizmaları dış faktörlere bağımlı hale gelmektedir (Kızılcılık, 2008, s. 141-142-143). Hokheimer’in eleştirilerindeki asıl mesele tam da bu noktadır.

modernitenin değerleriyle tasarlanmış kimliklerin, sınırları çizilmiş roller ve normlar ekseninde kendini tanımlamaya çalışması bireylerde kimlik sorunlarına yol açmış, insanlar arası eşitsizlik getirmiştir. Modernitenin kimliklere atfettiği roller ve beklentilerin cinsiyetler üzerinden temellenmiş olması toplumu ataerkil bir zemine oturtturarak, kadınları da ikincil statüye yerleştirmektedir. Fine: “siz kişisel olarak bu kalıp yargılara inanmasanız bile *-kadın; merhametli, çocukları seven, bağımlı, kişiler arası hassasiyete sahip, bakan büyüten. Erkek; lider, agresif, hırslı, analitik, rekabetçi, egemen, bağımsız ve bireyci-* zihninizin o kadar etik olmayan bir kısmı vardır” (2011, s. 28) diyerek kadın ve erkek cinsiyetleri arasındaki eşitsizliğe dikkat çeker. Cinsiyet temelli modernist yaklaşım kadınları hane içi işler (ev işler, çocuk bakımı vb.) ile ilişkilendirip eve mahkûm eden sorumluluklar yüklerken; akıl, yaratıcılık, eleştirel düşünme, ilerleme ve yükselme hırsları barındıran kamusal alanı erkeklere bırakmaktadır.

Modern devletin egemenliğinde kendi kendisini tanımlayan veya iktidarın tanımlamasından kaçan her şeyin ‘sapkın’ sıfatını aldığı ifade eden Bauman (2003, s. 19) moderniteyi ‘öteki’ni keskin biçimde anormalleştirmesi bakımından eleştirir.

Modernitenin bedeni disipline edici tavrı ve bireyler arası eşitsizliği getiren yapısına karşılık, postmodernite; kimliği toplumsal koşullar içerisinde değişen bir olgu olarak ele alarak; bu dönemde heterojenlik, çeşitlilik, farklılığı ve hoşgörüyü ön plana çıkarır.¹⁰ Postmodernitenin dayandığı fark temelli düşünce bu bakımdan cinsiyet meselesini de merkeze alan bir kavramsal çerçeve sunmaktadır. Bu kavramsal zemin böylece heteroseksüel kimliği dayatan alanın dışında bir kanal açıp farklı cinsellikler ve farklı kimliklerin önünü açabilecek hamlelerle doludur. Böylece modernitenin en çok üzerinde durduğu kimlik vurgusu olan cinsiyetin, postmodernite ile beraber bir yapı-söküme uğramış olduğu söylenebilir. Modernite cinsiyete olan biyolojik indirgemeci tavrı ile

¹⁰Postmodernliğin farklılıklara hoşgörü ile yaklaşımını Bauman (2003) şöyle açıklar; “İdeal anlamda postmodernliğin çoğul ve çoğulcu dünyasında, ilke olarak bütün yaşam biçimlerine izin veriliyor; ya da daha doğrusu, hiçbir yaşam biçimi, herhangi bir yaşam biçimini imkânsız kılacak kadar bariz (ya da tartışmasız) değildir. Farklılık bir baskı olmaktan çıkıp, eylem ve çözüm gerektiren bir sorun olarak yorumlanmadığı zaman, farklı yaşam biçimlerinin barış içinde birlikte yaşamaları düşman güçlerin geçici bir dengesi olmaktan başka bir anlamda mümkün hale geliyor. Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik modernliğin sloganıydı. Özgürlük, farklılık ve hoşgörü ise postmodernliğin ateşkes formülüdür” (s. 131).

cinsiyeti tek merkezli ve ataerkil yapıda konumlandırırken, postmodern düşünce modernitenin hesaba katmadığı farklı kimliklere (ırk, etnisite ve cinsellik) özgürleştirici bir zemin kurar. Böylece cinsellik, cinsiyet, cinsel yönelim gibi mevzular tekrar tartışmaya açık hale gelir.

Harvey “Bütün grupların kendi adlarıyla, kendi sesleriyle konuşma ve bu sesi sahici ve meşru kabul ettirme hakkına sahip olduğu fikri, postmodernizmin çoğulcu tavrı açısından önemli bir noktadır” (2010, s. 64) diyerek postmodernizmin heterojenliğe vurgu yaptığına dikkat çeker. Post modern düşünce, kimliklerin kendi kendilerini temsil edebildikleri bir alan açması bakımından önem taşımaktadır. Bauman, postmodernlikte gerçek bir özgürleşme şansının olduğunu ve bunun da silahları bırakıp, yabancıyı sınır dışı etme mücadelesini bir yana koyup; insanın kendi kimliğini seçme hakkına ve seçme sorumluluğuna vurgu yapılarak mümkün olacağını belirtir (2004, s. 50). Bu bağlamda, postmodernistler için demokrasi ancak çeşitli kimliklerin özgürlük ve hoşgörü içinde hep beraber yaşaması ile mümkündür. Bu noktada toplumda azınlık grup olan etnik ve cinsel kimliklerin toplumsal hayata daha fazla katılımının önündeki engeller kaldırılmalıdır.

Bu çalışmada ele alınan kimlik tanımı özcü olmayan, kimliğin toplumdaki kurumlar ve söylemler tarafından inşa edilen bir kavram olarak ele alınacaktır. Toplumdaki eşitsizliğin nerelerden temellendiğini, sonucunda nasıl toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş bedenler karşımıza çıkardığını ve bunun toplumsal sonuçlarını anlamlandırmak için önemlidir. Çünkü “inşa” özneyi toplumun içine alabileceği gibi aynı zamanda onu “anormal” veya “sapkın” olarak yaftalayıp ötekileştirebilmektedir.

Kültürel çalışmalar alanında “fark” düşüncesine yaptıkları vurgu ile öne çıkan Bauman, Hall ve Butler, kimliği toplumsal ve kültürel bir inşa süreci olarak görürler. Kimliğin dış etkenler tarafından şekillendirildiğini ve öze bağlı sabit bir kavram olmadığını ileri sürerler. Bu üç kuramcının en genel anlamda dayandığı bu düşünsel zemin; bu çalışmanın kavramsal arka planının oluşması için bir gerekçe oluşturmaktadır.

Bauman (2004), “Tanımlarla *birlikte doğulur*, kimlikler ise *yaratılır*” (s. 102) diyerek kimliğin bir inşa olduğunu vurgular ve “Postmodern yaşam stratejisinin özü kimliğin kararlı hale getirilmesi değil, sabitlikten kaçınmaktır” (s. 125) diyerek postmodern düşüncenin kimliği sabit ve sınırlandırılmış olmaktan çıkardığını ifade eder.

Hall (1998), kimliğin asla tamamlanmayan, asla bitirilmeyen, öznel olarak daima inşa halinde olduğunu ileri sürer (s. 70) ve kimliği “öteki” ile ilişkilendirerek şu şekilde ifade eder; “Kimlik bir süreç olarak, bir anlatı olarak, bir söylem olarak daima ‘öteki’nin konumundan anlatılır” (s.72). Var olabilmek için bir diğerine ihtiyaç duyan kimliğin oluşumunda ‘öteki’ merkezi bir öneme sahiptir. Binark (2001), Stuart Hall’ün kimlik anlayışını şu şekilde özetlemiştir;

“Küresel ve yerel materyal, tarihi ve kültürel söylemler ve koşullar ile deneyimler bağlamında sürekli kurulan, sahip çıkılan, üstlenilen bir yandan güven ve özdeşleşme hissini temin etmeye yönelik olarak sabitleme/konumlama istemi ile öte yandan farklı öğeler arasında süregelen müzakere sonucu ortaya çıkan gerilimin biçimlendirdiği aidiyet tasarımı olarak tanımlanabilir”(akt. Binark, 2001, s. 75).

Gillman (1985) ‘öteki’ni “Hem hasta hem de hastalık bulaştıran hem yaralı hem de yaralayandır, hastalıklı bir bünyedir” (akt. Bauman, 2003, s. 67) şeklinde açıklar. Bu bağlamda, ötekinin haşere olarak tanımlanması (Bauman, 2013, s. 68) ‘öteki’nin düzeni bozma eğilimini beraberinde getirecektir. Bu noktada, Becker’in “outsiders” (hariciler) olarak tanımladığı ötekiler de toplumun koyduğu kurallardan sapan kimselerdir. Becker *Outsiders* (Hariciler) isimli çalışmasında, bütün toplumsal grupların bir dizi davranışlar tanımlayarak doğru ve yanlış olarak atfederek bir takım kurallar koyduğunu ve bu kuralları toplumdaki bireylere dayatmaya çalıştığını ifade eder. Kuralları ihlal eden kişilerin ise diğerlerinin bakışından veya tepkisinden dolayı ‘harici’ etiketi yiyeceğini öne sürer. Becker (2015), “hariciler” kavramını birileri tarafından sapkın olarak nitelendirilen, yani “normal”in dışında kalanlara atıfta bulunmak üzere kullandığını belirtir (s. 35). Becker (2015) “toplumsal gruplar, ihlal edilmesi sapkılık olarak tanımlanan kurallar koyarak sapkınılığı yaratırlar” (s. 29) ifadesiyle sapkınılığın nedenini toplumsal koşullardan kaynaklandığı üzerinde durur. Sapkına verilen negatif kamusal tepki- ki bu gündelik yaşamın rutinleri arasında kendisini belli edecektir- sapkını yasal olmayan rutinler geliştirmeye iter.

Ötekilik ve ayrımcılığa ilişkin bir diğer yaklaşım Kristeva’nın “*abjection*”(dışa atılma) kavramı olarak karşımıza çıkar. “Kristeva, *abjection*’u öznenin ya da bir grubun kendi sınırlarını tehdit eden her şeyi dışlamasına yol açan psikolojik bir tepki olarak tanımlar” (Durudoğan, 2007, s. 65). Nilgün Tutan (2016): “iğrenç, özne/ben’e karşı çıkar, meydan okur, muhalefet eder” (s. 57) diyerek Kristeva’nın *abject* kavramının bir karşı duruşa

işaret ettiğini de vurgulamaktadır. Butler (2005), Kristeva'nın *Korkunun Güçleri*'ndeki "abject" (tiksinç) kavramını ödünç alarak özne inşa etmek açısından dışlama eylemini şu şekilde açıklamaktadır;

"Tiksinç; bedenden atılanı, dışkı olarak boşaltılanı, kelimenin gerçek anlamıyla Öteki kılınanı belirtir. Yabancı unsurların dışa atılmasıymış gibi görünür ama aslında bu dışa atma edimi yabancıyı fiilen tesis eder. Ben-değil'in tiksinç olarak inşası sayesinde beden sınırları tesis edilir, bunlar aynı zamanda öznenin ilk dış hatlarıdır" (2005, s. 220).

Tarihi bir *abjection* (dışa atma) olarak ele alan Direk'e göre "Tarih norm olan bedenleri inşa ettiği gibi, birtakım bedenleri de dışa atar; onları anlaşılabilirliğin sınırında konumlandırır. Anlaşılabilirliğin sınırındaki bedenler anlaşılamadıklarında sokaklara, kuyulara kavuşur, kavuştukları yerlerde çağrılır, haksızca yargılanır ve şiddete uğrarlar" (2007, s. 68). Bu noktadan baktığımızda, toplumsal normların en uzağında olan translar -çalışmanın devamında da ayrıntılandırılacağı üzere- ayrımcılığa, ötekileştirilmeye ve bunlarla gelen baskı ve şiddete maruz kalan önemli bir kesim olarak görünmektedir. Transların düzenin ötekisi olma konumları gündelik hayatlarında karşılaştıkları istihdam edilmeme, sağlık hizmetlerinden yararlanamama, kamusal alanda karşılaştıkları nefret söylemleri ve dışlanma deneyimlerinin yanı sıra baskı ve şiddete maruz kalmaları en somut olarak karşılaştıkları ötekileştirilme, dışarıya atılma örnekleri olarak verilebilir.

Her toplum kadını ve erkeği sınırları belirlenmiş rollerle ve bu rollere uygun davranış modelleri ile ilişkilendirir. Bu sorumlulukları ve görevleri sergileyemeyenler ise 'öteki' olarak toplum tarafından dışlanır. Toplumda "ideal" ve "normal" kavramları ile çerçevelenmiş heteronormativite, heteroseksüellik dışındaki cinsiyet kimliklerini ve cinsel yönelimleri yok saymakla beraber ideal bir "kadın" ve "erkek" tipolojisi yaratarak, toplumsal cinsiyeti yeniden üretir.

Butler, kimliği, söylemler ve normlar yoluyla toplumsal olarak oluşturulması üzerinden tanımlayarak kimliğin toplumsal cinsiyet kimliğinden ayrı düşünülmeceğini çünkü kişinin toplumsal cinsiyet standartlarına uygun şekilde cinsiyetlendiklerinde anlaşılabilirliğini ileri sürer. Bu bağlamda Butler "özne" ve "temsil" meselesinin üzerinde durur, özne olabilmenin siyaset, özellikle feminist siyaset için önemini altını çizer. Çünkü ona göre, öznenin siyasi inşası kimi meşrulaştırıcı ve dışlayıcı hedeflerle birlikte ilerlemektedir (2005, s. 45). Saliya'da benzer şekilde, bireyin özne

statüsü kazanabilmesinin iktidara boyun eğmesine bağlı olduğunu ifade eder (2017, s. 95). Butler'a göre, kimlik kategorileri, baskıcı yapıların normalleştirici kategorileri olmasına rağmen bu yapıları alt üst ederek başka kategorilerin tanınmasını sağlayacak odaklaşma noktalarına sahiptir ve düzenleyici rejimin araçları olmaları bakımından aynı amaca hizmet etmektedirler, bu yüzden reddedilmelidirler (s. 24).

Öyleyse kimlik, öteki aracılığıyla veya ötekinin dışlanması yoluyla kurulan, kişinin 'Ben kimim?' sorusuna verdiği yanıtıdır. Bu bağlamda kimlik kendini daima 'öteki'nin üzerinden ne olduğu veya ne olmadığı ilişkisi üzerinden kurmakta ve hatta Bilgin'inde dediği şekilde "...biz'in yüceltilmesi onun alçaltılmasını içermektedir" (2007, s. 179). Dolayısıyla, çoğunluğun sahibi 'biz' olan heteroseksüellerin, kendilerince tanımlayamadıkları veya 'sapkın' olarak tanımladıkları translara karşı yaklaşımları dışlama ve ötekileştirme pratiğidir. Egemen heteronormatif sistem tarafından normalleştirilen ve idealleştirilen cinsiyet modellerine uymayan bu bedenler toplumun koyduğu kırmızı çizgileri ihlal etmelerinden dolayı toplum baskısına uğrar ve zamanla anormalleştirilir. O halde Selek'in de dediği gibi, egemenlik ilişkisinin olduğu yerde şiddetin de varlığından söz edilebilir (2007, s. 34). Genel tahayyülün dışında kalan bu trans bedenlerin karşı durdukları ise tam da bu cinsiyetlere yönelik tanımlamalar, davranış kalıpları, aile tiplerinin yanında; üreme merkezli, farklılığa hareket alanı tanımayan ve çeşitlilikleri yok sayan tek tip cinsel ilişki zemini üzerine kurulu heteronormatif sistemdir.

Görüldüğü üzere, kimlik değişmez bir öze sahip bir kavram olmaktan ziyade, tarihsel bir geçmişi ve kültürel bir süreci içine alan, dış etmenlere ve söylemlere açık, tekrar ve ritüel pratikleriyle doğalmış gibi görünen performatif pratikler ile cinsiyetlendirilmiş bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kimlik siyasetinde bir diğer önemli kavram ise feminist hareket olarak karşımıza çıkar. Genel bir tanımlama yapacak olursak; 19. Yüzyıl sonlarında ve 20. Yüzyılın başlarında örgütlenmeye başlayan feminist hareket, toplum tarafından dışlanan ve marjinal hale getirilen kadınlar, eşcinseller ve translar gibi farklı kimlikler için eşit haklar ve bu hakların korunmasını talep eden bir mücadele yürütür. Genel çerçevesi kadın erkek eşitsizliği ve bu eşitsizliğin nasıl giderilebileceği olan feminist hareket, cinsellik ve cinsiyet konularında toplumsal normların nasıl işlediği, neyin normal, neyin kültürel

olduğu gibi soruları da beraberinde getirmiştir. Kimlik kavramına genel bir bakış sunduktan sonra, odak noktası kadın ve erkeğin toplumsal eşitsizliği olan feminist hareketi, toplumsal cinsiyet normlarının tam karşısında konumlanan transların harekete nasıl dâhil olduklarını anlamamız açısından önemlidir.

1.1.3 Feminist Kuram’a Göre Kimlik

Tarihsel süreçte feminist hareket içerisinde genel olarak üç dalga karşımıza çıkar. Birinci dalga olarak adlandırılan aydınlanmacı liberal feminizm, kamusal ve özel alana yaptığı vurgu ile ön plana çıkar. Liberal feminizmin önde gelen ismi Mary Wollstonecraft, 1792’de yayınladığı “*A Vindication of the Rights of Woman*”(Kadın Haklarının Savunusu) ile feminist teori içinde yazılan en önemli yapıt olmuştur. Donovan’a göre, Wollstonecraft’ın haklar savunusunun temel iddiası, kadına “hayattaki gerçek amacının erkeğe hizmet etmek olduğunu öğreten toplumsallaşma sürecidir” (2013, s. 34) ve bu süreç kadının yetişmesine engel teşkil ederek köle olarak kalmasını getirmektedir. Liberal feministler, erkekler gibi kadınların da bir insan ve anayasa tarafından istenen her türlü niteliğe sahip özgür vatandaşlar olduğunun altını çizerek, haklarını savunmak ve oy verme hakkına sahip olmaları gerektiğini, ‘beyaz adam’a her bakımdan eşit olduklarını savunmuşlardır (s. 43).

Feminist hareketin ikinci dalgası, 1960’lı yılların başında başlayarak 1970’lere kadar devam eden bir dönemi kapsar ve radikal feminizm olarak karşımıza çıkar. İkinci dalga feministler cinsiyet eşitsizliğine vurgu yaparak cinsiyet rollerinin üzerinde durur. Donovan (2013) bu sürecin, “kişisel olanın politik olduğu, ataerkil ya da erkek egemenliğinin kadınların baskı altına alınmasının kökeninde yer aldığı” (s. 268) ve kadınların kendilerine baskı uygulayanlara karşı bir mücadele başlatması gerektiğini vurgular. Bu dönemde Kate Millet’in “*Sexual Politics*” (Cinsel Politika) isimli doktora tezi ile Shulamith Firestone’un “*Dialectic of Sex*” (Cinselliğin Diyalektiği) kitabı radikal feminizmin iki temel eseri olarak görülmektedir. Millet’e göre ideolojinin ana kaynağı ailedir (akt. Donovan, 2013, s. 277). Radikal feministler aileyi ataerkilliğin yeniden üretiminin en temel ideolojik aracı olarak görürler. Bu bağlamda Millet, bu ideolojinin en kişisel olan da dâhil olmak üzere kültürün her noktasını kapsadığını ileri sürer (s.276). Bu bağlamda radikal feministler evliliği “kadınları ezmenin temel bir formüleştirilmesi” olarak görerek hem teoride hem de pratikte evlilik kurumuna da

eleştiri getirirler (s. 269). Başka bir ifadeyle, radikal feministler, evlilik kurumuna, aileye ve dayatmacı heteroseksüel düzene bir karşı duruş sergiler. Bununla birlikte Firestone, kadınların baskı altına alınışının nedeni olarak biyolojiyi öne sürer ve cinsiyete dayalı iş bölümünün temelinde kadının üreme işlevi ve ataerkil ideoloji olduğunu savunur (s. 277), teknolojinin üreme için kullanımı yollarının geliştirilmesi gerektiğine inanır. Böylece kadın biyolojik kaderinden kurtulmuş olacak dolayısıyla da toplum içindeki cinsiyete dayalı iş bölümü sona erecektir.

Feminizmin postmodern teoriyle kesiştiği noktalar olmuştur. Modernizmin nesnellik, özcülük ve erillik gibi toplumu şekillendiren üst anlatıları altüst eden postmodern teori, yalnızca bireyler değil gruplar ve azınlıkların da kültürel gelişiminin önünü açar. Nancy Fraser ve Linda Nicholson'a (1993) göre, "postmodern feminist teori üniter 'kadın' ve 'dişil toplumsal cinsiyet kimliği' nosyonlarının yerine çoğul ve karmaşık olarak inşa edilmiş toplumsal kimlik anlayışlarına başvuracak, toplumsal cinsiyet kimliğine yalnızca öbür kimliklerden biri olarak yaklaşacak ve sınıf, ırk, etnisite, yaş ve cinsel yönelim gibi çizgileri de göz ardı etmeyecektir (s.295). Bu bağlamda feminist hareketin üçüncü dalgası olarak sahneye çıkan postmodern feminist teori, kimliği çerçevelemekten ziyade, toplumdaki cinsiyetlerin farklı ihtiyaçları olduğuna ve tecrübelerinin çeşitliliğine inanır. Başka bir deyişle, ortak sorunların evrenselleştirilemeyeceğini savunan postmodern feminizm, farklılıklarla iç içe geçer.

Çoğul olan ve farklılıklara hoşgörü ile yaklaşan postmodern feminizm, eşcinselleri, transseksüelleri de içine alarak feminist hareketi genişletmiştir. Patterson "Postmodern feminizmin diğer özellikleri arasında çoğulculuğu ve pragmatistliği gelir. Kısaca tek bir beden değil, bedenler; tek bir kadın değil, kadınlar vardır" (akt. Demir, 1997 s. 117) diyerek postmodern feminizmin ön plana çıkan özelliğinin çeşitliliğe olan duyarlılığı olduğunu ifade eder. Postmodern feminist hareket içerisinde ön plana çıkan Judith Butlerda (2005), yeni bir siyasetin gerekli olduğunu, var olan siyasetin "özne olarak kabul edilmeyen, özne olmanın normatif koşullarını yerine getirmeyi başaramayan kişilerin" (s. 49) dışlanması yoluyla yürütüldüğünü savunur. Bir başka ifadeyle, postmodern feminizm, feminizmin evrensel kadın tanımı üzerinden götürdüğü siyaseti yetersiz bulup daha kapsamlı bir feminizmin gerekli olduğunu öne sürmektedir.

1.2 Toplumsal Cinsiyet Kimliği ve İnşası

1970'lerden itibaren dile getirilmeye başlanan toplumsal cinsiyet kavramı giderek önemini artırarak feminist çalışmaların önemli bir parçası olmuştur. Toplumsal cinsiyet, kimlik kavramına benzer şekilde, kadın ve erkeklere ilişkin rollerin, davranış kalıplarının kültürel birer inşa olduğu temeline dayanır. Bu kültürel inşada; aile, okul, devlet, politikalar, medya, iş hayatı, kent yaşamı gibi kurum ve ilişkiler yer alır, toplumsal cinsiyet bireyin tam da bu mekanizmalarla ilişkileri hattında örülür. Tezin bu bölümünde, öncelikle cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarının ayırımına yer verilecek olup, toplumsal cinsiyete dair genel kavramlar ve toplumsal cinsiyet normlarının nasıl oluştuğu örneklerle ele alınacaktır. Ardından toplumsal cinsiyet kavramının kültürel kurulumu, beden in toplumsal cinsiyet kimliklendirilmesi ve kimliğin performatif hali açıklanacaktır.

Ann Cudd ve Robin Andreasen (2005), feminist hareketin ikinci dalgası ile toplumsal cinsiyet konusunun feminist çalışmaların merkezi haline geldiğini ifade ederek; cinsiyet ile toplumsal cinsiyet kavramlarının temel ayırımının; cinsiyetin dişil ve eril arasındaki biyolojik farklılığı, toplumsal cinsiyetin ise kadın ve erkek arasındaki farkın sosyal olarak farklılıklara neden olan yönüne işaret ettiğini ifade eder (s.117). Toplumsal cinsiyet kavramı; Ann Oakley tarafından 1972'de *Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet ve Toplum* çalışmasında ilk defa kullanılmıştır. Oakley, cinsiyetin biyolojik olarak belirlenmiş, toplumsal cinsiyetin ise toplumsal olarak oluşmuş düzlemlere tekabül ettiğini ileri sürmektedir (akt. Savran, 2004, s. 234). Benzer şekilde Joan Scott (2007) da; "toplumsal cinsiyet, kadınlar ve erkeklere ilişkin uygun rollerin toplumsal olarak üretildiğini ifade eden kültürel inşalara işaret etmenin bir yoludur" (s. 11) diyerek toplumsal cinsiyetin biyolojik cinsiyetten tamamıyla farklı bir yerde konumlandırılmasına işaret eder.

Scott, *Toplumsal Cinsiyet: Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi*(2007) isimli çalışmasında; en güncel kullanımıyla "toplumsal cinsiyet" kavramının ilk kez Amerikan feministler tarafından ortaya konulduğunu belirtmekle beraber; kelimenin, "cinsiyet" ya da "tinsel farklılık" gibi terimlerin kullanımında örtük bir şekilde mevcut olan biyolojik determinizmin reddedilmesi anlamına geldiğini belirtir. Ayrıca, "toplumsal cinsiyet, kadınsılığın normatif tanımlarının ilişkisel yönünü de vurgulamıştır" (s. 3) diyerek

kavramın cinsiyetler arası biyolojik farklılığını reddedip kadın olmanın ilişkiselliğine vurgu yapar. Toplumsal cinsiyet kavramının ilk kullanımını kadınlarla eş anlamlı olarak ele alınmıştır ve bu kullanım, eşitsizlik veya iktidar ile ilgili taşıması gerekli ifadeyi barındırmadığı ve şimdiye kadar görünmez olan tarafı adlandırmadığından dolayı eleştirilir. Alev Özkazanç'ın (2010) da ifade ettiği üzere, "... kavram, aslında cinsiyet ayrımcı eril sistemin işleyişini daha bütünsel olarak anlamamızı sağlayan radikal ve eleştirel bir nitelik taşır (s. 1). Benzer şekilde Hartmann (2006); "Feminist analizin özgünlüğü kadın ve erkek ilişkisine odaklanması ve bu ilişkiye odaklanırken tarih körü olmamasıdır" (akt.Kuzu, 2012, s. 114) ifadesiyle feminizmin yalnızca kadın değil, sosyal ilişkilere kapsamlı bir tarih analizi sunduğunu vurgular. İkinci kullanım ise biyolojik açıklamaları reddederek "kültürel inşalar"a işaret eder (Scott, 2007, s.11). Bu sosyal ilişkiler ise din, eğitim, siyaset gibi normatif kurumlardır. Bu bağlamda Scott, toplumsal örgütlenmenin temeli olarak haneye ve aileye odaklanarak toplumsal cinsiyeti akrabalık sistemiyle sınırlandıran antropolog ve bazı akademisyenleri eleştirir. Ona göre "Toplumsal cinsiyet akrabalık aracılığıyla kurulur fakat tek yolu bu değildir" (s.40) diyerek toplumsal cinsiyet mevhumunun yalnızca aile ilişkileri boyutunda ele alınamayacağını savunur. Scott; sadece akrabalığı değil bununla beraber cins ayrımcılığına dayanan iş gücü piyasasını, sadece kadın ve erkeklerin yer aldığı eğitim sistemini, erkeklerin evrensel oy hakkına sahip olduğu siyaseti de içeren daha kapsamlı bir toplumsal cinsiyet fikrine ihtiyacımız olduğunu belirtir (s. 40). Benzer şekilde Connel (1998) de, toplumsal cinsiyeti aynı zamanda kolektivitelerin, kurumların ve tarihsel süreçlerin bir özelliği olarak görmek gerektiğini ifade eder (s. 190).

Scott, feminist tarihçilerin toplumsal cinsiyet analizine ilişkin üç yaklaşım sunmuş olduklarını ifade etmiştir. Bunlardan ilki patriyarka kuramcılarıdır. Ancak patriyarka kuramcıları toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin diğer eşitsizliklerle ne gibi ilişkisi olduğunu göstermemekle beraber, mevcut analizini fiziksel farklılıklar üzerine kurması yönünden tarihçiler tarafından eleştirilir (s. 14-18). Marksist feministler ise ikinci yaklaşım olarak karşımıza çıkar. Saliya, Marksist feministlerin kadınların erkekler karşısında ikinci konumda bulunma nedenini tamamen sınıf farklılığına dayandırır ve kadın sorununu sınıf mücadelesinden ayrı düşünülemeyeceğini belirtir (2017, s. 38). Bir diğer yaklaşım ise post-yapısalcı yaklaşımdır. Bu noktada feministler öznenin kimliğinin yaratıldığı

süreçlerle ilgilenir ve toplumsal cinsiyetin iletilmesi, yorumlanması ve temsilinde dilin merkezi önemini vurgularlar (s. 24-25).

1.2.1 Toplumsal Cinsiyetin Beauvoir, Foucault ve Butler'a Göre Kurulumu

Simone De Beauvoir (1971), *Genç Kızlık Çağı*'nda kadının edilgin pozisyonuyla çok erken yaşlarda tanıştığını ifade eder ve "... bunun biyolojik bir veri olduğunu öne sürmek yanlıştır; gerçekte, yazgısını yetiştiricileri ve toplum zorla benimsetir ona" (s. 245) diyerek kadınların ikinci planda kalmasının tarihsel ve toplumsal olarak ele alınması gerektiğini öne sürer. Beauvoir; "...küçük kız bebeğini uyutmakta ve onu, kendisini süslemelerini düşlediği biçimde giydirip süslemekte; buna karşılık kendini de göz kamaştırıcı bir bebek olarak düşünmektedir" (s. 244) diyerek toplumsal rollerin küçük yaşta oluşmaya başladığını örneklendirir. Bürgin'in de aktardığı üzere, "Otto'ya göre sürekli oyuncak bebeklerle ve bebek evleriyle oynayan kız çocuklarının yaratıcılıkları köreltilerek, onlara hayatın anlamının çocuklar ve ev içi işler olduğu kabullendirilir. Hatta Otto, kız çocuklarının bu şekilde fantezi dünyalarının yok edildiğini, düşünme kapasitelerinin kısıtlanarak aptallaştırıldıklarını söyler" (2014, s. 15, Otto 2013). Beauvoir'e göre; daha işin başında hoş gidebilmek için kendilerini nesnelleştirmesi gerektiği öğretilen kadının özerkliğinden vazgeçmesi kaçınılmazdır (1971, s. 246). Kendisine "canlı bir bebek gibi" davranıldığını vurgulayan Beauvoir, kadına özgürlük tanınmadığını ve yüreklendirilmediğini dolayısıyla kendini daha az ortaya koyacağını; eğer yüreklendirilseydi erkek çocuk kadar taşkın, meraklı, girişken ve gözü pek olabileceğini ifade etmiştir (s. 246).

Gillman; "Daha az ya da daha zayıf akli olan, daha utangaç ve kararsız olanlar hep kadınlar değildi. Kadın ya da erkek fark etmez, her kim dar ve karanlık alanlarda sürekli korunarak, kısıtlanarak ve kontrol edilerek yaşasa, aynı şekilde güçsüzleştirilmiş ve köreltilmiş olacaktır" (akt. Bürgin, 2014, s. 10) diyerek baskı ve denetim altında tutulmanın kişiyi güçsüzleştirici bir politika olduğunu ileri sürer. Tayfun Atay (2017), ise bu durumu Türkçe' de sıklıkla kullanılan "kadın gibi erkek" ve "erkek gibi kadın" deyişlerinin anlamları üzerinden örneklendirir. "Erkek gibi kadın" deyişinde anlatılmak istenen, ruhsal ve fiziksel anlamda erkek üzerinden kodlanan atak, korkusuz, tuttuğunu koparan, hakkını aramakta en küçük bir tereddüt dahi göstermeyen özellikleri niteleyen

yani güçlü ve direngen tavır-davranış içinde olan kadındır. “Kadın gibi erkek” ifadesi ise, erkek bireye yönelik bir olumsuzlama yahut negatif değer içerir. Bu negatif olarak algılanan değer ise, duygusal, zihinsel, ruhsal ama hepsinden öte fiziksel bir zafiyet içinde algılanan; tartışma ve münakaşalarda alttan alan, edilgen ve kırılğan, yumuşak huylu, şefkatli ve güleçlik gibi kadınlıkla özdeşleştirilen tavır ve davranışlar sergileyen erkektir (s. 20-21). Feminist literatürün öncülerinden Josephine Donovan (2013), egemen ataerkil sistemin eril olanı esas aldığı şü ifadeleriyle vurgular;

“Ataerkil bir kültürde, erkek ya da eril olan olumlu ya da norm olarak kurulurken, kadın ya da dişilik olumsuz, esas olmayan, normal dışı yani kısaca öteki olarak kurulur. Erkek kadına göre değil, kadın erkeğe göre tanımlanır ve ayırt edilir, esas olan erkeğe karşı kadın esas değil, rastlantısaldır” (2013, s. 232).

Beauvoir (1971) da aynı şekilde, “O, kendine göre değil, erkeğe göre belirlenip ayrılmaktadır; özsel (temel) varlığın karşısındaki özsel olmayan varlıktır, erkek öznedir, mutlak varlıktır, kadınsa *öteki cins*’tir” (s. 17) der. Kadını ikincil konuma yerleştiren kültüre yapılan vurguya bir başka eleştiri de J. Rose’dan (1982) gelir. “... konuşan özneler haline gelebilmek için belirlemek zorunda olduğumuz kadın ya da erkek biçimindeki cinsiyet kategorileri, önceden doğa tarafından belirlenmiş değil, tam tersine, “kurgusal” kategorilerdir, ve kadınlar doğaları gereği ikincil konumda değildirler, fakat buna maruz bırakılmışlardır” (akt. Jackson ve Scott, 2012, s. 74). Öyleyse kadın ve erkeğe atfedilen toplumsal cinsiyet rolleri, kişinin doğumuyla birlikte başlar ve içinde yaşadığımız ataerkil kültürün örüntüleri ile toplumsal eşitsizlikler yaratır. Burada ikincil konumda olan ise eril olan dışındaki tüm cinsel kimlikler ve yönelimlerdir. Direk’in de belirttiği üzere “insanın normallığı heteroseksüel normlar tarafından kurulur” (2012, s. 72).

Tüm bunların yanında toplumsal cinsiyet temeline dayalı olarak inşa edilen bedenler toplumsal denetimin odak noktası haline gelir. Bedenin cinsiyetlendirme süreci de kimlik ve toplumsal cinsiyet gibi toplumsal ve kültürel ekseninde inşa edilir. Bu noktada cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin birbirine neden sonuç ilişkisi ile bağlı olmadığını söylemek mümkündür. Bedenin, toplumun ve kültürün dışında var olamayacağını belirten Fatmagül Berktaş (1995): “Beden bir kültür aracıdır, nasıl giyindiğimiz, bedenlerimize bakmakla ilgili ritüellerin tümü, esas olarak kültür tarafından belirlenir” (s. 130) diyerek bedeni kültür ile ilişkili tanımlar. Ancak Berktaş’ın da belirttiği gibi,

beden; yalnızca bir kültür metni olarak kalmaz aynı zamanda toplumsal denetimin pratik odağıdır (s. 131). Bu noktada, toplumsal cinsiyet kavramını iktidardan ayrı düşünmenin olanaksızlığını Scott (2007): “Toplumsal cinsiyet, siyasi iktidar tarafından kavranmak, meşrulaştırmak ve eleştiriye tabi tutmak için yinelenen bir referanstır” (s. 53) şeklinde ifade etmektedir.

Özne ve iktidar ilişkileri konusunda öncü fikirleri ile öne çıkan Fransız tarihçi Michel Foucault, cinsiyet ve beden bağlantısını iktidar üzerinden kurarak cinselliğin söylemsel bir ürün olduğunu ileri sürer. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nde, 18.yüzyıla doğru, cinsellikten söz edilmesini amaçlayan siyasal, ekonomik ve teknik kışkırtmanın kendini göstermeye başladığını ifade etmiştir. Cinsellikten yalnızca mahkûm edilecek ya da hoş görülecek değil, yönetilecek, yararlılık sistemleri içine sokulacak, herkesin azami iyiliği için düzenlenip en yüksek verim doğrultusunda işletilecek bir kavram olarak söz edilmesi gerektiğini ve analitik söylemlerce ele alınması gerektiğini belirtmiştir (2017, s. 24-25). Foucault, “Cinsellik, iktidarın bedenler ve onların maddesellikleri, güçleri, enerjileri, duyumları ve hazları üzerindeki etkileri çerçevesinde düzene soktuğu en spekülatif, en ideal ve en içsel ögedir” (2017, s. 111) diyerek cinselliğin baskıcı güçler tarafından şekillendirildiğini ileri sürer. Benzer şekilde Scott (2007), “Toplumsal cinsiyet iktidar ilişkilerini belirgin kılmanın asli yoludur” (s.38) diyerek toplumsal cinsiyetin ideolojik yönüne vurgu yapar. Bu bağlamda, toplumsal cinsiyetin tarihsel ve kültürel olarak inşasının yanında ideolojik bir kurgu olduğu yani cinselliğin düzenlenen bir olgu olduğu karşımıza çıkar.

Bu kilit noktada Foucault, “cinselliğin bu biçimde söyleme geçirilmesi, salt üreme düzenine uymayan cinsellik biçimlerinin gerçeklikten ayıklanması için gösterilen çabaya (doğurgan olmayan etkinliklere hayır demek, kenardaki hazları lanetlemek, amacı üreme olmayan pratikleri yok etmek ya da dışlamak) göre düzenlenmez mi?” (2017, s. 33) diye sorgular. Bu noktada üreme temelli olan egemen heteronormatif sistem kimi cinsel pratikleri iyi kimilerini de kötü, uygunsuz ve anormal olarak yaftalar. Gayle Rubin, *Thinking of Sex* (1993) çalışmasında şöyle belirtir: “Normal, doğal ve iyi sayılan cinsellik heteroseksüel, evlilik içi, tekeşli, üremeye yönelik ve ticari olmayan cinselliktir. Bu cinsellik ikili ilişkiye dayalı olmalı, aynı kuşaktan insanlar arası gerçekleşmeli ve evin sınırlarını aşmamalıdır” (akt. Çakırlar ve Delice, 2012, s. 46).

Postmodern feminizmin içerisinde önemli bir konuma sahip olan ve kavramlarıyla çalışmanın temelini oluşturan Judith Butler, 1990 yılında yayınladığı *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi* isimli çalışmasıyla feminizmin içerisinde feminizmin kendisine yapıcı bir eleştiri yönelterek gey ve lezbiyen çalışmalarına yeni bir boyut kazandıran isim olmuştur.

Cinsiyetin ve toplumsal cinsiyetin bireye doğuştan verili olarak gelip gelmediğini sorgulayan Butler (2005) araştırmasında şu sorulara yer verir; “cinsiyet doğal mıdır, anatomik midir yoksa hormonal midir? cinsiyetin tarihi var mıdır? Her bir cinsiyetin farklı bir tarihi veya tarihleri var mıdır? cinsiyetin ikiliğini nasıl tesis edildiğini anlatan bir tarih, ikili seçeneklerin değişken bir inşa olduğunu teşhir edebilecek bir soy kütük mevcut mu? cinsiyete dair doğal görünen olgular, çeşitli bilimsel söylemler tarafından bir takım siyasi ve toplumsal çıkarlar uğruna söylemsel olarak mı üretilmişlerdir?” (s. 34-35).

Foucault’un yaklaşımından etkilenen Butler da bedenlerin söylemsel pratikler aracılığıyla cinsiyetlendirildiğine dikkat çeker. Butler, Foucault’dan (1977) aktararak “Beden olayların işlenmiş yüzeyidir” diyerek bedenin kültürel bir yazıtım sahnesi olduğunu belirtir (2005, s. 215). Butler, ‘kadın’ın tek bir kategori altında ele alınıp alınamayacağını ve böyle bir kategorileştirmenin mümkün olup olmayacağını sorgular. Butler’ın bu yapısökümüne göre, indirgemeci kategorileştirme feminizmin temelinde aykırıdır çünkü kadınlar arasında da farklılık vardır ve bu yüzden feminizm daha kapsayıcı politikalar üretmelidir. Saliya’nın da ifade ettiği gibi “Butler, feminizmi daha demokratik ve özgürlükçü bir tavır almaya çağırır” (2017, s.27). Annamarie Jagose (2017) de, “kitabın en etkileyici başarılarından biri, toplumsal cinsiyetin heteroseksüelliği ayrıcalıklı kılan düzenleyici bir kurgu olarak nasıl işlediğini ve dahası normatif toplumsal cinsiyet modellerinin yapısökümünün lezbiyen ve gey özne konumlarını nasıl meşrulaştırdığını ayrıntılarıyla belirtmesidir” (s.105) diyerek çalışmanın önemini vurgular.

Butler, *Cinsiyet Belası*’nda “cinsiyetin söylemden önce var olan bir şeymiş gibi üretilmesi, tam da toplumsal cinsiyet olarak belirtilen kültürel inşa mekanizmasının bir ürünü olarak anlaşılmalıdır” (2005, s. 53) diyerek, toplumsal cinsiyetin kültürel bir inşa olduğunu hatta “cinsiyetin” de bir inşa olarak “zaten başından beri toplumsal cinsiyet

olduğunu” (s. 52), böylece cinsiyet ile toplumsal cinsiyet kavramları arasında bir fark olmadığını ileri sürer. Butler, toplumsal cinsiyetin söylemsel olarak kurulduğunu ve doğallaştırıldığını ileri sürer. Ona göre kişiler söylemler yoluyla cinsiyetlendikleri için toplumsal cinsiyetleri de söylem üzerinden temellendirir. Bu noktada toplumsal cinsiyeti, cinsiyetin üzerine kurulu bir inşa olarak görmenin anlamsız olduğunu belirten Butler’a göre toplumsal cinsiyet, doğal bir cinsiyetin üretilmesinde ve bunun söylemsellik öncesi, kültür öncesi bir şeymiş gibi tesis edilmesinde kullanılan söylemsel bir araçtır. Toplumsal cinsiyeti söylemsel pratik olarak tanımlayan Butler, kavramın “müdahaleye ve yeniden anlamlandırmaya açık” (s. 89) olduğunu ifade eder. Ona göre, toplumsal cinsiyeti yalnızca “dişil” ve “eril” olarak varsaymak, bu çerçeveye uymayanların da toplumsal cinsiyetin bir parçası olduğunu görmezden gelmek demektir. Toplumsal cinsiyeti “eril” ve “dişil” kavramlarının üretildiği ve doğallaştırıldığı mekanizma olarak gören Butler, fakat pekala böyle terimlerin yapı-sökümünün yapıldığı ve doğallığının bozulduğu aygıt olarak kullanılabileceğini belirtir (s.75). Simone de Beauvoir’in “Kişi kadın doğmaz, kadın olur” sözü ile tartışmaya devam eden Butler, toplumsal cinsiyetini edimlerle gerçekleştiren kişinin başka bir toplumsal cinsiyeti de gerçekleştirebilmenin pekâlâ mümkün olabileceğine şu ifadeleri ile işaret eder.

Beauvoir’in değerlendirmesinde, kadın olma edimini gerçekleştiren kişinin dişil olduğuna dair bir ifade yoktur demiştir. Beauvoir’in beden bir durumdur iddiası geçerliyse eğer, kültürel anlamlarca zaten çoktan yorumlanmamış bir bedene atıfta bulunmayız; dolayısıyla cinsiyet, söylemsellik öncesi bir anatomik oluşsallık olarak kavranamaz. Cinsiyetin tanımı itibarıyla aslında hep toplumsal cinsiyet olageldiği ortaya konacaktır (2005, s. 54).

Toplumsal cinsiyetin doğal ve öz fikrine karşı çıkararak kavramın kültürel bir kurgu olduğunu ve tekrarlayıcı edimler sonucu olduğuna işaret eden Butler, “toplumsal cinsiyet, bedenin tekrar tekrar biçimlenmesidir, kaskatı bir düzenleyici çerçeve içinde zamanla pıhtılaşarak bir töz görünümü, bir tür doğal oluş görünümü üreten bir dizi tekrarlanan edimdir” (s. 89) şeklinde düzenleyici mekanizmaların varlığından bahseder. Tam da bu noktada toplumsal ve kültürel normlar devreye girer. Bir normlar bütünü olarak toplumsal cinsiyetin, düzenleyici ve dayatmacı pratiklere dayalı bir kurgu olduğunu Butler (2009) şöyle ifade eder: “bir norm, toplumsal pratikler içinde normalleştirilmenin örtük standardı olarak işler” (s. 74) ve norm, “toplumsal olana okunabilir hatlar dayatır ve toplumsal alanda neyin görünür olacağına neyin

görünmeyeceğinin parametrelerini tanımlar” (s. 75). Başka bir deyişle, normlar bazılarını özne kılabilirken bazılarını da özne olmaktan çıkarabilir. Bununla birlikte Butler, norm dışı olmanın da başlı başına bir paradoks olduğunu belirtir, çünkü normun dışında olmak da onunla bağlantılı olarak tanımlanmak anlamına gelir. Diğer bir deyişle, patriyarka¹¹ ile ilişkili yapılacak her türlü tanım örtük bir şekilde ve zorunlu olarak onun anlam dünyasını çoğaltacaktır. Bu yüzden bu düşünceyi merkeze almayacak bir yol bulmak gerekir. Norm, gündelik hayatta bireyin davranışlarında vuku bulan, tekrar ve ritüeller aracılığı ile doğallaştırılan ve yeniden üretilerek statüsünü koruyan, düzenleyici fonksiyonu olan bir nosyon olarak formülize edilebilir. Butler’ın da ifade ettiği gibi;

Toplumsal cinsiyet kurallarını ihlal etmenin toplumsal cezaları arasında, ara cinsiyetli kişilerin ameliyatla müdahale edilerek düzeltilmesi, “toplumsal cinsiyetinden hoşnutsuz” olan (gender dysphoric) insanların Amerika Birleşik Devletleri’de dahil olmak üzere pek çok ülkede tıbbi ve psikiyatrik araçlarla patalojikleştirilmesi ve suçlu hale getirilmesi, toplumsal cinsiyetiyle sorun yaşayan insanların sokakta veya işyerinde taciz edilmesi, istihdamda ayrımcılık ve şiddet sayılabilir (Butler, 2009, s. 88-89).

Dolayısıyla normların işleyişi iktidarın egemen ideolojisinden ayrı olarak ele alınamayacak bir inşaa olarak karşımıza çıkar. Butler’ın norm anlayışının bedeni cinsiyetlendirdiğini Zeynep Direk (2012) şu şekilde ifade eder; “Butler, bedenin yasayla ilişkisi içinde normları üstlenerek veya ihlal ederek cinsiyetlendiğini savunur” (s. 77). Bu noktada Butler’ın (2005) da belirttiği gibi, toplumsal cinsiyetin “biyoloji kaderdir” yaklaşımı, yerini “kültür kaderdir” yaklaşımına bırakır (s. 53). Öyleyse toplumsal cinsiyetin karşıt ikilikler ekseninde kurulumu toplumsal cinsiyeti yeniden üretmektedir. Heteronormatif sistem, sınırlarını erkek ve kadın olarak çizen ve bunu doğalmış gibi gösteren bir cinsiyet rejim olarak karşımıza çıkar.

Iris Marion Young (2009), toplumsal cinsiyet yapılarının; “emeğin cinsiyete göre bölünmesi ve normatif heteroseksüellik” (s. 50) olarak iki temel ekseni olduğuna işaret eder ve modern toplumlardaki iş bölümünü toplumsal cinsiyetlendirilmiş olduğunu belirtir (s. 50). Young, “ücretsiz emek ve bakım işinin (kişilerin bedensel ihtiyaçları, duygusal esenliği ve meskenlerinin bakımı)” (s. 51) sorumluluğunun kadınlara yüklendiği ve toplumun işleyiş düzeninin bu çerçevede gerçekleştiği üzerinde durmuştur.

¹¹ “Feminist bir kavram olarak patriyarka: Erkek egemenliği ve kadınların ezilmesi” (Özkazanç, Toplumsal Cinsiyet: Temel Kavramlar) anlamına gelmektedir.

Bunun yanında toplumsal cinsiyetin bir diğer eksenini oluşturan normatif heteroseksüellik; “çeşitli kurumsal ve ideolojik olguların heteroseksüel birlikteliklere ayrıcalık tanınmasından oluşur” (s. 52). Nitekim, toplumsal cinsiyet normlarına karşı bir duruş sergilenmesinin, eşcinsel yönelimlerin ve diğer cinsel kimliklerin anormalleştirilmesinin, “sapkın” olarak etiketlenmeyi getireceği açıktır. Bu noktada Saliya (2017), toplumsal cinsiyet normlarına uymayan öznelerin toplumsal cinsiyetin birer inşa olduğunu gösterdiklerini şu şekilde ifade eder:

Kimlik de cinsiyet ve toplumsal cinsiyet üzerinden güvenceye alınır ve kişiler, bu yolla tanımlanarak toplumsal olarak idrak edilebilirler. Fakat ne zaman ki toplumsal cinsiyet normlarına uymayan tutarsız ve süreksiz varlıklar ortaya çıkar, işte o zaman kişi ya da kimlik kavramları sorgulamaya açılır, der Butler. Ona göre söz konusu bu süresiz ve tutarsız varlıklar görmezden gelinmemelidir çünkü onlar kimliklerin değişmez, tutarlı ve sürekli şeyler olmadıklarını gösterirler (s. 94).

Öyleyse toplumsal cinsiyet; ‘kadınlık’ ve ‘erkeklik’ kodları ile bireylere yüklenen bir takım sosyal roller, sorumluluklar ve beklentiler olarak tanımlanabilir. Yani biyolojik temelde erkek ve dişi olarak doğan birey, içine doğduğu kültürün kendisine yüklediği bir dizi roller, beklentiler, davranış kalıpları gibi etmenlerle kadın ve erkek olarak nasıl yaşayacağını öğrenir. Bu noktada toplumsal cinsiyet, söylem ve normlar çerçevesinde bedene uygun düşen rol ve davranışlar ile beden sistematik olarak cinsiyetlenmiş olur. Bu bağlamda toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş bedenleri iktidarın düzenleyici yapıları ile birlikte düşünmenin gerekliliği karşımıza çıkar. Bu noktada Foucault’un düşüncelerini takip eden Butler, iktidarın özneyi biçimlendirme yönünü vurgular.

“Performativite” terimi yirminci yüzyılın ilk yarısında dil felsefecisi J. L. Austin tarafından kullanılmış bir kavramdır. Austin, dilin temel kullanımının (ya da işlevinin) yalnızca “dünya hakkında doğru ya da yanlış bildirimlerde bulunmak” olduğu görüşünü eleştirerek dilin aynı zamanda edimsel bir yapıya sahip olduğunu ileri sürer (2009, s. 14). Austin, “Bir şey söylemek, bir şey yapmaktır” (s. 19) görüşünden hareketle dilin edimsel yapısını isim vermek, evlenmek, bahse girmek üzerinden örneklendirir.

Feminist teoride önemli bir noktada duran performativite/edimsellik, Butler’ın Austin’den ödünç alarak toplumsal cinsiyete uyguladığı bir kavram olarak da karşımıza çıkar. “Performativite kavramı, belirli davranış kalıplarının ritüel şekilde tekrar

edilmesini gerektiren düzenleyici bir rejimin sonucu olarak, toplumsal cinsiyetin nasıl üretildiğini açıklamak üzere kullanılmıştır” (Sondoğaç, 2011).

Young (2009): “Normatif heteroseksüelliğin söylemsel kuralları, öznelere yinelediği ve alıntılandığı toplumsal cinsiyetlendirilmiş performansları üretir; bedenlerin cinsiyetlendirilişi bu tür performanslardan kaynaklanır” (s. 42) diyerek bedene atfedilen cinsiyetin söylemler, pratikler ve tekrarlar aracılığı ile toplumsal cinsiyetlendirildiğinin altını çizer. Bu açıdan, Austin’in de belirttiği gibi, beden ile söylem arasında daha derin bir ilişki vardır. Böylece bedene ilişkin bir söylem onu aynı zamanda oluşturmuş olur. Öyleyse, söylem bedeni toplumun içine alabilir veya *abject* edebilir konumda yer alır. Yani performatif olma hali, toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş bedenlerin üzerinden söylemler ve edimler ile gerçekleşir.

Butler, toplumsal cinsiyet ifadelerinin ardında bir toplumsal cinsiyet kimliğinin olmadığını, bu kimliğin “dışavurumlar” ve ifadeler tarafından performatif olarak kurulduğunu savunur (2005, s. 77). Kimliğin, dil ve söylem içerisinde kurulan bir inşa olduğunu savunan Butler, cinsiyet kimliğinin de söylem, hareket, davranış, eylem ve tekrarların bir sonucu olduğunu ileri sürer. Böylece, eylemlerin toplumsal cinsiyetin bir sonucu olduğu düşüncesi tersine çevrilerek toplumsal cinsiyeti oluşturan şeyin eylem ve söylem olduğu karşımıza çıkar. Öte yandan Butler’a göre “toplumsal cinsiyet bedenin tekrar tekrar biçimlenmesidir, kaskatı bir düzenleyici çerçevede içinde zamanla pıhtılaşarak bir töz görünümü, bir tür doğal oluş görünümü üreten bir dizi tekrarlanan edimdir” (2005, s. 89). Bu bağlamda bedene atfedilen cinsiyetlerin toplumsal cinsiyet olarak karşımıza çıkmasında daha önce de bahsettiğim üzere düzenleyici kurumlar önemli bir noktadır. Çakırlar ve Delice’nin de belirttiği gibi, “Michael Warner 90’lı yılların başlarında, heteronormativitenin bütün toplumsal kurum ve ideolojilere sirayet ettiğini, dolayısıyla heteronormatif cinsel düzene itiraz etmenin er ya da geç bizzat bu kurum ve ideolojilere itiraz etmek anlamına geleceğini ifade etmişti” (2012, s. 17). Aynı şekilde Butler’da, “performansın toplumsal cinsiyeti ikili çerçevesiyle sınırlı tutmak gibi stratejik bir hedefi vardır” (s. 230) diyerek içinde yaşadığımız sınırlı ve kısıtlayıcı heteronormatif düzenin cinsel çeşitliliği yok sayan, görmezden gelen, ötekileştiren, anormalleştiren ve hatta yok eden cinsel iklimine işaret eder. Bu egemen heteronormatif düzen sadece farklı cinsel yönelim ve kimlikleri dışlamakla kalmayıp bununla beraber heteroseksüel ilişkinin de sınırlarını çizerek düzene sokma çabası içine girer.

Heteroseksüel olmayan cinsellik üreme temelli olmayan cinselliktir ve dolayısıyla heteronormatif sistemin karşısında yer alarak sistemin yeniden üretilmesine katkıda bulunmayacaktır.

Butler, toplumsal cinsiyetin performatif oluşumunu *drag* olgusu üzerinden açıklar. “Drag, toplumsal cinsiyeti taklit ederek, toplumsal cinsiyetin taklide dayalı yapısını ve olumsuzluğunu örtük olarak açığa çıkarır“ (2005, s. 226). Yani drag, toplumsal cinsiyet rollerinin yapaylığına ve kurgulanmış olmasına atıfta bulunur; söylem ve edimler çerçevesinde eril ya da dişil olarak cinsiyetlendirilmiş bedenler olarak abartılı biçimde karşımıza çıkar ve toplumsal cinsiyetin bir taklit olduğu sonucuna varılır. Böylece heteroseksüel inşayı alt üst eden drag, doğalmış gibi görünen heteroseksüel matrisi ‘parodik tekrar’ ile doğallığın parodisi haline getirir. Dolayısıyla drag örneği, sınırları belli ve değişmez kimlik olarak atfedilen heteroseksüelliğin ‘doğal’ iddialarının aslında birer taklitten ibaret olduğunu, cinselliğin hareketliliğini, değişebilirliğini sarsan bir parodi olarak göstermesi bakımından önemli bir örnektir.

Bedeni doğuştan verili bir yapı olarak kabul etmeyen Butler (2005), bedenin, kişinin içinde bulunduğu kültür ve toplumda belirli normatif kurallarla ve tekrarlamalarla cinsiyetlendirildiğini savunur ve bunu şu şekilde özetler: “toplumsal cinsiyet işaretinden önce bedenlerin imlenebilir bir varoluşları olduğu söylenemez” (s. 54). Bununla birlikte, “münferit toplumsal cinsiyetler, bireyleri çağdaş kültürde insanlaştıran şeylerden biridir, toplumsal cinsiyetlerini doğru bir şekilde icra etmeyenleri de düzenli bir biçimde cezalandırırız” (2005, s. 229) diyen Butler, toplumsal cinsiyeti, toplumsal cinsiyet edimlerinin yarattığını, yani bu edimler olmasaydı toplumsal cinsiyet kavramının da var olamayacağını savunur. Tam bu noktada, Direk’in de belirttiği gibi “hegemonik heteroseksüelliğin idealleştirmeleri taklit etme çabasıdır” diyerek drag’ın heteroseksüel idealleri taklit ettiğini, ancak bir taraftan da heteroseksüel norm tarafından dışlanan bir taklit olduğunu belirtir (2007, s. 82). Bu bağlamda, heteronormatif norm ve söylemlerle çevirili olan kültürün, toplumsal cinsiyet kimliklerini performatif edimler ve ritüeller ile doğallaştırdığı ve bu çizgilerin dışına çıkanı da abject etmesi yani çeşitli yollarla dışlama pratiği geliştirmesi, heteronormativitenin toplumu hizaya sokmak amaçlı bir kurgu olduğunu karşımıza çıkarır. Çünkü, “toplumsal cinsiyetin ulaşmaya çalıştığı bir ‘öz’ yoktur, dolayısıyla da bir olgu değildir” (Butler,2005, s. 229). Sibel Yardımcı’nın da belirttiği üzere “heteroseksüellik, sürekliliğini olmayan bir ideale ulaşma çabalarının

tekrarından alır” (2012, s.228). Öyleyse toplumsal cinsiyet süregiden düzenli pratiklerle işleyen bir inşadır ve bu pratiklerin devamlı oluşu onu meşru bir zemine oturtur.

Ayrıca Butler, performativitenin performans ile ayrımına dikkat çeker. Performatif olanın arkasında bir özne olmaması bakımından performanstan ayrılır. Butler’a göre eylemi yapanın ardında bir özne olmasından ziyade, öznenin yapılan, aracılığı ile değişken bir biçimde inşa edilir (2010, s.233).

1.3 Toplumsal Cinsiyet Ayrımcılığı ve Nefret Söylemi

Toplumsallaşma sürecinde ‘öteki’ nin yaratılması onun fiziksel özellikleri, dili, dini, cinsel yönelim veya cinsel kimliği gibi mevcut özelliklerinin olumsuzlanmasını getirmektedir. Farklı olana yönelik olan bu olumsuzlama, bireylerin içinde buldukları toplumların normlarına uygun tutum ve davranışlar sergilemedikleri sürece toplumdaki belirli bir kesim tarafından maruz kalacakları bir olgudur. Toplumsallaşma sürecinde birçok kanal tarafından katkıda bulunularak ötekileştirilen, dışlanılan bu kesim, yalnızca kimliğinden dolayı kişilerin haklarının sınırlandırılması ve hatta ihlal edilmesi ile sonuçlanmaktadır. Toplumun huzurunu bozan ve hizaya sokulması gereken ‘öteki’, varlığını devam ettirebilmek için mevcut koşulların gerekliliklerine uyum göstermek mecburiyetinde kalmaktadır. Sınırları belirlenmiş toplumsal normların ‘farklı’ olana hareket alanı tanımaması, kendini var etmeye çalıştıkça hâkim çoğunluk tarafından bastırılması, susturulması, ifade alanının önünün kesilmesi, aşağılanması, ötekileştirmesi ile yapılan ayrımcılık günümüzde insanlığın karşı karşıya kaldığı önemli bir sorundur.

Ayrımcılığa yönelik kabul edilen ortak bir tanım bulunmamakla beraber (Tokol, 2015, s. 158), ayrımcılık, “bir gruba veya grubun üyelerine karşı önyargılardan beslenen olumsuz tutum ve davranışların tümüyle ilgili bir süreçtir” (Göregenli, 2012, s. 21) ve bireyler, ait oldukları grubun nitelikleri üzerinden ayrımcılığın hedefi olurlar (s.21). Gruplar arası eşitsizliğin mevcut olduğu modern toplumlarda, diğerlerine göre daha baskın ve güçlü olan grupların azınlıkta olanları damgalaması onlar hakkında kalıp yargıların üretilmesine yol açar (Çayır, 2012, s. 11). Olumsuz kalıp yargılar ile gelen ön yargıların davranışa dönüştüğü durumlar ise bizi ayrımcılığa götürür (Göregenli, 2012, s. 22-23). Dolayısıyla ayrımcılık, Göregenli’nin (2012) de dediği gibi; “önyargılardan beslenen dışlama, tahakküm ve yerleştirme mekanizması” (s. 20) dır. Öyleyse

ayrımcılık; yaş, dil, din, ırk, mezhep, engellilik, toplumsal cinsiyet, sosyal statü gibi etmenlerin gündelik hayat içerisinde davranışta veya söylemde seyir etmesi ile ortaya çıkan bir olgu olarak değerlendirilebilir.

Goffman (2014), bir kişinin üç yolla damgalanabileceğinden bahseder; bunlardan ilki bedendeki fiziksel deformasyonlardır, ikincisi ruh sağlığı bozuklukları, bağımlılık, alkoliklik, eşcinsellik, işsizlik gibi zayıf iradeye sahip veya sapkın/ahlaksız olarak algılanan karakter bozuklukları ve üçüncüsü de ırk, ulus, din gibi etnisite damgalanmalarıdır (s. 33). Bununla birlikte Goffman (2014), damgalanan kişinin diğerleri tarafından yaşamını zorlaştırıcı ayrımcılıklara maruz kaldığını; onun temsil ettiği tehlikeyi izah etmek için bir ideoloji inşa edildiğini ve bunu makul kılmak için rasyonel gerekçeler bulunduğunu belirtir (s. 34). Benzer şekilde Becker (2015)'de yalnızca bir defa sapkın etiketini yemenin dışlanmayı kaçınılmaz hale getirdiğini belirtmektedir (s. 57). Bu bağlamda bir ayrımcılık pratiği olarak karşımıza çıkan damgalama, sistematik bir hal alarak toplumsal yaşamın bütün alanlarında kendini belli eder ve bu muameleye bir defa maruz kalan kişi bir mağduriyet kısır döngüsüne girmiş olur.

Çayır (2012), Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere'de ayrımcılığa ilişkin bir çok hukuksal düzenlemenin yanında, geniş bir akademik literatür ve etkin sivil toplum kuruluşlarının var olduğunu belirtmiştir. Çayır, buna karşın Türkiye'de ayrımcılık konusunda derin bir hukuksal boşluk ve akademik literatür eksikliği olmasının sebeplerinden birinin Türk modernleşmesinin birlik-beraberlik ideolojisi altında dili Türkçe'den, dini İslam'dan farklı grupları görmezden gelme eğilimi olduğuna işaret eder (s. 6). Ayrımcılığı önlemek amacıyla düzenlenen mevzuatlara¹² bakıldığında ayrımcılığın ortak bir tanımının yapılmadığı görülmektedir. Ulusal mevzuatta; 1982

¹²Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi 14. Maddesinde konuyu 'Ayrımcılık Yasası' başlığı altında ele alarak "Bu Sözleşme'de tanınan hak ve özgürlüklerden yararlanma, cinsiyet, ırk, renk, dil, din, siyasi veya diğer kanaatler, ulusal veya toplumsal köken, ulusal bir azınlığa aidiyet, servet, doğum başta olmak üzere herhangi başka bir duruma dayalı hiçbir ayrımcılık gözetilmeksizin sağlanmalıdır" demiştir. Avrupa Birliği'nin ayrımcılık yasası ve eşitliğine ilişkin hükmü 10. Maddesinde "bu Sözleşme'de tanınan hak ve özgürlüklerden yararlanma, cinsiyet, ırk, renk, dil, din, siyasi veya diğer kanaatler, ulusal veya toplumsal köken, ulusal bir azınlığa aidiyet, servet, doğum başta olmak üzere herhangi başka bir duruma dayalı hiçbir ayrımcılık gözetilmeksizin sağlanmalıdır" ifadeleri ile doğrudan ve dolaylı ayrımcılığı yasaklamaktadır.

Anayasası'nın 10. maddesi olan 'Kanun Önünde Eşitlik'¹³ başlığı ile eşitlik ilkesinin genel esaslarını belirlemiş ve herkesin hukuk önünde eşit olduğunu belirtmeyi yeterli görmüştür.

Türkiye'de egemen ideolojinin karşısında konumlanan her kimlik ayrımcılığa maruz kalmaktadır. Ayrımcılık ırk, etnik köken, din veya mezhep gibi bir çok unsurlarda kendini gösterirken, burada üzerinde durulacak olan konu, cinsiyet kimliğine dayalı ayrımcılıktır. Modernitenin bir çok toplumsal alanı cinsiyet farkını esas alarak inşa etmesi, cinsiyete dayalı eşitsizlikleri üretmiş, dolayısıyla, farklı seslerin var olmasının önünde engel oluşturmuştur. Ataerkil toplum yapısının eril olana verdiği değer, eril olmayan kimlikleri var olmak için birer mücadele alanına itmiştir.

Modern düşüncenin cinselliği düzenleme rejimi, heteroseksüellikle doğrudan bağlantılı biçimde inşa edilmiştir. Paterson (2000) heteroseksüelliği, cinsiyetleri ikili karşıtlıklar ve birbirini dışlayıcı özellikler olarak tanımlamak şeklinde değerlendirir (akt. Sancar, 2014, s. 56-57). Bu heteroseksizm, heteroseksüel olmayan bireylerin ihtiyaçlarını ve deneyimlerini yok saymasından dolayı eşitsiz ve adaletsiz bir toplumsal yapının zeminini oluşturur. Zamanla 'normal' olarak kabul gören heteroseksizm, heteronormativite ekseninde yer almayan kimliklere yönelik olarak insan haklarına aykırı ötekileştirme pratikleri geliştirir. Kişilerin cinsel yönelimlerine ilişkin önyargı, korku ve şiddet düşünceleri homofobi; transları temel alarak cinsiyet kimliğine yönelik korku, önyargı ve şiddet düşünceleri ise transfobi olarak isimlendirilir. 'Ben olmayan'ın alt metni olan bu olumsuzlamanın, transların katliamına kadar geniş bir yelpazeye sahip olduğu gerçeği karşımıza çıkmaktadır.

¹³'Kanun Önünde Eşitlik'

Herkes, dil, ırk, renk, cinsiyet, siyasi düşünce, felsefi inanç, din, mezhep ve benzeri sebeplerle ayırım gözetilmeksizin kanun önünde eşittir.

(Ek fıkra: 7/5/2004-5170/1 md.) Kadınlar ve erkekler eşit haklara sahiptir. Devlet, bu eşitliğin yaşama geçmesini sağlamakla yükümlüdür. (Ek cümle: 7/5/2010-5982/1 md.) Bu maksatla alınacak tedbirler eşitlik ilkesine aykırı olarak yorumlanamaz.

(Ek fıkra: 7/5/2010-5982/1 md.) Çocuklar, yaşlılar, özürlüler, harp ve vazife şehitlerinin dul ve yetimleri ile malul ve gaziler için alınacak tedbirler eşitlik ilkesine aykırı sayılmaz.

Hiçbir kişiye, aileye, zümreye veya sınıfa imtiyaz tanınmaz.

Devlet organları ve idare makamları bütün işlemlerinde kanun önünde eşitlik ilkesine uygun olarak hareket etmek zorundadırlar.

1.3.1 Nefret Söylemi

Söylem; bir grup, kişi veya olay ile ideoloji arasında köprü görevi gören unsur olarak karşımıza çıkar. Teun Van Dijk (2003), söylemin bağlam içerisinde varlık gösterdiğinin altını çizerek, insanlar üzerinde denetim kurma konusundaki merkezi önemine işaret eder ve tutum ile ideolojilerin söylem yoluyla benimsendiğini ayrıca, söylemin baskın ideolojinin lehine olacak şekilde kontrol edildiğini ifade eder (s. 13-19). Bu bağlamda söylem; hem ideolojilerin üretimi, sürdürülmesi veya dönüşümü ile yakından ilişkili hem de eylemlerle doğrudan bağlantılı olarak karşımıza çıkar. Söylemin, nefret gibi yoğun bir duyguyla karşılaştığı noktada ise damgalayıcı ve aşağılayıcı ifadeler, önyargılar gibi dışlayıcı pratikler devreye girer ve ‘nefret söylemi’ni üretir.

Literatürde en sık referans alınan nefret söylemi tanımı, Avrupa Konseyi Bakanlar Kurulu’nun 1997 yılında yaptığı “İrkçi nefret, Yahudi düşmanlığı, antisemitizm veya hoşgörüsüzlüğe dayanan diğer nefret biçimlerini yayan teşvik eden ya da haklı kılan tüm ifade biçimleri”¹⁴ tanımıdır. Bununla birlikte, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi nefret söylemine ilişkin evrensel bir tanım bulunmadığının altını çizerek; Avrupa Konseyi Bakanlar Kurulu’nun tavsiye kararının, nefret söylemini yalnızca ırk veya etnik kökene dayandıran kısıtlayıcı açıklamasına yönelik gönderme yapmış ve nefret söylemini demokratik değerler çerçevesinde revize ederek “... demokratik toplumlarda hoşgörüsüzlük temelinde nefreti yayan, teşvik eden, yücelten ya da gerekçelendiren tüm ifade türlerine karşı yaptırımlar getirmek ve hatta bu yönde ifade türlerini engellemek zorunlu görülebilir”¹⁵ şeklinde değerlendirmiştir. Kavramın hukuksal tanımlarının dışında; Raphael Cohen-Almagor (2011) nefret söylemini, bir kişi veya gruba yönelik gerçekleşmesinin yanında, bireylerin doğuştan getirdikleri bir takım özelliklerine yönelik ön yargıya dayalı, düşmanca ve kötü niyetli söylem olarak tanımlamıştır (akt. İnceoğlu, 2013, s. 79-80). Tanımlamalardan da anlaşılacağı üzere, nefret söyleminin en temel dayanağı “hoşgörüsüzlük” ve “önyargı”dır. Bir gruba karşı bireyde ve toplumda bir algı oluşturmada ise medya önemli bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır.

¹⁴Recommendation No. R (97) 20 of the Committee of Ministers to Member States on “Hate Speech” <https://rm.coe.int/1680505d5b>. Erişim: 20.04.2019

¹⁵ Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Tematik Bilgi Notu-Nefret Söylemi (2013). http://www.inhak.adalet.gov.tr/inhak_bilgi_bankasi/tematik_bilginotu/dusunceler/nefret.pdf Erişim: 20.04.2019

Kimliğin kurulumdaki ‘öteki’, farklı olana karşı yabancılaşma ve dışlama pratiklerini beraberinde getirir. Kamusal alanın cinsiyet temelli ayrıştırma pratiğinin translara yönelik olumsuz tutum ve davranışları; korku, nefret, saldırganlık, öfke pratikleri olarak kendini göstermektedir. “Transfobi” olarak adlandırılan bu tutum, Pembe Hayat’ın 2012 yılında yayınladığı “Trans Manifesto”¹⁶’nda şu şekilde tanımlanmaktadır:

... transfobi, sadece sözlüklerde yer aldığı şekliyle trans bireylere karşı duyulan nefret ve korku değil trans bireylerin cinsiyet, cinsel yönelim, cinsiyet kimliği ve cinsiyet ifadeleri kısaca varoluşları yüzünden maruz kaldığı tüm ayrımcılık, şiddet, ötekileştirme biçimlerini kapsar.

1.3.1.1 Medyanın Dilinin Nefret Söylemine Katkısı

Çeşitli ideolojilerin söylemler yoluyla aktarımı, inşa edilmesi ve sürdürülmesindeki etkili alanın medya olduğu ön kabulünden hareketle; medyanın ötekine yönelik nefret söylemi, toplumdaki diğer insanların zihinlerini yöneterek bir denetim kurar ve nefret duygusunu pekiştirir. Dolayısıyla medya ve haberler bireyler üzerinde bir etki oluşturmakta önemli bir aktördür ve egemen ideoloji tarafından yönetilir. Egemen ideolojinin “doğru”, “yanlış”, “normal” ve “anormal” olanlara yönelik algısı medya aracılığı ile kitlelere aktarılarak toplumda belirli norm ve değerlerin inşa edilmesinde önemli bir aktördür. Bu noktadan hareketle medya, toplumsal normların karşısında konumlanan bazı kimliklerin ‘var oluşlarını’, farklılık ve çeşitliliklerini ön plana çıkarıp toplum nezdinde barışçıl ve eşitlikçi bir zemin oluşturabilmenin yanı sıra, ırkçılığı, cinsiyetçiliği, eşitsizliği ve nefret duygularını güçlendiren ve kullandığı görseller ve söylemlerle bunu meşru bir zemine oturtabilecek güce sahiptir. Göregenli (2013) de benzer şekilde; “geçmişten bugüne tüm dünyada ırkçı, cinsiyetçi, homofobik veya yabancı düşmanlığı gibi ayrımcı ideolojileri destekleyerek” (s. 58-59) nefret söyleminin oluşmasında ve yaygınlaşmasında medyanın merkezi önemine işaret etmektedir. Konuya toplumsal cinsiyet ve nefret söyleminin üretimi açısından bakılacak olursa; Türkiye’de 2010 yılında Kadın ve Aileden Sorumlu Devlet Bakanı Aliye Kavaf’ın “Ben eşcinselliğin biyolojik bir bozukluk, bir hastalık olduğuna inanıyorum. Tedavi edilmesi gereken bir şey bence”¹⁷ diyerek yaptığı homofobik açıklaması, nefret söyleminin açık

¹⁶Lubunya Dergi (2012). “Trans Manifesto” sayı 10, s. 18-21

http://www.pembehayat.org/uploads/editor/files/lubunya_dergisi_sayi_10.pdf Erişim: 23.04.2019

¹⁷ Bakan Kavaf: “Eşcinsellik Bir Hastalık”. (7 Mart 2010). Erişim: 25 Mart 2019,

<https://www.cnnturk.com/2010/turkiye/03/07/bakan.kavaf.escinsellik.bir.hastalik/566620.0/index.html>

örneklerinden birini teşkil etmektedir. Benzer şekilde, gazetelerin hedef gösterici ve nefret yayan transfobik başlıklarına kısaca göz atacak olursak; “Alsancak Travestilere Teslim Oldu”¹⁸, “Travestiler Adamı Böyle Aşağıya Attı”¹⁹, “Üzerine AIDS’li travesti düştü”²⁰, “İki Travesti Dehşet Saçtı”²¹ vb. transfobik haber başlıkları nefret söylemine örnek gösterilebilir. Aslında, söz konusu ‘trans’ kimlik olduğunda medyanın dilinin ötekileştirmenin de ötesinde olduğu; toplumda düşmanlığı oluşturan bir dile sahip olduğu görülmektedir. Bu noktada, saha çalışmasının katılımcıları da medyanın transfobik diline dair eleştiriler getirmişlerdir. Medyanın söylemler yoluyla transfobiyi uyguladığı ve bunu meşrulaştırdığına dikkat çeken katılımcılardan Azra ve Sibel, Türkiye’de medyada transların atanmış isimlerinin²² kullanıldığına dikkat çekmektedirler.²³ Örneğin Azra, Türkiye’de medyada transların atanmış isimlerinin kullanıldığını, medyanın o kişinin kendi seçtiği ismiyle cinsiyetini performe ettiğini görmezden geldiğini ve bunun da en büyük fobi olduğunu, dolayısıyla Türkiye medyasını transfobik değerlendirdiğini belirterek “... bilmem ne adını kullanan şu; orada atanmış ya da ölü ismini kullanıyor aslında hani sanki o birey bir oyuncu mu? ‘Bu

¹⁸ 27 Ekim 2016 tarihli Yeni Asır gazetesinin

¹⁹ 05.07.2018 tarihli Sabah Gazetesi, Erdoğan Öztürk, Akdeniz Haberleri,

<https://www.sabah.com.tr/akdeniz/2018/07/05/travestiler-adami-boyle-asagiya-atti> Erişim: 23.04.2019

²⁰ “Üzerine AIDS’li travesti düştü”. (10 Ağustos 2006). <http://www.milliyet.com.tr/uzerine-aids-li-travesti-dustu/yasam/haberdetayarsiv/10.10.2006/173755/default.htm> Erişim: 23.04.2019

²¹ “İki Travesti Dehşet Saçtı”. (14 Nisan 2010). <https://www.haberturk.com/yasam/haber/507936-iki-travesti-dehset-sacti#> Erişim: 23.04.2019

²² İngilizce’de “dead name” olarak geçen atanmış isim terimi, kişiye doğumuyla birlikte verilen isim anlamına gelmektedir. Translar kendilerini trans olarak tanımladıklarından itibaren atanmış isimlerini değil kendi seçtikleri isim ile çağırılmayı tercih etmektedirler. (Detaylı bilgi için; <https://www.thesun.co.uk/fabulous/7220790/misgendering-dead-name-birth-name-transgender/>)

²³ Katılımcılar, Türkiye’de ana akım medyanın haber yapısını ve dilini genel olarak transfobik ve homofobik olarak değerlendirmelerine karşın yeni yayıncılık platformlarının, özellikle Netflix’in trans görünürlüğünü güçlendirebilme potansiyeline yönelik de olumlu görüş belirtmektedirler. Örneğin, Sibel ana akım medyada sıklıkla idealize edilen heteroseksist cinsiyet ilişkilerinin artık ilgi uyandırmadığını buna karşın Netflix’in LGBT görünürlüğünü artırdığını şu şekilde belirtmişlerdir;

Mesela Netflix diye bir platform var, orada bir sürü LGBT dizisi var ya da bütün dizilerde filmlerde neredeyse, baya kapsayıcı senaryo işliyo, herkes farkında yani dünyadaki heteroseksizm yok oluyor. [...] Kimse kimseyi kadın ve erkek olarak adlandırmıyor. Bunu görmek beni cesaretlendiriyor (Sibel, 27).

Diğer taraftan katılımcılardan Esra ise, Netflix’in transfobik söylem ürettiğine dair görüşlerini şu şekilde aktarmaktadır;

Netflix’in Instagram sayfasında çok ciddi bir şey yaşamıştım. “Pose” dizisi üzerinden bir şey dönmüştü. Trailer’ı dönüyordu ve Pose’daki iki karakteri Türkiye’de Seyhan Arman ve Ecrin Bolkar seslendirdiler. Netflix’in bunu bilerek yaptığını düşünmüyorum ama transfobik bir söylem üretmişti diziyi alakalı tanıtımını yaparken. Yazıda da çok transfobik bir söylem vardı. Ben de trailer’ın altına bir yazı yazdım. Şimdi net hatırlamıyorum ama “bu çok kötü bir söylem” demiştim. Onun üzerine ciddi derecede nefret söylemiş dönmüştü; aşağılayan, küfür eden, rencide edici cümleler dönmüştü. Gerçekten çok ağır ve kötüydü (Esra,43).

rolü canlandıran şu kişi' gibi değil yani bu olay" (Azra, 22) sözleriyle örneklendirmiştir. Benzer şekilde Sibel, transların "atanmış isimlerinin" kullanılmasının transfobik bir tutum olduğunu belirtmekle beraber, haber başlıklarına, haberin diline dikkat çekmekte ve olumsuz haberlerin cinsiyet kimliği üzerinden temellendirildiğini şu şekilde anlatmaktadır;

Kişinin kendi beyan ettiği ismin dışındaki isminin kullanılmış olması, kimlikte yazan isminin, ya da "kod adı" diye yazıyorlar mesela. Benim adım Sibel mesela, "kod adı Sibel olan travesti" yazıyorlar. "Travesti" yazıyorlar mesela, bu çok enteresan. Yine böyle onun beyanına bakmadan oraya işte "Trans kadın" yazmak da belki biraz sıkıntı. "Birey" kelimesi çok sinir bozucu, "trans bireyler", "LGBTİ bireyler" kelimesi çok sıkıntılı. Genel olarak Türkiye'de haberlerdeki o sansasyonel başlık atma hikayesi çok fobik; "Trans kadın dehşet saçtı!" falan gibi böyle [...] "Trans kadın, bıçaklı travesti terör estirdi" diye yansıyor mesela, çok kötü. Bir de mesela herkesin işleyebileceği suçlar vardır. Mesela herkes trafikte birisini yaralayabilir ya da işte trafik kazasına sebep olabilir. Ama bunu bir trans kadın yaptığı zaman mesela, onun translığı üzerinden ilerliyor haber; "Trans kadın trafikte terör estirdi" mesela. Ya da herkes cinayet işleyebilir, herkesin böyle bir potansiyeli var ama bunu bir trans kadın işleyince "Trans kadın cinayet işledi" oluyor (Sibel, 27).

Kuşkusuz medya, büyük kitlelere ulaşması bakımından, toplumda belli konularda ortak duyuyu şekillendirmede en önemli araçtır. Egemenin ideolojisinin taşıyıcı bir aracı olan medya, kullandığı dil ve söylem yoluyla bir olgu ile ilgili temsili toplumda doğallaştırabilme gücüne sahiptir. Bu çerçeveden bakıldığında, egemen ideolojiden ayrı bir kurum olarak düşünülemeyen medya, egemen ideolojiye uymayan ve sistemin karşısında konumlanan muhalif bütün düşünceleri veya kimlikleri, olumsuz ve eksik bir dil ile temsil etmekte, böylece ayrımcı söylemin başat pekiştiricilerinden biri haline gelmektedir. "Öteki" olarak inşa edilen bu kimlikler düzeni bozan olarak imgelenmekte, dolayısıyla 'temizlenmesi' gerekmektedir. Öte yandan medyanın toplumsal kanaatlerin oluşması ve bunun sürdürülmesindeki önemini göz önünde bulunduracak olursak; transları tanımlayan tehditkâr tasvirler (saldırganlık, terör, şiddet, fuhuş vb. içerikler) transların var oluşunu 'tehdit' ile ilişkilendirmekte; tehlikeli, yok edilmesi veya tedavi edilmesi gereken hastalıklı insanlar olarak nitelendirilmesini getirmektedir. İngiltere'de Trans Media Watch tarafından 2010 yılında yapılan araştırmaya²⁴ göre; katılımcıların %95'i medyanın trans bireylerin ne düşündüğüne ve onları nasıl etkileyeceğine önem

²⁴ Trans Media Watch (2010). How Transgender People Experience The Media., <http://www.transmediawatch.org/Documents/How%20Transgender%20People%20Experience%20the%20Media.pdf> Erişim tarihi: 30.03.2019

vermediğini ifade etmekle beraber; translarla ilgili olumsuz haberlerin yayınlanması ile ilgili olarak katılımcıların %50,5'i bundan mutsuz olduğunu, %34,5'i kendilerini dışlanmış hissettiklerini, %20'si korktuğunu ifade etmiş, %2'si ise etkilenmediklerini belirtmişlerdir. Bununla birlikte, katılımcıların %20'den fazlası sözel taciz yaşadığını ve %8'i de olumsuz medya temsilinden dolayı fiziksel taciz yaşadığını belirtmiştir. Ringo (2002) yapılan araştırmalarda, medyanın translar üzerinden olumsuz tasvirlerinin, transseksüel olmayan popülasyonda da onlara yönelik bir korku etkisi yarattığına işaret etmektedir (akt. McInroy ve Craig, 2015, s. 607). Ayrıca, translara yönelik saldırılar genellikle onların yarattığı bir tahrik veya terör sonucunda olduğu şeklinde sunulmaktadır. Böylece bu kişilerin öldürülmesine doğallık kazandıran medya, eylemi meşrulaştırarak suçun altında yatan ayrımcılığı gizlemekte ve transfobiden kaynaklı nefret suçlarının oluşumuna zemin yaratarak nefret kültürünü beslemektedir.

Medyanın transfobik ayrımcılığı yeniden üretmesindeki dili, yukarıda da açıklandığı üzere, Türkiye'deki her türlü medya metninde tekrar etmekte, translar yanlış, yetersiz, aşırı temsil edilmekte ve transfobik ayrımcılık yeniden üretilmektedir. Buna karşın dünyada ve Türkiye'de toplumsal cinsiyet eşitliği için LGBT'lerin verdikleri mücadeleden medyanın dili de olumlu etkilenebilmektedir. Reklam metinleri, belgeseller, video klipler transların gündelik yaşamda görünürlüklerini güçlendirmektedir. Bu nedenle de medya dili üzerinde durması önemlidir. Bunun gibi, transların sosyal medyadaki varoluşlarını kurgulamaları ve performansları transfobik mücadelede önemlidir. Pelin Ügümü, Şükrü Aydın ve Gülten Adalı Aydın'a (2017) göre; Türkiye'de televizyon dizilerinde LGBTİ kimliklerin bir gülme ögesi olarak kullanılması feminist ve LGBTİ hareketlerinin görece kazanımları sonucu değişmektedir. Araştırmacılar, LGBTİ+'ların tüketim kültürü çerçevesinde reklam metinlerindeki sunumunu inceledikleri çalışmada, bireylerin cinsel yönelimlerine ve kimliklerine duyulan saygı ve kimliklerini özgürce yaşayabilmelerine dair verilen desteğin ön plana çıktığını belirtmektedirler (s. 240). Araştırmacılar, çalışma kapsamında birbirinden farklı sektörde dünyaca ünlü markalar olan Magnum²⁵, H&M²⁶ ve Vodafone²⁷'un internet reklamlarını LGBTİ+'ları toplumsal yaşam içerisinde

²⁵ MAGNUM:Be True To Your Pleasure with William! <https://www.youtube.com/watch?v=4YagVnmv2Ys>

²⁶ H&M Autumn Season 2016: She's a Lady <https://www.youtube.com/watch?v=8-RY6fWVrQQ>

²⁷ https://www.youtube.com/watch?v=DX43_lhwoMU

sunmaları nedeniyle incelemiş olup, söz konusu markaların bireylerin kimlik oluşumları için gereken malzeme ve estetiği sunması bakımından tüketimi ön koşul olarak sunduğu sonucuna varılmıştır. Bunlara ek olarak, LGBT+ görünürlüğünü destekleyen günümüzde bir diğer önemli marka olan Apple da hareketin destekçisi olduğunu internet üzerinden yayınladığı bir reklam²⁸ ile göstermektedir. Bunun yanı sıra Youtube’da coming out²⁹ videosu ile ünlendikten sonra, Clean&Clear markasının “İşte Gerçek Ben” sloganıyla reklam yüzü seçilen 2000 doğumlu trans genç aktivist Jazz Jennings, reklam filminde³⁰ cinsel yönelimi sürecinde karşılaştığı zorlukları anlatmaktadır. Buna ek olarak, ‘en genç transgender’³¹ olarak anılan Jennings’in oyuncak bebek olarak, oyuncak şirketi Tonner Doll tarafından New York’ta satışa sunulacağı ve ilk trans oyuncak bebek niteliği taşıyacağı da duyurulmuştur³². LGBT haklarını savunan ve yayınladıkları reklamlar yoluyla bunu destekleyen Google da Onur Haftası etkinliklerinde yayınladığı bir trans erkeğin geçiş sürecini konu edindiği reklamı³³ ile cinsiyet çeşitliliğini savunduğu mesajını vermektedir. Buradan hareketle, dünyada ve Türkiye’de hızla artan LGBT+ hareketlerinin yeni medya ve sosyal medyanın sunduğu geniş imkanlar ile ünlü markaların da ‘bu hareketin yanınızdayız, sizleri destekliyoruz’ (Ügümü, Aydın ve Adalı Aydın, 2017, s. 261) mesajı vererek toplumsal cinsiyet normlarına uymayan kimliklerin görünürlüklerine internet yoluyla destekledikleri sonucu çıkarılabilir. Türkiye’de de ünlü rock grubu Athena, yönetmenliğini Gönenç Uyanık’ın yaptığı ‘*Ses Etme*’ klibinde bir dragqueen’in bir gününü ekranlara taşımıştır. Athena’nın bu klibi ile, Butler’ı izleyerek dersek, toplumsal cinsiyetin performatif edimlerle gerçekleştiğini en çarpıcı şekilde anlatan dragqueene dikkat çekmiştir.³⁴

²⁸ Apple’dan Eşcinsel Düğün Temalı iPhone X Reklam Filmi
<https://www.youtube.com/watch?v=Jpk9YPEM2I4>

²⁹ Coming Out: ortaya çıkma, açılma anlamına gelmektedir.

³⁰ Clean & Clear I SeeThe Real Me-Jazz <https://www.youtube.com/watch?v=krIGiYXHwY>

³¹<https://www.theguardian.com/society/2017/feb/17/worlds-first-transgender-doll-to-be-unveiled-at-new-york-toy-fair>

³² Transgender dolls and all that Jazz <https://www.bbc.com/news/blogs-trending-39030215>

³³ The Story of Jacob and City Gym <https://www.youtube.com/watch?v=EIUK53sf-kc>

³⁴Klibin oyuncusu Onur Gökhan Gökçek, vermiş olduğu bir röportajdakipte yer almasının sebebini şu şekilde ifade etmiştir;

“Benim bu video klipte oynamamın sebebi, senaryoyu da kararlaştırdıktan sonra, şunu düşündüm yani Athena’yı bu ülkede kimler izliyor, nerelere hangi yerlere ulaşıyor diye düşündüm. Vardığımız sonuç; şu anda çok büyük bir kitlesi var ve o büyük kitle içinde gerçekten böyle şeyler yaşayan, evinde şiddet gören, eşcinsel olduğu için, hatta ailesi tarafından

Türkiye’de yine Can Candan’ın yönetmenliğini üstlendiği *Benim Çocuğum* belgeseli (2013), eşcinsel, biseksüel veya trans çocuğu olan bir grup anne ve babanın çocuklarının cinsel kimliklerini kabul etme konusunda yaşadıkları zorlu deneyimi ve toplumdaki homofobi ve transfobi ile mücadele etmeye nasıl karar verdiklerini konu edinmektedir. Ulusal ve uluslararası çok sayıda ödüle layık görülen belgesel, sinemalarda, festivallerde, binlerce seyirci ile buluşmuş, ek olarak 2013’te DVD olarak da piyasaya sürülmüştür. Belgeselin web sayfasında yayınladıkları izleyici yorumlarında Ayşe Gül Altınay, “Çok kişinin hayatını değiştireceğinden, çok kişiyi hayata bağlayacağından, çok kişiye yeni mücadele alanları açacağından eminim”³⁵ ifadelerine yer vermiştir. Nitekim, *Benim Çocuğum* ile hayatında bir dönüşüm yaşayan katılımcılardan Kumsal da ailesiyle yaşadığı çatışmalardan sonra bulduğu çözümü şöyle aktarıyor;

Ertesi gün psikoloğa gittik. Gayet açıkladım böyle böyle. Gey olarak açıklamasını istedim. Biraz yalan söyledim; trans değilim ben, karıştırmışım gibisinden. Gey olduğumu söylediler. Annem hemen kabullendi; bu senin hayatın, ben senin mutlu olmandan başka bir şey istemem, birlikte mücadele edicez, ben senin arkadayım dedi. Ardından iki üç gün geçti, hani bu ilk evreler ya yine eskiye dönü her şey. Erek gibi ol, saçını uzatma bilmem ne... Sonra anneme *Benim Çocuğum Belgeseli* var, onu attım; iyi ki de izletmişim onu. Her şeyi konuşabiliyoruz şu an. Annemle çok rahatız (Kumsal, 19)

Katılımcıların hemen hepsi verdikleri örneklerle Türkiye’de yapılan yazılan haber metinlerini ve haberlerdeki trans temsilini yanlış, yetersiz ve transfobik olarak değerlendirmektedir. Buna karşın, dünyada ve Türkiye’de feminist ve LGBT hareketleri ile hızla yayılan toplumsal cinsiyet eşitliğine karşın büyük markaların transfobi ve homofobi ile mücadelelerinde kendilerini internetten yayınladıkları videolarla, kliplerle, belgesellerle görünürlüğe destek verdikleri, bunun da katılımcıları cesaretlendirdiği görülmektedir. Bu çerçeveden bakıldığında, internetin kitlelere ulaşmadaki gücü yadsınamayacak derece önemli olmakla beraber, azınlık grupların sesi olmadaki önemi de büyüktür.

Özetle, medyadaki ötekileştirici dil toplumdaki mevcut transfobiyi pekiştirici, farklı cinsel kimliklere yönelik şiddetin normalleşmesine hizmet eden bir yapıya sahiptir. Medyanın bu ötekileştirici dili, nefreti yeniden üretmekte ve zincirleme olarak toplumun

öldürülen, transseksüel olduğu için ailesi tarafından reddedilen, mahalle baskısı gören insanlara ses vermek için yaptım.”

³⁵<http://www.benimcocugumbelgeseli.com/>

bakış açısını da etkilemektedir. Böylece medyada üretilen, meşrulaştırılan ve yaygınlaştırılan nefret söylemi, nefret suçu potansiyelini içinde barındıran olayların yaşanma ihtimalini de artırmaktadır.

1.3.2 Nefret Suçları

“Öteki” olana karşı tahammülsüzlük, önyargı ve nefret duygusu ile beslenerek politik bir tutum oluşturmakta ve bir ayrımcılık pratiği üretmektedir. Nefret söylemi, ayrımcılık ideolojisi ile yakından ilişkili olan nefret suçlarına giden yolun ilk aşamasıdır ve nefret söyleminin eyleme dönüşmüş hali olarak karşımıza çıkar. Nefret suçları, Türkiye’nin ve dünyanın önemli bir meselesi olmakla beraber bunun düzelmesi ve daha eşitlikçi, barışçıl ve insani bir dünyada yaşamak için her vatandaşın üzerine düşünmesi gereken bir mevzudur.

“Nefret suçları” terimi 1985’te, John Conyers, Barbara Kenelly ve Mario Biaggi’ye ait olup, Amerika’da yükselişe geçen ırk, toplumsal cinsiyet ve cinsel yönelim konularındaki farkındalığın sonucu olarak ortaya çıkmıştır (Göregenli, 2013, s.70). AGİT³⁶’in “önyargı suçları” olarak da tanımladığı nefret suçuna yönelik tanımlaması şöyledir;

“Mağdurun, mülkün ya da işlenen bir suçun hedefinin, ırk, ulusal ya da etnik köken dil, renk, din, cinsiyet, yaş, zihinsel engellilik, cinsel yönelim veya diğer benzer faktörlere dayalı olarak benzer özellikler taşıyan bir gruba gerçek ya da öyle algılanan bağı, bağlılığı, aidiyeti, desteği ya da üyeliği nedeniyle seçildiği, kişilere ve/veya mala karşı suçları da kapsayacak şekilde işlenen her türlü suç” (akt. Çolak, 2011, s. 63).

Göregenli (2014) nefret suçunu: “Bir kişi ya da gruba, ait olduğu kimliği, inancı, politik görüşü, cinsiyeti ya da cinsel yönelimi gibi nedenlerle, farklı biçimlerde zarar verme amacıyla saldırılması sonucunda oluşan suçlar” (s. 30) ifadeleriyle tanımlar. Yapılan tanımlar doğrultusunda, nefret suçlarını, ön yargı ve nefret ile beslenen, bir kişi veya grubun var oluşunun sorun haline getirildiği politik ve ideolojik bir tutumun ürünü olarak görülmektedir.

Translara yönelik nefret suçlarının görünür örneklerinden biri kamusal alanlardan dışlanmaları ve yaşadıkları yerlerden sürgün edilmeye başlamaları ile karşımıza çıkar. Öncelikle 1978 yılında Türkiye’nin ilk resmi genelevi olan Abanoz’un kapatılmasıyla

³⁶ Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı

bölgenin trans ve eşcinsel sakinleri bölgeden uzaklaştırılmış (Siyah Pembe Üçgen, 2012, s. 12), böylece transların mekânsal dışlanma örneğinin ilki gerçekleşmiştir. Arkasından Türkiye'nin siyasi kırılma noktası olan 12 Eylül 1980 askeri darbesi ile, “yapılan ‘temizlik’te de travesti, transseksüel ve eşcinseller saçları kazınarak, İstanbul’dan başka şehirlere sürgüne gönderilmiş” (Öz, 2009); trans kadınlar polis memurları tarafından ilişkiye zorlanmış, saçları kesilmiş, sopalarla şiddete maruz kalmışlardır (Siyah Pembe Üçgen, 2012, s. 15). Selek (2014), Beyoğlu Ülker Sokak’tan kovulup şehrin başka semtlerine dağıtılan translara yönelik bu operasyonun ittifaklarının ülkücüler, polis ve mahalleliler olduğunu belirtir (s. 135). Diğer taraftan, travesti ve transeksüellere getirilen sahneye kadın kıyafetiyle çıkma yasağı, günümüze dek artan travesti ve transeksüellere yönelik saldırı, linç girişimleri ve nefret cinayetlerinin teşvik edici tohumlarıdır (Söğüt, 2013, s. 43).

Translara yönelik saldırı ve linç girişimlerinden bir diğeri ise Ülker Sokak’ta yaşananlarla benzer şekilde Ankara Eryaman’da gerçekleşmiştir. Yaşadıkları yoğun baskıların, cinayetlerin, tecavüzlerin ve linç girişimlerinin sonucunda yalnızca Ankara’nın başka bölgelerinden değil başka şehirlerden de gelip Eryaman’a yerleşen trans kadın seks işçileri, Eryaman’da inşaat sektörünün canlanması ile beraber, “siyasetçilerin, şirket sahiplerinin ve medyanın ortaklığında” semtten döner bıçaklar ve demir sopalarla darp edilerek, pompalı tüfekler ve silahlarla vurularak, evleri yakılarak, kurşunlanarak, arabaları paramparça edilerek, saçlarından sürüklenerek kovulmuştur (Ördek, 2017, s. 26-29). Mağdur edilen trans kadınlar, bu şiddet karşısında sessiz kalan, göz yuman ve gülerek izleyenlerin emniyet kuvvetleri olduğunu belirtmektedir (Ördek, 2017, s. 29).

Diğer taraftan, Türkiye’de nefret suçlarını tanımlayan ve cezalandıran yasal bir düzenlemenin olmaması failerin cezasızlık haline yol açmaktadır. Eryaman’da saldırıya uğrayan trans kadınların suç duyurusunda bulunması üzerine açılan davada, mahkemenin davaya ilişkin verdiği karar, nefret suçlarına örnek teşkil edecek nitelikte olup, mahkemenin gerekçesi şu şekilde olmuştur;

Sanıklar kendilerinin ve çevrelerindeki insanların önyargılarının tetiklediği düşüncelerle çevrelerinde yaşamakta olan ve kendilerini transeksüel bireyler olarak tarif eden müdahillere karşı belli bir karar doğrultusunda yoğun ve sürekli

saldırılarda bulunmuşlar, onları yaşadıkları hayat alanından ayrılmaya zorlamışlardır (Ataman, 2009).

Saldırgan çeteden dört kişinin yargılandığı davada mahkeme saldırganların çete olduğuna hükmetmiş ancak faillerin cezasızlık hali devam etmektedir.³⁷ Bu noktada; Eryaman'ın ve Ülker Sokak'ın “toplumun genel ahlak ve huzurunu bozan”“öteki” sakinlerine yönelik bu linç girişimi, devletin medyayı da arkasına alarak toplumda nefret kültürünü beslediği, üzerine de faillerin cezasızlık hali ile transları öldürmelerini meşrulaştırdığı, sıradanlaştırdığı ve değersizleştirdiği gerçeğini karşımıza çıkarmaktadır.

Buradan hareketle, toplumdaki transfobik/homofobik tutumun inşasının ve bunun sürdürülmesinin arkasındaki en önemli aktörün devlet olduğu, bir başka ifadeyle; ‘öteki’ne karşı ön yargı ve tutumun devletin ideolojisi ile doğrudan bağlantılı olduğu karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla, modern iktidarın bedenler üzerinde oluşturduğu kültür ve bununla beraber gelen normların, “normal” ve “doğru” olarak evrensel kabulü, sınırları net çizilmiş cinsiyet rolleri içerisinde kendini tanımlamayan bedenlere karşı oluşan sosyal baskıları ve linç girişimlerini normalleştirmektedir.

1.4 Transların Gündelik Yaşamda Karşı Karşıya Kaldığı Ayrımcılık Pratikleri ve Alanları

Egemen ikili cinsiyet sisteminin eşcinsel ve translara yarattığı ortak zorlukların yanında, transların eşcinsellere kıyasla başka zorluklar yaşadığı, dolayısıyla ayrı bir mücadele yürüttüklerinin altını çizmek gerekir. Cinsiyet kimlikleri nedeniyle kendilerine yöneltilen olumsuz tutumların yanında transları bu mücadeleye iten nedenler; kaynaklardan, hizmetlerden ve imkânlardan eşit biçimde faydalanamamaları ve en önemlisi insan haklarının yoğun biçimde ihlal edilmesidir. Whittle, Turner ve Al-Alami (2007) de benzer şekilde; transların yaşam boyu eşitsizlik ve ayrımcılıkla karşı karşıya kaldıklarını; cinsiyet farkından dolayı çocukluk döneminde akran zorbalığı ve istismara maruz kalabildiklerini; aileleri, arkadaşları ve komşuları tarafından cinsiyet kimlikleri nedeniyle reddedilebildiklerini; evde, iş yerinde ve sokaklarda saldırı ve istismara

³⁷Kaosgl'nin haberine göre; 2008 yılından beri devam eden dava, 2018 yılında tekrar Yargıtay'a gitmiştir. Av. Senem Doğanoglu, Yargıtay'ın kararının ardından davanın tekrar başlayabileceği ihtimalinin yanında, davanın zaman aşımına uğrayabileceğini de ifade etmiştir. Bkz. “Eryaman-Esat Davası Yeniden Yargıtay'da!” (4 Ocak 2019) <http://kaosgl.org/sayfa.php?id=27318> Erişim: 09.04.2019

uğrama ihtimallerinin çok yüksek olduğunu belirtmişlerdir (s.77). Örneğin, 2010 yılında Lambdaistanbul'un İstanbul'da ikamet eden 116 trans kadınla yürüttüğü alan araştırmasında³⁸ katılımcıların %38,8'i cinsiyet kimliğini yaşamaya dair duyduğu umutsuzluk ve çaresizlik hisleri nedeniyle intihar etmeyi düşünmüş, %32,8'i ise intihar girişiminde bulunduğunu ifade etmiştir. Kamusal alanlarda cinsiyet kimlikleri üzerinden fiziksel ve psikolojik şiddete maruz kalan transların intiharı düşünme veya intihar girişimi eylemlerinin bu kadar fazla olması durumun ciddiyetini göstermektedir.

LGBT'lerin toplumda ayrımcılığa maruz kaldıkları alanlar birçok çalışmanın konusunu oluşturmuştur. Bu konuda Türkiye'deki en kapsamlı çalışmalardan biri İpek Göçmen ve Volkan Yılmaz'ın 2017 yılında internet ortamında yaptığı çalışmadır³⁹. İki ay süren araştırmanın sonunda toplanan verilerde; Türkiye'nin 77 farklı ilinden 2875 LGBTİ'nin katılım gösterdiği çalışmada; %65'in üzerinde katılımcı kendisini gey veya lezbiyen olarak tanımlarken, katılımcıların %9,9'u (286) transgender cinsiyet kimliğine sahip olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte katılımcıların %5'i ayrımcılık sebebiyle okulu bıraktığını belirtirken, trans katılımcıların üniversiteden önceki okul hayatlarında olumsuz tutum ve ayrımcılıkla LGB bireylere kıyasla daha fazla karşılaştıkları ortaya çıkmıştır. Katılımcıların %15'i cinsel yönelim veya cinsiyet kimliğinden dolayı ayrımcılığa uğrayacağı düşüncesi ile istediği mesleği seçmediğini, %27'si seçtikleri mesleği rahat edebileceklerini düşündükleri için seçtiğini bununla birlikte %58'i olumsuz yorum veya tepkiyle karşılaşacağı düşüncesi ile iş yerinde cinsel yönelim veya kimlik yönünden açık olmadığını ifade etmiştir. Burada da trans katılımcıların ayrımcılık nedeniyle istedikleri mesleği seçememe ve gelirlerinin temel ihtiyaçlarını karşılamadığı yönündeki yanıtları beklenenin üzerinde çıkmıştır. Katılımcıların %43,2'si hayatında en az bir kere intihara teşebbüs ettiğini, %7'si sağlık personellerinin cinsel yönelim veya cinsel kimliklerini 'tedavi' etmeye çalıştığını ifade etmiştir. Trans katılımcıların ise LGB bireylere kıyasla, intihara teşebbüs oranlarının, herhangi bir sağlık sigortasına sahip olmayanların sayısının ve sağlık hizmetlerinde ayrımcılığa uğrama sıklıklarının daha fazla olduğu görülmüştür. Tüm bunların yanında araştırmaya

³⁸Lambdaistanbul LGBTT Dayanışma Derneği, "İt iti ısırılmaz! Bir Alan Araştırması: İstanbul'da Yaşayan Trans Kadınların Sorunları" (2010), <http://www.lambdaistanbul.org/s/wp-content/uploads/2019/02/%C4%B0t-%C4%B0ti-Is%C4%B1rmaz-%C4%B0stanbulda-Ya%C5%9Fayan-Trans-Kad%C4%B1nlar%C4%B1n-Sorunlar%C4%B1-2010.pdf> Erişim: 09.04.2019

³⁹ Türkiye'de Lezbiyen, Gey, Biseksüel ve Trans (LGBT) Bireylerin Sosyal ve Ekonomik Sorunları Araştırmasının Özet Sonuçları :

katılan 133 katılımcı ayrımcılığa uğradığı konusunda yetkili merciiilere şikâyette bulunmuş ancak yalnızca 22'si tatmin edici sonuç aldığını belirtmiştir.

Pembe Hayat Derneği'nin trans erkek kampına katılan 15 trans erkekle yapılan röportajlardan oluşan “*Ne Kadar da Trans Bir Erkek*” çalışmasında görüşmecilerden Derin Gizem, cinsiyet kimliği üzerinden maruz kalınan ayrımcılığı, kurum ve kuruluşlar ile kamusal alanda gündelik hayatın sistematik olarak nasıl zorlaştırıldığını açık bir şekilde özetlemiştir.

Maruz kaldığımız ayrımcılıklarla mücadele etmek üzere başvurduğumuz karakol ve mahkemelerde ikinci bir ayrımcılığa maruz kalarak sistematik olarak sindirilmeye çalışıyoruz. Yasalar, hukuk, sağlık, eğitim, özel hayat, iş hayatı, aile, cezaevi, tuvaletler, toplu taşıma araçları ... Her biri bir diğerini destekleyerek transfobiyi besliyor (Kaosgl ve Pembe Hayat, 2017, s. 26)

Transların yaşamın pek çok alanında ayrımcılığa maruz kaldıklarını belirten çalışmalardan hareketle, bu çalışma kapsamında bu alanların neler olduğuna dair genel bir çerçeve çizebilmek adına istihdam, eğitim ve toplumsal yaşam alanları incelenecektir.

1.4.1 İstihdam Alanı

Anayasa'nın 49. maddesinde çalışma hakkının herkese verilmiş olduğunu açıkça belirtmiş olmasına karşın LGB'lerin, özellikle transların iş yaşamında oldukça azınlık bir kesimi oluşturduğu ve nefret suçlarına maruz kaldıkları kamusal mekanlar açısından dikkate değer bir orana sahip olduğu karşımıza çıkmaktadır. Örneğin; Kaosgl'nin hazırladığı “Türkiye’de Kamu Çalışanı LGBTİ’lerin Durumu 2017 Yılı Araştırması”nın⁴⁰ sonuçlarına göre, 80 kişiden oluşan LGBTİ katılımcının %45’i iş yerinde tamamen kapalı olduğunu, %50’si işe alınırken cinsel kimliğini gizlediğini belirtmiştir. Araştırmada yalnızca 2 transın yer alması ise kamu sektöründe trans istihdamının yok denecek kadar az olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte, çalışma ortamında yaşanan veya yaşanabilecek ayrımcılığın çalışanların iş doyumunu ve verimliliğini olumsuz yönde etkilediği ortaya çıkmaktadır (Kaosgl, 2018, s. 29). Araştırmaya katılan mühendis bir trans kadının “Hayatımdan memnun değilim. Her gün başka biri olarak günü geçiriyorum. Olmadığım bir kişi olarak ilişkiler içindeyim” (s.

⁴⁰ ‘Türkiye’de Kamu Çalışanı Lezbiyen, Gey, Biseksüel, Trans ve İntersekslerin Durumu 2017 Raporu’ Erişim: 08.04.2019, <http://www.kaosgldernegi.org/yayindetay.php?id=207>

29) ifadeleri ikili cinsiyet sisteminde, kimliklerini özgürce yaşayamamalarından kaynaklanan psikolojik zorluklara örnek gösterilebilir.

Yine sayılarının az olması ile beraber, özel sektörde çalışan veya ünlü olan trans görmek de pekâlâ mümkün olmakla beraber yaşanan zorluklar fark göstermemektedir. Kaosgl'nin özel sektör çalışanı 166 LGBTİ ile gerçekleştirdiği 2017 yılı araştırmasına⁴¹ göre; katılımcılardan yalnızca 3'ü trans kimliğe sahip olduğunu belirtmiştir. Katılımcıların %44'ü kendisini iş yerinde tamamen gizlediğini ifade etmiş, %46'sı işe alım sürecinde ayrımcılığa maruz kalmamasının sebebinin cinsel kimliğini gizlemesi olduğunu ifade etmiştir. Araştırmaya katılan biseksüel trans bir erkek "Konuşma tarzımı nonoşa benzeterek dalga geçiyorlar" (s. 34) ifadesi ile karşılaştığı ayrımcılığı örneklendirmiştir. Trans çalışan katılımcılardan bir başkası ise yaşadığı deneyiminin kendisini ne şekilde etkilediğini şu şekilde aktarmaktadır: "Sürekli transfobik ve homofobik sözlerle, fıkralarla, Whatsapp grubunda karikatürlerle karşılaşıyorum. Ben kendimi gizlemeye çalışıyorum; başka kendini gizleyen de varsa onlar da benim gibi içten içe ölüyorlardır." (Kaosgl, 2017 s. 34). Bu gizlenme deneyimi, trans kadınların deneyimiyle "bir nevi kendi varoluşumuza ihanet etmek durumunda kalmak" (Lambdaistanbul, 2010, s. 24) kişinin kendine duyduğu saygıyı ve değeri derinden yaralayan bir durum olmasının yanısıra kişide fiziksel veya psikolojik tahribata yol açabilmektedir. Örneğin 30 Aralık 2014 tarihinde Boğaz Köprüsü'nden atlayarak intihar eden trans kadın seks işçisi Eylül Cansın, ölmeden önce Youtube'dan yayınladığı videosunda çalışma hayatına katılamamasından dolayı yaşadığı mağduriyeti şöyle aktarmıştı⁴²: "Yapamadım, çünkü insanlar bana izin vermedi, çalışmadım, bir şeyler yapmak istedim ama yapamadım, bana çok engel oldular ve beni çok mağdur ettiler." Bu sözler, kişileri intihara vardırabilen heteroseksist işleyişin, ataerkil iktidar mekanizmalarının, ideolojik nefret suçlarının gündelik hayata yansıyan çarpıcı gerçekliğini bir kez daha ortaya koymaktadır. Transların çalışma hayatlarında belirgin bir 'doğrudan ayrımcılık'⁴³ ve nefret söylemlerine maruz kaldıklarının altını çizmek

⁴¹'Türkiye'de Özel Sektör Çalışanı Lezbiyen, Gey, Biseksüel, Trans ve İnterseklerin Durumu 2017 Yılı Raporu'

⁴²Trans Eylül Cansın'ın Annesi Nurcan Zengin'in İfadeleri İntiharı Aydınlatıyor Mu? (08.01.2015) Erişim: 07.04.2019, <https://odatv.com/olumunun-sorumlusu-trans-mafyasi-mi-0801151200.html>

⁴³ILO, ortaya çıkış biçimine göre ayrımcılığı "doğrudan", "dolaylı" ve "sistemik ayrımcılık" olarak üçe ayırır (ILO ITC, 2009, akt. Tokol ve diğ., 2014, s. 284). Doğrudan ayrımcılık, ayrımcılığın en tipik örneği olmakla beraber; kişiye cinsiyeti, etnik kökeni, dini vb. niteliklerinden dolayı diğer kişilere kıyasla eşit

gerekir. Irwin (2002), Avusturalya’da iş yerinde ayrımcılığın kapsamı ve ayrımcılığın kariyer, sağlık ve refah üzerindeki genel etkilerini araştırdığı çalışmasını, eğitim sektöründe çalışan eşcinsel erkekler, lezbiyenler ve transgender katılımcılar ile gerçekleştirmiş, 900 anket ve 52 bireysel görüşmeden veri toplamıştır. Araştırma sonucuna göre; katılımcıların %90’ı iş yerinde endişe ve stres düzeylerinin arttığını belirtmiş, %80’i depresyondan müzdaripken %63’ü güven ve öz-saygı kaybı yaşadığını belirtmiştir. Katılımcıların %62’si iş yerindeki ayrımcılık sonucu hastalandığını ifade ederken %59’u ise iş yerindeki taciz ve baskı nedeniyle kişisel ilişkilerinin zarar gördüğünü belirtmişlerdir (akt. Dietert ve Dentice, 2009, s. 124). Cinsiyet kimliğini saklama çabası içinde olan trans çalışanlar için bu durum oldukça zor ve yorucu olmanın yanı sıra işe yönelik motivasyon ve performansı da olumsuz yönde etkilemekte, anksiyete yaratmaktadır.

Anayasada olduğu gibi çalışma yaşamında da eşitlik ve ayrımcılık yasağı 4857 sayılı İş Kanunu’nun 5. Maddesinde ⁴⁴ “eşit davranma ilkesi” başlığı altında ele alınarak; “İş ilişkisinde dil, ırk, renk, cinsiyet, engellilik, siyasal düşünce, felsefi inanç, din ve mezhep ve benzeri sebeplere dayalı ayırım yapılamaz.” ifadelerine yer verilmiştir. Burada dikkat çekilmesi gereken nokta; cinsiyete dayalı ayrımcılık kanunda açıkça yer almasına rağmen, cinsel yönelim veya toplumsal cinsiyet kimliğini kapsayacak şekilde ifade edilmemiştir. Dolayısıyla, LGBT’ler açısından çalışma hakkı, cinsel yönelimleri veya toplumsal cinsiyet kimlikleri nedeniyle ayrımcılığa maruz kalmasının önünde yasal bir engel bulunmamaktadır.

Türkiye’de cinsiyet kimliğine yönelik ayrımcılığın istihdamda daha yoğun olarak görülmesi transların gey ve lezbiyenlerden farklı olarak, seks işçiliğine yönelmesini getirmiştir. Güner’e (2015) göre, eğitim hakkı çalışma hayatı ile doğrudan bağlantılı olup, transların çalışma hayatındaki ihlalleri ilerleyen dönemlerde istediği mesleği yapamamalarını ve bundan kaynaklı olarak da onları zorunlu seks işçiliğine yönelten bir süreci beraberinde getirmektedir (s. 29). Yine Türkiye’nin önemli bir gerçeği olarak, seks işçiliğinin yasal ve politika temelinde olmaması, seks işçilerinin sağlığına ve güvenliklerine yönelik tehdit mekanizmasının başında gelmektedir. Bu durum,

olmayan uygulamalara maruz kalması iken; dolaylı ayrımcılık, herkese aynı şekilde uygulanan bir düzenlemenin bir grup üzerinde orantısız etkiye neden olması ile ortaya çıkar (Gül, 2012, s. 124).

⁴⁴<http://iskanunu.net/madde-5/>, Erişim Tarihi: 10.04.2019

toplumun ‘ahlak’ ve ‘namus’ kaygısı çerçevesinde, transları hedefine alan saldırıları meşrulaştırmaktadır. Diğer taraftan, birçok transın zorunlu olarak yaptığı seks işçiliğinde de toplumsal cinsiyet ayrımcılığına uğradıkları ortaya çıkmaktadır. Winter ve King (2011), trans kadınların seks işçiliği hiyerarşisinde en altta olduklarını, erkek ve kadın fahişelere oranla daha az kazandıklarını ve daha fazla şiddet gördüklerini, en yüksek HIV pozitif oranına sahip olduklarını göstermektedir (akt. Berghan, 2013, s. 96). Kulick (1998) ise, seks işçiliğine başka bir taraftan bakarak; trans kadınlar için geçim kaynağı olmakla beraber aynı zamanda cinsel ve duygusal tatmin alanı olabilmekte, özgüven ve özsaygı geliştirme olanağı yaratabilmekte olduğunu belirtmektedir (akt. Berghan, 2013, s. 96).

Güner (2015), eşcinsel, biseksüel ve transların cinsel yönelim veya cinsiyet kimliklerinden dolayı ayrımcılığa maruz kalacakları endişesiyle gizlenme, kimliğini ifade edememe deneyim ve pratikleri dolayısı ile çalışma hayatının ayrımcılığın en az görünür olduğu alanların başında geldiğini belirtmektedir (s. 29). Lambdaistanbul’un İstanbul’da yaşayan 116 trans kadınla yaptığı araştırma çalışma hayatına dair çıkan bulgular ise şu şekildedir; katılımcıların %57,8’i cinsiyet kimliği nedeniyle işe alınmadıklarını, %89,7’si ise zaten işe alınmayacaklarını düşündükleri için iş başvurusu yapmaktan vazgeçtiklerini belirtmişlerdir. Burada öne çıkan konu görünür olmak mevzusudur. Gey veya lezbiyen bireylerin cinsel yönelimlerini saklamaları söz konusu olabileceksen translar için aynı durum geçerli değildir. Görünümleri itibariyle saklanamaz olan transların heteroseksist bir toplum yapısı içerisindeki çalışma hayatında kendisine yer edinmesi daha zordur. Nitekim transların zaten işe alınmayacaklarını düşünmelerinden dolayı başvuru yapmamaları, ataerkil heteronormatif sistemi ne ölçüde içselleştirdiklerinin bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

1.4.2 Eğitim Alanı

Eğitim hayatı, hukuksal bir zemini olmamasızın,⁴⁵ cinsiyet kimliğinden dolayı transların erken yaşlarda ayrımcılık pratikleri ile tanıştıkları alanlardan birisi olarak

⁴⁵Ulusal mevzuatta eğitim alanında ayrımcılığı yasaklayan temel düzenlemeler Anayasa’nın 42. Maddesi’nde ve Milli Eğitim Temel Kanunu’nda belirtilmiştir. Anayasa’nın 42. Maddesi; kimsenin eğitim ve öğrenim hakkından yoksun bırakılmayacağını belirtir. Milli Eğitim Temel Kanunu’nun Türk Milli Eğitiminin Temel İlkeleri başlıklı ikinci bölümünde yer alan genellik ve eşitlik başlıklı 4. Maddesi

karşımıza çıkmaktadır. Eğitim ortamının heteronormatif yapısı, akran zorbalığı, eğitimcilerin ve idarenin heteroseksüellik dışındaki cinsel yönelim veya cinsel kimlikleri görmezden gelme veya homofobik/transfobik tutum ve davranışları eğitim hakkına erişimin önünde ciddi engel oluşturmaktadır (Güner, 2015, s.29).LGBT gençlerin okul ortamındaki deneyimlerinin incelendiği internet üzerinden veri toplanan bir başka araştırmada ise; trans cinsiyet kimlikli öğrencilerin LGBQ öğrencilere kıyasla ayrımcılık iklimiyle daha fazla karşılaştıkları; bir çoğunun tercih ettikleri ismi kullanmalarının engellendiği, tuvalet ve soyunma odalarının cinsiyet kimliklerine göre kullanımlarında engeller yaşadıkları ortaya çıkmıştır (Kosciw, Greytak, Giga, Villenas, & Danischewski, 2016). Trans kadınlarla yapılan bir çalışmada, katılımcıların %7,8'i cinsel kimliği nedeniyle okul değiştirmek zorunda kaldığını, %34,8'i ise devam etmek istediği halde cinsel kimliği nedeniyle eğitimini yarıda bırakmış olduğunu belirtmiştir. Buna ek olarak, yine aynı araştırmaya göre; eğitim hayatlarında yurttan kalan trans cinsiyet kimliğine sahip öğrenciler, cinsiyet kimliklerinden dolayı yurtlarda da zorluk çekmekte; ya yurttan ayrılmak durumunda bırakılmakta ya da yurttan atılmaktadırlar (Lambdaistanbul, 2010, s. 32).

Eğitim sisteminin heteronormatif yapısı, transların eğitime erişimini engellemekte ve kendilerini gerçekleştirmelerine izin vermeyen ikili cinsiyet sistemini temel almaktadır. Bir taraftan akran zorbalığı bir taraftan eğitimcilerin ve idarenin ‘hizaya sokma’ girişimleri transların eğitim sürecini kabusu çevirmektedir. Katılımcılar da genel olarak eğitim sisteminin ikili cinsiyet dışında konumlanan bireyler için fobik olduğu yönünde değerlendirmeler yapmıştır. Katılımcılardan Esra, üniversite eğitimini tamamlayamadan okuldan atılmasının “tek sebebinin transgender kimliği” (Esra, 43) olduğunu düşünmektedir. Bir diğer katılımcı Selin de üniversite ortamının ikili cinsiyet sistemini merkeze alan yapısının kendisine ifade alanı yaratmamasından dolayı okuldan uzaklaştığını şu şekilde aktarmaktadır;

Gazi’de okuyorum dediğim gibi ve çok kapalı bir ortam. Hetero bireyler bile sevgilileriyle el ele dolaşamıyor, böyle kötü bir ortam. O yüzden mesela okula gitmiyorum. Gidemiyorum daha doğrusu [...] Özellikle orta okulda çok fazla

“Eğitim kurumları dil, ırk, cinsiyet ve din ayırımı gözetilmeksizin herkese açıktır. Eğitimde hiçbir kişiye, aileye, zümreye veya sınıfa imtiyaz tanınmaz.” ifadelerine yer vermiş; 7. Maddesi ise ilköğrenimin her Türk vatandaşının hakkı olduğunu belirtmiştir (Güner, Kalkan , Öz, Özsoy ve Söyle, 2011, s. 31-32).

ayrımcılık yaşadım; erkekler tuvaletine giremiyordum mesela çünkü girdiğimde erkekler bana hakaret ediyordu, omuz atıyordu, tuvaletin kapısını kilitliyordum, kapıyı tekmeliyorlardı, yukarıdan su atıyorlardı (Selin, 19).

Bu içeriklere baktığımızda; modernleşen eğitim kurumlarının ideal toplumu yaratma uğruna, heteroseksüel olmayanlara karşı doğrudan ve dolaylı ayrımcılık uygulayarak, çeşitli baskı ve zorbalıklarla baş başa bırakarak heteroseksüel yapıyı pekiştirdiği sonucu çıkarılabilir. Öyleyse; modern düşüncenin önemli araçlarından olan eğitim sisteminin transları kamusal alana dahil olmalarını engelleyen nefret suçlarıyla dolu olduğunu, heteroseksüel olmayan cinsiyet kimliklerine yönelik çeşitli şiddet mekanizmalarıyla transfobiye beslediğini söylemek mümkündür.

1.4.3 Toplumsal Yaşam Alanı

Türkiye’de, hiçbir hukuksal zemini olmamasına rağmen transların yaşamlarını idame ettirecekleri temel alanlarda cinsiyet kimliklerinden dolayı ayrımcılığa uğradıklarını görmekteyiz. Barınma, transfobi nedeniyle karşımıza çıkan bir başka sorun alanıdır. Aile baskısı, eğitim veya iş bulma gibi nedenlerle buldukları yerlerden büyük şehirlere göç eden veya hali hazırda büyükşehirlerde olan translara ev kiralanmamakta, şanslı olup ev kiralayabilen translar ise evlerinden atılmakta veya normalinden daha yüksek kira ücretleri istenmekte bir de bunların yanı sıra kolluk kuvvetleri tarafından keyfi olarak evleri mühürlenmektedir (Ördek,2016, s. 23). Böylece en temel insan hakkı olan barınma hakkının da cinsiyet kimliği üzerinden ayrımcılığın gerçekleştiği bir diğer alan olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sağlık hakkına erişim Türkiye’de translar için bir diğer sorun alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Güner (2015), sağlık personellerin aşağılama,ifşa etme, kimlik ismiyle çağırma gibi transfobik tutumları sebebiyle transların sağlık hizmetlerinden faydalanmasında engel teşkil ettiğini belirtmektedir (s. 30). Buna ek olarak “Cinsiyet Geçiş Ameliyatını” kapsayan Medeni Kanun’un 40. Maddesinde cinsiyet değiştirmek için kişinin üreme yeteneğinden yoksun olması şartı da süreci orlaştırmaktadır (Güner, s. 30).

Transların sokakta çalışmaları veya dolaşmaları durumunda da Kabahatler Kanunu'nun 37. Maddesi'nin 'Rahatsız Etme'⁴⁶ başlıklı kabahate dayanılarak idari yaptırım uygulanması, doğrudan ayrımcılığın, dışlamanın, damgalamanın yapıyor olması, transların kamusal alanlara katılımlarında, yani görünür olmalarında caydırıcı bir etmendir.

Kamusal alanlar, transların varlığını kabul etmeyen, transları mücadeleye sürükleyen alanlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Katılımcılar, gündelik yaşamlarında karşılaştıkları transfobik örnekler de kamusal alanların kendilerine karşı ayrımcı bir cephe olduğunu destekler niteliktedir. Katılımcılardan Sibel, gündelik yaşamda karşılaştığı transfobi deneyimlerini ikili cinsiyeti temel alan tuvaletler üzerinden örneklendirmektedir. Sibel, kamusal alanlardaki tuvaletlerin kadın erkek merkezileşmesi üzerinden temellendiğine bunun da hem cinsiyet geçişini tamamlamamış transları dışarıda bıraktığını hem de ikili cinsiyetin dışında konumlanan bireyler için problem teşkil ettiğine dikkat çekmektedir;

Mesela bi mekâna gidiyorsun, orada işte tuvalet... Mesela ikili cinsiyet var tuvalette ve şey, mekan sahibini tanıyorsun mesela, mekan sahibine gidip diyorsun ki, "Tuvalette bir kadın, bir erkek yazıyor ve ben bu ikisini de kullanmak istemiyorum çünkü rahatsız hissedebilirim." 'Geçiş sürecindeki bir trans bundan rahatsızlık duyabilir'i anlatıyorsun mesela, o senin neden rahatsızlık duyduğunu anlamıyor. Mesela orada kendini anlatmak zorunda kalıyorsun tekrar. Çünkü bak işte geçiş sürecindesin, işte oraya giriyorsun mesela kadın olarak tanımlıyorsun kendini, trans kadın olarak, kadınlar tuvaletine giriyorsun ama garip bakışlara maruz kalıyorsun. Erkekler tuvaletine zaten girmek istemiyorsun. Ya da mesela trans erkeksin, ama erkekler tuvaletine girdiğinde farklı şeylere maruz kalıyorsun falan. O yüzden cinsiyetsiz olsa, biz de bi sıkıntı çekmeyiz falan, bunu uzun uzun anlatmak zorunda kalıyorsun (Sibel, 27).

Özetle, toplumsal yaşam alanlarının heteronormatif sistem üzerine kurulumu transların bu alanlarda var olma pratiklerini olumsuz yönde etkilemektedir. Toplumsal yaşamın cinsiyet kimliklerine getirdiği sınır, transları temel haklardan ve eşit statüden mahrum bırakmaktadır. Translar, cinsiyet kimliklerinden kaynaklı olarak ev sahiplerinin negatif

⁴⁶Kabahatler Kanunu Madde 37 (1)-Rahatsız Etme: Mal veya hizmet satmak için başkalarını rahatsız eden kişi, elli Türk Lirası idari para cezası ile cezalandırılır. 31.03.2005 tarihinde yayınlanarak yürürlüğe giren Kabahatler Kanunu 5326 sayılı kanun olarak da bilinir ve toplum düzenini, genel ahlakı, genel sağlığı, çevreyi ve ekonomik düzeni korumak amacını taşır. İdari para cezası vermeye kolluk veya belediye zabıta görevlileri yetkilendirilmiştir. Buna göre trans kadın seks işçilerine karşı usulsüz ve hukuksuz bir şekilde Kabahatler Kanunu gerekçe gösterilerek idari para cezaları yazılmaktadır ('Kabahatler Kanunu ile Trans Kadınlara Ayrımcılık Yapılmaz!'. (24.01.2013). <http://www.kaosgl.org/sayfa.php?id=13304>, Erişim: 11.04.2019

tutumlarıyla karşılaşmakta olup ya ev bulamamakta ya da daha yüksek kira bedelleri ödemektedir. Dolayısıyla birçok trans, barınma hakkını özgürce yaşayamamaktadır. Sağlık hizmetleri yine toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin görüldüğü bir diğer olmakta, translar sağlık personellerinin ve doktorların transfobik tutumları nedeniyle hastaneye gitmekte çekinmekte veya gitmeyi reddetmektedirler.

Cinsiyet mevzusunda ayrımcılık söz konusu olduğunda translara yönelik egemen cinsiyet baskıcı ideoloji kendisini transfobi temelli dışlama, damgalama üzerinden kurarak dışa vurmaktadır. Önyargı, şiddet ve tahammülsüzlük üzerinden şekillenen transfobi korku ve önyargı üzerinden şekillenmektedir. Türkiye’de translara yönelik sistematik ilerleyen transfobik ayrımcılık, transları iş gücünden dışlanma, eğitim ve sağlık alanlarına yetersiz erişim, toplumsal yaşam alanlarının kısıtlanması, cinsiyet kimliği temelli nefret söylemleri, fiziki saldırılar ve nefret suçları gibi geniş bir yelpazede ayrımcılık pratikleriyle karşı karşıya bırakmaktadır. Gündelik hayatın idamesi için ihtiyaç duyulan veya ilişkili olunan kurum ve kuruluşların sistematik olarak heteroseksüel olmayan kimliklere, özellikle translara yönelik dışlayıcı ve şiddet eğilimli tutumları, trans bireylerin toplumsal olandan kendilerini gizleme, saklamaya yönlendirmektedir.

Çevrimdışı alanlarda gerçekleşen tüm bu transfobik ayrımcılığı incelerken, gündelik yaşamın ayrılmaz bir parçası haline gelen internet ve sosyal medya ortamlarındaki deneyimler ve kullanım örüntüleri göz ardı edilemeyecek kadar önemlidir. Bugün internet ve internet aracılığıyla gerçekleştirilen aktiviteler bireyin gündelik yaşamının ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Nitekim Babacan’ın (2015) da dediği gibi, modernleşme, geleneksel toplumların kendi halinde yaşamlarını, büyük ve kompleks bir bütün ile entegre etmesi ile kapitalizm, bilgi toplumu, küreselleşme ve ağ toplumu gibi kavramlar gelişmiştir (s. 27). Çalışmanın ikinci bölümünde, yeni iletişim ortamları olarak sosyal medya ve gündelik yaşam ilişkisi ele alınacaktır.

II. BÖLÜM

SOSYAL MEDYA VE GÜNDELİK YAŞAM

Günümüzde yeni iletişim teknolojileri içerisinde önemli bir yere sahip olan internetin hayatımıza getirdiği yeniliklerden biri sosyal medyadır. Sosyal medya, gündelik yaşam içerisinde bireyin etkinlik, iletişim ve aktivitelerinin çoğunun gerçekleştiği sanal ortamlardır. Bireyler bu ortamlarda bireysel kimliğine yönelik ritüeller geliştirme, arkadaşlıklar oluşturmada, boş zaman aktiviteleri geliştirmektedirler. Bu çerçeveden bakıldığında, sosyal medya ortamları, sahip olduğu özellikler ile kişinin gündelik yaşamıyla ilişkisel doğası bakımından araştırmaya ve sorgulamaya değer bir alan oluşturmaktadır. Sosyal medyanın bireylerin gündelik yaşamlarıyla doğrudan ilişkiselliği, bizi heteronormatif sistemin bu ortamlardaki işleyişini de sorgulamaya davet etmektedir. Sosyal medya ortamları sınıfsal, etnik, dinsel ve cinsiyet kimlikleri/yönelimleri bakımından herkesin erişimine açık ortamlardır. Sosyal medyanın herkesi kapsayan bu heterojen yapısı toplumda susturulan, ikincil plana itilen kimlikler için de bir ifade özgürlüğü alanı yaratmaktadır. Bu açıdan, heteroseksist ideolojinin dışarıda bıraktığı tüm cinsiyet kimlikleri için de bir varoluş alanı sağlayabilmektedir. Sosyal medya ortamları, bireylere sunduğu çeşitli özellikler ile çevrimdışı hayatta bastırdıkları kimliklerini performe edebilecekleri alanlar sunmaktadır. Bu bölümde, sosyal medya ortamlarının gündelik yaşam içerisinde kullanıcılara ne gibi imkanlar sunduğu; kimliğin oluşumunda nasıl bir rolü olduğu ve kimlik performansının sosyal medya ortamlarında ne şekilde gerçekleştiği, sosyal medyanın kamusal ve özel yaşam arasındaki çizgileri muğlaklaştırması, mahremiyet olgusunun sosyal medya ortamlarındaki dönüşümü, sosyal medyave demokratik katılım olgusu ve son olarak sosyal medya ortamlarında nefret söylemi alt başlıkları altında incelenecektir.

2.1 Yeni İletişim Ortamları Olarak Sosyal Medya

Günümüzde internetin gelişimi ve herkes tarafından kolayca ulaşılabilir hale gelerek yaygınlık kazanması onu gündelik hayatımızın ayrılmaz bir parçası haline getirmiştir. Bugün internet aracılığıyla alışveriş, bankacılık hizmetleri, eğitim, eğlence etkinlikleri gibi sınırsız bir alanda hizmet sunulmaktadır. İnternete erişim imkânın ve araçlarının

çeşitlenmesiyle birlikte, özellikle taşınabilir mobil cihazlar üzerinden her an ulaşılabilir olunması onu “girilen” bir mecra olmaktan çıkarmış, “her zaman orada olunan” bir ortama dönüştürmüştür (Şap Özkan, 2014, s. 245).Günlük rutinin bir parçası haline gelen ağ temelli hizmetler sayesinde bugün bireyler siyasal, kültürel ve toplumsal düzlemlerde bir ağ etrafında buluşmaktadır. Teknolojideki bu gelişmeler ekseninde, Manuel Castells, yeni enformasyon teknolojilerinin ağlar aracılığıyla dünyayı birleştirerek bir “ağ toplumu” oluşturduğunu belirtmektedir. Lev Manovich, bilgisayar ve medya teknolojilerinde gerçekleşen gelişmeleri “devrim” olarak adlandırmaktadır (akt. Aslan 2013, s. 105).

Mevcut iletişim unsurlarının ses, video, metin, grafik, müzik, fotoğraf gibi eklentiler ile birleştirilmesi yeni iletişim biçimlerini ortaya çıkarmış, bu unsurların ağ tabanlı hizmetler ile entegre hale gelmesi ise yeni medya kavramını hayatımıza getirmiştir. Mutlu Binark (2007), etkileşimli ve multimedya olanakları ile geleneksel medyadan ayrılan yeni medyayı; bilgisayar, internet ortamı, cep telefonları, oyun konsolları, İpod veya avuç içi veri bankası kayıtlayıcıları ve iletişimcileri gibi dijital kodlama sistemine temellenen tüm dijital teknolojileri yeni medya alanları olarak tanımlar (s. 21). Geleneksel kitle iletişim araçlarında birey seyirci veya okur olarak edilgen konumda iken, yeni iletişim teknolojilerin yaratmış olduğu imkanlarla seyirci/okurun metinlere ve içeriklere etki edebilmesi, içeriği yeniden üretebilmesi dolayısıyla yeni iletişim araçları insanların gündelik yaşamlarında etkin bir rol oynamaya başlamıştır. Dolayısıyla internet, herkese ağ üzerinden kamusal alana erişim imkanı yaratıp kullanıcıların kendi varlığını ortaya koyabilmelerine olanak yaratmakla birlikte diğer taraftan da kullanıcılara istedikleri bilgileri erişebilme, resimlere, multimedya (çoklu medya veya çoklu ortam) ulaşabilme fırsatı sunmaktadır (Çomu & Halaiqa, 2014, s. 27). Günümüzde sosyal medya platformları milyarlarca kullanıcıya hizmet vermektedir. We Are Social ve Hootsui'tin her yıl hazırlayıp yayınladığı internet ve sosyal medya kullanım istatistiklerine göre, dünya çapında sosyal medya kullanıcı sayısı 3,5 milyarı geçmiş, Temmuz 2019 yılı itibariyle dünya üzerinde sosyal medya kullanıcı sayısı dünya nüfusunun %46'sı olarak belirtilmiştir.⁴⁷

⁴⁷<https://wearesocial.com/blog/2019/07/global-social-media-users-pass-3-5-billion> (Erişim tarihi: 02.08.2019)

Sosyal Medya Platformu	Kullanıcı Sayısı
Facebook	2. 375.000.000
YouTube	2.000.000.000
Whatsapp	1.600.000.000
Facebook Messenger	1.300.000.000
WeChat	1.112.000.000
Instagram	1.000.000.000

Tablo 2: Dünya Genelinde En Popüler Sosyal Ağ Ortamları

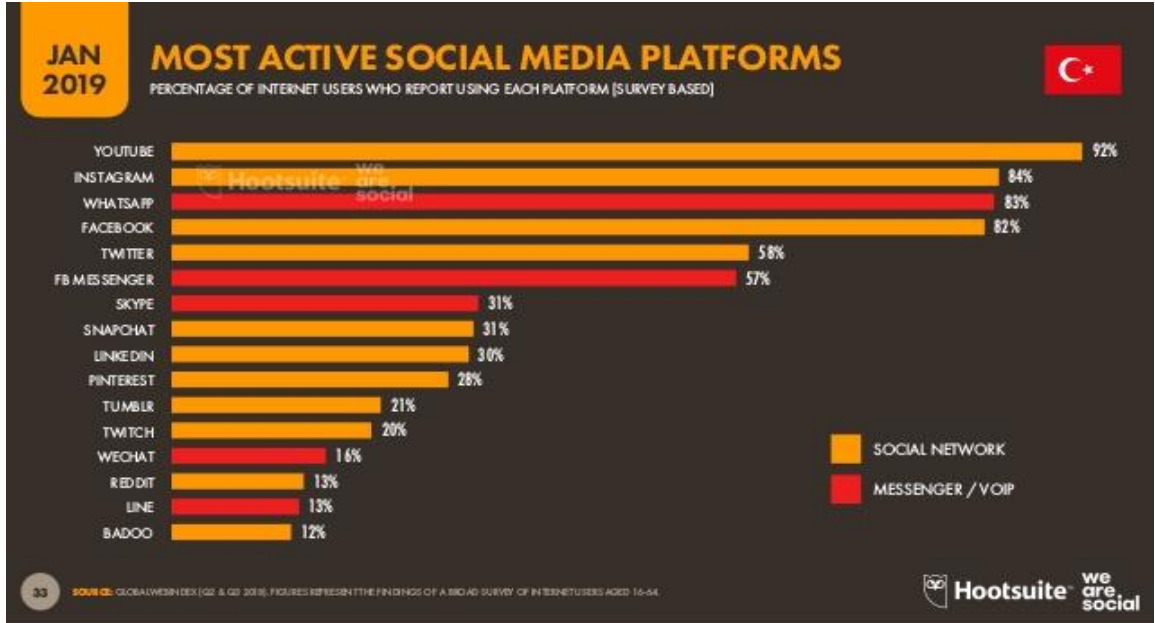
Dünya genelinde sosyal medya kullanıcısı en fazla olan platformlar Tablo2’ de verilmiştir. Verilere göre; 2.375.000.000 kullanıcı sayısı ile Facebook en çok kullanıcısı olan platform olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunu Youtube, Whatsapp, Facebook Messenger, WeChat ve Instagram sırasıyla; 2.000.000.000, 1.600.000.000, 1.300.000.000, 1.112.000.000, 1.000.000.000 kullanıcı sayıları ile takip etmektedir.

We Are Social ve Hootsui tarafından hazırlanan “Digital 2019 in Turkey”⁴⁹ raporuna göre; 2019 yılı itibariyle 82,4 nüfusa sahip ülkemizde nüfusun %72’sini oluşturan 59.36 milyon İnternet kullanıcısı, %63’ünü oluşturan 52 milyon aktif sosyal medya kullanıcısı ve %53’ünü oluşturan 44 milyon aktif mobil sosyal medya kullanıcısı bulunmaktadır.

Küresel Dijital Raporu’nun 2019 yılı verilerine göre Türkiye’de sosyal medya kullanım istatistikleri ise şu şekilde yer almaktadır;

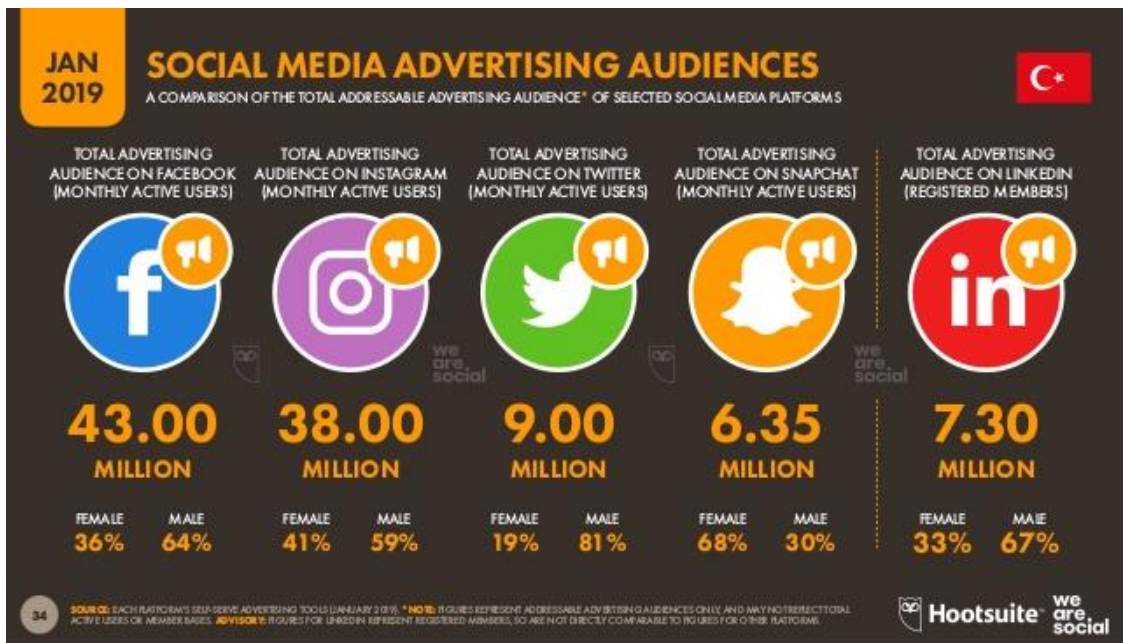
⁴⁸<https://www.statista.com/statistics/272014/global-social-networks-ranked-by-number-of-users/> adresindeki bilgilere dayanılarak derlenmiştir (Erişim tarihi: 02.08.2019)

⁴⁹<https://dijilopedi.com/2019-turkiye-internet-kullanim-ve-sosyal-medya-istatistikleri/> (Erişim tarihi: 02.08.2019)



Tablo 3: We Are Social 2019 Türkiye'de En Çok Kullanılan Sosyal Medya Platformları İstatistikleri

Rapora göre; Türkiye'de en popüler sosyal medya platformu %92'lik oranla YouTube olarak görülmekte, onu %84 ile Instagram ve %82 ile Facebook takip etmektedir. Raporda Türkiye'de en çok kullanılan sosyal medya platformlarının kullanıcı sayılarına cinsiyet dağılımlarını da içerecek şekilde yer verilmiştir.



Tablo 4: We Are Social 2019 Türkiye Sosyal Medya Kullanıcı Sayıları

Verilere göre; 43 milyon kullanıcısı olan Facebook, erkeklerin daha fazla kullandığı bir platformdur. 38 milyon kullanıcıya sahip Instagram'ın yine erkekler tarafından daha fazla kullanıldığı görülmektedir. Erkek kullanıcı sayısı ile dikkat çeken Twitter 9 milyon kullanıcıya sahiptir. 7.3 milyon kullanıcısı ile LinkedIn de yine erkeklerin yoğun kullandığı platform olarak görülmektedir. Kadın kullanıcı sayısı ile göze çarpan Snapchat ise, 6.3 milyon kullanıcı sayısına sahiptir. *Küresel Dijital Raporu*'nun cinsiyete göre dağılımına ilişkin verilerinde kendisini kadın veya erkek olarak tanımlamayan bireylere yönelik bir istatistiğe rastlanmamıştır.

Literatürde sosyal medyaya ilişkin tanımlar sosyal medyanın karşılıklı etkileşimselliğini ön plana koymaktadır. Andreas Kaplan ve Michael Haenlein (2010), sosyal medyayı “Web 2.0'ın ideolojik ve teknolojik temellerini temel alan ve içeriğin kullanıcı tarafından oluşturulmasına ve değiştirilmesine olanak sağlayan, internet tabanlı uygulamalar grubu” (s. 61) olarak tanımlamışlardır. Christian Fuchs'a (2011) göre sosyal medya; “kendi bağlantı listelerini oluşturulmasına, kullanıcıların birbirleri arasında iletişim kurmasına, bağlantı listelerini sergilemelerine ve bilgilerinin yer aldığı profillerinin üretilmesine olanak sağlayan farklı medya, bilgi ve iletişim teknolojilerini entegre eden web tabanlı platformlardır” (s. 141). danah boyd ve Nicole Ellison (2007), sosyal medyayı “bireylerin sınırları belli olan bir sitem içerisinde açık veya yarı açık profil oluşturmalarına izin veren, farklı kişilerle bağlantı paylaşımında bulunan kişilerin listesini, bu kişilerin bağlantılı olduğu diğer kişilerin listesini gösteren web tabanlı hizmetler” olarak tanımlamıştır (akt. Toprak vd., 2009, s. 29).

Günümüzde internet kullanıcılarına sosyal etkileşim ve içerik oluşturma imkânı sunan sosyal medya ortamları yalnızca sohbet ve paylaşım amaçlı kullanılmamakta olup gündelik yaşamımızın gerek içerik üretimi gerekse tüketimi de içine alan yapısı itibarıyla en önemli iletişim aracı sayılabilmektedir. Bugün her yaşta sosyal medya kullanıcısı bu platformlar aracılığıyla birbirleriyle ses, görüntü, video, metin gibi dosyalar paylaşarak iletişim kurabilmekte, yeni arkadaşlar edinebilmekte, sohbet edebilmekte, gündemi takip edebilmekte, alışveriş yapabilmekte, bir şeyin değişmesi için kampanya başlatabilmekte veya etkinlik oluşturabilmektedir. Bruce Hoods (2012), sosyal medya platformlarını bireylere oldukça fazla imkanlar sunması bakımından “7 gün 24 saat hizmet verilen sanal bir kokteyl”e benzetir (s. 289).

Sosyal medya platformları kullanıcılarına her gün yeni özellikler sunmaktadır. Örneğin, görselliğin ön planda olduğu Instagram, 2016 yılında sunmuş olduğu “story” eklentisi ile anlık etkileşimi başlatmış, 2017 yılında hikayeler özelliğine “anket”⁵⁰ uygulaması kullanıma sunmuştur. Bu sayede kullanıcılar hikayesini gören kişilere, belirlediği bir anket konusu ile arkadaş listesinde yer alan diğer kişileri oylamaya davet etmektedir. Anket sonucunda ise hikâyeyi paylaşan kullanıcı kimlerin anketine katıldığını ve hangi cevabı verdiğini de görüntüleyebilmektedir. Öyleyse, Web 2.0 teknolojisi ile birey geleneksel medyadaki edilgen pozisyonundan çıkarak aktif bir içerik üreticisi pozisyonuna geçmiştir. Sosyal medya, kullanıcılarına bağlantıda olduğu kişiler ile sosyal iletişime geçebilme ve kendilerini ifade ve temsil edebilecekleri bir zemin yaratmaktadır. Bu bağlamda toplumsal paylaşım ağları, bireylerin var oluşlarına ve kendilerini ifade etmelerine yeni imkanlar sağlamıştır (Toprak, vd., 2009, s. 25). Sosyal medya, bireylere sunmuş olduğu içerik üretimi ve etkileşim özelliği ile, bireylerin kimlik inşa süreçlerine de doğrudan etkide bulunmaktadır.

2.2 Kimlik Olgusu ve Sosyal Medyada Kimlik Performansı

Jenkins (2008) kimliğin, bireyler ve toplulukların diğer bireyler ve topluluklarla gerçekleştirdiği sosyal ilişkileri içinde belirlendiği yolların tümüne vurgu yapmaktadır (akt. Morva, 2014, s. 232). boyd (2012) ise, benliğin içselleşmiş bir nosyonu ve içselleştirilmiş benliğin öngörülen versiyonu olarak kimliğin iki farklı yönüne atıfta bulunur (s. 21). Böylece kimlik; bireyin kendi deneyimlerini ve kendilik algısına yani, kişinin yalnızca doğduğu vücuda veya içinde doğduğu koşullara değil aynı zamanda kişinin bu deneyimlere nasıl tepki gösterip içselleştirdiğine işaret eden *çevresel kimlik* ve bireyin benlik sunumuna ve algısına dayanan *sosyal kimlik* olarak ikiye ayrılır. Sosyal kimlik, bireylerin etkileşimde bulunmak ve başkalarıyla iletişim kurmak için kullandığı yönüne işaret eder, dolayısıyla çevre, bireyin sosyal kimliğinin oluşumunda büyük öneme sahiptir (s. 22).

İnternetin ve yeni medya ortamlarının gelişimiyle geleneksel kimlik üretim süreçleri değiştirmiştir. Yüz yüze karşılaşmalar ile ortaya çıkan kimlik üretimi, çevrimiçi ortamların bedensiz bir şekilde yeni kimlik üretim biçimlerini ortaya çıkarmıştır. Bireyler fiziksel özellikleri ile ilgili hiçbir şeyi açığa çıkarmadan çevrimiçi ortamlarda

⁵⁰<https://digitalage.com.tr/instagram-yeni-ozelligi-eglenceli-etkilesimi-hedefliyor/> (Erişim:07.07.2019)

bedensiz bir şekilde, metinler aracılığıyla sosyal karşılaşmalar gerçekleştirmektedir. Çevrimiçi ortamların sunduğu anonim olabilme özelliği ile bireyler, kendilerine ait bilgileri paylaşmadan gizliliğini sağlayabilmekte ve dolayısıyla bedensiz ve anonim olabilme durumları yeni kimlik üretme biçimlerini olanaklı hale getirmektedir. (Zhao vd., 2008, s. 1817). Timisi (2005) de, internet ortamında anonimliğin bireylere güvenli bir alan sağladığını vurgulayarak seçilmiş kimlikler aracılığıyla kişinin çevrimdışı dünyada yapamadıklarını, ifade edemediklerini veya açığa vurmaktan çekindiği tutum veya fikirlerini bu sayede ifade edebileceğine işaret etmektedir (s. 97). Zhao vd.’ne (2008) göre, bireylerin bastırmakta ve gizli tutmakta olduğu gerçek kimliklerçevrimiçi dünyada açığa çıkabilme fırsatı bulabilmektedir (s. 1819). Dolayısıyla, yeni iletişim ortamlarının sunduğu olanaklar ile kimlik sabit ve değişmez olmaktan çıkmış sürekli bir inşa ve oluşum içinde kendisini yeniden yaratması için bir alan açmaktadır.

Diğer taraftan, internet ortamı tamamen anonim olmayı sağlayacak bir yapı olmamakla birlikte, “demir atılmış ilişkiler” adı verilen; akrabalar, arkadaşlar gibi çevrimdışı ilişkilerin çevrimiçi olarak da sürdürülmesini sağlayan bir mecradır (Zhao vd., 2008, akt. Toprak vd., 2009, s.104). Dolayısıyla anonim olmaya izin vermeyen platformlarda kullanıcıların kimlik üretimi daha sınırlı olmaktadır. Örneğin, söz konusu anonim kimlik inşasında Facebook’tan bahsedemeyiz. Facebook, kişilere kimlik inşası bakımından profil fotoğrafı, albüm paylaşımı, kişisel bilgiler, durum güncellemeleri gibi pek çok imkân sunmanın yanı sıra kullanıcıların gerçek isimlerini kullanmalarını siteye üye olmanın şartı olarak öne sürmekte ve bundan dolayı kullanıcılar gerçek kimliklerinin biraz değiştirilmiş halini, yani “umut edilmiş kimlikleri” üretmektedir (Toprak, vd., 2009, s. 108-109).Bu noktada Facebook, bireyin nonim kimliğinin “ideal olarak” kurgulandığı bir ortamdır.

Sosyal medya ortamları kimlik üretimine hizmet eden bir çok olanak sağlar. Bunun için her platform kendi amacına uygun eklentilerle doludur(Toprak, vd., 2009, s. 109).Bu platformlar, kullanıcılarına platforma üye olmaları için “profil”olarak nitelendirilen kişinin cinsiyet, yaş, ikamet, eğitim durumu, hobileri, ilgi alanları gibi özellikleri doldurmalarını talep eder (Toprak, vd., 2009, s. 32). Oluşturulan bu profiller aracılığıyla kullanıcılar fotoğraflar, videolar, fikir ve düşüncelerine dairmetinsel paylaşımlar yaparak kimliklerini sahneleyebilmektedir. Kanadalı yazar ve kültür eleştirmeni Hal Niedviecki, göstererek var olduğumuzu, bizler kendimizi gösterdikçe, paylaştıklarımız

başkaları tarafından dikkate alınıp beğenildikçe birey olduğumu hissettiğimizi ileri sürmektedir (akt. Şener, 2013, s. 10).

Kimliğin birdiğer önemli parçası benliktir. ‘Ben’i ‘diğeri’nden ya da ‘diğerleri’nden ayıran her türlü özellik ve süreç benlik olarak nitelendirilmektedir (Dökmen, 2010, akt. Uçar, 2015, s. 313). Giddens benliğirefleksif bir tasarım olarak görür ve bu bağlamda bedeni pasif değil bir eylem sisteminin parçası (2010, s. 105) olarak ele alarak benliğişu şekilde tanımlamaktadır: “Olduğumuz veya olmadığımız şey değil, aksine bizzat kendi yaptığımız bir şey” (2010, s. 103). Giddens’a göre bir çocuk bedenini nesne dünyasıyla ve diğersanlarla gerçekleştirdiği pratikler sonucunda öğrenirve bundan dolayı da beden yalnızca “kendilik” değil, pratik olarak dışavurumlardır (Giddens, 2010, s. 79). Benlik inşa etme süreci çocuklukla sonlanmaz, sürekli olarak devameder, gelişir ve detaylanır (Hood, 2012, s. 17). Dolayısıyla benliğin inşası veşekillenmesi, birey ile toplumun etkileşimin de içinde bulunduğu bir süreci kapsamaktadır.

Kişinin, başkaları tarafından nasıl algılandığını kontrol etme süreci benlik sunumu (*self presentation*) kavramına karşılık gelmektedir (Leary, 1996, akt. Araz, 2005, s. 16). Başkaları tarafından beğenilme, takdir edilme, onaylanma içgüdüleri taşıyan birey, başkalarının kendisi ile ilgili izlenimlerini de belirlemeye ya da biçimlendirmeye çalışmaktadır (Araz, 2005, s. 16). Benlik sunumu kavramı literatürde Goffman ve Jones’a referans verilerek açıklansa da, kişinin farklı muhataplar karşısında farklı davranışlar sergileyebileceğinden söz eden ilk kişi William James olmuştur (Bruno, 1982, akt. Araz, s. 18). James’e göre benlik; maddesel benlik, sosyal benlik ve ruhsal benlik olarak üç kategoriden oluşmaktadır. *Maddesel benlik*, bireyin kendisine dair sahip olduğu giysi, maddi gelir, aile üyeleri vb. kavramlara karşılık gelirken, *ruhsal benlik*, yetenek, ilgi, tutum gibi kişinin öznel kendini değerlendirme ve algılamasına atıfta bulunmakta,*sosyal benlik* ise; kişinin başka insanlar karşısında sergilenen benliği vurgulamaktadır (Araz, s. 19).

2.2.1 Goffman’ın Terminolojisinden Sosyal Medyaya Bakış

Sembolik etkileşimciliğin önemli isimlerinden olan ErvingGoffman1959 yılında yayımlanan *Gündelik Yaşamda Benliğin Sunumu (The Presentation of Everyday Life)* isimli çalışmasında toplumsal yaşamda bireylerin yüz yüze karşılaşması ile oluşan durumların yapısını anlatmak için tiyatrodan aşına olduğumuzu ileri sürerek *dramaturji*

kavramını kullanır. Goffman, dramaturjik ilkeler aracılığıyla kişinin gündelik hayatı içerisinde başkalarıyla kurduğu iletişim ve etkileşimleri, kişinin kendisini başkalarına nasıl sunduğu ve bu izlenimleri nasıl yönlendirdiğini *performans*, *vitrin*, *sahne*, *sahne önü*, *sahne arkası*, *oyuncu* vb. kavramları kullanarak analiz eder. Goffman'ın yaklaşımındaki temel kavram olan *performans*; kişinin insanlar önünde gerçekleştirdiği her türlü edimine, performans süresince *aktörler*(performans edimini gösteren kişi) rutini oynayan kişilere, *rutinler*; önceden belirlenmiş eylem kalıplarına, *set*; performansın sergilendiği veya performansın sergilenmesine sahne sunan fiziksel tasarım içeren ortama ve *kişisel vitrinise*; kişinin yaş, cinsiyet, etnisite, ırk, boy, konuşma kalıbı, yüz ve vücut ifadeleri gibi özelliklerine işaret eder (2014, s. 28-35). Goffman'a göre, bir performans sergileyen kişi belli gerçekleri öne çıkarıp diğerlerini gizleyerek idealize edilmiş bir izlenim yaratır (s. 71). Ona göre benlik, performans süresinde ortaya çıkar (Kristivo ve Pittman, 2004, akt. Morva, 2014, 236) ve sahnede belirli bir karakteri canlandıran bireyin başkalarına yansıtmak istediği imajı vurgulamaktadır. Benliği toplumun yapısından ayrı düşünmemek gerektiğinin altını çizen Goffman, bireyi şu sözlerle tanımlar: “ortak çalışma sürecinde oluşturulan bir şeyin bir süreliğine asılacağı bir askıdan başka bir şey değildir” (2014, s. 235). Goffman, bireyin davranışlarının değil, kendisini başkalarına sunumundaki performansının toplumun resmi olarak onaylanmış değerlerini temsil ettiğine yönelik düşüncelerini “toplumun ahlaki değerlerinin ifadesel bir canlandırması ve onaylanması” nı (s. 45) ifadeleri ile belirtir. Yani benlik, toplumsal yapının bir ürünü olarak karşımıza çıkar. Bireyin ileride nasıl bir performans sahneleyeceğinin tohumları toplumsalaşma sürecinde öğretilmekte, düzenlenmekte veya şekillenmektedir.

Goffman (2014), bastırılan gerçeklerin kendini gösterdiği alanı veya performansın yarattığı izlenimle çelişen görüntü veya durumu “*sahne arkası*” olarak tanımlamakta (s. 112) ve vitrin ile sahne arkasını birbirinden ayıran çizgiyi toplumsal alanlarda görebileceğimize ileri sürmektedir. Sahne arkası, sahne önünde yaratılan karakterin tutarlılığının ve devamlılığının sağlanması bakımından önemli olduğunu vurgulamaktadır (s. 235). Goffman, doğru şekilde düzenlenmiş ve canlandırılmış sahnenin izleyiciyi canlandırılan karaktere bir benlik atfetmeye yönlendirdiğini ancak atfedilen bu benliğin ortaya konulan sahnenin nedeni değil, ürünü olduğunu söyler. Yani canlandırılan bir karakter olarak benlik doğan, büyüyen ve ölen organik bir şey

değil, sergilenen sahneden dağınık olarak doğan bir dramatik etkidir (Goffman, 2014, s. 235). Goffman'ın dramaturji teorisi, toplumsal hayatın yüz yüze ilişkileri için geliştirilmiş olsa da çevrimiçi ortamlardaki dijital/sanal kimlik çalışmalarında sıklıkla başvuru alan teorik bir çerçeve oluşturmaktadır. Sosyal medya ortamları, aynı zamanda başkaları hakkında intiba edinilen ve başkalarına da kendisi ile ilgili izlenim bırakan bir mecraadır (Özkan, 2014, s. 246). Bu bağlamda paylaşılan görseller kimliğe ilişkin idealleştirilmiş bir sunum yaratmak için kullanılır. Sosyal medya ortamlarını kişinin kendini ifade etmesine ve farklı kimlikler ile bu kimliğinin performansını sergileyebileceği bir sahne olarak düşünülebilir. Bu ortamlarda fotoğraf paylaşmak, durum güncellemesi yapmak, gruplara üye olmak, konum bilgisi paylaşmak, beğeniler, yorumlar gibi tüm aktiviteler kişinin nelerden hoşlanıp hoşlanmadığına, nasıl bir hayat yaşadığına, nasıl bir sosyal çevreye sahip olduğuna ilişkin ip uçları vermektedir. Goffman (2014), oyuncunun performans sırasında yaratılan izlenimin inanılabilirliğini zedeleyebilecek ifadelerle yer vermemesine, yani seyircinin amaçlanan performanstan başka anlamlar çıkarmamasına özen göstermeye mecbur olduğunu belirtir (s.72). Aynı şekilde sosyalmedya ortamlarında yapılan paylaşımların sıklığı ve kimlerle paylaşıldığı, kişinin kendi fotoğrafının altına yaptığı yorumlar kimliğin sunum sürecine dair çeşitli stratejilerdir. Buradan hareketle, Nicole Kramer ve Stephen Winter'ın (2008) da belirttiği gibi, sosyal medya, kullanıcılarına benlik sunumları üzerinde yüzyüze iletişime kıyasla daha fazla kontrol imkanı sunmaktadır (s. 106). Diğer bir deyişle, kullanıcılar sosyal medya platformlarında kimliklerini nasıl yansıtacaklarına veya nasıl bir kimlik yansıtacaklarına dair stratejik davranabilme becerilerine sahiptir. Kimlik performanslarının sosyal medya aracılığıyla gerçekleştirilmesi de benliğin sunumuna dönüşmektedir. Örneğin Goffman'ın terminolojisindeki yaş, cinsiyet, ırksal özellikler, boy, görünüş gibi özelliklere işaret eden *kişisel vitrin*'in en güzel örneği Facebook'ta "Hakkımda" (*About*) kısmında yer alan yaş, cinsiyet, eğitim ve iş geçmişi, ikamet, aile üyeleri ve ilişki durumu ve profil fotoğraflarıdır. Kullanıcıların paylaştıkları fotoğraflar da kimlik performansının önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Kişinin fotoğrafta yer alıp almaması fark etmeksizin sosyal ağlarda paylaşılan fotoğraflar hem bireyin kendini ifade aracı olarak kullanılmakta hem de toplumsal ilişkileri sağlayan ve sürdüren bir araç olarak kullanılmakta ve başkaları tarafından onaylanma aracına dönüşmektedir (Şener ve Özkoçak, 2013, s. 123). Bu bakımdan sosyal medya profilleri Zhao ve

arkadaşlarının (2008) da dediği gibi, “söylemekten çok gösterme” işleyişi üzerine kurulu kimlik inşa ve üretim ortamıdır (s. 1825). Bruce Hood (2012), çeşitli sanal grupların üyesi olan bireylerin günden güne çevrimiçi hayatlar yaşamakta olduğunu, dolayısıyla değişen benlik algısı ile başkalarının kendisi hakkında ne düşündüğüne dair oluşan kaygılarını normalleştirdiğini ifade eder (s. 287-289). Benzer şekilde, sosyal medya ortamlarında paylaşılan içeriğin kaç kişi tarafından beğenildiği veya içeriğin altına gelen yorumların sayısı da paylaşımı yapan kullanıcının kendisine kendisini önemli hissettirmekte ve daha da önemlisi diğerlerine de bunu göstermektedir. Böylece fark edilme ve beğenilme duygusu sosyal medya ortamlarında merkezleşmekte ve kişi için varlığının onaylanması arandığı popüleritenin ölçütü haline gelmektedir (Hood, 2012, s. 294).

Sosyal medya ortamlarının bireylerin duygu, düşünce ve fikirlerini ifade edebilmesine alan açması, beğenilme ve görülme arzusu ve görünür olmaya dair gerçekleştirdiği performansı, kamusal ve özel alan tartışmalarını gündeme getirmiştir.

2.3 Sosyal Medyanın Gündelik Yaşamda Kamusal ve Özel Yaşam Ayrımını Bulanıklaştırması

Feminist perspektifin hane dışında olana işaret etmek için kullandığı kamusal alan kavramını Nancy Fraser, Habermas’cı bakış açısıyla şu şekilde ele almaktadır;

“Modern toplumlarda politik katılımın konuşma (talk) ortamı aracılığıyla icra edildiği bir sahneye işaret ediyor. Bu, yurttaşların ortak meseleleri hakkında müzakerede (deliberate) buldukları bir alan; yani kurumsallaşmış bir söylemsel bir etkileşim alanı. Bu alan, kavramsal olarak devletten ayrı olan, ilke olarak da devlete karşı eleştirel söylemlerin üretildiği ve dolaştığı bir alan” (akt. Özbek, 2004, s. 104).

“Habermas’a göre kamusal alan fikri, ‘kamusal ilgi’ konusu olan ya da ‘ortak yarar’a (common interest) dair meseleleri tartışmak üzere toplanmış bir ‘özel kişiler’ (private person) gövdesine dayanır” (akt. Özbek, 2004, s. 104). Nancy Fraser ise, toplumsal cinsiyet kurguları içerisinde kadınlık ve kamusal alanın birbirine zıt şekilde konumlandığına da dikkate çekerek, kamu içinde konuşabilmek için bir fallusa sahip olmanın gerekliliğinden bahsetmektedir (s. 107). Habermas’ın kamusal alan kavramının liberal ya da burjuva olmayan kamusal alanları incelemeyi ihmal etmesi yönünden eleştiren Fraser, kamusal alandaki bu dışlamaları çeşitli sınıflardan ve etnikten

kadınların, resmi kamusal alanlardan dışlanmalarına rağmen politik kamusal yaşama erişmek için alternatif tarzlar yaratarak karşıt-sivil toplum inşa ettiklerini ve kadınların sokak protestoları ve yürüyüşler yoluyla kamusal çıkış yolu bulduklarını ifade eder (109). Buradan hareketle Fraser, kadınların resmi kamusal alanlardan dışlanmalarına ve toplumsal cinsiyet politikalarına kamusal bir karşı çıkışın oluştuğunu böylece kamusal alanların çokluğunu ve kamusal yaşama katılmanın yolları olabileceğine dikkat çeker (109). Bu bağlamda, feminist sosyal bilimciler kamusal olanı toplumsal cinsiyet bağlamında yeniden ele alarak, azınlıkların da kendilerini ifade edebilecekleri, seslerini duyurabilecekleri, kültüre kimliklerini oluşturabilecekleri ve bunu ifade edebilecekleri, toplumsal eşitsizliklerin kalktığı ve katılım eşitliğinin olduğu bir kamusal alan anlayışına işaret eder. Bu bakımdan Fraser, Habermas'ın kamusal alan kavramını farklı aidiyetlikleri de içine alacak şekilde yeniden inşa etmektedir.

Öyleyse kamusal alan, kavram olarak herkesin erişimine, kullanımına, katılımına açık olan alana işaret etmelidir. Yeni iletişim teknolojilerinin gelişimi ve zamanla insanlar arasındaki kullanım yaygınlığı, kullanıcılarına ifade özgürlüğü çerçevesinde görece özgür bir ortam oluşturması, zaman ve mekândan bağımsız olarak kullanıcılar tarafından bu şekilde etkin kullanımı bu alanların kamusal alan olarak olabilirliliklerini tartışmasını da gündeme getirmektedir. Günümüzde bireylerin özel yaşamlarına dair her türlü içeriği paylaşması, modernleşme süreci ile birlikte gelen kamusal ve özel alan kavramları birbiri içine geçmektedir. Sosyal medya kullanıcılarının gündelik hayat akışlarını yayınlaması, kamusal alana ilişkin birtakım konuları tartışabilmesi ve bunu da kamusal bir mekânda bulunma zorunluluğu olmadan yapabilmesi (Semiz Türkoğlu, 2018, s.170) ile kamusal ve özel alanın arasındaki çizgiler bu ortamlarda bulanıklaşmaya başlamaktadır.

Kamusal alanın farklı kimlikleri fırsat eşitliğinden mahrum bırakması, yeni medya ortamlarının ise herkesin katılımına ve erişimine olanak sağlaması bakımından bu ortamlar kullanıcılara yeni sosyalleşme alanları yaratmaktadır. Ozan Soybakış (2019) İstanbul'da yaşayan gey⁵¹ alt kültürün tanışma pratiklerini incelediği çalışmasında; 90'ların sonunda yeraltı olarak adlandırılacak eşcinsel ve biseksüel erkeklerin buluşup sosyalleşebileceği kamusal alanların (bar, kafe vb.) sayısının arttığını, buna

⁵¹ Araştırmacı gey kültürü, LGBT'lerin (lezbiyen, gey, biseksüel, trans bireyler) kapsamı içinde bir altkültür tanımı yapmakta olduğunu belirtmiştir (Soybakış, 2019, s. 267).

karşın 2000’li yıllarda teknolojinin gelişmesine bağlı olarak hayatımıza giren internetin ulaşılabilirliği ile bu mekanların işlevlerini yitirdiğini belirtmektedir (s. 270).

Tüm insanların bir ağ aracılığı ile sosyal medya ortamlarında ilişkileri bağlantılı olması kamusal ve mahrem olana dair algıları da değiştirmektedir. Sosyal medya ortamlarında kendini sunma üzerinden gerçekleştirilen her faaliyet, görünür olma ve popülerliği artırma adına dolaşıma sokulan bilgiler gizli olanı ötekine açmakta böylece mahremiyet algısını da dönüşüme uğratmaktadır.

2.3.1 Sosyal Medyada Mahremiyet Olgusunun Dönüşümü

“Kişisel mahremiyet devrimi bitti”

Mark Zuckerberg

Günümüzde bireylerin sosyal medya ortamlarında dolaşıma soktuğu pek çok düşünce, fotoğraf veya video gibi içerikler, yaşam tarzlarına dair bilgileri başkalarına sunması mahremiyet kavramına ilişkin düşünce ve pratiklerin değiştiğini gösterir niteliktedir(Eldeniz ve Sepetci, 2017, s.228). Sosyal medya kullanıcılarının hayatlarına dair bilgileri başkalarıyla paylaşmaya dair hevesleri mahremiyet olgusunu yeniden değerlendirmeyigerektirmektedir. Bu çerçevede,öncelikle mahremiyete ilişkin tanımlara kısaca göz atmak çalışmanın genel kapsamı itibariyle faydalı olacaktır.

Türk Dil Kurumu “mahremiyet” sözcüğünü “gizli olma durumu, gizlilik”⁵² olarak tanımlamakla birlikte mahremiyet, toplumdan topluma, kültürden kültüre, zamandan zamana ve hatta kişinin yaşına, cinsiyetine, sınıfsal konumuna, toplumsal statüsüne göre farklılık gösteren bir olgudur (Şener, 2013, s. 397, Semiz Türkoğlu, 2018, s. 169). Literatürde mahremiyet üzerine en sık başvurulan kaynaklarWestin, Altman ve Sandra Petronio’un teorileri olarak karşımıza çıkar. Bu kuramcılar, mahremiyet olgusunu kişinin kendisiyle ilgili ne kadar enformasyon paylaşıp paylaşmadığını fikrine dayandırmaktadır (Şener, 2013, s. 399). Alan Westin’e (1967) göre mahremiyet bireyler, gruplar veya kurumların kendileriyle ilgili bilgileri ne zaman, nasıl ve ne ölçüde başkalarına aktaracağına karar verme hakkıdır ve bununla birlikte, kişinin toplumdan fiziksel veya psikolojik olarak gönüllü veya geçici yollarla geri çekilmesini ifade eder (Margulis, 2011, s. 10). Irwin Altman (1975) mahremiyeti “kendine erişimin

⁵²<http://sozluk.gov.tr/> (Erişim:07.07.2019)

seçici kontrolü” olarak tanımlar ve mahremiyetin üç temel özelliğinin altını çizer; bunlardan birincisi; mahremiyetin toplumsal bir süreç olduğu, ikincisi; mahremiyetin psikolojik yönlerinin kişiler arası iletişimi, fiziksel çevre ve sosyal olayların etkileşimini içermesi gerekliliği ve üçüncü olarak; mahremiyetin kültürel bir yapıya sahip olduğudur (Margulis, 2011, s. 10). Mahremiyet konusunda bir diğer önemli isim olan Sandra Petronio ise “İletişim Mahremiyet Kuramı” ismini verdiği teorisinde mahremiyeti “sınır koymak” olarak ele alır ve ona göre bu sınır tümüyle açıklık veya tümüyle kapalılık arasında değişen bir bağlama sahiptir (Margulis, 2011, s. 12). Yapılan tanımlar doğrultusunda, mahremiyet özel yaşama ilişkin bir kavram olup, sınırların ve kuralların kişinin kendisine bağlı olduğu ve kişinin kendi belirlediği bir çevreyle veya kendisiyle baş başa kaldığı bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mahremiyet olgusu, toplumun kültüründen ve toplumsal kabullerden şekillenmekte ve toplumsal normlardan şekil aldığı için de bireyin gündelik yaşamdaki davranışlarını etkilemektedir (Kaplan, 2017, s. 7). Eldeniz ve Sepetci (2017) de, mahremiyet algısının kültürden kültüre farklılık gösterdiğine vurgu yaparak, Batı kültürünün mahremiyete ilişkin algısının dokunulmazlık, Doğu kültürünün ise görünmezlik kavramları ile bağlantılı olduğunu ileri sürmektedir (s. 229).

Yeni medya ortamları, “bütün duvarları, bütün sınırları aşarak her şeyi görünür ve her ses duyulabilir” (Çağan, 2018, s. 37) kılması bakımından mahremiyet olgusunun dönüşümünde oldukça önemli bir yerdedir. Özellikle sosyal medya ortamları, kullanıcıların özel alana ilişkin pek çok bilgiyi *gönüllü olarak* paylaştıkları ortamlardır. Örneğin, seçilen profil fotoğrafı veya paylaşılan fotoğraflar, paylaşılan yer (konum) bildirimleri, dahil olunan gruplar, takip edilen sayfalar gibi aktiviteler kullanıcıların mahremiyet algısına yönelik birer gösterge olmakla birlikte, kullanıcıların gönüllü olarak kendilerine dair bilgileri başkalarıyla paylaştıkları bilgilerdir. Ralph Gross ve Alessandro Acquisti (2005), Amerika’da 4540 üniversite öğrencisinin Facebook profillerini incelemiş ve öğrencilerin kendileriyle ilgili pek çok kişisel bilgiyi paylaştığını ve mahremiyetlerine ilişkin içeriklerin platformun sınırlandırma özelliğini nadiren kullandıklarını saptamıştır (akt. Acılar ve Mersin, 2015, s. 106). Yapılan araştırmalardan da hareketle, sosyal medya kullanıcılarının mahremiyet ilişkin yüksek bir kaygı taşımadığı söylenebilir.

Sosyal medya ortamları hem kamusal ve özel alanını belirleme gücünü içinde tutabilmekte, hem de kendisini istediği şekilde sunabilmeye yetisine sahip olabilmektedir. Bu çerçevede, Miller vd. (2016) sosyal medyanın mahremiyet olgusu için bir tehdit olarak görülmesinin yanısıra, Güney Hindistan ve özellikle Çin gibi ülkelerde bireylerin özel alan edinmeleri konusunda fırsat sağladığını ileri sürmektedir (Miller, vd., 2016, s. 17). Örneğin, mahremiyet olgusu, Çin'in şehirleşmiş kesimlerinde aşına olursa da kırsal kesimlerde Batılı bir moda olarak algılanmaktadır. Taşrada yaşayan geleneksel aileler şahsi alan ihtiyacına dair bir beklentinin olmadığı bir yaşam alanına sahiptir. Çin'in endüstriyel bölgelerinde yaşayan fabrika işçileri altı-yedi farklı kişi ile aynı odayı paylaşmakta umumi alanlarda yemeklerini pişirip birbirlerinin odalarına kapıyı çalmadan girebilmektedirler. Gündelik yaşamlarını bu kadar birliktelik içerisinde geçiren bir toplumda, bireylerin yalnızca çirkin bir sıraları olduğunda toplum gözünden kaçınmaya çalışacakları kabul gören bir değer yargısıdır. Böylesi bir çerçevede Çin'de sosyal medya, anonim kullanımı ön plana çıkarmakta olup, mahremiyet kavramı çerçevesinde kullanıcıların gizliliği tecrübe ettiği ortamlara dönüşmüştür. Miller vd. (2016), bu örnek üzerinden dijital teknolojilerin Çin fabrika işçilerinin gündelik yaşamlarını kayda değer ölçüde etkilediğini belirtmişlerdir (s. 189). Sosyal medya ortamları, kullanıcıların platformun kamusalılığı ölçeğinde mahremiyete ilişkin de bir algı yarattığı söylenebilir. Örneğin, Miller ve arkadaşları (2016) Güney Hindistan'daki alan çalışmalarında, katılımcıların mahremiyet olgusu çerçevesinde çevrimiçi ve çevrimdışı'na yönelik algılarına dikkat çekmiştir. Katılımcılar, özel (mahrem) olduğunu düşündükleri fotoğraflarını çevrimiçi ortamlarda değil, çevrimdışında paylaştıklarını ifade etmişlerdir. Venkatraman'ın da ifade ettiği gibi, katılımcılar çevrimdışı olarak algıladığı Whatsapp platformu aracılığı ile yakın arkadaşlarına fotoğraf göndermeyi kast etmektedirler. (s. 101). Dolayısıyla, Whatsapp gibi görece daha kapalı sosyal ağlarda kullanıcılar, mahremiyete ilişkin yeni stratejiler geliştirmekte, özel alanlarını yeniden kurmaktadır. Daniel Miller'ın *Why We Post* başlığı ile 9 ülkede yürüttüğü etnografinin Türkiye saha çalışması Mardin'de, Elisabetta Costa tarafından *Social Media in Southeast Turkey* ismiyle yayınlanmıştır. Costa (2016) katılımcıların yanıtları doğrultusunda mahremiyete ilişkin bulguları şu şekilde olmuştur; bireyler genel halk, büyük aile, küçük aile, genel arkadaşları veya flört etme gibi farklı sosyal gruplarını yönetmek için gizlilik ayarlarını aktif şekilde kontrol etmektedirler (s.44) Örneğin;

yabancılarla görüşmenin ahlaki açıdan endişe verici olmasından kaynaklı olarak, kızlar Facebook hesaplarına yabancı erkekleri ekleyip özel görüşmeler yaptıklarında ya gizlilik ayarlarını değiştirmekte ya da sahte profiller oluşturmaktadırlar (s. 100). Bunlara ek olarak, Costa (2016), katılımcıların sosyal medya kullanım örüntüleri doğrultusunda, Facebook tarafından sağlanamayan mahremiyet duygusunun Whatsapp tarafından sağlanabilmekte olduğunu da belirtmektedir (s. 97).

Sosyal medya ortamlarının her türlü paylaşımına açık olmaları nedeniyle mahremiyete ilişkin yeni pratiklere zemin yaratmaktadır. Gülüm Şener (2013), sosyal medyanın modern toplumlarda özel alanın sınırları içerisinde olduğunu düşündüğümüz aşk, romantik ilişkiler, cinsellik gibi kavramların dönüşümüne de etki ettiğine dikkat çektiği çalışmasında; romantik ilişkilerin sosyal ağlar aracılığıyla kamusallaşmasına, kullanıcıların beden sınırlamasına takılmadan duygu ve düşüncelerini ifade edebilmeleri ile yeni bağlanma ya da kaçış stratejileri geliştirdiklerine, sosyal ağların kadın ve erkekleri yeni sosyal çevrelerle tanıştırma imkanı sunması ile aşkın ve ilişkilerin hızlıca tüketilebildiğine, çiftlerin ortak hesaplar açarak başkalarının önünde bir aşk performansı sergilediğine ve yine çiftlerin sosyal ağları birbirlerini gözetlemek ve denetlemek amacıyla kullandıklarına dikkat çekmektedir (s.401). Tüm bunlarla birlikte, kullanıcıların mahrem ilişkilerini yönetmekte belirli stratejiler izlemekte olduğunu da belirten Şener (2013), katılımcıların beyanlarından yola çıkarak mahremiyet stratejilerini şöyle özetlemektedir; ilişkilerinde hangi iletişim araçlarını kullanacaklarına karar vermeleri, ilişkilerinde sosyal medya politikası oluşturmaları, kendisini sansürleme veya partnerinin gönderilerine karışma, gündelik yaşamın rutin bir parçası olarak partnerinin sosyal medya davranışlarını gözetleme⁵³ (s. 403).

⁵³Anthony Giddens, gözetim ve gözetlemenin birbirinden farklı anlamları olduğunu belirtmektedir. Giddens'a göre gözetim, kişilerin nesne haline gelerek bir diz şifrelenmiş bilgiler olarak kodlanmasına işaret ederken, gözetleme: "otorite kuran kişilerin diğerlerinin hareketlerini takip etmesi" (Giddens, 2008, akt. Binark vd., 2012, s. 15) anlamını taşımaktadır. Çağan (2018), gözetlemenin her ne gerekçeyle olursa olsun kişinin özel alanına bir müdahale (saldırı) olduğunu ifade etmektedir (s. 45). Gözetleme, günümüzde giderek yaygınlaşmakta ve toplumsal ilişki biçimlerini dönüştürmektedir. Günümüzde gözetlemenin sıradanlaşmasının en büyük nedeni ise yeni iletişim teknolojileri aracılığıyla hızlı ve kolayca her an çevrimiçi olabilme imkânı sağlayan cep telefonlarıdır (Şener ve Kuş, 2015, s. 70, Toprak vd., 2009, s. 152). Sosyal paylaşım ağları da söz konusu gözetlemeye ve gözetlenmeye zemin yaratmaktadır. Kullanıcılar bir görünürlük kaygısı yaşamaktadırlar ve gözetlenmeyi de teşhir ederek daha çok veri üretip daha çok görünür olma peşindedirler. Eldeniz ve Sepetci (2017) ye göre, bu çaba bireyin dikkatleri üzerine toplamaktan hoşlanmasından kaynaklanmaktadır (s. 234). Bireyin yaptığı paylaşımların, etkileşimde bulunduğu kitle tarafından desteklenmesi, beğenilmesi, yorum yapılması ve hatta başkaları

Sonuç itibariyle, mahremiyet olgusu kişiden kişiye, toplumdaki topluma, kültürden kültüre değişkenlik göstermekte, dolayısıyla kavrama ilişkin tek bir tanımlamadan söz edilememektedir. Kavrama yönelik bu farklı algılayış, bireylerin mahremiyete yönelik pratiklerinde de değişikliğe yol açmaktadır. Sosyal medya ortamları, kullanıcılarının herhangi bir gizlilik kaygısı taşımadan kendilerine ait bilgiyi gönüllü olarak paylaştığı bir alandır. Bu bağlamda sosyal medya, modernitenin özel olana atfettiği pek çok kavramı başkalarının önünde sergilenmesi bakımından yeni deneyim alanları yaratmaktadır.

2.4 Sosyal Medya ve Demokratik Katılım

Çevrimiçi ortamlarla ilgili önemli olarak üzerinde durulması gereken bir diğer konu da, bu ortamların demokratik katılıma ne kadar olanak sağladığı konusudur. İnterneti demokrasi çerçevesinde inceleyen çalışmalarda, internet ortamı Atina demokrasisinin katılımcı modeli ile ilişkilendirilmekte ve tüm yurttaşların dönemin agoralarına benzer şekilde siyasal süreçlere katıldıkları ileri sürülmektedir (Tunç, 2005, akt. Toprak vd., 2009, s. 191). İnternet ve siber demokrasi anlayışının eleştirisi ise, yeni çağın demokrasi hayalini siber demokrasi ile sağlanacağı iddiasını gerçekçi bulmamakta ve demokrasinin gerçekleşmesini toplumsal-kültürel alanlar ve bu alanlardaki mücadeleler olabileceğini savunmaktadır (Toprak vd., 2009, s. 192). İnternet ve demokrasi ilişkisine yönelik eleştiriler ekseninde Douglas Kellner (2004), “radikal demokrasi” kavramını önermekte önermektedir. Bu kavram, demokrasinin bilgiye erişimi gerektirdiğini, böylece demokratik katılımın alan ve içeriğin zenginleşmesini getireceğini savunur (akt. Toprak vd., 2009, s. 193). Kellner (2004), internet ve demokrasi ilişkisini şöyle anlatır;

“İnternet ve demokrasi ilişkisini olumlu bir çizgide savunanlar, yeni iletişim teknolojilerinin anaakım medya ve politikadan dışlanmış grup ve bireylere, olağan politik tartışmaların kapsamında yer al(a)mayan fikirleri yayma ve genellikle muhalif fikir ve gruplara kapalı tutulan tartışma ve diyaloglara katılma olanağı veren araçlar sunduğunu ileri sürmektedir. Bu görüşe göre, internet ve bilgisayar teknolojileri, kamunun erişimine açık bilgi ve fikirler kümesini zenginleştirecek, böylece daha fazla bilgiyle donanmış bir seçmen kitlesinin üretilmesine yardım ederek politik tartışma alanından genellikle dışlanan grup ve

tarafından tekrar dolaşıma sokulmasının, bireyde onaylanma, beğenilme hissi yarattığı söylenebilir. Böylece birey, kendisini daha özel ve önemli görebilmektedir (Eldeniz ve Sepetci, 2017, s. 234). Sosyal medyada var olma ve performans hem gözetim teşhiri eş anlı beslemektir.

bireylerin kamusal alana katılım olanaklarını genişletmeye katkıda bulunur” (akt. Aygöl, 2010,s. 106).

Henry Jenkins (2008) bireylerin ağ üzerinde buluşması ve kolektifler oluşturmasını, içerik yaratıp paylaşmasını “katılımcılık” olarak adlandırmaktadır (akt. Fuchs, 2014, s. 81). Jenkins (2008) katılımcı kültürü “ taraftarların ve diğer tüketicilerin yeni içeriğin yaratılması ve yayılmasına etkin olarak katılmaya davet edildiği” kültür olarak tanımlamakta ve sosyal medyayı katılımcı kültürün bir ifadesi olarak değerlendirmektedir (akt. Fuchs, 2014, s.79-81). Jenkins, katılımcı kavramının aşağıdakilerle birlikte değerlendirildiğinde bir kültür oluşturabileceğini ifade eder;

1. Sanatsal ifade ve sivil katılıma göre düşük engeller,
2. İçerik yaratma ve paylaşma için güçlü destek,
3. En deneyimli olanın bildiklerini yeni başlayanlara iletmediği resmi olmayan bazı danışmanlık türleri,
4. Katkının önem taşıdığını bilen üyeler,
5. Birbirleriyle sosyal bağ hisseden üyeler(Fuchs, 2014, s. 79).

Muhafif düşüncelerin, karşıt görüşlerin kendilerini ifade etmesi, kamuoyu nezdinde tartışmalara dahil olması şüphesiz demokrasinin gelişimi için önemlidir. Bu bağlamda yeni medyanın kendine has özellikleri bütün insanların kendilerini temsil etmelerine, ifade özgürlüğünü kullanmalarına fırsat yaratmaktadır. Yeni iletişim teknolojileri çok sayıda insana hızlı ve kolayca erişebilme imkanı yaratmakta, kullanıcılara bilgileri paylaşabilme ve kamuoyu yaratabilme hatta örgütlenebilme fırsatları sunmaktadır. Howard Rheingold “elektronik bir agora ile yurttaş temelli bir demokrasi modelini yeniden kurulabileceğini” (akt. Çil ve Aytekin, 2015, s.121) ifade etmektedir. Bu bağlamda da örgütlenme ve sivil toplum kuruluşları önem kazanmaktadır. Yeni medya araçları sivil toplum örgütlerinin güçlenmesi ve büyük kitlelere ulaşmalarının önünü açmaktadır. Sivil toplum örgütleri, sosyal paylaşım ağları üzerinden tartışma platformları yaratabilmekte, örgütlerini tanıtabilmekte, yeni katılımcılar kazanabilmekte hatta bu ağlar üzerinden kampanyalar düzenleyebilmektedir (Toprak vd., 2009, s. 202, Çil ve Aytekin, 2015, s. 122). Böylece çevrimiçi imkanlar ile daha fazla insana ulaşabilirliği sağlayan sosyal medya ortamları, örgütler ve STK’lar için önemli bir avantajdır.

Çevrimiçi ortamlar, kullanıcıların istedikleri içerikleri editöryel bir mekanizmaya takılmadan paylaşabilmeleri bakımından da önem taşımaktadır. Bu bağlamda sosyal medya, anaakım medya içerisinde seslerini duyuramayan, temsil edilmeyen veya yanlış imgelerle ve söylemlerle temsil edilen azınlık kitlelerin düşüncelerini kendi ifadeleriyle iletebilecekleri bir zemin oluşturmaktadır. Dolayısıyla sosyal medya mecraları, bireyleri modernitenin ‘öteki’ kimlikleriyle de karşı karşıya getiren bir ortamdır.

Kişilerin kendi alanlarını oluşturup ötekilerle daha az karşı karşıya geldikleri gündelik yaşam çerçevelerinin sınırları, ağlar aracılığı ile ortada kalkmaktadır. Ancak bu sınırların ortadan kalkması, her zaman interneti daha güvenilir, ifade ve temsil özgürlüğü sunulan demokratik bir ortam haline getirmemektedir. Birinci bölümde detaylı olarak ele alınan çevrim dışı ortamlarda görülen nefret söylemi ve ötekileştirme pratikleri sanal ortamlarda da varlığını sürdürmektedir. Yani, tüm ötekilerle bedensiz ve merkezless biçimde karşı karşıya gelme durumu; nefret söylemleri, linç kültürü ve hatta nefret suçlarına kadar giden bir ortam da yaratabilmektedir.

2.4.1 Sosyal Medyada Nefret Söylemi

İnternet ve sosyal medya platformlarının gündelik yaşam pratikleri içine girmesi nefret söylemlerini dolaşıma sokmakta, nefreti yeniden üretmektedir. Gündelik yaşam içerisinde söylemsel pratiklerde üretilen ve geleneksel medya aracılığıyla kitlelere ulaştırılan homofobik, transfobik, cinsiyetçi, ırkçı, etnik milliyetçi ve ayrımcı nefret söylemleri internet ve sosyal ağlar sayesinde hızlı ve kolay bir şekilde yaygınlaşmakta ve sıradanlaşmakta, zamanla bu söylemsel pratikler benimsenmekte ve toplumun genelinden farklı olan kimlikleri ötekileştirmekte ve hatta nefret suçlarına yol açmaktadır(Binark, 2010, s. 11). Dolayısıyla, bu nefretin yeni medya alanlarına özgü bir oluşum olmadığı, çevrimdışı dünyadan temellenen, anaakım medya tarafından da beslenen önyargı kaynaklı bir nefretin ve ötekileştirme pratiğinin varlığının gündelik hayatının rutin bir parçası haline gelen sosyal medya platformlarına yansması olarak değerlendirilmesi mümkündür. Öteki olana karşı duyulan önyargı ve korku, beraberinde getirdiği dışlama pratiği yeni kamusal mecra olarak nitelendirilen yeni medya alanlarında da karşımıza çıkabilmektedir. Yenimedya alanlarının sağladığı etkileşimselliğin kullanıcı türevli içerik üretimine olanak tanınması sayesinde internet ortamında dolaşıma giren nefret söylemi, kullanıcıların yorumlarına açık hale gelmekte

bununla birlikte içeriğin kullanıcılar tarafından paylaşılarak yayılmasına böylece nefretin yeniden üretilmesine katkıda bulunmaktadır. Binark'ın (2010) da dediği gibi, "... nefret, eklenerek büyütülür" (s. 26). Söz konusu nefret, sosyal medya ortamlarında "linç kültürü"ne kadar gidebilmekte, öteki olana karşı beslenen nefret sosyal ağlarda kullanıcılarla buluşmaktadır. Yeni medya ortamlarının editöryel bir mekanizmaya sahip olmadan denetimsiz bir şekilde dolaşıma girmesine; homofobik, zenofobik, transfobik, militarist, etnik-milliyetçi söylemlerin yayılmasına zemin oluşturmaktadır (Binark ve Bayraktutan Sütçü, 2009, akt. Binark, 2010, s. 50-51).

Çevrimiçi haberler nefret söylemlerinin dolaşıma sokulduğu ve yaygınlaştığı alanlardan bir tanesidir. Medya endüstrisi haberlerin altına yorum almanın ve sosyal medya aracılığıyla daha geniş bir kitleye ulaştığını fark etmiş olup, haberin görünen bir noktasına "Bu habere hiç yorum yazılmamış, ilk yorumu yazan siz olun", "İlk paylaşan siz olun" gibi ifadelerle okuyucuyu habere yorum yapmaya davet etmektedir (Dirini, 2010, s. 57). Dirini (2010); Anaakım medyada hakim "biz" tanımının "Türk", "Müslüman", "Sünni", "heteroseksüel", "erkek", "muhafazakar" kalıplara işaret ederek "biz" ve "öteki" yarattığını, bunun da internet kullanıcıları tarafından habere yapılan yorumlarda "biz" in yüceltildiği, "öteki" ni küfür haline dönüştüren bir pratiğe dönüştürdüğünü belirtmektedir (s. 63). Eser Aygül'ün (2010), Facebook'taki nefret söylemlerini gruplar üzerinden incelediği çalışmasında; heteroseksist cinsiyetçi ve homofobik içerikli nefret söylemi içeren grupların yanında, farklı din ve mezheplere, aidiyetlere ve farklı etnik gruplara yönelik milliyetçi ve ırkçı nefret söyleminin üretildiğini gözlemlemiş, etiketleyen ve hedef gösteren nefret söylemlerinin ulus-devletin egemen anlayışı ile örtüştüğünü, dolayısıyla son derece normal karşılandığını bulgulamıştır. Facebook aracılığıyla bir yandan azınlık, muhalif veya ikincil grupların toplumsal veya siyasal örgütlenmeleri sağlanırken, diğer taraftan da öteki olarak nitelendirilen gruplara yönelik nefret söylemlerinin dolaşıma sokularak normalleştirildiği gözlemlenmiştir (s. 137). Tuğrul Çomu (2010) da, YouTube ve benzeri videopaylaşım sitelerindeki kullanıcı yorumlarının nefret söylemi açısından incelenmeye değer olduğunu vurgulayarak (s. 161) video paylaşım ağlarında nefret söylemini incelemiş; kullanıcılar tarafından video paylaşım sitelerinde üretilen nefret söylemlerinin "biz", "Türk", "Beyaz", "Sünni Müslüman" "heteroseksüel" ve "erkek" tanımlamalarının dışında kalan kimliklere yönelik üretildiğini (s.163) gözlemlemiş,

bununla birlikte YouTube gibi vide paylaşım sitelerinin videoyu yükleyen kullanıcılara yorum fonksiyonunu kapatabilme imkanı sunduğunu ifade etmiştir (Çomu, 2010, s. 161).

Sonuç olarak; sosyal medya ortamları kullanıcılarına kendi fikirlerini, düşüncelerini veya duygularını ifade etmeleri, kendilerini kendi istedikleri biçimde temsil etmeleri, içinde yaşadığı toplumun kültürün sosyal ilişkilerini de içinde barındırarak bir kimlik oluşturabilmeleri ve bu kimliği *sahne önünde performe* edebilmeleri, bir diğer deyişle var oluşlarına dair bir performans sergileyebilmelerine imkân yaratan bir alan ortamlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Kullanımının yaygınlığı, etkileşimselliği ve kolay ulaşılır bir mecra olması bakımından sosyal medya, nefret söylemi ve linç kültürünü de içinde barındırmaktadır. Kullanıcıların çevrimiçi ortamlarda söz konusu nefret söylemine karşı mücadele pratikleri çevrimdışı ortamlarındaki deneyimlerinden beslenmektedir. Bu noktadan hareketle, toplumdaki heteroseksist dışlayıcı tutum, varoluş gösteremeyen farklı cinsel kimlikler için yeni deneyim alanları yaratması bakımından sosyal medya ortamlarındaki kimlik performansları ve kullanım örüntüleri değerli görülmektedir.

III. BÖLÜM

TRANS BİREYLER VE SOSYAL MEDYANIN TRANSFOBİK AYRIMCILIKLA MÜCADELEDE OLABİLİRLİKLERİ

İnternet ve sosyal medya platformları, çevrimdışı hayatta var oluş gösteremeyen, toplumda sıklıkla göz ardı edilen veya susturulan kimlikler için (Webb ve Temple, 2015), özellikle normatif karşı cinsel kimlikler için bir kimlik oluşturma, bağlantılar kurma ve seslerini duyurma bakımından güvenli alanlar sunabilmektedir (Taylor, Falconer ve Snowdon, 2014, s. 1139,). Translar, aile okul, işyeri ve kamusal alanlarda çeşitli transfobik söylem ve tutumlarla karşılaşmaktadır. Buna karşın, sosyal medya transların, toplumsal, siyasal, kültürel ve ekonomik konulardaki kanılarını, düşüncelerini özgürce ifade edebilecekleri etkili bir iletişim kanalı olma potansiyeli barındırmaktadır. Bu temelden hareketle bu bölümde, katılımcıların yanıtları doğrultusunda transların sosyal medya ortamları kullanım örüntüleri ve kimlik performansları ele alınacaktır.

3.1 Sosyal Medya Kullanım Örüntüleri

Daniel Miller ve araştırma ekibi, sosyal medya ortamlarının çeşitliliğinin artması ile birlikte bireylerin çoklu medya kullanımına (polymedia) yöneldiğini ve böylece sosyal medyada kendi özel ve kamusal alanlarını yaratabildiklerini “ölçeklenebilir toplumsallık” (social scability) kavramı ile tanımlamaktadır. Miller polimedyanın, kullanıcıların duygu ve ilişkilerini yönetmek için bu ortamları nasıl kullandığıyla da ilgili bir kavram olduğuna işaret eder (Miller ve Madianou, 2012, s. 172). Dolayısıyla sosyal medya platformlarının çeşitliliğinin artması ve her platformun kendi karakterinin yapısı nedeniyle, kullanıcılar farklı içerik üretme stratejilerine yönelmekte, dolayısıyla farklı performans yönetimi gündeme gelmektedir. Katılımcıların, kullandıkları platformun kullanıcılarına sunduğu imkanlar ve o platformdaki arkadaş listesinin yapısına ve özelliğine göre gösterdikleri kimlik performansları değişkenlik göstermektedir. Bu perspektiften bakacak olursak, katılımcıların Facebook, Instagram, Twitter, Youtube, TikTok gibi ortamları kullanım stratejileri değişkenlik göstermekte ve sergilenen kimlik performansları sosyal medya ortamının karakteristik yapısı

yörüngesinde değişkenlik göstermektedir. Bu noktada öncelikle, katılımcıların hangi sosyal medya ortamlarını⁵⁴ kullandıklarını incelemek faydalı olacaktır.

Katılımcının Adı	Facebook		Instagram		Twitter	Periscope	YouTube	Twitch	TikTok
	Özel hesap	Genel hesap	Özel hesap	Genel hesap					
Alev	X	X	X		X	-	-	-	-
Azra	X	X	X		X	-	-	-	-
Mert		X		X	-	-	-	-	-
Kaan		X		X	-	-	X	-	X
Beyza		X		X	-	-	X	-	-

⁵⁴ Facebook; kullanıcılara gözetleme, fikir, fotoğraf, fotoğraf, video, müzik paylaşımı; oyun oynama, alışveriş, etkinlik düzenleme (Toprak, vd., 2009, s.44) gibi olanaklar sağlamakta, bireylere irtibata ve iletişime geçmek için (Dijk J. V., 2016, s. 134) bir ortam yaratmaktadır.

Instagram, kullanıcıların fotoğraf ve video çekmesine, opsiyonel olarak bir dizi filtre kullanarak fotoğrafı paylaşma olanağı sunmaktadır. Platforma yüklenen fotoğraflar, hashtag kullanılarak daha fazla kullanıcıya ulaşabilmektedir. Instagram kullanıcıların paylaşımlarına metin ve konum ekleme olanağı da sunmaktadır. Salamon (2013), Instagram'ın diğer sosyal ağlara kıyasla daha genç bir kitleye hitap ettiğini ve daha çeşitli kitlelere ulaştığını belirtmektedir (akt. Livberber Göçmen, 2018, s. 78) Lee vd. (2015) de, Instagram kullanıcılarının hayatlarından kurtulmak için kullandıklarını, daha önceden karşılaşmadıkları aile, arkadaş ve başka insanlarla etkileşimde bulduklarını belirtmektedir (akt. Livberber Göçmen, 2018, s. 78).

Twitter, 280 karakter sınırlaması ile kullanıcıların fikirlerini, düşüncelerini ifade edebilmeleri için bir ortam sunmaktadır. Wellner vd. (2016), Twitter'ın enformasyon, haber, politika, iş dünyası, gündem takibi, boş zaman aktivitesi, eğlence kapsamında kullanıcılara tek ve çift yönlü etkileşim imkanı sunmaktadır (akt. Livberber Göçmen, 2018, s. 83). Bayraktutan vd. (2012)'ne göre Twitter'ın kullanım nedenleri; sohbet ve diyalog özelliği, dayanışma ortamının sağlanması, bireye kendisini ifade etmesine olanak sağlaması, bilgi ve haber paylaşımı, pazarlama ve reklam etkinliklerine fırsat sunmasıdır (akt. Livberber Göçmen, 2018, s. 84).

YouTube; Kullanıcılarına video yükleme ve yüklenen videoları izleyebilme imkanı sunan bir sosyal ağıdır. Ayrıca platform, kullanıcılarına kendi kanallarını oluşturabilmelerine olanak sağlayarak kişisel profillerini yaratmalarına imkân vermektedir. Burges ve Green'in (2009) de ifade ettiği gibi, "YouTube bir yayın mecrası, medya arşivi ve sosyal ağıdır" (akt. Livberber Göçmen, 2018, s. 86).

Periscope; kullanıcılarına sohbet etmek, fikir ve görüşlerini paylaşmak veya eğlenmek, geniş kitlelere ulaşmak için canlı görüntü akışı sağlayan bir platformdur.

Twitch; "elektronik spor ve video oyunu odaklı canlı görüntü akışı" (Tiryakioğlu ve Yavaşçalı, 2019, s. 67) sağlayan platformdur. Twitch kullanıcıları, canlı yayında oyun oynayan yayıncıyı seyredebilmekte, anlık iletişime geçip sohbet edebilmekte, beğendiği yayıncıya abone olabilmekte veya bağış yapabilmektedir.

TikTok; Çin merkezli ByteDance firması tarafından kurulan video platformu ve sosyal ağ hizmetidir. Platform, kullanıcılarına 3-15 saniyelik müzik ile şekillendirilmiş video paylaşımına ve canlı yayın akışı yapmalarına izin vermektedir. Ayrıca platformun sosyo-kültürel bağlamda sadece alt-orta sınıf arasında popüler olduğuna yönelik analizler de bulunmaktadır.

Deniz		X		X	X	-	-	-	-
Kumsal		X		X	-	-	-	-	-
Sibel	X			X	X	-	-	X	-
Özen	X	X	X	X	X	X	X	-	-
Alkım	X	X	X	X	X	-	-	-	-
Esra		X		X	-	-	-	-	-
Sedna	X	X	X	X	X	-	-	-	-
Selin		X	X	X	-	-	-	-	-

Tablo 5: Katılımcıların Sosyal Medya Ortamları Kullanım Tablosu

Katılımcıların yanıtları dikkate alındığında, platformlardaki farklı içerik üretimi kullanıcıların hesaplarındaki arkadaş profiline de bağlı olarak değişkenlik gösterdiği görülmektedir. Örneğin, kullanıcıların aile üyelerinin ve iş arkadaşlarının bulunduğu hesaplar kullanıcıları farklı kullanıcı adıyla hesap açmak durumunda bırakabilmektedir. Söz konusu polimedyanın, katılımcı translar için ne anlam ifade ettiğine bakacak olursak, genel kullanım örüntülerinin farklı kullanıcı isimleriyle kullandıkları hesaplarının olduğu veya içerik yönetiminin cinsel kimliklerinden kaynaklı olarak bazı ortamlarda sergilenmemesi yönündedir. Örneğin, katılımcılardan Selin, heteronormatif kurallara bağlı bir aileye sahip olduğunu belirterek, Facebook ve Instagram hesaplarındaki kimlik performansını kendi ifadeleri ile şu şekilde yönetmektedir;

Instagram'da iki ayrı hesabım var; bir ailemin ve akrabalarımın ekli olduğu hesap. Diğeri de beni bilen çevrem ekli olduğu hesap...3 tane de Facebook hesabım var; birinde akrabalarım ailem falan var, ara sıra girip fotoğraf güncelleyip çıkıyorum orada. Çünkü akraba var yani, napiyim şimdi. Diğeri hesabım, genel olarak kullandığım hesabım. Arkadaşlarım var orada ve anca çok güvendiğim yakın bir akrabam varsa onlar var. Bir de o fake hesap var, orada adım falan farklı zaten (Alkım, 19).

Katılımcılardan Mert, benzer şekilde, Facebook hesabında aile üyelerinin var olmasından dolayı Facebook'u aktif kullanmadığını belirtmektedir;

Facebook, Instagram ve Twitter hesabım var. Facebook kullanıyorum ama nadiren, aile üyelerim var orada. Twitter'da şifre değişikliği yapmıştım zamanında, giremiyorum uzun süredir ona. Instagram kullanıyorum. Burada beni bilen, tanıyan arkadaşlarım var zaten. O yüzden paylaştığım şeylerde çekindiğim bir nokta olmuyor. Zaten ben, paylaşımlarımda "ben transım" diye bağırıyorum (Mert, 23).

Katılımcılardan Selin, benzer şekilde, Facebook'ta paylaştığı içeriklerle aile üyelerinde LGBTİ ile ilgili olarak bir algı oluşturmak istediğini ancak kendi cinsiyet kimliğini açığa çıkarmak istemediğinden dolayı izlediği stratejiyi şu şekilde ifade etmektedir;

Hikayelerimi Facebook'a atmıyorum. Çünkü bizim aile baya kapalı dindar bir aile. Bazıları radikal hatta. Onlar da ekli bende ve LGBTİ içeriklerini gözlerine sokmak istiyorum ama benim yaşantı şeklimi görmelerini istemiyorum. Sadece böyle bir fikrim olduğunu görsünler ama beni görmesinler. Böyle kullanıyorum orayı ama Instagram'da "ben böyleyim" diyorum. Twitter'da tamamen benim yine aynı şekilde. Pride içeriklerini Facebook'tan paylaşıyorum mesela, arkadaşlarım genelde beğeniyordu, ailemden hiç kimse beğenmiyordu ama gördükleri için ben mutlu oluyordum. (Selin, 19).

Katılımcılardan Alev, Facebook ve Instagram platformlarının aktif kullanıcısı olmadığını, Facebook'u başka sitelere giriş yaparken kullandığını bununla birlikte, iş ve aile alanları için farklı hesaplar kullandığını ifade etmektedir;

Facebook'ta kendi adımla hesabım var. Instagram'da iki ayrı hesabım var. Birisi iş için kullandığım hesabım, işve aileden birkaç aile üyesi var. Diğer hesabım anonim. Facebook'u bir kimlik kartı gibi kullanıyorum. Başka sitelere girerken Facebook'la devam et deyip kolayca girmek için kullanıyorum çoğu zaman. Pek bir paylaşımım olmuyor artık Facebook'ta. Eskiden çok şey paylaşırdım hem LGBTİ adına hem kendi duygularım, düşüncelerim adına ama iki yıldır falan herhalde aktif kullanıcısı değilim. Twitter'ım anonim, orada başka bir kafadayım. Orası biraz daha kafamı yaşadığım bir alan olabilir. İş yerinden veya aileden kimse yok zaten. Trol gibiyim ama orada ya, gerekli gereksiz birçok şeye cevap yetiştirdiğim oluyor bazen orada (Alev, 38).

Drag performans sahneleyen Sedna ise, drag hesabını gündelik kullandığı sosyal medya hesabına taşımadığını belirtmekle beraber sosyal medya platformlarını kullanım şekillerini şu şekilde aktarmaktadır;

Instagram'da farklı farklı hesaplarım var. Bir tanesi drag yaptığım hesabım, biri gündelik kullandığım hesabım, bir tanesi de trol içerik paylaştığım hesabım var. Görünür hesabımda drag performanslarımı paylaşmıyorum. Drag hesabım ayrı tutuyorum. Makyajlı ve kostümlü halimi orada paylaşıyorum. Çünkü, ikisi benim için ayrı şeyler. Drag benim için hobi daha çok ve ben sürekli o makyajla gezmiyorum. Drag bazı personalara girmek gibi bir şey yani beni yansıtmıyor. Drag kişiliğim milyon tane personaya girebilir, farklı insanlara bürünebilir ama Sedna, yani kullandığım hesap, ben kendimim orda, tek bir kişiliğim var orada. O yüzden ikisini ayrı tutuyorum. Biri daha gece hayatında performe ettiğim bir karakterken ben öyle değilim...Facebook'ta daha çok etkinlik bazlı şeyler paylaşıyorum ve takip ediyorum ve bir de haber portalı gibi orası. Felsefe ya da tarih sayfalarının paylaştığı içerikler oluyor paylaşımlarımda. Orayı çok eğlence

odaklı görmüyorum. Orada event'leri takip ediyorum genelde. Twitter'da daha erotik içeriklere bakıyorum çünkü Tumblr kapandı yani kapandı derken; oradaki pornolar kaldırıldı. O yüzden o tarz bir şey bakmak istediğimde Twitter'ı kullanıyorum (Sedna,19).

Katılımcılardan Azra da sosyal medya platformlarındaki kimlik yönetim stratejisini aile üyeleri ve iş arkadaşları ile LGBT çevresindeki arkadaşları olarak kategorize etmekte olduğunu şu şekilde anlatmaktadır;

İki Instagram iki Facebook hesabım var. Biri daha böyle eskiden açtığım, daha açılmadan önce açtığım hesap, bunu iş için kullanıyorum. Bu hem Instagram'da hem Facebook'ta var. Facebook'un birini kapatamıyorum çünkü şifremi unuttum, hesabım kilitlendi. O hesabıma ulaşamıyorum, giremiyorum. Diğer hesabıma da pek girmiyorum, Facebook öldü biraz yani bana bir şey vadetmiyor. Instagram'da iki ayrı hesabım var; biri genel olarak aile üyelerinin falan olduğu hesap. Diğerini kendi yakın arkadaşlarımla ve lgbti ortamımın bulunduğu ve vaktimi daha çok geçirdiğim hesap. Diğer hesabım biraz daha maske gibi. Orası çok hetero. Yani aslında alttan alttan orayı da hazırlıyorum; pride şeyleri falan paylaşarak. Orada böyle tamamen gizlendiğim bir ortam değil de hani bilmelerine gerek yok. Bir de gender fluid olduğum için; o estetiği, o vibe'imı da seviyorum. O yüzden o tamamen kapatayım diyeceğim, yok edebileceğim bir tarafta değil o yüzden öyle duruyor (Azra, 22).

Azra ve Sedna'nın drag performansları ve trans cinsiyet kimlikleri üzerinden sosyal medya ortamlarını kullanım pratikleri üzerine verdikleri yanıtlar, fark etmeden benimsetilen toplumsal cinsiyet rollerinin aşağı edilebileceğini yani Butler'ı izleyerek dersek, kimlik denilen nosyonun, birer inşa ve performans üzerine kurulu edimler olduğunu, cinsiyet kimliklerinin çok çeşitli olabileceğini ve yeniden, tekrar tekrar inşa edilebileceğini gösterir niteliktedir.

Katılımcıların verdikleri yanıtlar çerçevesinde, hepsinden alınan ortak yanıt, bir Facebook hesabına sahip oldukları ancak aktif kullanıcıları olmadıkları yönündeki değerlendirmeleridir. Türkiye'de ve dünyada kullanıcı sayısı en fazla olan platformun Facebook olmasına rağmen artık kullanıcıların Facebook'u bırakıp Instagram gibi başka platformlara geçiş yaptığı görülmektedir. Bu konuda Levent Eldeniz ve Nurten Sepetçi, 2016 yılında sosyal medya kullanıcılarının gizlilik, özel hayat ve mahremiyet algısını anlamak üzerine gerçekleştirdikleri çalışmada, çoğunluğu üniversite öğrencisinin oluşturduğu farklı yaş ve meslek gruplarına online anket uygulamıştır. Araştırmanın bulgularına göre; katılımcıların %81'i Facebook, %90'ı Instagram, %63'ü Twitter, %55'i Swarm adlı sosyal paylaşım sitelerine üye olduğunu, Instagram'ı tercih etme

konusunda kullanıcıların %54'ü haber veya yazı olmadan sadece fotoğraf odaklı olduğu için sevdiklerini, %38'i Facebook'un her kesimden insanın kullanması ile bir özelliğinin kalmadığını, %31'i Instagramı kolay ve hızlı fotoğraf yüklediğinden, %22'si de fotoğraf düzenleme ve efekt özelliği için seçtiklerini söylemiştir. %8'lik bir kısmın tercih sebebi ise platformun hashtag özelliğinin olduğunu belirtmişlerdir (Eldeniz ve Sepetci, 2017, s. 239).

Sosyal medyada kullanım örüntüleri ele alınırken, üzerinde durulması gereken diğer konuda kullanıcıların hangi hesapları takip ettiği. Sosyal medya kullanıcılarının hangi hesapları takip etmekten hoşlandıkları da profil fotoğrafı seçmeleri kadar kimliğe dair önemli şeyler söylemektedir. Bu noktada katılımcıların verdikleri yanıtlar doğrultusunda takip edilen hesaplar şu şekilde kategorize edilebilir; LGBT derneklerinin hesapları, trans aktivistler, queer performans sanatçıları, trans modeller, alışveriş, moda, sanat ve mizah hesapları. Bu noktadan hareketle, katılımcıların sosyal medya hesaplarında daha yoğun olarak, kendileriyle aynı kimlik politikası içeren kişileri/profilleri görmek istedikleri söylenebilir. Ayrıca, takip edilen sosyal medya hesapları, aynı zamanda translar için kendi cinsel yönelimlerine dair de farkındalık oluşturduğu görülmektedir. Bu noktada, katılımcılardan Azra, cinsiyet farkındalığının oluşmasında yardımcı olan bir sosyal medya platformundan şu şekilde örnek vermektedir;

Özellikle YouTube'da "Contrapoints"⁵⁵ kanalını takip ediyorum. Bana çok yardımcı oldu o kanal kendi süreçlerimde ve çok güzel kültürel okumaları var. Özellikle trans space'ler, kapitalizm vs gibi konularda çok güzel okumaları var (Azra, 22).

Katılımcılardan Deniz, sosyal medya ortamlarında transgender kimliğe sahip insanları takip etmekten hoşlandığını şu şekilde ifade etmektedir;

Performans sanatçısı diyelim, bir yerden sonra hesabında sivil hesabında paylaşmadığı içeriği falan orada paylaşmaya çalışıyor ama paylaşımların drag ile alakası yok. Arkadaşlarıyla sivil haliyle rakı masasına oturmuşlar mesela onu paylaşıyor, ben bunu görmek istemiyorum sosyal medyamda. Sivil hayattan bir şey görmek istemiyorum. Bakıyorum mesela, travesti görmek istiyorum ben burada yani (Deniz, 24).

⁵⁵ Natalie Wynn isimli Amerikalı trans kadının politika, cinsiyet, ırk, felsefe gibi konularda politik bir dil ile anlatımlar gerçekleştirdiği YouTube kanalının ayrıntılı incelemesi için; <https://www.youtube.com/user/ContraPoints> (Erişim tarihi: 10.08.2019).

Sonuç itibariyle, katılımcıların verdikleri yanıtlar doğrultusunda sosyal medya ortamları çok kullanım pratiklerinin gerçekleştiği ortamlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Katılımcıların hepsinin birden fazla sosyal medya hesabına sahip olduğu ve bu ortamlardaki kimlik sunum şekilleri ve sergiledikleri kimlik performansları değişkenlik göstermektedir. Katılımcıların yanıtlarından hareketle, aile üyelerinin trans olduklarına yönelik bilgi sahibi olup olmaması onların sosyal medyadaki performanslarını doğrudan etkilemektedir. Katılımcılardan bazıları aile üyelerinin oldukları hesaplarda paylaşım yapmaya çekindiklerini belirtmekte, bazıları ise hesaplarını aile üyelerinden gizlemektedir. Bununla birlikte, sosyal medya ortamlarında takip edilen hesapların trans cinsiyet kimliği ile doğrudan bağlantılı olduğu, kimi zaman bu hesapların kendi kimliklerine yönelik farkındalık yaratabildiği de görülmektedir.

Sahadaki dikkat çeken bir keşif de alışveriş için doğrudan sosyal medya ortamları değil ama internet ortamlarının kullanılmasıdır. Heteronormatif cinsiyet rejiminin farklı cinsel kimliklere olan ayrımcı tutumunun kamusal alanlarda sıklıkla kendini göstermesi, pek çok transın bu alanlarda kimliğini özgürce yaşamalarına engel olmaktadır. Katılımcıların yanıtları doğrultusunda, gündelik yaşamın içinde alışveriş mekanları, cinsiyet kimlikleri nedeniyle ayrımcılığın deneyimlendiği mekanlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Ördek (2016), birçok transın, trans cinsiyet kimliklerinden dolayı alışveriş marketlerine alınmadığını, alınanların ise aşağılayıcı tutumlarla karşılaştığını belirtmektedir (s. 49). Bu bakımdan internet ve internetin sunduğu çevrimiçi fırsatlar transların gündelik yaşamları içerisinde kolaylaştırıcı bir unsur olarak önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Katılımcılardan Alev, Azra ve Alkım internetin sunduğu çevrimiçi alışveriş hizmetini sıklıkla kullandıklarını ve böylece çevrimdışı alışveriş mekanlarında yaşadıkları rahatsız edici tutum, davranış ve söylemlerden uzak kalabildiklerini şu şekilde aktarıyorlar;

Genelde yemek siparişi ve kıyafet alışverişim için interneti kullanıyorum. Özellikle özel alışverişlerim için; iç çamaşırı, bakım malzemesi gibi alanlarda çok rahat oluyor. Çünkü mesela iç çamaşırı satan mağazalara girdiğinizde tuhaf bakışlara maruz kalabiliyorsunuz. Sutyen alıcam bir gün mesela, mağaza görevlisi “eşinizin bedenini biliyorsanız ben yardımcı olayım” falan diyerek geldi. Böyle durumlar olabiliyor ve rahatsız edici baya (Alev, 38)

Özellikle non-binary bir birey olarak, gidip makyaj malzemesi almak, peruk almak, kıyafet almak kesinlikle çok zor. Bunu internet sitelerinden karşılıyorum. İnternet alışverişi çok yardımcı oluyor kesinlikle. Ben mesela, Watsons’a gittim,

bir palet alacaktım. Kasadayım, kadın şey diyor, “kız arkadaşınızın Watsons kart numarası varsa onu verin hani indirim olsun”, diyorum ki “yok”, “numarası da olur” diye ısrar ediyor mesela, “yok” diyorum tekrar (Azra, 22)

Yine benzer şekilde, katılımcılardan Alkım “Genelde alışverişe gitmemek için internetten alıyorum. Çünkü, giriyorum mesela mağazaya, “hanımefendi yanlış reyondasınız, buyurun şu tarafta sizin...” gibi laflar ediyorlar” (Alkım, 19) diyerek özellikle alışveriş mekanlarında dışlama pratiklerini ifade etmektedirler.

3.2 Sosyal Medyada Transhın Performansı

Sosyal medya ortamlarında kimlik oluşturma süreci; oluşturulan profiller, paylaşılan fotoğraflar, konum bildirimleri, yapılan yorumlar veya takip edilen/takipten çıkarılan sayfalar gibi tüm aktiviteler oluşturulan sanal kimliğe eklemlenmekte ve kimlik oluşturma süreci dinamik olarak devam etmektedir. Sosyal medya ortamları, kullanıcıların takipçilerine kendisi için ideal olan, kendi inşa ettiği kimliğini sunduğu ortamlardır. Diğer taraftan, Facebook gibi sosyal paylaşım ağları Zhao'nun “demir atılmış ilişkiler” olarak tanımladığı, çevrimdışında “birbirini tanıyan insanları etkileşim/iletişim halinde tutmak ya da ortak ilgi alanlarına sahip, birbirine benzer insanları bir araya getirmek” (Morva, 2016, s. 52) mantığı üzerine kurulmuş platformlar olmasından dolayı, kimlik yaratım sürecinde bireyi sınırlayabilmektedir. Bu durum, kimi zaman bireyi başka sosyal paylaşım platformuna da yöneltebilmekte veya platformların gizlilik ayarlarını aktifleştirme stratejilerini beraberinde getirmektedir. Kullanıcılarına kendilerine dair belirli bir izlenim oluşturma imkanı sunan sosyal medya platformları translar için farklı kullanıcı adıyla aldıkları hesaplarda idealize edilmiş kimliklerini sunmalarına ve daha özgür hissetmelerine zemin yaratmaktadır.

Sosyal medya kullanıcıları, platformun biyografi kısmına kendileriyle ilgili doğum tarihi, cinsiyet, eğitim, yaşadığı yer, telefon numarası, ilişki durumu gibi bilgileri paylaşarak da kendilerine ve yaşam tarzlarına dair oluşturduğu içerikle bir sunum gerçekleştirmektedirler. Goffman'ın terminolojisinde kişisel vitrine örnek oluşturan bu alan, kullanıcıyı “dijital ötekine sunar” (Morva, 2016, s. 55). Katılımcılardan Selin, sosyal medya ortamlarını Goffman'cı terminoloji ile “sahne” benzeterek şu şekilde tanımlamaktadır;

Sosyal medya çok önemli bir yerde kimliğimi ifade etmede. Yani mesela beni takip eden insanlar var ve o insanlara yani daha doğrusu görmesini istediğim insanlara, bir şeyler gösterebiliyorum, bir şeyler ifade edebiliyorum. Herhangi bir topluluğun önünde daha önce konuşmadım. Sosyal medya aslında bir “sahne” gibi. İnsanlara oradan sesleniyorum gibi, duymak isteyen duyar, duymak istemeyen duymaz. Beni gören 350 kişi de beni dinlemiyor ama olsun. Aralarında dinlemek isteyen 5 kişi varsa yeterli bence (Selin, 19).

Katılımcılardan Sibel, aktif kullanıcısı olduğu Twitch platformunun biyografi kısmına trans cinsiyet kimliği ile platformda var olduğunu şu sözleriyle ifade etmektedir;

Twitch'te sizle birlikte olmaktan dolayı onur duyuyorum. Sormak istediğiniz garip sorularınız varsa, kibarca sorduğunuzda cevaplayabilirim. Bunu yaparken lütfen karşınızda emek vererek yayın yapan ve bütün ön yargılara rağmen burada olan birisi olduğunu unutmayın! (Sibel, 27).

Sosyal medya ortamları, kullanıcılarına her geçen gün kimliklerini performe edebileceği yeni alanlar sunmaktadır. Örneğin bunlardan biri Instagram’ın yüz filtreleridir. Snapchat’ın önemli özelliklerinden biri olan yüz filtreleri, 2017 yılında Instagram tarafından da kullanıcılarına sunulmuştur. Katılımcılardan Kumsal, yüz filtrelerinin kendisini görmek istediği bir profile dönüştürdüğünü şu şekilde ifade etmektedir;

Instagram’a kadın filtresi gelmişti bir dönem, onu yaptım ve çok güzel çıktım, dedim ki bunu ben hemen ‘atmalıyım’. Mesela ben böyle değilim... O görüntü beni mutlu ediyor sadece. Mesela çok hoşlandığım bir çocuk vardı, bana yazdı ve “çok güzelsin” dedi. Mutlu oldum ama üç saniye sürdü. Keşke o filtre gerçek olsaydı, benim yüzüme yapışsın ve çıkmasın hani anladın mı? O üç saniye beni çok mutlu ediyor. Çünkü böyleyim ve kendimi mutlu etmenin yollarını arıyorum (Kumsal, 19).

Sosyal medyada kimliğin inşasına dair kullanıcıların dikkat ettiği diğer bir nokta da arkadaş listeleri veya diğer bir adıyla, takipçileridir. Sosyal medya ortamları oluşturulan profiller aracılığıyla kullanıcıyı etkileşime de açmakta olduğundan (Morva, 2016, s. 54), kabul edilebilir bir kimlik yaratım süreci için, Goffman’cı terminolojiyle, *izleyicilerin* benzer veya aynı fikirler etrafında buluşabilir olması önem kazanmaktadır. Zhao (2015), “kendimiz hakkındaki görüşümüz ötekilerle etkileşimimizden türer” (akt. Morva, 2016, s. 54) ifadeleriyle, benliğin ve ondan ayrı düşünülemez olan kimliğin, ötekilerin üzerinden kurulduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla, sosyal medya kullanıcıları görece daha özgür olarak tanımlanan bu ortamlardaki kimlik performanslarını kendilerini dışlanmış hissetmeyecekleri izleyicilerden oluşturma imkanına sahiplerdir. Bu çerçevede katılımcıların, kişileri sosyal medya hesaplarına kabul ederken ve

hesaplarından çıkarırken belirli stratejiler izlemekte oldukları söylenebilir. Katılımcılardan Selin, normatif cinsiyet kalıplarına sahip olduğunu düşündüğü kişilerin kendisini takip etmesini istemediğini şu şekilde ifade etmektedir;

Biyografisinde “Gazi Üniversitesi” yazan herkesi engelliyorum. Oradan sadece beş kişi falan var, onlar da sınıf arkadaşım. Biraz daha açık tipler onlar (Selin, 19).

Katılımcılardan Deniz, Sedna ve Kumsal aile üyelerini hesaplarında bulundurmadıklarına yönelik ifadelerine aşağıda yer verilmiştir;

Hesaplarımda aile üyelerim ekli değil. Deniz, ailemden sakladığım bir karakter. Trans olduğumu veya akışkan cinsiyetli olduğumu bilmiyorlar. Ablam aslında drag yaptığımı biliyor yani makyaj yaptığımı biliyor, makyaj malzemelerimi görmüşlüğü var ama sahne aldığımı bilmiyorlar. Akrabalar da dahil buna, onlar da hesaplarımda ekli değil.

Aile üyelerim ekli değil çünkü benim orada paylaştıklarım onların algılayabileceklerini düşündüğüm şeyler değil. O yüzden aile bireylerimi sosyal medya hesaplarımda barındırmıyorum. Hiçbir hesabımda yok (Sedna, 19).

“Aile üyelerim yok, hepsi engelli” (Kumsal, 19).

Katılımcılardan Alkım, fobik ve ırkçı söylemlerle karşılaştığında kişileri takip etmeyi bıraktığını şu şekilde ifade etmektedir;

Günlük hayatta bir arkadaşım çok saçma, fobik/ırkçı bir şey söylediğinde elimden geldiğince uyarırım ama dinlemiyorsa da görüşmemeye çalışırım artık. Tabii gerçek hayatta anında silemem onu arkadaşlıktan ama sosyal medyada ben bu kişiyi görmek zorunda değilimdir artık. Onu takip etmeyi bırakmak bir saniye sürer (Alkım, 19).

Katılımcılardan Esra, sosyal medya platformlarında transfobik söylem üretenlerin bilgisizliğinden kaynaklı olabileceğini düşünmekte buna karşın sosyal medya ortamlarında kadına karşı nefret söyleminde bulunan kişileri takip etmeyi bıraktığını şu şekilde aktarmaktadır;

Transfobiklere şöyle tahammül edebiliyorum; onların dönüşebildiklerine veya dönüşeceklerine çok inanıyorum. Çünkü bilmedikleri için bunları söylüyorlar ve üretiyorlar ama mesela kadın düşmanlarına karşı asla tahammül edemem, net, çok net yani. Diğerlerinin hepsi dönüşebilir, ihtimal var en azından umut var ama kadın düşmanlarına karşı tahammülüm yok. Onları çıkardığım oldu hesaplarımdan (Esra, 43).

Katılımcıların yanıtları değerlendirildiğinde, translar sosyal medya hesaplarında aile üyelerini kabul etmemekte ya da aile üyelerinin bulunduğu hesapları cinsiyet kimlikleri

üzerinden aktif olarak kullanmamakta oldukları dikkat çekmektedir. Burada belirtilmesi gereken konu; transların cinsiyet kimliklerini açık yaşayıp yaşamadıkları, sosyal medya ortamlarındaki gizlilik stratejilerini doğrudan etkilemektedir. Cinsiyet kimliğini kapalı yaşayan katılımcıların sosyal medya ortamlarındaki gizlilik ayarları daha yoğun ve özenli kullanılmakta olduğu görülmüştür. Birinci Bölümde 'de anlatıldığı üzere, radikal feministler tarafından ailenin ataerkil ideolojiyi üreten ideolojik bir aygıt olmasından hareketle; heteroseksüel ideolojiler üzerine kurulan aile kavramı, günümüzde kendisini ikili cinsiyet sisteminin dışında tanımlayan bireyler için kendilerini her zaman kolayca ifade edip kabul görecekları bir alan değildir. LGBTİ'ler özelinde aile; "...kavgaların, terk edilmenin, reddin, dışlanmanın ve hatta ölümün asıl kaynağı" (Zengin, 2019, s. 286) olabilmektedir. Aile, içindeki her bireyin, o ailenin kültürünü ve değerlerini içselleştirip devam ettirmesi yönündeki idealleri toplumdaki üreme temelli egemen heteroseksüel yapıya işaret etmektedir. Bu noktada transların bedenlerine yüklenen toplumsal cinsiyet rollerini performe etmemeleri, olası aile içi çatışmaları da beraberinde getirmektedir. Katılımcıların yanıtları doğrultusunda; sosyal medya ortamları translar için kendi seçtikleri aile bireyleri ve arkadaşlarını yine kendi istedikleri alanda konumlandırabilecekleri bir "özgürleşme alanı" niteliği taşımaktadır. Burada translar sosyal medya ortamlarında var oluşlarını performe ederken, belirli pratikler sergilemektedirler. Katılımcıların verdikleri yanıtlar doğrultusunda bu pratikler; aile üyelerini bu platformların ya dışında tutmakta ya da platformların gizlilik ayarlarını aktifleştirmeleri yönündedir. Öte yandan, ırkçı, fobik, cinsiyetçi söylem üreten kişileri profillerinde bulundurmadığını söyleyen katılımcılar da olmuştur. Dolayısıyla çalışmaya katılan translar için sosyal medya, kendi samimiyet alanları içerisinde var olmak istedikleri bir ortam olarak yorumlanabilir.

3.2.1 Bedensiz ve Anonim Kimlikler

Bireyler çevrimdışı ortamlarda toplum tarafından kabul edilebilir kimlikler kurma eğiliminde eğilimindedir. Çevrimiçi ortamlarda, gerçekte baskılanan eğilimler anonim kimlikler aracılığıyla özgürlüğe kavuşmaktadır. Zhao vd. (2008), internet ortamının bedensizleşme ve anonimlik özelliğinin yeni kimlik üretim tarzlarını ortaya çıkardığını ifade eder (s. 1817). Toprak vd. (2009), sanal ortamda anonim kimliklerle, takma adlar oluşturulan kimliklerin, bireylerin gerçek yaşamıyla ilişkilensiz sürdürdükleri

ikinci bir yaşam olarak gerçekleştirildiğini belirtmektedir (s. 157). Sosyal ağlarda oluşturulan anonimleşme, kullanıcılara istedikleri kimlikleri deneyimleme fırsatı sunmaktadır. Bu anlamda sosyal medya ortamlarında oluşturulan kimlikler “kullanıcıların gerçek kimlikleri yerine, olmasını istedikleri, hayali, amaçlı veya mükemmelleşmiş örnek kimlikler şeklindedir” (Dursun ve Barut, 2016, s. 540). Translar özelinde düşünecek olursak, sosyal ağlardaki anonimleşme, toplumsal cinsiyet matrisinin sınırlarını aşabildikleri, hissettikleri ve çoğu zaman bastırmak zorunda kaldıkları cinsiyet kimliklerini performe edebildikleri bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyal ağlarda, anonim bir kimlik aracılığıyla gösterilen performans, kimi zaman kullanıcının çevrimdışı ortamda toplumsal cinsiyetin normatif sınırlarını aşmasına da öncülük edebilmektedir. Katılımcılardan Özen, sohbet kanallarında anonim bir kimlikle başladığı serüveninin cinsiyet kimliğini keşfedip çevrimdışına taşıdığı öyküsünü şu şekilde anlatmaktadır;

İnternet kafeye girip günümün altı yedi saatini orada geçirdiğimi biliyorum. O zamanlar chat sitelerine anonim bir erkek ismiyle giriyordum ve o zaman, bana “sen lezbiyen misin diye sorduklarında kavga ediyordum, ne diyosun lan sen falan diyordum. Ne olduğumu bilmiyordum, bir trans erkek tanımım yoktu. Kendimi tamamen internet ortamına adamıştım çünkü orada ne olduğunun bir önemi yok yani ekran arkasında Ahmet de olabilirsin, Ayşe de, Fatma da... Neyse, Mirc falan vardı; oradan bir erkek ismiyle sürekli kadınlarla muhabbet ediyordum. Sonra şöyle bişey oldu, bir Facebook hesabı açtım, birinin fotoğraflarını kullanarak, erkek ismiyle. Sonra onu baya kullandım, kadınlarla görüşüyordum telefonla falan. Bütün hayatım internet kafe ve telefonu. Kadınlarla yazışıyordum bir erkek ismiyle ve çok kurmaca bir hayatım vardı. Bilgisayardayken ve telefondayken farklı bir isimdim ama gerçek hayatta ailenin küçük kızıydım. Sonra, o fake hesabın Instagram hesabını ve Twitter hesabını kurdum. Ondan sonra Swarm’ını kurdum ve hani böyle, orada bir hayat kurdum aslına bakarsan. Fotoğraflarını kullandığım kişinin arkadaşlarıyla fotoğrafları varsa onlara da fake hesap açıyordum. Sonra, o dönemde Twitter’den biriyle tanıştım daha sonra Instagram’dan ekleştik devamında telefon numaramızı verdik falan filan. Sonrasında, bu kadınla yaklaşık bir buçuk yıl falan konuştuk. Baya sevgiliydik yani ve yani nasıl aşığım inanamazsın. O beni fotoğraflardaki adam sanıyor. Bir buçuk yıl falan konuştuk ve ben artık “ben bir erkeğim aslında, ben kadın değilim, benim olmak istediğim bu değil, ben sakallarım olsun istiyorum, ben vücudum şöyle olsun istiyorum, ben böyle bir hayat istemiyorum”u algılamaya başladım... Ondan sonra artık bu şekilde yaşamaya başladım. Dedim ki hani böyle saklanarak, bir ekranın arkasından kendi hayatımı yaşayamam, kendi hayatımı yaşıycam diye başkalarının hayatını zehir edemem deyip kendi hayatımı yaşamaya başladım. O hesapları kapattım, kendi adıma bir hesap açtım. Kendim gibi yaşamaya başladım (Özen, 28).

Sosyal medya platformlarında anonim kimliklerle ilgili olarak üzerinde durulması gereken diğer konu da bu kimliklerin anonim olmasının verdiği ifade özgürlüğü hissi olabilir. Bireyler, anonim kimliklerle hiç tanımadığı kişilerle iletişim kurabilmekte ve gerçek duygularını ve düşüncelerini filtrelemeden söyleyebilmektedir. Bu sayede, ileriki bölümlerde detaylandırılacağı üzere, nefret söylemleri çok daha kolay gerçekleşebilmektedir. Katılımcılardan Esra, transfobik söylemlerin çevrimdışı ortamlardan beslendiğini vurgulayarak sanal ortamlarda anonim kimlikler üzerinden pratik edilişini şu şekilde aktarmaktadır;

Sanal alemde transfobik söylem üretmekle gerçek yaşamda transfobi uygulama ve söylem üretmenin bir farkı yok bence. Yine de sanal alemde bu kadar kolay olmasının temel sebebi “ulaşılabilirlik” hali. Dolayısıyla, hayali profiller ile bunu yapmak daha kolay (Esra, 43).

Kimliğin anonim olarak temsil edilme pratiği, Instagram’ın “günce” olarak kullanılması örneğinde de görülmektedir. Sosyal medya ortamları, kullanıcılarına kendi medyasını oluşturabilme imkanı sunmaktadır. Bu ortamlar arasında Instagram, kullanıcılarına sunduğu geniş imkanlar çerçevesinde kimi katılımcılar tarafından “günce” olarak kullanılmaktadır. Katılımcılardan Esra ve Kumsal Instagram’da oluşturdukları sayfalarda kendi yaşam öykülerini anlattıkları bir platform olarak kullandıklarını belirtmişlerdir;

Instagram, elektronik güncedyi aslında benim kafamdaki sistem. Bir veri bankası, veri deposu şeklindeydi. Çok fazla okuyordum ve her kitabım için ayrı bir defterim vardır benim. O kitaptan sevdiğim cümleleri kitabı karalamak yerine deftere yazmayı tercih ederim kitapların beğendiğim sayfalarının fotoğraflarını çekip altlarına sevdiğim kitaplardan sevdiğim cümleleri veya paragrafları paylaşıyordum. Sonra ne oldu bilmiyorum. Gerçekten bilmiyorum, bir fikrim yok. Bir baktım kendi kendime takılıyorum işte kitabı paylaşıyorum altına alıntıyı yazıyorum falan, sonra benim çektiğim kitap fotoğraflarını ve yaptığım alıntıları başka başka sayfalar kendi sayfalarında paylaşmaya başlamışlar. Sonra ben ufak ufak trans kadın olmak üzerine veya kadın olmak üzerine de ufak ufak karalamalar yapmaya başladım. O kadar sevildi ve ciddiye alındı ki! Aslında kendi hayatımı anlatıyordum ama oradaki benim kendi hayatım değildi; bir dönmenin güncesiydi aslında buradaki tema. Ben kendi hayatımı, kendi güncemi yazıyordum aslında bir yerde... “Bir dönmenin güncesi”ni çok sahiplendim. Zaman zaman bir dönmenin güncesine kendi kendimi tag’liyorum ve kendi kendime neler yaptığımı bakıyorum. Hatta başka insanlar da kullanıyorlar bu tag’i. Hoşuma da gitmiyor değil (Esra, 43).

Katılımcılardan Kumsal, Instagram’da açmış olduğu anonim bir hesapta kendi hayatına dair anlatımlarını paylaşmakta olduğunu şu şekilde aktarmaktadır;

Instagram’dan bir tane sayfa açtım kendime, özel olsun istiyordum “Kelebeğin yolculuğu” koydum adını. Bir günceydi bu... Sonra telefonun not kısmına bir şeyler yazıyordum, oradan ekran görüntüsünü alıp paylaşıyordum. Antalya’dan ilk okuldan beri başladım anlatmaya. Ama hesabım anonim ve bazı şeyleri değiştiriyorum, isimleri falan mesela. Konu aynı ama. Beğeni sayılarımdan günden güne arttı. Sonra ifşa oldu. Bi arkadaşım ağzından kaçırıldı bir gün, yorumu beni etiketledi ve ifşa oldum. Hayatım resmen deşifre oldu. İnsanların bana acıyarak yaklaşmasını istemediğim için hesabımı kapattım. Günlük yazmaya hep devam ettim ama. Hep “umarım bir gün seninle buluşuruz Kumsal” diyerek kapatıyorum gülüğümü. O hesabımda da öyle yazıyordum.

Translar, toplumda hâkim toplumsal cinsiyet rollerini reddeden, nasıl kadın veya nasıl erkek olunacağına dair ideallere meydan okuyan bir yerde konumlanmaktadır. Normatif olana meydan okuma, beraberinde yeni mücadele alanları da getirmektedir. Sosyal medya ortamları, bilginin yayılabilirliği ile katılımcıların da çevrimdışı dünyada ifade edemedikleri duygularını anonim hesaplar üzerinden kendi ifadeleriyle anlatabilmenin bir aracı olabilmektedir.

Öyleyse, sosyal medya ortamlarında oluşturulan anonim kimlikler bireylerin gerçek kimliğini yansıtmayacak şekilde, kişinin istediği karakterin performansını sergileyeceği, kendi sanal gerçeğini yaratabileceği sanal bir ortam oluşturmaktadır. Kullanıcıların sosyal ağlarda kendi ideal benliklerini sunma eğilimine karşın, kimi zaman beğenilme veya onaylanma gayesi taşımadan performe ettiği anonim kimliklerle nefret söylemleri de üretebilmektedir.

3.2.2 Sosyal Medya Hesaplarının Yönetim Stratejisi: Gizlilik Ayarları Kaçınılmazdır!

Mahremiyet üzerine yapılan tanımlar, İkinci Bölümde de detaylandırıldığı üzere, kişilerin kendisiyle ilgili enformasyonu nasıl işleyeceği, bu enformasyona kimlerin erişeceği ve bu erişimin ne şekilde düzenleneceği konuları etrafında toplanır. Benlik sunumunun kullanıcıların kontrolünde olduğu sosyal medya ortamları da kullanıcılarına gizliliğe yönelik bir takım olanaklar sunar. Böylece kullanıcılar yaşam tarzlarına ve kimliklerine dair performansları belli bir ölçüde kontrol edebilme fırsatı yakalamış olurlar. Çünkü, “kişiler kendi iç dünyalarının sosyal olarak kabul görmeyen ya da utanç

verici yanlarını sergilediklerinde, izleyiciler üzerinde izlenimlerini tehlikeye atarlar” (Morva, 2016, s. 57).

Sosyal medya platformları, gizlilik ayarları ile kullanıcılara içeriklerini gizleme imkanı sunmaktadır. İçeriklerinin görülmesini istemeyen, mahrem kalmasını isteyen sosyal medya kullanıcıları platformun gizlilik ayarını aktifleştirerek içeriğinin kendi belirlediği hedef kitle tarafından görülmesini sağlayabilmektedir. Örneğin, Instagram, kullanıcılarına silinebilir olma özelliğine sahip “story”⁵⁶ eklentisinde gizlilik ayarı sunmaktadır. Bu sayede kullanıcılar yalnızca 24 saat aktif olan anlık paylaşımlarını görmesini istedikleri kişiler ile paylaşabilmektedirler. Bununla birlikte Instagram 2018 yılında yeşil ikon ile kullanıcıların karşısına çıkan “close friends”⁵⁷ özelliği eklemiştir. Bu sayede kullanıcılarına içeriklerini kendilerinin seçtiği bir grupla paylaşmasına imkân sağlamıştır. Buna ek olarak, kullanıcılar Instagram’ın 2016 yılında getirdiği “yorum kapatma ve filtreleme özelliği”⁵⁸ ile belirli hesapların kendisinin gönderisine yorum yapmasını engelleyebilmekte, yorumları filtreleyebilmekte ve anahtar kelimeleri yazarak o kelimelerin geçtiği yorumları da filtreleyebilmektedir.

Katılımcılardan Kumsal, yorum kapatma özelliğini cinsiyet kimliği üzerinden gelen yorumlar dolayısıyla kullandığını şu şekilde ifade etmektedir;

Yorum kapatma olabiliyor. Çok sevdiğim bir arkadaşımın fotoğraf çekindim diyelim, ama erkek gibi çıktım diyelim. O zaman yorumları kapatıyorum. Çünkü beni seven sayan insanla bile bazen şakasına da olsa “aa yakışıklı çıkmışsın kanka” gibi... iyi niyetli olan insanlar dahi yaptığı için. Yapınca da bir süre sonra arşivliyorum o fotoğrafı (Kumsal, 19).

Katılımcılardan Azra, Instagram’ın “closefriends” filtresini kullandığını belirtmiştir;

Instagram’da, Azra olmayan hesabımda ‘closefriends’ime drag yaparken falan fotoğraf atıyorum. Mesela Azra’da ekli olmayan bir arkadaşım varsa oradan görebilir, closefriends filtremden. Ya da mesela, LGBTİ komitesinde tanıdıklarımı da o hesabıma ekledim ve onları da closefriends’ime ekledim (Azra, 22).

⁵⁶Instagram 2016 yaptığı getirdiği güncelleme ile Snapchat’in 24 saat görünen hikâyeler özelliğini alarak kendi platformunu geliştirmiştir. <https://shiftdelete.net/instagram-hikayeler-ozelligini-duyurdu-74005> Erişim: 07.07.2019

⁵⁷<https://www.haberturk.com/instagram-hikayelere-yakin-arkadaslar-ozelligi-geldi-2243350-teknoloji> Erişim: 07.07.2019

⁵⁸<http://www.webmasto.com/instagramama-yorum-kapatma-filtreleme-ozelligi-geldi> Erişim: 07.07.2019

Katılımcılardan Özen, Insagram’da aile üyelerinin olmasından dolayı platformun hikâye paylaşım ayarlarında gizlilik ayarlarını etkinleştirdiğini ifade etmektedir;

Instagram’da aile üyelerim çok uzun bir zamandır yoklardı ama şimdi varlar. Onu da filtreledim ama, story’lerimi ailemden gizledim, sadece paylaşımlarımı görüyorlar (Özen, 28)

Sonuç itibariyle, katılımcılar sosyal ağlardaki performanslarını sergilerken mahremiyet ve özel alan kavramlarına önem vermekte olup buna ilişkin; anonim kimlik yaratma, sosyal medya hesaplarından engelleme, sosyal medya hesabında bulundurmama, yorum kapatma, close friends filtrelemesi gibi birtakım stratejiler geliştirmektedir. “Çevrimiçi görünmezliğin verdiği güven” (Dursun ve Barut, 2016, s. 544) ile katılımcılar istedikleri şekilde davranma fırsatı elde etmektedirler. Butler, cinsiyet ve cinselliklerin “normal” ve “makbul” kabul edilebilmesi için toplumsal cinsiyet normları ile uyumlu performatif edimler sergilemesi gerektiğinden bahseder. İkili cinsiyet sistemini temel alan bu performatif edimler, cinsiyet farklılıklarına izin vermeyen heteronormatif edimlerden oluşur. Sosyal ağlar, tam da bu noktada, bireylere istedikleri kimliği performe edebilmelerine alan açmaktadır. Sosyal medya platformları, kullanıcılarına, farklı kullanıcı adıyla başka başka hesaplar aracılığıyla farklı kimlik performansı alanları açabilmektedir.

3.3 Sosyal Medya Kullanım Amaçları

Sosyal medya ortamlarının kullanım amaçları bireylerin çevrimdışı ortamlardaki deneyimleri ile bağlantılıdır. Burada, katılımcıların sosyal medya ortamlarını kullanım amaçları ve kullanım deneyimleri tematik olarak yapılandırılmıştır. Bu temalar; bilgilenme amaçlı, etkileşim ve sosyal ağ kurma, aktivizm ve iş alanı olarak kullanım pratikleri ve deneyimleri ana temalar olarak ele alınacaktır.

3.3.1 Bilgilenme Amaçlı

Çevrimiçi medya, özellikle trans kimliğini henüz açıklamayan veya çevrimdışı kaynaklara erişimi kısıtlı olan bireyler için (Mallon, 2009, akt. McInroy ve Craig, 2015, s. 608), bilgiye, kaynaklara ve topluma daha fazla erişim imkânı yaratmaktadır (McInroy ve Craig, 2015, s. 608). Bilgiye erişimde oldukça geniş bir yelpaze sunan internet ve sosyal ağlar, translar için kendi cinsel kimliklerine yönelik farkındalığın oluşmasında etkilemekle olmakla beraber bunun, kimlik oluşum süreçlerinde doğrudan

etkisi bulunduğu görülmektedir. Bu kapsamda, katılımcılardan Sedna, Özen, Kumsal ve Azra sosyal ağların kendilerini tanımlamasında, cinsel kimliklerine yönelik akıllarındaki soru işaretlerini gidermelerinde önemli bir etkisinin olduğuna dikkat çekmektedir:

“İnternet üzerinden insanlara sora sora öğrenmişim trans kimlikleri” (Sedna, 19).

Katılımcılardan Özen, sosyal medya üzerinden yaptığı paylaşımlarla benlik olumlamasını oluşturduğuna dikkat çekmektedir;

Kendimi tam anlamıyla tanımlamamda, beden olumlamamı tamamlamamda aslında sosyal medyanın katkısı büyük. Sosyal medya olmasaydı, bu kadar rahat bir ifade alanım olmasaydı ya da çok büyük kitlelere hitap edecek bir alanım olmasaydı, kendimi tanıma alanım da çok az olacaktı. Birilerine bir şeyler anlattıkça bir yandan kendin de tanımlanıyorsun. O tanımlama sürecini ben Periscope’ta yaptım (Özen, 28).

Katılımcılardan Kumsal, sosyal ağlarda ilgisini çeken LGBTİ sayfalarını görmesinin üzerine internette araştırma yaptığını ve bu sayede kendini duygularını anlamaya başladığını şu şekilde ifade etmektedir;

Facebook’a girdim, orda açık değildim çünkü hocalarım, sınıf arkadaşlarım, akrabalarım falan herkes ekliydi. Orada LGBTİ sayfalarını gördüm. O zaman hiçbir bilgim yok, LGBTİ’nin açılımını dahi bilmiyorum. Kendimi de bilmiyorum zaten, sadece erkeklerden hoşlandığımı biliyorum. Araştırmaya başladım. İlk araştırmam Google’a ‘LGBTİ nedir?’ oldu. Direkt renkli bayraklar çıktı. Araştırdım biraz ve ne olduğumu anlamaya çalıştım. Daha sonra Youtube’a girdim, LGBTİ yazınca Onur Yürüyüşü çıktı karşıma....İnternete ilk girişim böyle oldu yani, Facebook ve kendi hakkımda araştırma(Kumsal, 19).

Katılımcılardan Azra, hem cinselliğini keşfetmesinde sosyal ağların önemine vurgulamakta hem de sosyal ağların hipermetinsel⁵⁹oluşu ile daha geniş mecralara ulaştığını şu şekilde anlatmaktadır;

Kimliğimi keşfetmede sosyal medyanın önemli bir rolü var. Özellikle, Tumblr sağ olsun... Özellikle kendi cinselliğini keşfedebilmen, seninle aynı şeyleri hisseden kişilere ulaşman açılarından Tumblr önemli bir mecraydı... Instagram yine aynı şekilde. Bu iki mecra bana hem benim gibi düşünen insanlara ulaşmamda hem “aa onlar da var” diyebilmemde çok yardımcı oldu. Özellikle mesela ben drag’i, cover yapan bir şarkıcı var İstanbul’da, onun klibinde gördüm. Oradan onun hesabını gördüm onu takip ettim, oradan diğer dragqueen’leri gördüm ve İstanbul’daki drag görünürlüğünü oradan keşfettim;

⁵⁹ Hipermetinsellik; “ağ üzerinden başka alternatif mecralara kolayca erişimin gerçekleşmesidir” (Binark, 2007, s. 22).

bunu Türkiye’de birilerinin yapıyor olduğunu yani. O açıdan çok yararı oldu bana (Azra, 22).

Kendimi tanımamda internetin bende rolü çok büyük. Okudukça da bilgileniyorum, biraz daha içim rahatlıyor; böyle insanlar var diye. Trans ve gey olan insanlar da var diye rahatlıyorum (Alkım, 19).

Katılımcıların yanıtları doğrultusunda internet ve sosyal medya platformları, bireylerin cinsel yönelim ve cinsiyet kimliklerini keşfetmesinde ve buna dair bilgi edinmesinde oldukça önemli bir alandır. Buna ek olarak, transların sosyal medya ortamlarında gösterdikleri kimlik performansları, onların cinsiyet kimliklerini tamamlamasında ve oluvmamasında da önemli bir etkidir. Yani translar, internet ve sosyal ağlar üzerinden cinsiyet kimliklerine dair farkındalık oluştururken edilgen bir konumda olmadıkları, sosyal ağların etkileşimsellik, hipermetinsellik gibi özelliklerini kullanarak kimlik performansı gerçekleştirmekte oldukları görülmektedir.

3.3.2 Etkileşim ve Sosyal Ağ Kurmak Amaçlı

“Senin bir ruhun var ve onu bulman lazım”

Jean Baudrillard

Sosyal medya ortamları, kullanıcılarına açık veya yapılandırılmış birer profil, diğer kullanıcıları belirleme ve bağlantı kurma ve ağda bulunan diğer üyeleri izleme fırsatı sunmakta (boyd ve Ellison, 2008, akt. Fox ve Warber, 2015, s. 80) ve sosyalleşme ortamının oluşması için de zemin yaratmaktadır. Katılımcıların verdikleri yanıtlardan hareketle, translar sosyal medya ortamlarında kendilerine bir güven ortamı yaratmakta ve oluşturulan bu güven ortamında “kendi gibi olanlarla” etkileşme fırsatı bulmaktalar. Burada katılımcılardan Azra ve Sedna, sosyal medyanın bir profil aracılığıyla bedensiz bir kimlik ile kişinin istediği rolü sergileyebilmesinin kolaylığına ve bunu yaparken de platformların sunduğu filtreleme imkanının kendi güvenliklerini sağlamasında önemli bir rolü olduğuna dikkat çekmektedir;

Sosyal medya, kendi safezone’unu⁶⁰ yaratma, fiziksel güvenliğini yaratma, filtreleme imkânı sunması açısından çok daha rahat. Sosyal medyada queer olmak, gerçekte olmaksızın çok daha kolay (Azra, 22)

⁶⁰ İngilizce bir terim olan ‘safe zone’, güvenli alan anlamına gelmektedir.

Burası kendi dünyanı kurabildiğin bir yer diğer taraftan. İstedğin kişiler seni görüyor istemediklerin görmüyor. Dışarı çıktığımda görmek istemediğim birçok şeyi görüyorken bari evde de sadece görmek istediklerimi göreyim bakış açısıyla kullanıyorum (Sedna, 19).

Sosyal medya ortamlarının bireylere sunduğu etkileşim yollarının çeşitliliği translar özelinde düşünecek olursak, kendilerini ifade etmelerinde özgür bırakmakta ve ifade alanı açmaktadır. Bu noktada Azra internet ortamında sesini kullanmak zorunda olmadığını, bu yüzden de kendisini daha rahat hissettiğini şöyle ifade etmektedir;

... görünüş olarak onun standartlarına uyuyor olabilirim ama konuştuğum anda sesim biraz daha maskülen olduğu için anlayacak, bunu da istemiyorum mesela. Ama ses yok internette, sosyal medyada. Mesela bana ses kaydı atsa ben asla ses kaydıyla dönmem... böyle güzellikleri var sosyal medyanın (Azra, 22)

Sosyal medya aynı zamanda etkileşimsellik özelliği ile bilginin hızlı ve kolay yayılabilirliğinin, modernitenin arka plana ittiği ikilik dışı olan cinsiyet kimliklerinin, toplumsal zeminde görünürlük kazanması için önemli bir mecra haline gelmiştir. Sosyal medya, kullanıcı sayısının günden güne artması, bireylerin kendi medyasını oluşturabilmesi, bilginin paylaşımlar yoluyla çok hızlı bir şekilde mekan sınırlaması olmaksızın geniş kitlelere ulaşabilir olması ve toplumda azınlık sayılan grupların mücadelelerini duyurmak adına dikkat çeken bir platformdur. Bu mücadele pratikleri metinsel, görsel, işitsel içerik oluşturma ve dolaşıma sokma pratiklerini kapsamaktadır. Kısaca örneklendirecek olursak; bir bilgi yazılı metinler halinde bloglarda yayınlanabilmekte, görsel içerikler (fotoğraf/video) halinde video paylaşım sitelerinde veya fotoğraf paylaşım mecralarında dolaşıma sokulabilmekte, sesli dosyalar halinde podcastler ile paylaşılabilme veya dijital oyunlar ile kullanıcılara ulaştırılabilmektedir. Bilgiye erişme ve bilgiyi ulaştırma yöntemlerindeki bu zenginlik, genelde LGBT, özelde ise translara farklı farklı mecralardan daha geniş kitlelere seslerini duyurabilme olanağı sağlamış, toplumsal ve politik düzlemlerde görünürlük kazandırmıştır. Katılımcılardan Sibel, sosyal medya ortamlarının transların görünürlüğünü güçlendirdiğini oyun endüstrisinden örnek vererek açıklamıştır;

LGBTİ etkinlikleri yasaklanıyor örnek veriyorum Ankara'da ve LGBTİ etkinlikleri dediğimiz etkinlikler taş çatlasın en fazla 50 kişinin 60 kişinin geldiği etkinlikler. Ama internete koyduğun bir video, içinde transların olduğu, lubunyalardan olduğu bir video mesela 10 bin, 15 bin, 20 bin izlenebiliyor. Bu 60

kişiyi bir araya getirip konuşmaktan çok çok daha mantıklı bana göre. Görünürlük sağlıyor [...] Twitch, oyun yayınladığım bir platform ve işte GTA Vice City diye bir oyun var. Bu oyun 2000'lerin başından beri insanların deli gibi oynadığı bir oyun. Oyunda aslında çok küçük bir ayrıntı var; oyunda geceleri sokakta çarka çıkan travestiler var ve yıllardır var onlar ve herkes yıllardır o oyunu oynuyor. Orada da bir görünürlük var aslında, oyun endüstrisinde (Sibel, 27).

[...] benim her gün kafeye gidip farklı erkeklerle sosyalleşme imkânım olamaz. Ama sosyal medya aracılığıyla aynı anda on erkekle, yirmi erkekle yazışabiliyorsun. Diğer taraftan, sosyal medya olmasaydı her erkekle buluşmak zorunda kalacaktık. Günü birlik partner arayışına giriyorsun bazen mesela ve bir mekânda kendine partner arayışına girmen çok zamanını çalmaz mı? Hadi bunu da geçtim, pavyona bile gitsen bir adamı kendine ayarlayan saatlerini alır. Bu bir zaman harcama yani. Şimdi, internette yazıyorsun mesela, “ben trans bireyim, yaşım şu, arayışım şu” diye (Beyza, 32).

Katılımcılardan Azra, insanlara yardım amacını güden platformlara ulaşmada sosyal medyanın önemine değinmiştir;

[...] sosyal medya sayesinde yardım etme doğrultusunda olan, insanlara yardım etmek isteyen; Pembe Hayat'dır, biz dragqueenler'dir, bize ulaşabiliyorsun mesela. Ben Pembe Hayat'ın videolarını izledikten sonra, bir etkinlik olacaktı, onların da katılacağını öğrendiğim zaman bu etkinliğe, dedim ki “evet, burası ‘safezone’ olacak” Burada biri bana transfobik veya homofobik bir şey derse bu insanlar beni savunur. Bana bu güveni veren, bu cesareti veren bu videolar oldu bir noktada. İstanbul'daki dragqueenlerin videoları, Instagram'larını takip etme, Pembe Hayat'ın Youtube videolarını görmek bana çok yardımcı oldu. Yalnız hissetmiyorsun çünkü birileri var; seni savunacak, seni koruyacak, seninle aynı kültürü paylaşan bu insanlar var. Biriyle tanışıyorsun mesela çabuk kaynaşıyorsun çünkü aynı yoldaki farklı tecrübeleri yaşıyoruz (Azra, 22).

3.3.2.1 Mobil Flört Uygulamalarının Kullanımı

Günümüzde internet kullanımının hızla artması sadece sosyal ilişki biçimlerini değiştirmekle kalmamış romantik ilişkileri de dijital ortama taşımıştır. Sosyal ağ kullanıcıları mobil uygulamalar aracılığıyla yeni arkadaşlıklar edinmekte, flört edebilmekte, cinsel partner bulabilmektedirler. Modernitenin mahrem olan ile ilişkilendirdiği cinsellik, günümüzde toplumsal olan ile iç içe geçmekte, kamusal ve özel alan ayrımı yeni iletişim teknolojileriyle günden güne bulanıklaşmaktadır. Fiziksel koordinatlara dayalı olarak binlerce kullanıcıyı aynı anda bağlayan (Miles, 2019, s. 19) mobil flört uygulamaları, partner seçimini kullanıcıya bırakmakta ve “tek bir tıkla flört

edebilme” (Tapan, 2019) imkânı sunmaktadır. Bu platformlar, kullanıcılarına, profil fotoğrafı ve kendilerini tanıtabilecekleri bir “biyografi” alanı sunmakta böylece yeni bir performatif alan yaratmaktadır. Goffman’cı ifadeyle, yaratılan bu vitrinler, kullanıcılarına yeni birer sahne oluşturmaktadır. Bu çerçevede, konum bazlı mobil flört uygulamalarından birkaçı şu şekildedir; Tinder, Hornet, Grinder, OkCupid, Connected2Me vb. Sam Miles (2019) Grinder, Tinder ve Hornet’in heteroseksüel kullanıcı sayısının ağırlıklı olduğunu belirtmektedir (s. 118). Buna karşın; 25 milyona yakın üyesi olan Hornet ise, platformun LGBTQ toplumu için “dijital bir ev” olarak tanımlanmakta ve LGBTİ+ aktivizmini desteklediğini söylemektedir (Tar, 2018, s. 42). Tinder, uzun profiller, anketler veya karmaşık algoritmalar içermeyen günümüzün çevrimiçi bir buluşma platformudur (James, 2018, s. 57). Smith ve Anderson’ın 2016 yılında yaptıkları bir çalışmaya göre; Tinder mobil çöpçatanlık pazarında dünya üzerinde 50 milyon kullanıcıya hizmet vermekte olup günde 25 milyon eşleştirme yapmaktadır (akt. James, 2018, s. 57). Tinder, kullanıcılarına eşleşmek istedikleri profilleri baz alarak bir dizi alternatif sunmaktadır. Kullanıcı bir kişiyi beğendiğinde ekranı sağa, beğenmediğinde ise sola kaydırmaktadır. Her iki kullanıcı da ekranı sağa kaydırduğunda “eşleşmiş” olurlar ve sohbet kutusu çıkmaktadır. Couch ve Liamputtong’da (2008), bireylerin çevrimiçi buluşmalardaki motivasyonlarını inceledikleri çalışmalarında; ruh eşi aramak, seks, eğlence, rahatlama veya can sıkıntısı doğrultusunda mobil flört uygulamalarına yöneldiklerini ve bu uygulamaların “insanlarla tanışmanın kolay yolu” olarak değerlendirildiğini belirtmektedirler (James, 2018, s. 59).

Transların sosyal medya ortamlarındaki kimlik performansı konulu bu tez çalışmasında, mobil flört uygulamaları da kimliğin performe edildiği bir alan olması sebebiyle özellikle yoğunlaşmış, katılımcıların bu platformlarda cinsiyet kimliklerini ne şekilde performe ettikleri üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda ilk olarak katılımcıların hangi mobil flört uygulamalarını kullandıkları Tablo 6’da gösterilmiştir.

Katılımcının Adı	Tinder	Hornet	Romeo	OkCupid	MeetMe	Connected2 Me	Omele	ChatRandom
Alev		-	-	-	-	-	-	-
Azra	X	X	-	-	-	-	-	-
Mert	-	-	-	-	-	-	-	-
Kaan	-	-	-	-	-	-	-	-
Beyza	-	X	-	-	-	-	-	-
Deniz	-	X	X	X	-	-	-	-
Kumsal	X	X	-	-	-	-	-	-
Sibel	X	-	-	-	-	-	-	-
Özen	X	-	-	-	-	-	-	-
Alkım	X		-	X	X	-	-	-
Esra	-	-	-	-	-	-	-	-
Sedna	X	-	-	-	-	X	X	X
Selin	X	X	-			X		

Tablo 6: Katılımcıların Mobil Flört Uygulamaları Kullanım Tablosu

Tablo 6’da da görüleceği üzere; katılımcılardan Alev, Mert ve Kaan flört uygulamalarını kullanmadıklarını belirtmişlerdir. Bununla birlikte Sibel ve Özen yalnızca Tinder kullandıklarını Beyza ise yalnızca Hornet kullandığını belirtmiş, diğer katılımcılar ise birden fazla flört uygulamasını kullandıklarını belirtmişlerdir. Ek olarak, Tinder katılımcılar tarafından da en yoğun ilgi gören platform olarak görülmektedir. Katılımcıların kullanım motivasyonları yeni arkadaşlıklar kurmak, flört etmek, başkası hakkında bilgi edinmek, cinsel partner bulmak şeklinde kategorize edilebilir.

Bu çerçevede katılımcılardan Alkım ve Selin flört uygulamalarını arkadaş edinmek için kullandıklarını ve çevrimiçi kurdukları arkadaşlıkları çevrimdışına da taşıdıklarını şu şekilde ifade etmektedir;

Ankara’ya ilk geldiğimde de mesela hiç arkadaşım yoktu ve biraz çekingen biriyim direkt biriyle tanışamam; sevgilim de dedi ki, “etrafında olan kişileri gösteren bir uygulama indir, kendine göre ayarlarını yap, ona göre birileriyle tanışabilirsin (Alkım, 19).

Mesela şey yapıyordum önceden; Adana’da evde çok sıkılıyordum, herkes uyuduktan sonra webcam açıp insanlarla görüntülü sohbet ediyordum, saatlerce. Çok iyi insanlarla da tanıştım oradan. Orada kurduğum arkadaşları gerçek hayata taşıdığım da çok oldu. Mesela ben Ankara’ya geldim kimseyi tanımıyorum, buradaki akrabalarım da radikal İslamcı oldukları için onlarla da görüşmek istemiyorum. Tinder’dan hemen, biyografisine bakıyorum “arkadaş arıyorum”

yazıyorsa onu hemen sağa atıyorum, konuşulabilir bir insansa buluşuyoruz sonra arkadaş oluyoruz... Arkadaşlık kurmanın yanı sıra flört etmek için de kullanıyorum (Selin, 19).

Katılımcılardan Azra, bu platformların oluşturulan biyografilerle, kişiye dair bilgi sunmasına dikkat çekmektedir: “Tinder, Hornet, Grindr gibi dating app’ler; bu kimdir, güvenilir midir gibi bir reçete sunabiliyor” (Azra, 22)

Katılımcılardan Deniz ise platformları cinsel partner arama amaçlı kullanım şeklini şu şekilde aktarmaktadır;

Dating app’lerdeki insanları orada tutmaya çalışıyorum. Bunları kullanma sebebim, tamamen cinsellikten ötürü. Ama mesela, takılıyorum diyelim, sonra ortamda görüyorsun, arkadaşımın arkadaşı çıkıyor bu insan. Zaman zaman garip olabiliyor, zaman zaman problem de olmayabiliyor veya arada sırada selamlaştığın bir insan oluyor (Deniz, 24).

Katılımcılardan Sedna, mobil flört uygulamalarını eğlence amaçlı kullandığını bununla birlikte trans kimliğini de ön plana çıkardığını şu şekilde ifade etmektedir: “Tinder birileriyle tanışmak amaçlı, Connected da öyle; eğlence ama bir yandan da trans olarak varlığımı gösteren, “buradayım, varım” diyen bir profilim var. Profilimde ‘trans’ yazıyor mesela.”

Mobil flört uygulamalarında kullanıcı profil fotoğrafı, biyografi ile bir benlik sunumu gerçekleştirmektedir. Kullanıcılardan bazıları biyografilerine trans olduğuna ilişkin bilgi eklediğini belirtirken bazıları da cinsiyet kimliğine dair bir bilgi paylaşmadıklarını ifade etmişlerdir. Deniz platformdaki trans erkeklerin profiller ilişkin gözlemlerini şu şekilde aktarmaktadır:

Bu dating app’lerde, trans erkeleri de görüyoruz, görmüyor değiliz ama hemen altına trans erkeğim yazıyor, bir trans kadın oraya ‘trans kadını’ demiyor. Ya da ben ‘non-binary’im demiyorum mesela (Deniz, 24).

Mobil flört uygulamaları kullanıcılara beğenilme duygusu yaşatması bakımından da önemli bir yerde konumlanmaktadır. Beğenilme, takdir edilme ve arzulanma dürtüleri, kişileri mobil flört uygulamalarına iten birer sebep olabilmektedir. Bu bağlamda, katılımcılardan Özen, uygulamaları kullanma şeklini şu şekilde ifade etmektedir;

Böyle biraz, kötü olduğum bir dönemde mesela Tinder’a giriyorum, beğendiğim insanları kaydırıyorum. Onlarla eşleşmek hoşuma gidiyor ama sonra hiç yazmıyorum. Girip oradan ikili ilişkiye gireyim, gideyim birileriyle tanışayım,

görüseyim, sevgili olayım gibi şeyler yapmıyorum. Yazarlarsa cevap da vermiyorum. Öyle eşleşiyorum ve kalıyor. Yani herhalde şey gibi benim için, “beni de beğenen varmış” gibi oluyor o alan (Özen, 28).

Mobil flört uygulamaları yeni arkadaşlıkların kurulmasına, eğlence arayışına, romantik ilişkilerin başlamasına veya cinsel partner arayışlarına cevap vermekle beraber diğer taraftan bu platformlar heteroseksüellik dışında konumlanan kimliklere yönelik saldırı amaçlı da kullanılabilir. Bu kapsamda mobil flört uygulamaları üzerine belirtilen en olumsuz taraf, çevrimdışı buluşma deneyimi tehlikeli sonuçlar doğurabildiğidir. Katılımcılardan Özen, Hornet kullanıcısı trans kimliğe sahip arkadaşının mobil flört uygulaması aracılığıyla kurduğu çevrimiçi ilişkiyi çevrimdışı ortama taşıırken yaşadığı deneyimi şu şekilde anlatmaktadır:

Bir arkadaşımız Hornet’ten biriyle konuşuyor ve tanışmaya gidiyor; orada saldırıya uğruyor. Hornet’i aslında biraz da bu şekilde kullanan insanlar var; geylere falan saldırmak için. Geymiş gibi yapıyorlar, eşleşiyorlar, koli muhabbeti yapıyorlar. Arkadaşımız gidiyor hem gasp ediyorlar hem saldırıyorlar (Özen, 28).

Buradan hareketle, nefret söyleminin flört uygulamaları üzerinden de gerçekleştiği hatta nefret suçlarına kadar ilerleyebildiği görülmektedir. Katılımcılardan Selin, flört uygulamalarında da nefret söylemine maruz kalabildiğini ancak uygulamaların filtreli arama özelliğinin bir avantaj olabildiğine dikkat çekmektedir;

Tabi ki nefret söylemi oluyor ama insanları daha iyi seçebiliyorsam o şey azalıyor, transfobik birine denk gelme olasılığım azalıyor yani. OkCupid uygulaması mesela, baya lgbt friendly bir uygulama. Aradığın kişilerin özelliklerine göre ayarlar yaparsan karşına bu konular hakkında daha bilinçli olan insanlar çıkıyor. Yani sana bağlı, çizdiğin sınırlara göre, yaptığın filtrelere göre transfobik veya homofobik bir şey oluşmasını veya sana gelmesini engelleyebiliyorsun (Alkım, 19).

Katılımcılardan Selin de flört uygulamaları üzerinden nefret söylemine maruz kaldığını şu sözleriyle aktarmaktadır;

Özellikle Hornet’de mesela nefret söylemleri çok oluyor. Mesela; Tinder biyografime yazmıştım non-binary olduğumu, gelen mesajlar böyle “o ne demek, erkeksin işte” ya da mesela “ben erkek arıyorum” gibi laflar ediyor, küfür ediyor (Selin, 19).

İngilizce ’deki “LGBTİ friendly” kavramı Türkçe ’ye “LGBTİ dostu” olarak çevrilebilir. Bu anlamda LGBTİ dostu mobil uygulamalar, LGBTİ’lere karşı cinsiyet

kimliği veya yönelimi üzerinden ayrımcılık yapmayan, kapsayıcı ve eşitlikçi uygulamaları tanımlamaktadır. Katılımcıların mobil flört uygulamalarındaki deneyimleri dikkate alındığında, bu uygulamalar ile ilgili olarak üzerinde durulması gereken bir başka konu ise uygulamaların cinsiyet çeşitliliğine yönelik tutumlarıdır. Burada Tinder'ı örnek alınacak olursa; uygulama üye olmak için Facebook hesabı veya telefon numarası istemektedir. Facebook hesabı ile bağlanıldığında cinsiyeti otomatik algılayan uygulama, telefon ile yapılan üyeliklerde “kadın”, “erkek” cinsiyetlerinin dışında “genderqueer”, “trans kadın”, “trans erkek”, “non-binary” gibi seçenekler de sunmakta ancak, “aradığınız kişi” sorusuna “erkek”, “kadın”, “erkek ve kadın” seçeneklerini çıkarmakta dolayısıyla kullanıcıları iki cinsiyete hapsedmektedir (Tar,2018, s. 44). Katılımcıların Tinder ile ilgili deneyimleri de bunu destekler niteliktedir;

Tinder'da cinsiyetim “kadın” ve şey birileri şikâyet ediyor benim profilimi. Sonra benim profilim kapanıyor 1 hafta. Sonra ben Tinder'a mail atıyorum, “Benim profilimi neden kapattınız?” diye, sonra Tinder bana geri dönüş yapıyor: “Bizim bütün tüm kimliklere saygımız var, özür dileriz bunun için.” diyor ve tekrar profilimi açıyor. Bu olumlu bir yanda, ama bir yandan da ben bunu her hafta yaşıyorum düzenli olarak. Her hafta Tinder'la mailleşiyoruz böyle mesela (Sibel, 27).

Benzer şekilde görüşmecilerden Sedna da Tinder hesabının şikâyet üzerine kapatıldığını şu şekilde ifade etmektedir;

Tinder kadın ya da erkek olarak seçim yapmak zorunda bırakıyor. Tinder'da hesabım çok fazla şikâyet ediliyor mesela, o da trans olduğum için. Şikâyet edenler oluyor ve sürekli hesabım kapanıyor. Şey diyorlar; “hesabınız gözlem altında şu an” diye bir şey gönderiyorlar. Sürekli de geri açılıyor çünkü bir sorun yok. Bir kapanıp bir açılıyor yani (Sedna, 19).

Sonuç itibarıyla; günümüzde pek çok kullanıcıya hizmet veren mobil flört uygulamaları bireylere hızlı bir sosyalleşme imkânı tanımaktadır. Kamusal alanların egemen heteroseksüel yapısı içerisinde kimliğini özgürce yaşamakta sınırlandırılan translar sosyalleşmek için alternatif politikalar izlemektedir. Bilge Narin'in (2018) mobil flört uygulamalarında cinsiyet performanslarını ve iletişim biçimlerini incelediği netnografik çalışmasında, mobil flört uygulamalarının eşcinseller arasında daha popüler olduğuna (Rosenfeld ve Thomas, 2012, akt. Narin, 2018, s. 348) işaret etmekle birlikte, uygulamaların, genel olarak aileleri veya toplum tarafından ayrımcılığa uğrayan kimlikler için eş bulmak veya eşcinsel bir çift olarak yaşamının en iyi yolu haline

geldiğini belirtmektedir (Narin, 2018, s. 348). Flörtleşmeyi ve arkadaş bulmayı dijital ortama taşıyan mobil flört uygulamalarında kullanıcılar, oluşturdukları kimlik ve performanslarla “kendi gibi olan diğerlerine” (Soybakış, 2019, s. 280) kolayca ulaşabilmekte ve duygusal ilişki, cinsellik veya arkadaşlık arayışlarına cevap alabilmektedirler. Yani burada flörtleşme ve arkadaşlık kurma pratikleri, kullanıcıların bu ortamlardaki sanal kimlik kurgusuna ve kimliğin performansına bağlıdır. Öte yandan, çevrimiçi ortamların arkadaşlık kurma konusunda kolaylık sağlaması translar için kimi zaman güven sağlayabilmekteyken kimi zaman da cinsiyet kimliği temelli nefret suçlarına yol açabilmektedir.

3.3.3 Aktivizm Amaçlı Kullanma

Günümüzde sosyal medya ortamları kitlelerin birbirleriyle haberleşmesinde ve örgütlenmelerinde en etkili kanallardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Geleneksel iletişim ve etkileşim yöntemlerini dönüştüren sosyal medya ortamları, kısa sürede milyonlarca insana ulaşabilmeyi mümkün hale getirmiştir. Sosyal medya kullanıcıları, toplumsal dönüşüme destek olmak veya karşıt görüş bildirmek için sosyal medyayı bir araç olarak kullanmaktadır. Saha çalışmasının katılımcı özneleri de toplumsal değişim ve dönüşüme destek olmak ve kendilerini anlatmak amacıyla bu ortamları aktif olarak kullanmaktadırlar. Tez çalışmasının bu bölümünde katılımcıların sosyal medya ortamlarındaki aktivizm deneyimleri; dijital aktivizm, kitlesel fonlama ve nefret söylemiyle mücadele pratikleri alt başlıkları altında ele alınacaktır.

3.3.3.1 Dijital Aktivizm Deneyimleri

Tarihsel olarak 1960lardan itibaren ortaya çıkan toplumsal hareketler; feminizm, insan hakları, kadın hakları, LGBTT hareketi, barış hareketi, çevre hareketi, yeşil hareketler, ırkçılık karşıtı hareket, azınlık hareketi gibi kimlik temelli, “çoğulculuk” ve “farklılık” kavramlarını ön plana çıkaran, uzlaşma yanlısı, eylemi bireysel ve kolektif kimlikler ile birleştiren, adem-i merkezîyetçi örgütsel bir yapıya sahip olması nedeniyle önceki toplumsal hareketlerden ayrılan bir yapıya sahiptir (İnceoğlu ve Çoban, 2015, s. 27, Göker, 2014, s. 7-8). Eski toplumsal hareketler sınıf temelli konular ekseninde kitlesel, genellikle ciddi ve ses getirici yürüyüşler, gösteriler, grevler gibi eylem biçimlerini benimserken yeni toplumsal hareketler, negatif terimlerle formüle edilmiş taleplere dayanan protesto politikaları (Savaşta Hayır, Cinsel Şiddetti Durdur vb.) ve genellikle

renkli, mizahlı, eğlenceli, karnavalesk gösteriler ve yürüyüşler gibi yaratıcı, dikkat çeken eylem biçimlerini benimser (Göker, 2014, s. 43). “Toplumun içinden doğan ve toplumun sorunları çerçevesinde örgütlenen toplumsal hareketler” (İnceoğlu ve Çoban, 2015, s. 27) sistemi ve toplumu dönüştürmek (Göker, 2014, s. 37) adına yapılmışlardır. Charles Tilly toplumsal hareketin egemen güçler ile hak talep eden insanların etkileşimine vurgu yaparak şöyle tanımlamaktadır: “oturmuş siyasal pozisyonu olmayan bir toplumsal kategori adına, gücü elinde tutanlara karşı yöneltilen talepler ve mücadele” (Çayır, 1999, akt. Göker, 2014, s. 32). Bu bağlamda, yeni medya ortamları; yeni toplumsal hareketlerin ve sivil toplum örgütlerinin, “anaakım medyanın egemen söylem çerçevelerini aşarak” (Binark ve Löker, 2011, s. 16) temsil imkanı bulduğu, daha geniş kitlelere ulaşma ve kamuoyu oluşturma için kullandıkları etkili bir iletişim aracıdır.

Türkiye’de geleneksel yöntemler hala etkisini korumakla birlikte internetin yaygın kullanımını aktivizm faaliyetlerini de dijital ortama taşımıştır. İnternet kullanıcıları ağlar üzerinden mesafe sınırlarını ortadan kaldırarak dünya çapında herkesi birbirine bağlamaktadır. Görece daha demokratik ve özgür sayılan internetin kullanıcı profilindeki çeşitlilik (din, dil, ırk, etnik özellik, cinsiyet, yaş vb.) bireylerin ortak fikirler etrafında bir araya gelmelerini, toplumsal politik düzlemlerde seslerini duyurabilmelerine, düşüncelerini savunmalarına, kamuoyu oluşturmalarına ve hatta kitlesel eylemlere zemin yaratmaktadır. Bu noktada, yeni toplumsal hareketlerin, aktivistlerin veya sivil toplum örgütlerinin yeni medya ortamlarını kullanarak toplumsal ve siyasal mücadele pratikleri, dijital aktivizm olarak adlandırılabilir. Yasemin İnceoğlu ve Savaş Çoban (2015), dijital aktivizmi “internet ortamında toplumsal ya da politik konularda, karşıt ya da taraf olmanın yanı sıra, herhangi bir konuda kişilerin fikirlerini değiştirmeye yönelik etkileme çabası” (s. 13) olarak yorumlarlar. Binark ve Löker’e (2011) göre dijital aktivizm; “Dijital aktivizm, internet ortamının belli siyasal, toplumsal, ekonomik amaçlar doğrultusunda örgütler tarafından kullanılması ve örgütün çevrimdışı etkinliklerinin ve var oluşunun desteklenmesidir” (s. 16). Dijital aktivistler, ifade özgürlüğü, insan hakları, çevre gibi pek çok toplumsal, politik ve sosyal konulardaki düşünce veya eylem üzerine kamuoyunu bilgilendirmek ve kamuoyu oluşturmak amacıyla eylemler tasarlamakta, bunlardan bazıları dijital ortamda kalmaktayken bazıları ise sokağa inebilmektedir (İnceoğlu ve Çoban, 2015, s. 13).

Aktivist Ed Schwarz, aktivistlerin ve sivil toplum örgütlerinin interneti kullanmasının ikincil konumda olan bireylerin güçlenmesi bakımından önemli olduğunu vurgulamaktadır: “İnternet’in kullanımı, bizim, bizi geride tutan ve geriye çeken dışlanma ve yalıtılma, terk edilmişlik, göz ardı edilme hissini üstesinden gelmemize olanak tanıdı” (akt. Binark ve Löker, 2011, s. 17). Dolayısıyla, dijital aktivizm yeni hak arama mücadelesi yaratmış, susturulan ve ötekileştirilen tüm azınlık kesimler için bir mücadele alanı oluşturmuştur. Özellikle toplumsal yaşamda giderek önemini artıran sosyal medya ortamları, sivil toplum örgütleri için de üyelerine ve hedef kitlelerine daha hızlı ve daha az maliyetle ulaşabilecekleri, politik düzlemde görünürlüklerini destekleyebilecekleri ve hareketin gücünü artıracabilecekleri etkili bir iletişim aracıdır. Bu çerçevede, Türkiye’de yeni toplumsal hareketlerden olan LGBT hareketi, anaakım medyada temsil edilmeyen ve yanlış/eksik temsil edilen cinsel yönelim ve kimlikler için de sosyal medyanın aktivizm amaçlı kullanımının önemli bir yerde olduğunu görmekteyiz. Bu örgütlerden Pembe Hayat ve Kaosgl’nin sosyal medyayı kullanımı örnek gösterilebilir.

2006 yılında Ankara’da kurulan, Türkiye’nin ilk trans hakları derneği Pembe Hayat LGBTİ+ Dayanışma Derneği, sosyal medya kullanımı ile dikkat çekmektedir. Pembe Hayat, kuruluşundan bu yana trans özelinde haber üretmekte hatta Türkiye’nin tek trans medyası olarak ilerlemektedir. Bu çerçevede; hak odaklı habercilik anlayışı ile trans haberlerinin yanı sıra 2018 yılında “Lubunyalar için ifade alanı oluşturmak”⁶¹fikriyle yola çıktıkları Pembe Hayat Youtube Kanalı’nda içerik üretmektedirler.

“LGBTİ’lerin bir araya gelmelerinin yasak olduğu bir şehirde sen LGBTİ’lerin sesini duyurmaya çalışıyorsun”⁶² ifadeleri ile Ankara Valiliği tarafından LGBTİ etkinliklerine getirilen yasakların⁶³ kendilerini dijital ortamda yayınladıkları videolar yoluyla seslerini duyurmaya yönelttiğini belirtmişlerdir. Bu kapsamda, Pembe Hayat Derneği’nin

⁶¹<http://www.pembehayat.org/haberler/detay/2212/pembe-hayat-medyasi-gecmis-donemde-neler-yapti>

⁶² Special Guest: Nalan | This video is an invitation! <https://www.youtube.com/watch?v=Xr3EFy5hY8w> (Erişim tarihi: 05.08.2019)

⁶³ Ankara Valiliği 19.11.2017 tarihinde “kamu güvenliği”, “kamu düzeni”, “genel sağlık ve ahlakın korunması” ve “başkalarının hak ve özgürlüklerinin korunması” gerekçeleriyle LGBTİ+ örgütlerinin kentte düzenlenecek tüm kamusal etkinlikleri süresiz olarak yasaklanmıştır. <http://www.pembehayat.org/haberler/detay/2049/ankara-valiligine-yazin> (Erişim: 05.08.2019). Valilik kararının basın duyurusu için <http://www.ankara.gov.tr/yasaklama-kararina-iliskin-basin-duyurusu-19112017> (Erişim: 05.08.2019).

Youtube’da yayınladığı videolar aşağıdaki başlıklar halinde kategorize edilebilir. Yemek videoları içeriklerinin yer aldığı “*Travesti Tarifler*”, Ankara’da trans kapsayıcı ve LGBTİ+ dostu mekânları inceleyip puan verdikleri “*Travesti Teftişte*”, “*Sana mı Soracağım*” isimli Youtube kullanıcılarının yorumlarını yanıtladıkları içerikleri, dünyadan ve Türkiye’den LGBTİ+ haberleri sundukları “*Gündemden Haberler*” ve VLOG formatları ile yayın yapmaktadırlar. Ayrıca videolar, gönüllüler tarafından Türkçe, İngilizce ve Almanca altyazı ile de desteklenmektedir.

Pembe Hayat, “Video çekin, matah bir şey çekmenize gerek yok. Ben varım, buradayım, geyim, lezbiyenim, biseksüelim, biseksüel trans kadını...yani Pembe Hayat’ın Youtube kanalı herkesin kendisini ifade etmesine olanak sağlayacak bir yerde.Bu kanal herkesin kanalı. Buraya gelip söz üretebilir, fikir beyan edebilir, videolarınızı bize atabilirsiniz” ifadeleri ile de var olma mücadelesi veren diğer LGBTİ’lerin katılımını önemsediklerini belirtmekte, onları da mücadeleye ortak olmaya davet etmektedir. Pembe Hayat video ekibi, “*Oh social media: surprise guest and short history of Pink Life*”⁶⁴ adıyla yayınladıkları videolarında, gündelik hayatın pek çok alanında ayrımcılığa maruz kalan transların, sosyal medya ortamlarında da görünür olmaları gerektiğine ilişkin düşüncelerini şu ifadelerle anlatmaktadır;

Talebimiz her zaman çok net ve çok açıktı: eşitlik. Bu ülkede varsak, bu ülkenin anayasasında da olacağız dedik. Dayanışmamızı büyüttük derken biz de yerimizde saymadık, büyüdük. Dünyanın her yerinde bütün translar insan hakları için, en temel insan hakları için mücadele ediyorlar. Bizim de derdimiz aynı dedik, uluslararası alanda dayanışmamızı büyüttük. E tabi zorlandık biraz ama queer teoriyi de öğrenip akademik çalışmalara bile önyak olduk. Film festivali yaptık ayol. İsmi de KuirFest koyduk. Gerçi şu an geldiğimiz noktada 21. Yüzyılda bu kadar emek vermişken, etkinliklerimizin yasaklanması da üzücü. Daha da üzücü olanı ne biliyor musunuz? Emniyet güçleri tarafından sokaklardan toplanıp, ıssız yerlere bırakılmak, bekçiden polisten her gün yok yere ceza yemek, Kabahatler Kanunu, hakaret, şiddet, haksızlık... İşte tam da bu yüzden hak temelli mücadele ediyoruz. Birilerinin bu ülkede insan haklarını durmadan hatırlatması gerekiyor. Burası bir hukuk devleti ve bizler de bu ülkenin vatandaşlarıyız. Bu ülkenin polisi, hâkimi, savcısı varsa bizim için de var. Biz yolumuza aynen böyle devam ediyoruz. Bugün de YouTube’dayız!

Pembe Hayat’ın düzenlediği KuirFest ise,“LGBTİ bireylere yönelik ayrımcılığa ve şiddete dikkat çekerken Türkiye’de kuir teorinin ve sanatının konuşulmasına,

⁶⁴https://www.youtube.com/watch?v=2y4ras_yPsU (Erişim: 05.08.2019).

tartışılmasına olanak yaratmayı hedefleyen”⁶⁵ Türkiye’nin farklı kentlerinde düzenlenen LGBT temalı uluslararası film festivalidir. KuirFest koordinatörü Esmâ Akyel ve Pembe Hayat LGBTİ+ Derneği Genel Koordinatörü Çayan Azadi, verdikleri bir röportaj kapsamında; OHAL’in ilanından bir yıl sonra Ankara Valiliği tarafından LGBTİ+ örgütlerin etkinliklerine gelen süresiz yasağın; ifade özgürlüğü, örgütlenme hakkı, hak arama özgürlüğü gibi temel haklara gelen bir sansür niteliği taşımakta olduğunu, bu bağlamda, Ankara’da 17 Kasım 2017’de Pembe Hayat tarafından düzenlenmek istenen Alman LGBTİ+ Film Günleri’nin, gösteri mekanına giden bir tebliğatla yasaklandığını dolayısıyla etkinliklerin Ankara’dan çıkarılmak zorunda kaldığını ifade etmişlerdir (Akyel ve Azadi, 2019). 24 Mayıs 2019 tarihinde Berlin’de açılış gösterimi gerçekleşen “KuirFest Berlin 2019”, Pembe Hayat YouTube içeriklerinin gösterilmesinin ardından içerik üreticileri ile bir söyleşi düzenlemiştir. Katılımcılardan Sibel, vize alamaması sebebiyle içerik üreticisi olarak festivale katılmadığını ancak söyleşiye canlı yayın ile katıldığını, sosyal medyanın mekan sınırlamasını ortadan kaldırmasının önemini altını çizerek şu şekilde anlatıyor;

Pembe Hayat’ın Youtube kanalındaki YouTube videolarını KuirFest, bir seçki halinde film festivalinde göstermek istiyor ve bu bence çok büyük bir adım. Yani hiçbir festivalin yaptığı bir şey değil. Ama gösterdiler ve orada bir etkinlik organize edildi. 1 ay öncesinden buradan hazırlıklar başladı, biletlerimiz alındı. Gittim vize başvurusu yaptım, vize başvurum kabul edilmedi Pembe Hayat üzerinden ve bu etkinlik için gidiyor olmama rağmen. Almanya hükümeti tarafından işte hükümet mi artık ona kim karar veriyorsa. Vize başvurumu kabul etmediler, bu çok iğrenç bir şey çünkü bir sınır var. Bir sürü sınır var, dünya kocaman ve sınırlarla çevrili ve her yerde sınırını bilmen gerekiyor, sana sınırını bildiriyorlar, sınırını gösteriyorlar. Sosyal medya o sınırların biraz daha ortadan kalktığı bir yer, çünkü ben oraya gidemedim videoları yapan kişi olarak, işte yöneten, montajlayan, emek veren kişi olarak ben oraya gidemedim ama Skype’la bağlandım. Ve o videoları orada izlediler. Sonra söyleşi de yaptık, çok da eğlenceliydi. YouTube’den da izliyolar, videoların çoğunun altında altyazılar var. Biri gelip altyazıları için destek vermek istiyor Pembe Hayat’a ve videolara altyazı ekliyorlar. Sadece Türkiye’den değil, başka başka bir sürü yerden de... Zimbabwe’den mesela 100 kişi izlemiş videonun bir tanesini. Ne kadar sınır koysalar da ne kadar yasak koysalar da insanlara, ne kadar böyle sınırlarla çevrili bir dünya olsa da sosyal medya bir yerde o sınırların ortadan kalktığı, kuralların hegemonyanın bir yere kadar ortadan kalktığı, görece daha böyle insanların özgürce kendilerini ifade ettiği bir yer (Sibel, 27).

⁶⁵ Pembe Hayat Kuirfest web sitesinin “Hakkımızda” kısmından alınmıştır.
<http://www.pembehayatkuirfest.org/> (Erişim: 06.08.2019).

Katılımcılardan Beyza, sosyal medyanın etkileşimsellik özelliği temelinde, sivil toplum örgütlerinin sosyal medyada oluşturduğu alternatif medyaya ve haber diline dikkat çekmektedir;

Bugün internetin gelişmesiyle, sosyal medyanın gücüyle LGBTİ çok ciddi anlamda güçlendi. Her şey konuşulur hale geldi. Çünkü insanlar artık ana akım medyadan bıkmış, sosyal medya aracılığıyla daha çok etkileşim içine giriyor. Twitter, Instagram, gibi siteler sayesinde çok ciddi bir farkındalık oluşturdu. Sivil toplum örgütlerinin kendi medya dillerini oluşturması, kendi medya havuzlarını oluşturması da ciddi bir etkin. Aynı zamanda bağımsız aktivistlerin ve var olan birçok öznenin kendine ait bir platform kurması, kendine ait bir alan yaratması da bu zinciri ciddi anlamda güçlendirdi. O yüzden internet ile bugün LGBTİ aktivizmi ve var oluş mücadelesi, ciddi anlamda bir yükselişe geçti. Düşünsene 90’lı yıllarda hatta 2000’lerin başında Onur Yürüyüşünde 500 kişi bile değilken, bugün Onur Yürüyüşünde binlerce insan sokaklara dökülüyor. Bunun sebebi, sosyal medyanın gücü ve sivil toplum örgütlerinin kendi medya havuzlarının gücü. Mesela işte LGBTİ Türkiye Birliği. Hornet veya Facebook hesaplarındaki kolektif gruplar, birçok örgütlerin kendi sayfalarının da gücüyle insanların farkındalığı arttı (Beyza, 32).

Pembe Hayat’ın sosyal medya platformlarını aktif kullanması, trans görünürliğini artırması kapsamında pek çok transı cesaretlendirici bir öneme de sahiptir. Örneğin, katılımcılardan Azra, Pembe Hayat’ın yayınladığı Youtube videolarının hem örgütün güvenilirliğini artırdığını hem de aynı kültürü yaşayan insanların varlığını görmenin kendisine güven ortamı oluşturduğunu şu şekilde ifade etmektedir;

Ben Pembe Hayat’ın videolarını izledikten sonra, bir etkinlik olacaktı, onların da katılacağını öğrendiğim zaman bu etkinliğe, dedim ki “evet burası ‘safe zone’ olacak” Burada biri bana transfobik veya homofobik bir şey derse bu insanlar beni savunur. Bana bu güveni veren, bu cesareti veren bu videolar oldu bir noktada. Mesela onların şu an “Travesti Teftişte” diye bir videosu var. Bir mekâna gidiyorlar, orayı inceliyorlar ve evet buraya gidebilirsiniz diyorlar. Şimdi mesela bu bilgi olmasa, biz buna ulaşamasak, o senin yalnız başına veya arkadaşınla keşfetmen gereken bir şey olacak. Bir çölün ortasında vaha arıyorsun yani. Ama onlar sosyal medya sayesinde sana bunun bilgisini ulaştırıyor. Ya da mesela, sen Pembe Hayat’ın dediği bir mekâna gittin ve o mekânda transfobik bir şey oldu, başına bir şey geldi. Sen bunu üzerine Pembe Hayat’a gitsen, onlar seni o mekânda savunur da. Biz siz öneriyoruz, siz ne demek bunu yapıyorsunuz diye arka çıkarlar. Çıkmasalar bile bu güvenceyi veriyor videolar. Ben mesela her konuda bana yardımcı olacaklarına inanıyorum ve bana bunu gösteren şey de Youtube (Azra, 22).

Sosyal medya ortamları, enformasyona erişim konusunda kullanıcılara geniş bir yelpaze sunmaktadır. Günümüzde sosyal medya kullanıcıları, fikirlerini, düşüncelerini daha

yaratıcı yollarla dile getirmekte böylelikle internet ortamını daha neşeli ve keyifli bir hale getirmektedir. Sosyal medya ortamlarındaki çeşitli mizah sayfaları, video paylaşım sitelerindeki komik videolar, capsler, memes gibi kullanıcı türevli içerikler bunlara örnek gösterilebilir. Bu noktada, katılımcılardan Sibel, internet ortamlarındaki yaratıcı ve neşeli içerik üretiminin, toplumsal cinsiyete ve transfobiye dair dönüşümün bir parçası olabileceğini ifade etmektedir;

İnternet bence, “duyar kastiğın” zaman, görünürlüğünü zedeleyen, sorunu böyle biraz şey yapan... İnsanlar internete girdiklerinde ciddi şeyler görmek çok istemiyor bence. Yani keyif almak istiyorlar, neşelenmek istiyorlar ve onu keyifli bir şekilde vermek daha mantıklı. Mesela bir transın piyano çaldığı bir video, bir transın işte oturup trans haklarıyla ilgili bir şeyler söylediği bir videoya nazaran çok çok daha başarılı bir video mesela bence. Çünkü şey görüyor insanlar, bu bir trans kadın ve piyano çalıyor. Ya da bir transın günlük yaşantısını sosyal medyadan yayınlıyor olması mesela, bir transın sürekli işte, trans cinayetlerinden, trans cinayetlerinin politik olmasından dert yanmasına nazaran daha çok dikkat çekiyor ve şey, daha dönüştürücü bir yerde olduğunu düşünüyorum. İnsanlar görüyorlar çünkü, belki ilk defa görüyor birçoğu ve iletişime geçebiliyor, izleyebiliyor, konuşabiliyor, temas ediyor yani başkalarıyla (Sibel, 27)

Sosyal medya platformlarında cinsiyet kimliğini görünür yaşayan katılımcılardan Sibel, Özen ve Kaan, sırasıyla içerik ürettikleri Twitch, Periscope ve Instagram+Youtube üzerinden geniş bir topluluğa ulaştıklarını belirtmektedirler. Katılımcılar, bu ortamlarda ürettikleri LGBTİ içerikleri ve öz temsilleri, bir başka ifadeyle, sahneledikleri kimlik performansları ile ulaştıkları ve etkileşime geçtikleri kişilerin düşünce ve önyargılarının dönüşümlerine tanıklık ettiklerini belirtmişler. Katılımcıların örneklerle anlattıkları deneyimleri aşağıdaki şekildedir;

İşte yayından birileri bir şey soruyor, Onur’a soruyor, Onur cevap veriyor. Birisi sormuş mesela “Beraber oynadığın arkadaşın da trans mı?” diyor, Onur’a diyorum ki, “Onur sana birisi bir şey sormuş, trans mısın diye soruyorlar” diyorum, “Adamın asabini bozmayın. Velew ki transım, ne olacak ha buraya!” diye cevap veriyor. Ya da böyle mesela, Twitch’te Sibel ismini kullanıyorum, sosyalleştiğim ismi kullanmıyorum dışarıda. “Sibel bir şey soracağım, sen geçen gün söyledin ya işte; seks işçiliği haktır, insan hakkıdır, seks işçilerinin hakları insan haklarıdır, diye”, “evet” diyorum, “ben seninle aynı fikirde değilim” (Karadeniz aksanıyla) diyor. Çok tatlı. (Sibel, 27).

Ben yaklaşık 4,5-5yıl boyunca Periscope diye bir uygulamada, sürekli, gün aşırı gece 12 ile sabah 4-5 arası, sürekli LGBTİ yayınları yapıyordum ve insanlara LGBTİ’yi anlatıyordum. Bunu 4 yıl boyunca her gün yaptım...Orada çok büyük bir kitleye hitap edip onlara sokak diliyle, hani aktivist ve politik bir dille değil

de, LGBTİ'nin kötü bişey olmadığını, bu bireylerin onlardan biri olduğunu anlattım. Yayınlarımda hep şunu yaşadım mesela, 4 yıl boyunca gerçekten hep yaşadım bunu, mesela yayına gelip küfür edip; “geberin, ölün” gibi şeyler söyleyip ya da tehdit edip, sonrasında ya yayının sonunda ya da birkaç yayın sonra gelip “ya biz böyle bilmiyorduk, özür dileriz” dediğini gördüm ve çok büyük bir kitleye ulaştım oradan (Özen, 28)

Sosyal medyayı trans kimliğimle kullanmanın bana çok olumlu geri döndüğünü düşünüyorum. Ben transfobiyi çok deneyimlemediysem, ben kendimi orada iyi ifade ettiğimden dolayı olduğunu düşünüyorum. Benim zaten bu videoları yüklememdeki amaç da bu; Youtube’u Instagram’ı kullanma amacım, özellikle trans kimliğimle kullanma amacım, insanlara kendimi ifade edip, sadece translara değil, bunun normal bir şey olduğunu anlatmak... İnsanlar transgender ile travestiyi karıştırıyorlar, çok başka bir şey zannediyorlar. O yüzden ben kendimi gösteriyorum, kendimi anlatıyorum ki onlar da görsün, anlasın. “ya ben de senin gibi normal biriyim işte” yi anlatmak için sosyal medya kesinlikle harika bir yol. Bana çok katkısının olduğunu düşünüyorum (Kaan, 32).

Bunlara ek olarak dildeki cinsiyetli zamirleri sosyal medya profilinde biyografisine eklediğini belirten katılımcılardan Alkım, fiziksel görünümün kişinin cinsiyeti hakkında her zaman bir bilgi veremeyebileceğini, bu noktada da kişinin kendisini tanımladığı kişisel beyanın sosyal medya ortamlarında da önemine dikkat çekmektedir;

Profilimde örneğin, İngilizcede bana hitap ederken kullanılmasını istediğim zamirler var "he/him" diye. Bir kişinin trans olmasa bile onu belirtiyor olması bence çok destekleyici bir şey çünkü, bunu normalleştiriyor hani. Cisgender ve hetero ally bireyler de profillerine, kendilerine hitap ederken kullanılmasını istedikleri zamirleri koyduğu zaman insanlar herkesin görüldüğü cinsiyet olmadığı ve farklı pronounlar kullandıkları gerçeği normalleştiriyor. Sen mesela trans değilsindir ama pronoun'larının ‘she’, ‘her’ olduğunu belirttiğin zaman transların var olduğu gerçeği, bazı insanların o cinsiyetli zamirlerden ona atanan zamiri kullanmak istemediği gerçeği normalleştiriyor. İşte bu yüzden pronoun falan yazıyorum mesela, olabildiğince görünür olmaya çalışıyorum sosyal medyada (Alkım, 19).

3.3.3.1.1 Danışma ve Dayanışma Ortamı

Sosyal medya kullanıcılarına ortak değer ve çıkarlar etrafında bir araya gelebilmelerini sağlayan çevrimiçi ortamlar da sunmaktadır. Bir konu üzerinde aynı fikre sahip kullanıcılar bir araya gelebilmekte, kendilerini ait hissettikleri bir gruba dahil olabilmekte ve dayanışma ortamı kurabilmektedirler. Örneğin katılımcılardan Sedna, transların, sosyal medya ortamlarındaki kapalı gruplarında hayatlarındaki problem alanları üzerine çözümler geliştirdiklerini, birbirlerine destek olduklarına dikkat çekmiştir;

İş veya ev bulma konusunda sıkıntı yaşayan arkadaşlarım oluyor. Bunları sosyal medyada kendi gruplarımızdan paylaşarak çözmeye çalışıyoruz. Trans iki kişi mesela eve çıkmışlar, bir kişi daha arıyorlar. Direkt sosyal medyadan duyuruyorlar mesela emlakçılarsa. Kendi içimizde iletişim sağlayarak Instagram ve Facebook'ta kapalı gruplarımızda paylaşıyoruz (Sedna, 19).

Dayanışma ortamının sağlanması ve bunun sürdürülmesi aynı şekilde drag performansı ile ilgilenen katılımcılar için de önem taşıdığı görülmektedir. Bu çerçevede katılımcılardan Sedna ve Azra, sosyal medya platformlarındaki transların takipçi sayısını artırmak, yorum yapmak ve beğenmek gibi aktivitelerin trans ve drag görünürlüğünü güçlendirmek açısından önemli olduğuna işaret etmektedirler.

Takip ettiğim diğer dragqueenler, sanatçılar vesaire milyon tane insan var dünya çapında. Onlardan haberdar olabilmek için kullanmak zorundayım özellikle. Çünkü mesela Amerika'da olan bir şey beni de etkiliyor, onun takipçi sayısının artması beni burada mutlu ediyor (Sedna,19).

Kendi şehrimde veya ülkemde yaşayan, benimle aynı queer performansta bulunan kişileri takip etmeye çalışıyorum. Yani benim desteğimi doğrudan ulaştırabileceğim kişileri takip ediyorum. Özellikle kendi alanımızdaki, kendi topluluğumuzdaki insanları desteklemek amaçlı. Onlar bir şey paylaştıkları zaman onlara her zaman destek olduğumu göstermek, yorum yapalım, beğenelim gibi bir durumum var (Azra, 22).

Katılımcılardan drag performans sanatçısı Deniz de drag performans sanatçılarının görünürlüğü artırmak ve destek olmak için izlediği strateji şu şekilde anlatmaktadır;

Deniz, kendisi gibi queer performans sanatçılarını takip ediyor. Bu kasıtlı yapılmış bir şey, şöyle; profilime bakıldığında orantısız bir sayı var takipçi ve takip edilen arasında. Bu orantısızlığı neden istiyorum; following listeme girilsin bakılsın ve oradan o insanlara girip onlar da takip edilsin. Burada 300 following'im olsa, kimse girip bakmaz. Ama 40 kişi, bakılabilir bir sayı. Bunun üzerinden bacılarımın birkaç tane daha takipçisi artıyorsa ve belki ilerde müşterisi artacaksa, ne mutlu bana yani (Deniz, 24).

Öte yandan sosyal medya, üretilen içerikler doğrultusunda kullanıcılara danışma ortamı da sağlamaktadır. Sosyal medya kullanıcıları, içeriği üreten kişi ile kolaylıkla iletişime geçebilme olanağı sunmaktadır. Bu çerçevede, katılımcılardan aktivizm yürüten Beyza, Özen ve Kaan, yaptıkları paylaşımlar doğrultusunda takipçilerinin sorularını yanıtlamakta, "danışmanlık hizmeti" sunmakta olduklarını ifade etmişlerdir.

Genelde zaten video paylaştıktan sonra bir mesaj yığını olur. Hep işte, sorular olur, nasıl yaparız, böyle yapar mıyız gibi gibi. Konuşuyorum yani genelde hep iletişimdeyim onlarla. Benim sosyal medyada daha çok ilgimi çeken şey şu, benim sevgilim bir trans erkek, ben ona yardımcı olmak istiyorum. Ne

yapabilirim?” gibi sorular. Ya da “bir arkadaşla tanıştım, bence kendisi trans bir erkek ama itiraf edemiyor kendisine, nasıl yardımcı olabilirim ona?” falan gibi sorular çok geliyor. Danışmanlık hizmeti gibi (Kaan, 32).

[...] bazen insanlar oradan mesaj atıyorlar bana. “biz de böyle olmak istiyoruz”, “nasıl böyle yaşıyorsun, bize söylemek istediğin önerilerin olur mu?” ya da işte, “sürece gireceğim abi, ne yapmalıyım?” gibi. Oradan çok fazla akran danışmanlığı yaptığım oluyor... Kimilerinin çocuğunun durumunu birlikte takip ettik diyebilirim. Bu tarz şeyler yaşıyorum. Çok güzel şeylere şahit oluyorum yani (Özen, 21).

[...] birçok kişiye örnek oluyorum. Çok güzel geri dönüşler alıyorum. Geçen gün birisi yazmıştı bana; “Beyza abla çok teşekkür ederim. Senin videoların sayesinde bugün üniversiteyi bitirdim, işe girdim. Sana teşekkür etmek istedim çünkü senin sayende ben bu kabuğumu kırdım ve bu noktaya geldim, şu anda bir muhasebe bürosunda çalışıyorum” Mutluluktan uçacaktım ya! On beş yıldır yaptığım aktivizm hayatımın meyvelerini almaya başladım. Böyle çok fazla teşekkür mesajları geldi mesela. Sosyal medya sayesinde bir kişi de olsa onun hayatına temas etmek ne kadar güzel bir şey! Hiç yüz yüze gelmemişim düşünsene, tamamen videolarım üzerinden. Geçen yine oldu, Erzincan’dan bir trans kadı, Instagram’dan yazmış; “Abla Allah senden razı olsun, senin sayende doktora gittim, doktorum çok ılımlıydı. Hormon tedavisine başlayacağım. Sen olmasaydın ben kendi başıma bu hormonu alacaktım ve kim bilir başıma neler gelecekti” demiş mesela (Beyza, 32).

Sosyal medya, bireylerin düşüncelerini daha büyük kitlelere hızlıca iletebilmesi sayesinde toplumsal hareketlere dahil olabilme imkanı yaratmakta böylece toplumsal yaşamda kendilerine ifade alanı bulamayan muhalif gruplar, azınlıklar veya ikincil gruplar için seslerini duyurma ve mücadelelerini yayma ortamı yaratmaktadır (Torun, 2015). Dayanışma ortamının sağlanması söz konusu transların hayatlarında önemli bir yer tutmaktadır. Katılımcılar, var olma mücadelelerini sosyal medya ortamlarında kapalı gruplar içerisinde birbirlerinin ihtiyaçlarına destek olarak da gerçekleştirmekte olduklarını belirtmişlerdir. Bu noktada sosyal medya ortamlarında trans görünürlüğünü artırmak adına çeşitli stratejiler izlediklerini belirtmişlerdir. Katılımcıların verdikleri yanıtlardan hareketle, sosyal medya toplum içinde ayrımcılığa uğrayan, aynı hassasiyete sahip bireylerin ortak bir konu etrafında bir araya gelebilmelerine ortam sağlamakta, kolektifler yaratmaktadır. Bir araya gelen bu gruplar, benzer sosyal, kültürel ve politik düzlemde birbirlerini örnek almakta, birbirlerinin tecrübelerinden beslenmekte ve birbirlerinin kimlik performanslarını desteklemektedir. Soybakış’ın (2019) da belirttiği gibi; “biz” olma hali, kimliğin inşasında önemli bir nokta durmaktadır (s. 280). Yeni iletişim teknolojilerinin gelişmesi sayesinde kişilerin daha ulaşılabilir olması, onları

tecrübelerinden faydalanmak isteyen insanlar ile buluşmalarına zemin yaratmaktadır. Özellikle toplumda ayrımcılığa uğrayan bireyler, ortak deneyimler etrafında pek çok kişiye ulaşabilmekte, sorularına yanıt alabilmektedir. Dolayısıyla, içeriğin kullanıcılar tarafından üretilebiliyor olması, deneyimin başkalarına enformasyon olarak geri dönüşünü sağlamaktadır. Diğer taraftan katılımcılar, sosyal medya ortamlarında birbirlerinin beğeni sayılarını artırmakta, yorum yapmakta hatta kendi profillerinde paylaşmaktadır. Sosyal medya ortamlarındaki bu destek ve dayanışma ortamı hem transların görünürlüklerini güçlendirmekte hem de cinsiyet kimliğine dair başka kullanıcıların da farkındalık kazanmalarını sağlamaktadır.

3.3.3.1.2 Dayanışmanın Maddi Boyutu: Kitlese Fonlama: GoFundMe!

Geleneksel medya sürecinde pasif konumda olan bireyler, internet teknolojisinin gelişimi ve yenimedyanın kullanımı ile tüketici konumundan üretici konumuna geçmişlerdir. Bu çerçevede, Batu Anadolu'nun (2016) da ifade ettiği gibi "internet, var olan sınırları kaldırarak farklı yaş, köken, millet, cinsiyet özelliklerine sahip bireyleri bir araya getirmekte ve ortak ürünler ortaya koymalarını sağlamaktadır" (s. 131). Bu noktada, ağlar üzerinden bir araya gelen kitlelerin kolektif sonuçlar çıkarabileceği alanlardan biri de kitle kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Kitlese kaynağı, ilk kez Jeff Howe tarafından Wired Magazine'de yayınlanan "*The Rise of Crowdsourcing*" isimli makalede kullanılmıştır (Anadolu, 2016, s.129), Howe (2006), kitle kaynağını şu şekilde tanımlamaktadır;

Bir sorunu, o sorunu ortaya koyan kişi/kuruluşun geniş ama tam olarak tanımlanmamış bir kitleden yardım isteyerek çözme işlemidir, açık bir çağrıdır. Bu yöntem; kalabalığın gücünden faydalanarak, özel bir alana hitap eden bir görevin daha büyük bir kitle tarafından çözümlenmesi esasına dayanır (akt. Anadolu, s. 129).

Kitle kaynak yöntemi, türlerine göre sınıflandırılmaktadır. Beş ana başlıkta toplanabilecek kitle yönetim türleri⁶⁶ içerisinde çalışmada üzerinde durulacak olan kitle

⁶⁶ Kitle kaynak yöntemini türlerine göre sınıflandırmada farklı yaklaşımlar mevcuttur. Anadolu (2016), tüm faktörlerin bir araya getirildiği en kapsamlı tür incelemesinde kitle kaynak yönetimini şu şekilde toplamıştır:

1. Kitle Ağı (crowd casting),
2. Kitle İşbirliği (crowd collaboration),
- 2a. Kitle Fırtınası (crowd storming),
- 2b. Kitle Destek (crowd support),
3. Kitle İçerik (crowd content),

yönetim türü; “hedefe yönelik para toplanmasını amaçlayan” (Anadolu, 2016, s. 138) “Kitlesel Fonlama”dır. ABD Büyükelçiliği “*Kitlesel Fonlama: İki Elin Sesi, Kalabalıktan Kuvvet Doğar*” adlı broşürlerinde⁶⁷ kitlesel fonlamayı şu şekilde tanımlamışlardır;

“Gönüllü kitleden kaynakların oluşturulması anlamını taşıyan “Crowd Sourcing”, ifadesinden türetilen ‘Crowd Funding’ yani ‘Kitlesel Fonlama’, sosyal bir ağın üyeleri için önemli bir projeye gereken maddi desteği elde etmek amacıyla, ortak sosyal ağın gönüllüğünden güç alarak, yararlanarak, para toplamak ve kaynakları bir araya getirmek”

Daha kısa bir tanım olarak kitlesel fonlama, “bir proje veya girişimin bir kitle tarafından fonlanması” anlamını taşımaktadır (Mitra, 2012, akt. Çubukçu, 2017, s. 156). Kitlesel fonlama ile bireyler, projeleri için gerekli miktarın bir kısmını veya tamamını gönüller tarafından temin edebilmekte üstelik kampanyayı başlatan kişi sosyal medya platformlarını da kullanarak kampanyasını daha fazla insana ulaştırabilmektedir. Kitlesel fonlama türleri; bağış ve ödül temeline dayalı finansal olmayan fonlama ve kredi ve hisse temelli finansal fonlama olarak iki kategoriye ayrılmakta, Türkiye’de şu an için yalnızca bağış ve ödül temelli kitlesel fonlama kullanılmaktadır (Çubukçu, 2017, s. 159). “Herkes ve her amaç için uygun” (ABD Büyükelçiliği) kitlesel fonlama projelerinin yer aldığı platformlardan birkaçı; Kickstarter, Indiegogo, GoFundMe, RocketHub, CrowdFunder, EqualitNet, gibi siteler örnek gösterilebilir. Kitlesel fonlama ile bireylerden maddi destek alarak projesini gerçekleştirmeye çalışan kişi, kitlelere de sesini duyurabilme imkânı bulabilmektedir (Anadolu, 2016, s. 138). Bu bağlamda, kitlesel fonlama transların cinsiyet geçiş sürecine girmesinde de dikkat çeken bir öneme sahiptir.

Türkiye’de transların ayrımcılığa uğradığı bir alan olarak sağlık hizmetleri, en temel insan haklarından mağdur bırakıldıkları en önemli alanlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ülkemizde pek çok trans, doktorların veya hastane personellerinin transfobik tutumları nedeniyle sağlık hizmetlerinden faydalanamamakta veya bu ortamlarda aşağılayıcı tutum, söylem veya eylemlerle karşılaşabilmektedir. Buna ek

3a. Kitle Üretim (crowd production),

3b. Kitle Arama (crowd searching),

3c. Kitle Analiz (crowd analysing),

4. Kitle Fonlama (crowd funding),

5. Kitle Fikir (crowd opinion)

⁶⁷https://photos.state.gov/libraries/turkey/231771/Public/TR_Crowdfunding_power_people.pdf

olarak, devlet hastanelerinden birçoğunda cinsiyet geçiş süreci ameliyatı konusundaki uzman doktorun bulunmayışı ve doktorların tecrübesizlikleri, transları cinsiyet geçiş ameliyatı noktasında özel hastanelere mahkûm etmektedir (Tar, kaosgl.org, 2015). Türkiye’de Sosyal Güvenlik Kurumu 2014 yılında eğitim araştırma hastanelerine gönderdiği bildiriye⁶⁸geçiş ameliyatlarına ait tüm masrafların SGK tarafından karşılanacağını belirtmektedir. Buna karşın, Pembe Hayat Derneği’nden Buse Kılıçkaya’nın da ifade ettiği gibi “... ameliyata hâkim doktor sayısı azlığından ya da başarılı ameliyatlara yapılamamasından ötürü” (Tar, kaosgl.org, 2015)translar yüklü miktar para ödeyerek özel hastanelerde ameliyat olmakta, para bulamayanlar ise medikal süreci başlatamamaktadır.

Ülkemizde istihdam imkânı yaratılmayan transların, geçiş ameliyatını özel hastanelerde yaptırmasının oldukça güç olduğu aşıkardır. Bu noktada çevrimiçi olanakların sunduğu hizmetlerden kitlesel fonlama alternatif bir politika sunmaktadır. “İşin kitlelerce yapılması” (Anadolu, 2016, s. 138) bireysel çabayı çözüme götüren etkili yollardan bir tanesi olarak görünmektedir. Bu bağlamda, translar kitlesel fonlama platformlarını kullanarak, cinsiyet geçiş sürecini başlatmak için gerekli fonu sağlayabilmektedirler. Söz konusu kitlesel fona ihtiyacı olan bir transa dair, Kaosgl’den Yıldız Tar tarafından yapılan haber şu şekildedir;

meetmira.com websitesi üzerinden Indiegogo kampanyasını yürüten Mira, “Geçtiğimiz sene SGK’nın aldığı kararla cinsiyet değiştirme ameliyatı sağlık güvencesi kapsamına alındı ancak ne yazık ki sürecimin tamamlanması ve ameliyat iznini almamla birlikte başlattığım hastane arama girişimim bu ameliyatı devlet hastanesinde yapan doktor olmadığını öğrenmem sonucu hüsrarla sonuçlandı. Durum böyle olunca ameliyatımı özel hastanede olmaktan başka bir çarem kalmadı” diyerek dayanışmaya çağırıyor (Tar, kaosgl.org, 2015).

Benzer şekilde katılımcılardan Alev, istihdam olanağı bulmasının kendisine getirdiği ayrıcalığı, diğer trans arkadaşlarının ameliyat parasını toplaması için başlattıkları kampanyalara maddi destek sağlayarak yardımcı olduğunu vurgulamakta, dayanışma ortamının oluşmasına ve kitlesel fonlamanın önemine de dikkat çekmektedir;

Kampanyaların birçoğuna donate⁶⁹ attığım da olmuştur çokça. Seks işçiliğine girmeden bir şekilde özel sektörde tutunabilmemin verdiği bir ayrıcalık var, bir

⁶⁸<http://kaosgl.org/sayfa.php?id=15755> (Erişim tarihi:07.08.2019).

⁶⁹ Donate: bağış

şekilde iyi veya kötü para kazanıyorum ve bunu kendim gibi olan arkadaşlarım destek olarak kullanmayı seviyorum. İstihdamı olan çok çok az sayıda trans bireylerden biriyim çünkü bunu biliyorum, farkındayım ve tabiki diğer arkadaşlara da destek olmam gerekiyor. Mesela yurt dışındaki kuzenlerim olmasaydı ben de böyle bir kampanya başlatırdım ve heyecanla her gün bakardım herhalde ne kadar oldu diye. Yıllar sürüyor bu parayı çalışarak biriktirmek biliyorum ve bu yüzden bütçemi böyle kampanyalara harcadığım buna destek verdiğim oluyor. Birde bunu daha fazla insana ulaştırabilmek adına paylaşıyorum, takipçi sayısı yüksek olan sayfalara direkt mesaj olarak gönderiyorum ki onlar da paylaşsın diye (Alev, 38).

Katılımcılardan Alkım da cinsiyet geçiş ameliyatı kampanya başlattığını ancak nefret söyleminin burada da karşımıza çıktığını gösteren deneyimini şu şekilde anlatmaktadır;

Gofundme kampanyası başlattım. Sürece başlamak istiyorum ama maddi olarak olanağım çok yok, ailemden de bu konuda destek isteyemem... Linç yedim sosyal medyada baya. Çoğu kişi beni trans kadın zannediyor ve ona göre sürece başlaycam zannediyor; tweetin altına gelmiş yazıyor mesela “kardeş seni kadın yapmaktan daha önemli işlerimiz var” falan. Bu kampanya, Twitter’da yürüdü biraz, bir de Facebook’ta arkadaş çevresinde falan paylaşıldı (Alkım, 19).

Cinsiyet kimliği üzerine bir diğer Kickstarter kampanya örneği de MyTransHealth⁷⁰ uygulamasıdır. İki trans kadın; Amelia Gapin ve Robyn Kanner, sağlık hizmetlerinde kendi yaşadıkları zorlu deneyimleri girişimcilik örneğine çevirerek 2015 yılında Kickstarter platformunda transları çevrelerindeki nitelikli, eşitlikçi, cinsel yönelim ve cinsiyet kimliklerine saygılı, tıbbi olarak yetkin doktorlarla buluşturarak translara kaliteli sağlık hizmeti sunma projeleri kapsamında projelerini paylaşmışlardır. Ayrıca, projenin sosyal medya platformlarında paylaşılması ile pek çok trans sosyal medya kullanıcısı, özellikle Twitter’dan *#MyTransHeath* hashtag’i ile sağlık alanında deneyimledikleri olumsuz deneyimlerini dile getirmişlerdir. 859 bağışçı tarafından \$33,093 finansal destek toplamış, böylece proje hayata geçmiştir.⁷¹ Proje lokasyon bazlı olup, tıbbi, zihinsel sağlık, yasal ve kriz bakımı olarak dört kategoride arama seçeneği sunmaktadır. Proje şimdilik New York, Miami, San Francisco ve Chicago, Dallas ve Seattle’da hizmet vermektedir.

Sosyal medyayı daha çok Twitch üzerinden kullanan katılımcılardan Sibel ise, platformun biyografi kısmına trans kadın olarak medikal süreci başlatabilmesi için izleyicilerin bağış yapabileceği bir link ekleyerek şu ifadelere yer veriyor; “Ayrıca

⁷⁰ MyTransHealth: A Healthcare Website for the Trans Community

<https://www.kickstarter.com/projects/1567591291/mytranshealth-a-healthcare-website-for-the-trans-c>

⁷¹<http://mytranshealth.com/>

beden inşa sürecinde bir trans olduğum için, destekleriniz hem sürecime katkı sağlayacak hem de burada yayın yapma motivasyonumu arttıracak.” Sibel, izleyicilerden gelen başlığı “N’olursun burada kalmaya devam et, Twitch’in senin gibi insanlara ihtiyacı var.”, işte “Cesaretine hayranım.” falan üzerinden atıyorlar” (Sibel,27) ifadeleriyle değerlendirmektedir.

Özetle, yeni medya alanlarının kullanıcı türevli içerik oluşumuna izin vermesi, translar özelinde değerlendirecek olursak, özellikle sağlık hizmetleri alanında daha özgür ve demokrat sayılabilecek bir ortam oluşturmaktadır. Ağlar üzerinden gerçekleşen dayanışma ve internet tabanlı gerçekleşen kitlesel fonlama, kitlelere sesini duyurmanın, ikili cinsiyet rejiminin cinsiyet farklılıklarını kabul etmeyen yapısı ile mücadele etmenin de alternatif bir yolu olarak değerlendirilebilir.

3.3.3.1.3 Sosyal Medyada Nefret Söylemiyle Mücadele Pratikleri

İkinci Bölümde de anlatıldığı üzere, kendisini ikili cinsiyet rejimi içerisinde tanımlayamayan translara yönelik nefret söylemleri sosyal medya ortamlarında da sıklıkla görülmektedir. Ancak burada belirtilmelidir ki, sosyal medyanın yüz yüze olmayışı, söylen(e)meyen ifadelerin açığa çıkmasında bir araç olduğu dolayısıyla ifade alanını genişlettiği dikkat çekmektedir. Katılımcılardan Özen ve Selin de sosyal medyanın yüz yüze olmayışından kaynaklı olarak daha kolay nefret söylemine maruz kaldıklarını ifade etmektedirler;

İnsanlar zaten yüz yüze ilişkilerde bu tarz nefret söylemlerini çok kolay söyleyemez. Bir insanın gidip de suratına “sen iğrenç bir insansın, sen pisliksin, senden nefret ediyoruz” demek çok zordur. Bu gündelik hayatta böyle. Sosyal medyanın yüz yüze olmayışı, ifade alanının çok daha rahat oluşunun çok büyük etkisi var (Özen).

Toplumun normlarının dışında olan her durum nefret söyleminin kaynağıdır bence. Bunu da sanal bir profilin arkasından yapmak çok kolay çünkü yüz yüze değilsin, sana saldıramaz, saldırsa bile engeli koyar geçersin, çok da etkilemez. Yüz yüze çok daha zor bunlar mesela (Selin, 19).

Katılımcılardan Sibel, sosyal medya ortamlarında gerçek hayattaymış gibi davrandığını, kimseyi incitmemeye ve kalbini kırmamaya özen gösterdiğini buna karşın insanların kendi deyimiyle “bir nick’in altına sığınarak” çok ağır söylemlerde bulunabildiğini

ifade etmektedir. Sibel, aktif kullandığı Twitch'in ise nefret söylemlerine karşı duyarlı olduğunu, bundan dolayı Twitch'de kendisini daha rahat ifade ettiğini şu şekilde aktarıyor;

Twitch'te mesela şöyle bir şey görmüştüm, çok şaşırmıştım. Kadının birisi Twitch yayını yaparken, şey diyor, “2 tane cinsiyet vardır” diyor, bunların birisi erkekliktir, birisi kadınlıktır, başka cinsiyet yoktur.” diyor ve bu yüzden Twitch kadının hesabını banlıyor. 3 gün ceza veriyor mesela, nefret söyleminde bulunduğu gerekçesiyle. Twitch çok ayrı ve Twitch'te zaten yaparken mesela ayrı bir yayın başlığı var LGBTİ Q+ diye (Sibel, 27).

Tüm bunların yanında, katılımcıların nefret söylemiyle mücadele noktasında da bir aktivist stratejisi izledikleri görülmektedir. Katılımcıların nefret söylemiyle mücadele konusunda izledikleri pratikler şu şekilde özetlenebilir; nefret söylemiyle caps gibi mizah içerikleri oluşturma, nefret söylemi üreten hesapları takipten çıkarma ve yapılanın yanlış olduğunu anlatma. Bu kapsamda katılımcılardan Sedna, mizahın mücadelenin bir parçasını olduğunu belirterek kendi stratejisini şu şekilde aktarmaktadır;

Bu fört uygulamalarında gelen fobik mesajları ciddiye almak ve onlara ciddi cevap vermek yerine o trol içerikli hesabımda caps yapıyorum bunları ve baya eğlence malzemesi çıkıyor. Çünkü bunları ciddiye alsan sonsuza kadar devam eder, biz de eğlence haline getiriyoruz... Biri mesela bana ‘travesti’ diyerek beni aşağıladığını, bana hakaret ettiğini düşünüyor ama benim için onur verici bir şey yani şey olarak kullanıyorum bu laflarını hani; “teşekkür ederim” falan diyorum (Sedna, 19).

Katılımcılardan Azra, sosyal medyada homofobik/transfobik söylemlerde bulunan kişilere bloklamak yerine ona bu yaptığının yanlış olduğunu anlatılması gerektiğine inandığını şu sözleriyle aktarıyor:

Twitter'da anlamadığım bir şey; o kişiyi bloklamak. Çünkü sen onu görmüyorsun diye o susmuyor ki. Biri problematik şeyler söylüyorsa karşısında durmak gerekiyor. Onu engellemek çözüm değil, ona yaptığının yanlış olduğunu yüzüne vurmak gerekiyor... Ben bunların safezone'umu ihlal etmesine izin veriyorum çünkü unutmamak lazım bu insanlar hayatta da var ve karşılarında durmak gerekiyor. Yoksa echochamber⁷² oluyor, kendi kendine çalıp kendi kendine oynuyorsun, o hoş bir şey değil. Çünkü bu insanlar biz kendi kendimize bir safezone içerisinde gullüm ettiğimiz zaman kaybolmuyorlar. O yüzden belli bir noktada kontrollü bir şekilde safezone ihlaline okeyim (Azra, 22).

⁷² Yankı odası; “Kapalı grupların sadece kendi aralarında konuştuklarını genel norm sanarak daha fazla konuşması, konuşulduğunu duydukça kendi dediklerine daha da güvenmesi ve daha çok konuşması, konuşmanın daha çok konuşma yaratması ve sadece konuşmalardan oluşan, gerçekten uzak bir portrenin gerçek sanılması” (Okan, 2012)

Katılımcılardan Selin (19) ise, nefret söylemi üreten hesapları takipten çıkararak onları desteklemeyi bıraktığını şu şekilde ifade etmektedir; “Mesela, feminencis erkeği koyuyorlar, altına “delikanlıları etiketliyoruz” yazıyorlar. Bu tarz sayfaları çıkarıyorum. Çünkü bence kaliteli bir komedi değil bu”

3.3.4 İş Alanı Olarak Kullanma

Yaygınlığı ve etkisinin her gün büyüyerek katlandığı sosyal medya, yeni iş imkanlarının oluşmasına da alan açmakta; Türkiye’de “fenomen” (*micro-celebrity*) olarak adlandırılan yeni ünlüler yaratmaktadır. *Celebrity* (ünlü) kavramından farklı bir yerde duran fenomenler, internet aracılığıyla takipçi kazanıp popülerlik elde eden, kült olan kimseler olarak tanımlanmaktadır (Marwick ve boyd,2011, akt. Aslan ve Ünlü, 2016, s. 44). Günümüzde fenomenler de birden fazla sosyal medya ortamını kullanmakta, bir diğer deyişle polimediyatik kullanım üzerinden popülerliklerini artırmaktadır. Aslan ve Ünlü (2016), fenomen kimselerin kısa bir süreç içerisinde sosyal medya aracılığıyla itibar, stil, tutum ve becerileri içine alan bir kişisel marka yaratabildiklerini, üstelik, takipçileri için birer kanaat önderi olabildiklerini ifade etmektedirler (s. 53). Bu noktada sosyal medya fenomenleri, yaptıkları paylaşımlarla belirli bir konu üzerinde takipçilerine yeni bakış açısı sunması bakımından da önemlidir. Diğer taraftan, günümüzde pek çok sosyal medya fenomeni ürettikleri içerikleriyle kendilerini takip eden kitlelerin tüketime yönelik davranışlarını da etkilemektedir. Ünlü markalar ürünlerinin tanıtımı için sosyal medya fenomenlerini elçi olarak tayin etmekte, fenomenler de ürettikleri içerikleri sosyal medya hesaplarında paylaşarak markanın reklamını yapmaktadır.

Günümüzde sosyal medya kişisel bakım/kozmetik, moda, sağlık, spor, gezi gibi pek çok alanda kendi kahramanları yarattığı gibi, farklı cinsel yönelim ve cinsiyet kimlikleri için de takipçi sayılarına bağlı olarak finans sağlayabildikleri bir alandır. Örneğin, Tobias Raun (2018), trans vlogger’ları incelediği çalışmasında, kullanıcılarını kendilerini tanıtmaları üzerinden rekabete teşvik ettiği ve sonunda da ekonomik olarak ödüllendirdiği bir platform olarak YouTube’un önemli bir mecra olduğunu ifade etmektedir (s. 100). Raun (2018), YouTube’da hem transgender vlogger sayısının hem de transgender konulu videoların sayısında artış olduğunu belirtmektedir (s. 101). Bu kapsamda, dünya genelindeki trans fenomenlere birkaç örnek verecek olursak;

“Grishno” olarak bilinen Amerikalı trans kadın Erin Armstrong. “Princess Joules” adıyla bilinen Kanadalı trans kadın Julie Van Vu ise, YouTube kanalında⁷³ cinsiyet geçiş ameliyatı kapsamında aktivizm/savunuculuk içerikli videolar ve ticari olarak da makyaj/güzellik videoları yayınlamaktadır.

Türkiye’de de trans kimliği ile fenomen olarak ön plana çıkan bireyler mevcuttur. Örneğin, sosyal medya fenomeni Selin Ciğerci, gazeteci Ayşe Arman’a hayat öyküsünü anlattığı röportajda⁷⁴ “İnsanlar beni “Bebek Okan” diye tanıdı. Türkiye’nin ilk sosyal medya fenomenlerinden biriyim” (Arman, 2019) ifadeleriyle kendisini tanıtmış ve trans kadın olma sürecine dair yaşadıklarını paylaşmıştır. Selin Ciğerci’nin Youtube’da 75,148⁷⁵ sayıda takipçisi, Instagram’da ise 2 milyonu aşkın takipçisi bulunmakta, bununla birlikte DJ olarak sahneye çıkmaktadır. Selin Ciğerci’nin ulaştığı büyük bir kitle olması sebebiyle işbirliği yapmakta olduğu markalar mevcut olmakla birlikte Instagram ve Youtube üzerinden çekilişler de yapmaktadır. Türkiye’de transgender sosyal medya fenomenlerinden bir diğeri de önceki hükümetin politikalarından dolayı yurt dışında yaşamını devam ettirmek zorunda kaldığını ifade eden⁷⁶ Cemile Kaya’dır. 140 bini aşkın⁷⁷ Instagram takipçisi bulunan Cemile Kaya, sosyal medyayı reklam amaçlı kullanmadığını (nehaberankara.com, 2019) ifade etmekte, sosyal medya paylaşımlarında kadına şiddet, hayvan hakları gibi hak temelli paylaşımlara ağırlık vermektedir.

Bu çerçevede katılımcılardan sosyal medyada ürettiği içeriklerden gelir sağlayan biri olmamakla beraber; katılımcılardan Selin, Youtube’da içerik üretme fikrinin olduğunu, böylece platformun kendisine gelir sağlayabileceğini şu sözleriyle ifade etmektedir;

Youtube da içerik üretmiyorum ama öyle bir planım var. Kendimi anlatmak siliyorum mesela, herhangi bir kitle olmasa da olur; benim için sadece bir anı defteri olarak kalsın gibi bir düşüncem var. Ayrıca da bir uğraş hani kendimi geliştirip belki ileride bunu paraya dökebilirim, öğrencilik hayatımı daha rahat geçirebilirim diye düşünüyorum (Selin, 19)

⁷³ Kanala erişim için: <https://www.youtube.com/user/princessjoules> (Erişim tarihi:10.08.2019).

⁷⁴ Röportajın tamamına erişim için: <https://www.cnnturk.com/magazin/selin-cigerci-ameliyatimi-turkiyenin-unlu-futbolcularindan-biri-yaptirdi?page=1> (Erişim tarihi: 10.08.2019).

⁷⁵ 10.08.2019 tarihi itibarıyla Youtube takipçi sayısı paylaşılmıştır.

⁷⁶ Haberin ayrıntısı için: <https://nehaberankara.com/haber-cemile-kaya-kadınların-her-zaman-yanındaylm-22469.html> (Erişim tarihi:10.08.2019).

⁷⁷ 10.08.2019 tarihi itibarıyla Instagram takipçi sayısı paylaşılmıştır.

Buna ek olarak sosyal medya, firmaların ya da bireylerin, ürünlerini pazarlayabileceği bir alan olarak da önemli bir konuma sahiptir. Yenimedya ortamları ticari potansiyeli olması bakımından yeni ekonomik alanlar yaratmaktadır (Başlar, 2013, s. 823). Bu sayede internet ve sosyal medya kullanıcıları işlerini veya markalarını daha büyük bir kitleye ulaştırabilmektedir. Başlar (2013)'ın da ifade ettiği gibi, "internetin sağladığı etkileşim ve gözetim kapasitesi tüketim ekonomisinin kullanımına sunulmaktadır" (s. 828). Bu bağlamda; reklamcılık sektöründe çalışan katılımcılardan Kaan (32) "Yaptığım işleri paylaşıp işlerimi artırmak açısından büyük bir artışı var benim için" ifadeleri ile sosyal medyanın ürünlerini pazarlama açısından olumlu getirisi olduğuna dikkat çekmiştir.

Sosyal medyanın iş alanı oluşturması bakımından üzerinde durulması gereken bir diğer konu seks işçiliği sektörüdür. Scott Cunningham ve Todd Kendall (2009) çevrimiçi ortamlarda gösterilen reklamların, diğer alanlarda olduğu kadar seks işçiliği sektöründe de devrim yarattığını ifade etmektedir (s. 6). Araştırmacıların 700 seks işçisi ile çevrimiçi ortamda gerçekleştirdiği anket çalışmasının bulgularına göre; seks işçilerinin geleneksel müşteri bulma yöntemlerinin yerini çevrimiçi ortamlara bırakması ile seks işçiliği sektöründeki riskleri ve sosyal dışlanmayı azalttığını belirtmektedirler (s. 34). Bu bağlamda araştırmacılar, çevrimiçi ortamların seks işçilerine sunduğu olanakları şu şekilde belirtmektedir;

- Tanıtıcı reklamlarla çok sayıda potansiyel müşteriye ulaşmak
- Yüksek kaliteli hizmet için itibar kazanmak
- Polis tarafından keşfedilme riskini azaltmak için tarama yöntemlerinin kullanılabilmesi gizli görevler düzenlemek (s. 5).

Katılımcılardan Esra da internet üzerinden seks işçiliği yapmakta olup alana dair deneyimlerinde çevrimiçi ortamların seks işçilerine daha güvenli bir ortam sunduğuna dikkat çekmektedir;

Seks işçiliği, her zaman söylüyorum, dünyada seçilebilir bir meslekten Türkiye'de trans kadınlar için seçilebilir tek meslek olarak karşına çıkıyor. [...] Türkiye'de seks işçiliği uzun bir süredir sokağın dışında daha çok internet ortamına, sanal ortama taşınmış durumda. Trans kadınlar internet üzerinden çalışıyorlar. Bu, hem konforu sağlıyor yani daha "güvenli", yani güvenliliği tartışılır tabiki ama en azından riskleri daha minimize ettikleri

bir alan internette çalışmak. Daha özgür ve daha kolay hedef kitleye ulaşabildikleri bir alan aslında ama dezavantajları yok mu tabiki var, tonlarca hem de. Kendim de internet üzerinden seks işçiliği yapan birisi olarak; bir kere o müşteri dediğimiz insanlarla iletişim kurmak, onunla yazışmak, onu ikna etmek gibi gibi... (Esra, 43)

Cinsiyet kimliği temelli ayrımcılık Türkiye’de birçok transı istihdam alanından mahrum etmekte, trans kadınlara ise seks işçiliğini tek alternatif olarak karşılırlarına çıkarmaktadır. Cinsiyet kimliğine dayalı geniş yelpazeli ayrımcılık ve damgalanma, seks işçiliği ile daha da büyümekte kimi zaman trans kadınların müşterileri tarafından katledilmeleri ile sonuçlanmaktadır. Berghan (2013), feminist tartışmalar içerisinde, seks işçiliğinin trans kadınlar özelinde gönüllü/zorunlu ayrımının bulanık olduğunu (s. 99) belirtmekte, Birinci Bölümde’de anlatıldığı üzere, beğenilme ve arzulanma gibi duygusal tatmin sağlama aracı da olabilmektedir (s. 96).

Sonuç olarak, internet ve sosyal ağlardaki gelişim, toplumsal ve kültürel alanlarda olduğu kadar, ekonomik süreçlerde de dönüşümler yaratmış yeni ekonomi alanları yaratmıştır. Kimi transın, kimliklerini performe ettikleri sosyal medya alanlarında sergiledikleri bu performanslar, kitleler tarafından benimsenip takip edilmekte ve böylece yeni ekonomik bir alan yaratabilmektedirler. Diğer taraftan sosyal medya ortamlarının bedensiz ve merkezless iletişim boyutu ile geleneksel seks işçiliği, yerine çevrimiçi ortamlara bırakmıştır. Böylece seks işçileri, sektörün beraberinde getirdiği riskleri minimize etmekte ve daha çok kişiye ulaşabilmektedirler.

SONUÇ

Türkiye’de modernleşme süreci, kimliklerin oluşum sürecini etkileyen önemli bir unsur olarak karşımıza çıkar. Modern dönem, eşit ve özgür bir ortam yaratma hedefiyle ortaya çıkmasına rağmen ulus-devlet gibi yapılar bazı kimlikleri üst seviyeye taşırken bazılarını ise dışlayıcı, baskılayıcı ve asimile edici bir politika izlemiştir (Çayır, 2012, s. 8). Bu dönüşüm ile bazı kimlikler hakim kılınırken bazıları ise öteki konumuna itilmiştir. Günümüzde “öteki” kavramı toplumda ikincil plana atılanları, dışlanmışları tarif etmektedir. Kişinin kendisini tanımlaması öteki olan üzerinden gerçekleşmektedir. Ötekileştirme ise, karşıdakinin haklarını sınırlandırmak ya da yok etmek ile gerçekleşmektedir. Türkiye’de makul ve makbul vatandaş konumunda olmayan, bir diğer anlamıyla öteki olan her etnik topluluk, inanç ve düşünce topluluğu, farklı cinsel yönelimler ve cinsiyet kimlikler, düzeni bozma potansiyeline sahip olmalarından dolayı “öteki”dir. Egemen ideoloji ötekileştirme sürecinde, en önemli belirleyendir ve egemen, öteki’ni değiştirmek, düzeltmek ve kendisine benzetmek amacıyla sistematik olarak çaba sarf etmektedir. Egemenin tehdit olarak gördüğü ‘öteki’, toplumsallaşma sürecinde aile, okul, medya, iş hayatı gibi kurum ve ilişkilerle düzenlenmeye çalışılmakta, “normalleştirilemeyen” kimlikler ise etiketlenmekte ve hedef gösterilmektedir. Egemen ideolojiyi doğallaştırma işlevi gören medya toplumda egemen ideoloji lehinde ortak duyu oluşturur. Medyanın ötekine ilişkin temsilleri de egemen ideolojiden beslenerek toplumda ötekileştirmeyi besler. Egemenin farklı kimlikler üzerinde kurduğu bu baskı rejimi ile sistematik olarak hedef haline getirilen ötekiler, yalnızca toplumdan dışlanmakla kalmayıp, şiddete maruz kalmaktadır.

Türkiye’de “biz” olarak kabul edilen çoğunluk heteroseksüel olana işaret ederken heteroseksüelliğin dışındaki kimlikler “öteki” olarak konumlanmaktadır. Cinsiyet kimliği olarak translar toplumda, “öteki”, “normal olmayan”, ötekileştirilen, etiketlenen, hedef gösterilen ve gündelik yaşamın her alanında ayrımcılığı deneyimleyen bireyler olarak karşımıza çıkmaktadır. Butler, cinsiyetin sahip olunan bir “yazgı” değil, söylemler ve performatif edimlerle bedenlerin inşa edildiğini, cinsiyetleri görünür kılanın bu tekrarlar olduğunu ve bu sayede doğalmış gibi görüldüğünü ileri sürmektedir. Dolayısıyla söylem öncesi bir hakikat yoktur ve toplumsal cinsiyet de bu

söylemler ve edimler ile kendisini şekillendirmektedir. “Kadın olmak” veya “erkek olmak” biyolojik olmanın ötesinde olup, bedene ilişkin icralar ve performatifler içerisinde yaşam bulmaktadır. Yani cinsiyet bir inşa süreci olup, normların tekrar ve ritüelleriyle doğalmış görünümü kazanmaktadır.

Yeni bilişim teknolojileri bireylere; sesler, görüntüler ve sözcükler aracılığıyla özne olabilme imkanı vermektedir. Bireyler bu interaktif iletişim araçları aracılığıyla gündelik yaşamlarını ağ tabanlı platformlarda performe etmektedir. Yeni medya ortamları kullanıcı türevli içeriğe olanak veren yapısı nedeniyle, farklı seslerin kamusal alanda duyurulmasına olanak tanır, bundan ötürü de demokratik kültüre ve çok sesliliğe katkıda bulunur. Bundan dolayı, kamusal alanda heteronormatif sistem içerisinde gündelik yaşamda seslerini duyuramayan, aile, okul, iş yaşamında çeşitli ayrımcılık pratiklerine maruz kalan, söylemsel pratiklerle ötekileştirilen ve çeşitli şekillerde baskı, sözlü ve fiziksel şiddet ile transfobik ayrımcılığa maruz kalan translar için yeni medya ve sosyal medya ortamları, kendi cinsiyet kimliklerini performe edebilecekleri ve fikirlerini ve düşüncelerini özgürce ifade edebilecekleri bir iletişim ortamı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çerçevede, transların sosyal medya ortamlarında oluşturdukları kullanıcı profilleri, bu profiller aracılığıyla yaptıkları paylaşımlar ve bu ortamlarda üye oldukları gruplar, mahremiyete ilişkin geliştirdikleri stratejiler vb. pratiklerin hepsi, çevrimiçi alanlarda kimliklerini daha özgürce performe edebilecekleri araçlardır. Saha çalışmasının katılımcıların sosyal medya kullanım örüntüleri dikkate alındığında polimediyatik sosyal medya kullanımı dikkat çekmektedir. Sosyal medya ortamlarının polimediyatik kullanımı kimlik performansını da doğrudan etkilemekte olduğu görülmüştür. Saha çalışmasında ortaya çıkan bir keşif, transların cinsiyet kimliklerini açık ya da kapalı yaşamları sosyal medya ortamlarını kullanım pratiklerini şekillendirmekte olduğudur. Cinsiyet kimliğini açık yaşayan katılımcıların ayrımcılıkla mücadele noktasında sosyal medyayı daha aktif kullandıkları ve gizlilik ayarlarını aile ve arkadaşlarına karşı aktifleştirmedikleri görülmüştür. Buna karşın, trans cinsiyet kimliğini kapalı yaşayan katılımcılar ölçeklenebilir toplumsallık ile kendi kamusal ve özel alanlarını oluşturmaktadır. Katılımcılar, sosyal medya ortamlarında oluşturdukları özel alanlarında anonim kimlik ile kendisi gibi aynı veya benzer cinsiyet politikasına sahip bireyleri/arkadaşlarını/hesapları takip etmekte, cinsiyet kimliklerine dair görsel

veya ifadesel paylaşımlar yaparken daha özgür hissetmektedirler. Çevrimdışı ortamda cinsiyet kimliğini kapalı yaşayan trans katılımcılar, kullanmakta oldukları sosyal medya ortamlarını aile ve varsa iş arkadaşlarından gizlemektedirler. Dolayısıyla saha çalışmasının katılımcılarının kendi belirledikleri hedef kitleye trans cinsiyet kimliklerini performe etme pratikleri karşımıza yankı odası olgusunu da çıkarmaktadır. Yankı odası etkisine göre internet kullanıcıları filtreleme özelliği ile kendi görüşlerine yakın kullanıcı profillerini takip ederek oluşturdukları homojen bir topluluk ile kendi kişiselleştirilmiş yankı odalarını kurmaktadır. Eli Pariser (2011) de, çevrimiçi kişiselleştirmenin olası zararlarını “filtre balonu” kavramıyla gündeme taşımıştır. Filtre balonu olgusu; bireyselleştirilen kullanım pratiklerinin, kullanıcıların internet ortamındaki farklı fikirleri görmesinin engellenmesi ve kendileriyle aynı politikalara ve fikirlere sahip bireyleri ile gruplaşması anlamına gelmektedir (akt. Binark, 2017, s. 20). Saha çalışmasının katılımcılarından bazılarının sosyal medya kullanım örüntüleri de yankı odası niteliği göstermektedir. Ancak burada belirtilmesi gereken husus, transların sosyal medya ortamlarında yankı odası oluşturmasındaki en önemli sebep, ayrımcılığa uğramamak için güvenli bir alan oluşturma isteğidir.

Saha çalışmasının katılımcıları, sosyal medya ortamlarında gizliliğe önem vermekte olduklarını belirtmişlerdir. Anonim kimlik, farklı kullanıcı adıyla hesap açma veya kendi belirledikleri hedef kitleye yönelik yapılan paylaşımlarda platformların gizlilik ayarlarını (close friends, story kapatma, yorum kapama) aktifleştirme pratikleri mahremiyete dair dikkat çeken performanslardır. Sosyal medya ortamlarının sunmuş olduğu gizlilik imkânı ile ikili cinsiyet sistemini kabul etmeyen kimlikler, normatif olmayan performatif edimler sergileyebilmekte ve kendine ait bir alan oluşturabilme özgürlüğüne sahip olabilmektedirler. Bu noktada katılımcıların sosyal medyadaki kimlik performansları değerlendirildiğinde önemli olduğu düşünülen bir diğer husus da engelleme ve takipten çıkarma deneyimleridir. Katılımcılar, transfobik söylem ürettiklerini düşündükleri hesapları takip etmeyi bıraktıklarını ve cinsiyet kimliklerinden kaynaklı olarak kendisini yadırgayacağını veya söyleminde bulunabileceğini düşündüğü sosyal medya kullanıcılarını engellediklerini belirtmişlerdir. Buna karşın, transların “öteki” olana karşı “biz” olma pratiği, sosyal medya ortamlarında birbirlerini takip etme, paylaşımlardaki beğeni sayısını artırma,

paylaşımlara yorum yapma şeklinde olduğu da saha çalışmasında ortaya çıkan bir diğer bulgudur.

İlgili literatür ve saha görüşmelerinden elde edilen bulgular değerlendirildiğinde üzerinde durulması gereken sonuçlardan birisi de katılımcıların sosyal medya kullanım amaçlarıdır. Katılımcılar, cinsiyet kimliklerinin oluşumunda sosyal medyadan etkilendiklerini belirtmişlerdir. Sosyal medyanın hipermetinsel ve etkileşimsel olması ile daha fazla kullanıcıya ulaşarak daha fazla rol model ile karşılaşabilmekte ve hatta sosyal ağ kurabilmektedirler. Katılımcılar sosyal medya ortamlarını, partner arayışı için de kullanmaktadırlar. Partner arayışı hem mobil flört uygulamaları hem de Instagram, Facebook gibi sosyal ağlar üzerinden gerçekleşmektedir. Saha çalışmasının katılımcıları mobil flört uygulamalarını partner arayışının dışında; sosyalleşmek, yeni arkadaşlıklar edinmek ve beğenilme arzusunu gidermek amacıyla da yoğun olarak kullandıklarını belirtmişlerdir. Bu noktada mobil flört uygulamalarının heteronormativite içerisinde farklı kimlikler için alternatif bir sosyalleşme alanı yaratmada önemli bir araç olduğu görülmüştür. Buna karşın, mobil flört uygulamalarının LGBT dostu olup olmadığı da katılımcıların deneyimleri bağlamında önemli bir noktadır. Katılımcılar, kullanmakta oldukları Tinder mobil flört uygulamasındaki hesaplarının sistematik olarak kapatılıp açılmasından şikayetçi olduklarını belirtmişlerdir.

Katılımcılar kendileriyle aynı cinsiyet politikalarına sahip kurum ve bireylere ulaşma noktasında da sosyal medyanın hayatlarında önemli bir yere sahip olduğunu belirtmişlerdir. Pembe Hayat'ın YouTube kanalı, drag performans sanatçılarının hesapları sosyal medya hesapları, kendileriyle aynı cinsiyet politikalarına sahip sivil toplum kuruluşlarının profilleri ve trans kapsamlı kullanıcı hesaplarının varlığı sayesinde katılımcılar hem kendilerini yalnız hissetmediklerini hem de hak savunuculuğu görevini üstlenen kurumların olduğunu görmenin kendilerini güç verdiklerini belirtmişlerdir. Trans görünürlüğünü güçlendiren bu sosyal medya hesapları içerisinde sivil toplum örgütlerinin sosyal medya kanalları ayrı bir öneme sahip olduğu görülmüştür. Pembe Hayat, KaosGL gibi alternatif yayıncılık yapan sivil toplum örgütleri, ana akım medyada translara yönelik yanlış, eksik, aşırı temsillere karşın kendi haber dillerini oluşturarak farkındalık oluşturmakta, hak talep etmekte ve mücadele

etmektedirler. Saha çalışmasının katılımcıları da kendi kendilerini temsil edebilme imkânı buldukları sosyal medya ortamlarını dijital aktivizm alanı olarak kullandıklarını belirtmişlerdir. Sivil toplum örgütlerinin dijital aktivizm deneyimlerinden farklı olarak, bireylerin polimediyatik olarak sosyal medya ortamları üzerinden gerçekleştirdikleri dijital aktivizmin ayrımcılıkla mücadele noktasından önemli bir alan olduğu görülmüştür. Bu tezde, saha çalışmasının katılımcıları Twitch, YouTube ve Periscope üzerinden “ben de senin gibi birisiyim işte!” vurgusu üzerinden geniş kitlelere cinsiyet kimliklerine dair bilgi, deneyim ve tecrübelerini paylaştıklarını belirtmişlerdir. Katılımcılar, ulaştıkları kitlelerin fikirlerinin değiştiğini, dönüştüğünü hatta kimi zaman kendilerinden nefret söyleminde buldukları için özür dilediklerini belirtmişlerdir.

Katılımcıların, nefret söylemiyle mücadele etmek amacıyla da çeşitli pratikler geliştirmiş olması da saha çalışmasının bulguları arasındadır. Kendilerine yöneltilen nefret söylemlerini mizaha çevirme, nefret söylemi üreten kullanıcı hesaplarını takipten çıkarma ve o kişiye yaptığının yanlış olduğunu uygun bir dille anlatma vb. pratikler, katılımcıların nefret söylemiyle mücadelede izledikleri çeşitli pratikler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çevrimdışı ve çevrimiçi alanlardaki ayrımcılık deneyimlerinin birbiriyle bağlantılı olduğunu gösteren bir diğer örnek te transların erişimin son derece kısıtlı olduğu sağlık hizmetleri alanıdır. Devlet hastanelerindeki sağlık personelleri ve doktorların transfobik tutumu veya cinsiyet geçiş ameliyatı konularındaki tecrübesizlikleri transları bu hizmetleri almak için özel hastanelere yönlendirmektedir. Ancak, trans istihdam olanağının da kısıtlı tutulduğu ülkemizde transların özel hastane masraflarını ödemede karşılaştıkları zorluklar transları internet kaynaklarını kullanmaya itmektedir. Cinsiyet geçiş ameliyatı için translar gerekli maddi karşılığı kitlesel fonlama platformlarında gerçekleştirdikleri kampanya ile toplama yoluna gitmektedir. Sosyal medya ortamlarında yaygınlaştırılan bu kampanyalar da kampanya sorumlusu trans için nefret söylemi alanı oluşturabilmektedir. Saha çalışmasında, iş imkânı bulamayıp cinsiyet geçiş ameliyatı için gerekli masrafı karşılayacak maddi kaynağa sahip olmadığı için kampanyayı sosyal medya ortamlarında yaygınlaştırdığını ve burada da linç yediğini belirten bir katılımcı olmuştur. Tam da burada, çevrimiçi pratiklerin çevrimdışından,

çevrimdışı deneyimlerin de çevrimiçine yansması görülebilmektedir. Translar, çevrimdışında maruz kaldıkları hak ihlallerine karşın sosyal medya ortamlarında mücadele etmekte buna karşın çevrimiçi alanlarda karşı karşıya kaldıkları nefret söylemleri de yine cinsiyet kimlikleri üzerinden kendilerine dönmektedir.

Sosyal medya ortamları iş alanı olarak da kullanılmaktadır. Saha çalışmasında, bu ortamlarda yaptığı yayınlar ile gelir elde ettiğini belirten bir katılımcı olmuştur. Saha çalışmasında elde edilen bir diğer bulgu da seks işçiliğinin dijital ortama taşınmış olmasıdır. Sosyal medya ortamlarının, seks işçiliği yapan translar için fiziksel olarak sokağa çıkıp müşteri aramaya kıyasla çok daha güvenilir bir ortam yarattığı ve fiziksel olarak oluşabilecek riskleri minimize ettiği görülmüştür.

Özetle, ana akım medyada olumlu bir trans temsili olmadığı katılımcıların ortak görüşüdür. Buna karşın, internet ve sosyal medya ortamları anaakım medyada yanlış, eksik, aşırı temsil edilen transların trans kimliğini öğrenmelerine, kimlik oluşumuna ve kendilerini tanımlamalarında oldukça önemli bir yerde durmaktadır. Sosyal medya ortamları, translar için arkadaş ve sosyal destek sağlama, cinsiyet kimliklerini özgürce yaşayabilme alanı sağlamaktadır. Kendilerine ifade ve temsil alanı oluşturan sosyal medya ortamları, translar için benzer cinsiyet kimliklerine sahip başka bireylerle bir araya gelme fırsatı sunmakta ve transfobi ile mücadele zemini oluşturduğu da görülmektedir. Çevrimdışı ortamda öteki olana karşı tahammülsüzlük çevrimiçi ortamlarda da sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Bu sınırlı çalışmada görüldüğü üzere; saha çalışmasının katılımcılarının sosyal medya kullanım pratikleri bireysel kullanım ve transfobiyle mücadele olarak iki başlıkta toplanabilir. Sosyal medya ortamlarının bireysel kullanımında bu ortamların günce gibi kullanımı, yüz filtreleri, anonim kimlik veya farklı kullanıcı adlarıyla var olmaları olarak özetlenebilir. Katılımcılardan bazıları ise sosyal medya ortamlarını transfobiyle mücadele için daha görünür bir kullanım örüntüsü sergilemektedir. Translar gündelik yaşamda karşı karşıya gelemeyecekleri büyük bir kitleye trans cinsiyetin ne olduğunu açıklamaya çalışmaktadırlar. Sosyal medya, ayrımcılıkla mücadelede bir araç olabileceği gibi, cinsiyet kimliğini kapalı yaşayan bireyler temelinde bakacak olursak; yankı odası, filtre balonu gibi kullanım örüntüleri ile de kendi içinde ayrımcılığı yeniden ürettiği görülmektedir. Gündelik

yaşamda cinsiyet kimliğini açık yaşayan translar ise sosyal medyada da bu kimliklerini açık yaşayarak farklı olana temas edebilmekte, böylece ayrımcılıkla mücadele edebilmektedir. Bu tez çalışmasında sosyal medya ortamlarının ayrımcılıkla mücadelede bir araç olarak kullanılabilmesi görülmüştür. Anaakım medyada sıklıkla nefret söylemine maruz kalan translar kendilerini medyada yeterli temsil edememektedirler. Sosyal medya ortamları bu anlamda kullanıcıların içerik üretip yaygınlaştırabilmesi ile toplumda özellikle damgalanan ve dışlanan bireyler için kendilerini ifade edebilme alanı açmıştır. Sivil toplum örgütlerinin medya dili, ayrımcılığa ilişkin hazırlayıp yayınladıkları raporlar ve sosyal medya performansları ayrımcılıkla mücadelede oldukça önemli bir yere sahiptir. Dolayısıyla, eşitlikçi ve demokratik bir toplumsal cinsiyet anlayışı için sivil toplum örgütlerinin medya üretimlerinin güçlendirilmesi önem taşımaktadır.

KAYNAKÇA

- Afary, J., & Anderson, K. (2011, Bahar). Foucault, Toplumsal Cinsiyet ve Akdeniz ve Müslüman Toplumlarında Erkek Eşcinselliği. *COGİTO Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram*(65-66), 228-262.
- Alacaoğlu, İ. (2014, Nisan 4). Günahın Hastalığına Eşcinselliğin Seyri. 03 02, 2019 tarihinde kaosgl.org: <http://kaosgl.org/sayfa.php?id=16246> adresinden alındı
- Altunpolat, R. (2017). LGBTİ'lere Yönelik Ayrımcılığı Tarihsel ve Politik Temelde Kavramak. *Türk Tabipleri Birliği Mesleki Sağlık ve Güvenlik Dergisi*, 2-14.
- Ataman, H. (2009). Nefret Suçlarının Bugünü. A. Erol (Ed.), *Anti-Homofobi Kitabı-1* içinde (s. 55-56). Ankara: Kaosgl Yayınları.
- Acılar, A., & Mersin, S. (2015). Üniversite Öğrencilerinin Facebook Kullanımı İle Mahremiyet Kaygısı Arasındaki İlişki. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 14(54), s. 103-114.
- Akyel, E., & Azadi, Ç. (2019, Haziran 27). "Yasaklara karşı alternatif direniş yöntemleri oluşturuyoruz". (K. K. Akbulut, Röportaj Yapan) 08 06, 2019 tarihinde <http://susma24.com/yasaklara-karsi-alternatif-direnis-yontemleri-olusturuyoruz/> adresinden alındı
- Amerika Birleşik Devletleri Büyükelçiliği . *Kitlesele Fonlama: İki Elin Sesi, Kalabalıktan Doğan Kuvvet* . ABD Ankara Büyükelçiliği ve Türkiye'deki Konsolosluklar: https://photos.state.gov/libraries/turkey/231771/Public/TR_Crowdfunding_power_people.pdf adresinden alındı
- Anadolu, B. (2016). Üreticinin Çevrimiçi Hali: Kitle Kaynak Yönetimi. N. Timisi (Ed.) *Dijital: Kavramlar, Olanaklar, Deneyimler* (s. 127-153). İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Araz, A. (2005). *Kişilerarası İlişkilerde Benlik Sunumu: Maskelerimiz mi Gerçek Yüzümüz mü?* İstanbul: Varlık Yayınları.
- Arman, A. (2019, 06 30). *Selin Cigerci: Ameliyatımı Türkiye'nin ünlü futbolcularından biri yaptırdı*. www.cnnturk.com: <https://www.cnnturk.com/magazin/selin-cigerci-ameliyatimi-turkiyenin-unlu-futbolcularindan-biri-yaptirdi?page=1> adresinden alındı
- Aslan, A., & Ünlü, D. G. (2016). Instagram Fenomenleri ve Reklam İlişkisi: Instagram Fenomenlerinin Gözünden Bir Değerlendirme. *Maltepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 3(2), s. 41-65.
- Ataman, H. (2009). *Nefret Suçlarının Bugünü*. rightsagenda.org: <http://rightsagenda.org/nefret-suclarinin-bugunu/> adresinden alındı
- Atay, T. (2017). *Çin İşçi Japon İşçi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Austin, J. L. (2009). *Söylemek ve Yapmak: Harvard Üniversitesi 1995 William James Dersleri*. (R. L. Aysever, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Aybakan Saliya, D. (2014). Feminizm Bir Kriz Mi Yaşıyor? Judith Butler'ın Feminizm ve Kimlik Eleştirisi. S. Yazıcı, & S. Coşkun (Ed.), *III. İlgaz Felsefe Günleri* içinde (s. 345-349). Ankara: Divan Kitap.

- Aygül, E. (2010). Facebook'ta Nefret Söyleminin Üretilmesi ve Dolaşıma Sokulması. T. Çomu (Ed.), *Yeni Medyada Nefret Söylemi* (s. 95-141). İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Aypar, G. (2014). İstanbul'da Yaşayan Transların Dışlanma, Ayrımcılık ve Ötekileştirme Deneyimleri ve Başetme Süreçleri. *Okan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Psikoloji Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi*. İstanbul.
- Babacan, M. E. (2015). *Sosyal Medya ve Gençlik*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Başlar, G. (2013). Yeni Medyanın Gelişimi ve Dijitalleşen Kapitalizm. *Akademik Bilişim 2013 – XV. Akademik Bilişim Konferansı Bildirileri*, (s. 823-831). Antalya. 08 10, 2019 tarihinde alındı
- Bauman, Z. (2003). *Modernlik ve Müphemlik*. (İ. Türkmen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2004). *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*. (İ. Türkmen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Beauvoir, S. D. (1971). *Kadın: Genç Kızlık Çağı*. (B. Onaran, Çev.) İstanbul: Payel Yayınları.
- Becker, H. S. (2015). *Hariciler (Outsiders) - Bir Sapkınlık Sosyolojisi Çalışması* (2. Baskı b.). (Ş. Geniş, & L. Ünsaldı, Çev.) Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Becker, H. S. (2015). *Hariciler (Outsiders): Bir Sapkınlık Sosyolojisi Çalışması*. (Ş. Geniş, & L. Ünsaldı, Çev.) Ankara: Heretik Yayınları.
- Berghan, S. (2007). *Lubunya: Transseksüel Kimlik ve Beden*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Berghan, S. (2013). Patronsuz Pezevenksiz Bir Dünya! Feminist Yaklaşımlar Açısından Seks İşçiliği. B. Şeker (Ed.), *Başkaldıran Bedenler: Türkiye'de Transgender, Aktivizm ve Altkültürel Pratikler* (s. 90-103). İstanbul: Metis Yayınları.
- Berktaş, F. (1995). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Bilgin, N. (2007). *Kimik İnşası*. İzmir: Aşına Kitaplar.
- Binark, M. (2001, Ekim). "Kadının Sesi Radyo Programı ve Kimliği Konumlandırma Stratejisi". *ToplumBilim*(14), s. 75-89.
- Binark, M. (2007). Yeni Medya Çalışmalarında Yeni Sorular ve Yöntem Sorunu. M. Binark (Ed.), *Yeni Medya Çalışmaları* (s. 21-45). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Binark, M. (2010). Nefret Söyleminin Yeni Medya Ortamında Dolaşıma Girmesi ve Türetilmesi. A. Akın, A. Kaymak, B. Doğu, E. Aygül, G. Bayraktutan Sütcü, İ. Dirini, . . . T. Çomu, *Yeni Medyada Nefret Söylemi* (s. 11-55). İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Binark, M. (2017). Algoritmaların Yarattığı Yankı Odalarında Siyasal Katılım Olanığı ya da Olanaksızlığı. (M. Erte, Ed.) *Varlık Yayınları* (1317), s. 19-23.
- Binark, M., & Löker, K. (2011). *Sivil Toplum Örgütleri İçin Bilişim Rehberi*. Ö. Gökmen (Ed.) Ankara: Sivil Toplum Geliştirme Merkezi.

- Binark, M., Arslantaş Toktaş, S., Dikmen, E. Ş., Fidaner, I. B., Küzeci, E., & Özaygen, A. (2012). *Türkiye'de Dijital Gözetim: T.C Kimlik Numarasından E-Kimlik Kartlarına .Yurttaşın Sayısal Bedenlenişi*. (M. Binark, Ed.) İstanbul: Alternatif Bilişim Derneği.
- Bourdieu, P. (2015). *Eril Tahakküm*. (B. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Butler, J. (2005). *Cinsiyet Belası*. (B. Ertür, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Butler, J. (2007). *Taklit ve Toplumsal Cinsiyet'e Karşı Durma*. (O. Akınhay, Çev.) İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Butler, J. (2009, Bahar). Toplumsal Cinsiyet Düzenlemeleri. *Cogito*(58), s. 73-91.
- Bürgin, D. E. (2014). Feminist Kuram. G. Erciyeş, & N. Aydınoglu (Ed.), *Kadın ve Toplum* (s. 1-36). İzmir: İzmir Üniversitesi.
- Castells, M. (2008). *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür Cilt 1: Ağ Toplumunun Yükselişi*. (E. Kılıç, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Connel, R. W. (1998). *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Toplum, Kişi ve Cinsel Politika*. (C. Soydemir, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Connell, R. W. (1998). *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*. (C. Soydemir, Çev.) Ankara: Ayrıntı Yayınları.
- Costa, E. (2016). *Social Media in Southeast Turkey: Love, Kinship and Politics*. London: UCL Press.
- Crawford, L. C. (2016). Organsız Transgender? Jeo-Duygulanımsal Bir Cinsiyet Değişirme Teorisini Harekete Geçirmek. (G. Altunok, & A. Uslu, Ed.) *KaosQueer+ Çalışmaları Dergisi*(4), s. 26-35.
- Cudd, A., & Andreasen, R. (Ed.). (2005). *Feminist Theory: A Philosophical Anthology*. Oxford, UK: Blackwell Publishing.
- Cunningham, S., & Kendall, T. D. (2011). Prostitution 2.0: The changing face of sex work. *Journal of Urban Economics*, 69(3), s. 273-287. doi:<https://doi.org/10.1016/j.jue.2010.12.001>
- Çağan, K. (2018). Postmodern Toplumda Mahremiyetin Dönüşümü. (K. Alver, Ed.) *Sosyoloji Divanı*(11).
- Çakırlar, C., & Delice, S. (2012). Yerel ile Küresel Arasında Türkiye'de Cinsellik, Kültür ve Toplumsallık. C. Çakırlar, & S. Delice (Ed.), *Cinsellik Muamması, Türkiye'de Queer Kültür ve Muhalefet* (s. 11-37). İstanbul: Metis Yayınları.
- Çayır, K. (2012). Gruplararası İlişkiler Bağlamında Ayrımcılık. K. Çayır, & M. Ayan Ceyhan (Ed.), *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar* (s. 5-17). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Çaylı Rahte, E., & Depeli, G. (2009). Bir Yanlış Var Bu Temsilde. *Anti-Homofobi Kitabı: Uluslararası Homofobi Karşıtı Buluşma* (s. 116-121). Ankara: Kaosgl.

- Çil, S., & Aytekin, M. (2015). Yeni Medya ve Demokrasi İlişkisi. M. G. Genel (Ed.), *Yeni Medya Araştırmaları 1: Güncel Tartışmalar Ekseninde* (s. 105-133). Bursa: Ekin Yayınevi.
- Çolak, Ö. (2011). Ayrımcılığın Görünen En Şiddetli Yüzü: Nefret Suçları. A. Erol (Ed.), *Anti-Homofobi Kitabı-3* (s. 63-69). Ankara: Kaosgl Yayınları.
- Çomu, T. (2010). Video Paylaşım Ağlarında Nefret Söylemi. T. Çomu (Ed.), *Yeni Medyada Nefet Söylemi* (s. 141-181). İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Çomu, T., & Halaiqa, İ. (2014). Web İçeriklerinin Metin Temelli Çözümlemesi. E. Mert, G. Bayraktutan, İ. Halaiqa, M. Binark, S. Tunç, T. Çomu, Z. Büker Alyanak, & M. Binark (Ed.), *Yeni Medya Çalışmalarında Araştırma Yöntem ve Teknikleri* (s. 26-87). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Çubukçu, C. (2017, Aralık). Kitlesele Fonlama: Türkiye'deki Kitlesele Fonlama Platformları Üzerinden Bir Değerlendirme. *Girişimcilik ve İnovasyon Yönetimi Dergisi*, 6(2), s. 155-172.
- Demir, Z. (2014). *Modern ve Postmodern Feminizm*. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Demirtaş, H. A. (2003). Sosyal Kimlik Kuramı: Temel Kavram ve Varsayımlar. *İletişim Araştırmaları*, 123-144.
- Dentice, D., & Dietert, M. (2009). Gender Identity Issues and Workplace Discrimination: The Transgender Experience. *J. WORKPLACE RIGHTS*, 14(1), s. 121-140.
- Dijk, J. V. (2016). *Ağ Toplumu*. (Ö. Sakin, Çev.) İstanbul: Kafka.
- Dijk, T. V. (2003). Söylem ve İdeoloji: Çok Alanlı Bir Yaklaşım. T. V. Dijk, S. Mills, J. Wilson, N. Fairclough, P. Graham, M. Camargo Heek, . . . B. Çoban, B. Çoban, & Z. Özarslan (Ed.), *Söylem ve İdeoloji: Mitoloji-Sin-İdeoloji* (B. Çoban, Z. Özarslan, & N. Ateş, Çev., s. 13-113). İstanbul: Su Yayınevi.
- Direk, Z. (2007). Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeleşmesi. Z. Direk (Ed.), *Cinsiyetli Olmak Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar* (s. 67-84). İstanbul: YKY.
- Direk, Z. (2012). Queer Kuram ve Cinsiyet Farklılığı. C. Çakırlar, S. Delice, C. Çakırlar, & S. Delice (Ed.), *Cinsellik Muamması; Türkiye'de Queer Kültür ve Muhalefet* (s. 72-92). İstanbul: Metis Yayınları.
- Dirini, İ. (2010). Okur Yorumlarıyla Yeniden Yeniden Üretilen Nefret Söylemi. A. Akın, A. Kaymak, B. Doğu, E. Aygöl, G. Bayraktutan Sütçü, İ. Dirini, . . . T. Çomu, *Yeni Medyada Nefret Söylemi* (s. 55-95). İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Donovan, J. (2013). *Feminist Teori*. (A. Bora, A. Meltem , & F. Sayılan , Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dursun, Ö. Ö., & Barut, E. (2016). Sosyal Medyanın Yeni Sorunsalı: Sanal Kimlikler. A. İşman, H. F. Odabaşı, & B. Akkoyunlu (Ed.), *Eğitimde Teknoloji Okumaları* (s. 535-552). TOJET.
- Durudoğan, H. (2007). Unes Femmes: Kristeva, Psikanaliz ve Kadın. Z. Direk (Ed.), *Cinsiyetli Olmak Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar* (s. 51-66). İstanbul: YKY.

- Eldeniz, L., & Sepetci, N. (2017). Sosyal Medyada Mahremiyet Algısının Çöküşü: "Instagram Üzerine Bir Araştırma". E. Balkaş Erdoğan, N. Tan Akbulut, & M. Artu Mutlugün (Ed.), *Medyayı Okumak* (s. 219-249). İstanbul: Cinius Yayınları.
- Fine, C. (2011). *Toplumsal Cinsiyet Yanılsaması*. (K. Tanrıyar, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Foucault, M. (2017). *Cinselliğin Tarihi*. (H. U. Tanrıöver, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fox, J., & Warber, K. M. (2015). Queer Identity Management and Political Self-Expression on Social Networking Sites: A Co-Cultural Approach to the Spiral of Silence. *Journal of Communication*, 65, s. 79-100. doi:10.1111/jcom.12137
- Fraser, N. (2004). Kamusal Alanı Yeniden düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı. M. Özbek (Ed.), *Kamusal Alan* (M. Özbek, & C. Balcı, Çev., s. 103-133). İstanbul: Hil Yayın.
- Fraser, N., & Nicholson, L. (1993). Felsefesiz Toplumsal Eleştiri. *Modernite versus Postmodernite* (s. 276-297). Ankara: Varlık Yayınları.
- Fuchs, C. (2011). An Alternative View of Privacy on Facebook. *Information(2)*, s. 140-165. doi:10.3390/info2010140
- Fuchs, C. (2014). *Sosyal Medya: Eleştirel Bir Giriş*. (İ. Kalaycı, & D. Saraçoğlu, Çev.) Ankara: NotaBene Yayınları.
- Giddens, A. (2010). *Modernite ve Bireysel-Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*. (Ü. Tatlıcan, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Goffman, E. (2014). *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*. Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Goffman, E. (2014). *Gündelik Yaşamda Benliğin Sunumu*. (B. Cezar, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Göker, G. (2014, Şubat). Yeni Toplumsal Hareketler ve İnternet İlişkisi: Türkiye'de Muhalif Toplumsal Hareketlerin E-Grupları. *Yayınlanmamış Doktora Tezi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo, Televizyon, Sinema Anabilim Dalı.
- Göregenli, M. (2012). Temel Kavramlar: Önyargı, Kalıpyargı ve Ayrımcılık. K. Çayır, & M. Ayan Ceyhan (Ed.), *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar* (s. 17-29). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Göregenli, M. (2013). Nefret Söylemi ve Nefret Suçları. M. Çınar (Ed.), *Medya ve Nefret Söylemi: Kavramlar, Mecralar, Tartışmalar* (s. 57-75). İstanbul: Hrant Dink Vakfı Yayınları.
- Göregenli, M. (2014). Suç-lu: Nefret Suçları Kimin Sorunu? *Kaos GL Dergisi* (105), 30-33. <https://kaosgl.org/sayfa.php?id=16855> adresinden alındı
- Grossberg, L. (2011). Identity and Cultural Studies: Is That all There is? S. Hall, & P. Gay (Ed.), *Questions of Cultural Identity* (s. 87-107). London: SAGE. doi:http://dx.doi.org/10.4135/9781446221907.n6

- Güner, U. (2015). Heteroseksist Ayrımcılığın Eşcinsel, Biseksüel ve Trans Yaşamlara Yansımaları. Y. Tar (Ed.), *Çalışma Hayatında Ayrımcılık ve Ayrımcılığa Karşı Mücadele* (s. 23-37). Ankara: Kaosgl Yayınları.
- Güner, U., Kalkan, P., Öz, Y., Özsoy, E. C., & Söyle, F. (2011). *Türkiye'de Cinsel Yönelim veya Cinsiyet Kimliği Temelinde Ayrımcılığın İzlenmesi Raporu 1 Ocak-30 Haziran*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Hall, S. (1998). Eski ve Yeni Kimlikler, Eski ve Yeni Etniklikler. A. D. King (Ed.), *Kültür, Küreselleşme ve Dünya Sistemi* (G. Seçkin, & Ü. Yolsal, Çev., s. 63-96). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Harvey, D. (2010). *Postmodernliğin Durumu*. (S. Savran, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Hood, B. (2012). *Benlik Yanılsaması: Sosyal Beyin, Kimliği Nasıl Oluşturur?* (E. Özdemir, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- İnceoğlu, Y. (2013). Tartışmalı Bir Kavram: Nefret Söylemi. *Medya ve Nefret Suçları: Kavramlar, Mecralar, Tartışmalar* (s. 75-95). içinde İstanbul: Hrant Dink Vakfı Yayınları.
- İnceoğlu, Y., & Çoban, S. (2015). *İnternet ve Sokak: Sosyal Medya Dijital Aktivizm ve Eylem*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Jagose, A. (2017). *Queer Teori: Bir Giriş*. (A. Toprak, Çev.) İstanbul: NotaBene Yayınları.
- James, J. L. (2018). Love at our fingertips: Exploring the design implications of mobile dating technologies. P. Nixon, & I. Düsterhöft (Ed.), *Sex in the Digital Age* (s. 57-68). New York: Routledge .
- Jeanniere, A. (1993). Modernite Nedir? M. Küçük (Ed.), *Modernite versus Postmodernite* (N. Tural, Çev., s. 15-25). Ankara: Vadi Yayınları.
- Kaosgl. (2017). *Türkiye'de Özel Sektör Çalışanı Lezbiyen, Gey, Biseksüel, Trans ve İntersekslerin Durumu 2017 Yılı Araştırması*. Ankara: Kaosgl Yayınları.
- Kaosgl. (2018). *Türkiye'de Kamu Çalışanı Lezbiyen, Gey, Biseksüel, Trans ve İntersekslerin Durumu*. Ankara: Kaosgl Yayınları.
- Kaplan, A., & Haenlein, M. (2010). Users Of The World, Unite! The Challenges and Opportunities of Social Media. *Business Horizons*, 1(53), s. 59-68. doi:DOI: 10.1016/j.bushor.2009.09.003 · Source: RePEc
- Kaplan, İ. (2017, Mayıs). Üniversite Öğrencisi Sosyal Medya Kullanıcılarının Mahremiyet Algısı . *Yüksek Lisans Tezi*. Eskişehir Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İletişim Tasarımı ve Yönetimi Anabilim Dalı .
- Karaduman, S. (2010). Modernizmden Postmodernizme Kimliğin Yapısal Dönüşümü. *Journal of Yasar University* (17), s. 2886-2899.
- Kellner, D. (2001, Mayıs-Haziran-Temmuz). Popüler Kültür ve Postmodern Kimliklerin İnşası. *Doğu Batı* (15), 195-226.
- Kızılçelik, S. (2008). *Frankfurt Okulu*. Ankara: Anı Yayıncılık.

- Kosciw, J., Greytak, E., Giga, N., Villenas, C., & Danischewski, D. (2016). *The 2015 National School Climate Survey: The Experiences of Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, and Queer Youth in Our Nation's Schools*. New York: GLSEN.
- Kramer, N., & Winter, S. (2008). Impression Management 2.0: The Relationship of Self-Esteem, Extraversion, Self-Efficacy and Self-Presentation Within Social Network Sites. *Journal of Media Psychology, 20* (3), s. 106-116.
- Kuzu, Ş. L. (2012). Dilsel Dönemeç: Ataerkillikten 'Toplumsal Cinsiyet'e. V. Tecim, Ç. Tarhan, & C. Aydın (Ed.), *Uluslararası Kadın Konferansı: Kadın Olmak ve Özgürleşme* içinde (s. 113-118). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Lambdaistanbul. (2010). *İt İti Isırmaz-İstanbul'da Yaşayan Trans Kadınların Sorunları*. İstanbul: Lambdaistanbul LGBTT Dayanışma Derneği.
- Livberber Göçmen, T. (2018). Toplumsal Yaşamda Bireylerin Mahremiyet Yönelimleri: Sosyal Ağ Kullanıcıları Üzerine Bir Saha Araştırması. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı Gazetecilik Bilim Dalı Doktora Tezi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Margulis, S. (2011). Three Theories of Privacy: An Overview. S. Trepte, & L. Reinecke (Ed.), *Privacy Online: Perspectives of Privacy and Self-Disclosure in the Social Web* (s. 9-19). Springer.
- McInroy, L. B., & Craig, S. L. (2015). Transgender Representation in Offline and Online Media: LGBTQ Youth Perspectives. *Journal of Human Behavior in the Social Environment, 25*(6), s. 606-617.
- Miles, S. (2019). Going the Distance: Locative Dating Technology and Queer Male Practice-Based Identities. C. Nash, & A. Gorman-Murray (Ed.), *The Geographies of Digital Sexuality* (s. 115-135). London: Palgrave Macmillan . doi:https://doi.org/10.1007/978-981-13-6876-9_7
- Miller, D., & Madianou, M. (2012). Polymedia: Towards a new theory of digital media in interpersonal communication. *International Journal of Cultural Studies, 16*(2), s. 169–187. doi:10.1177/1367877912452486
- Miller, D., Costa, E., Haynes, N., McDonald, T., Nicolescu, R., Sinanan, J., . . . Wang, X. (2016). *How The World Changed Social Media*. London: UCL Press.
- Morva, O. (2014). Goffman'ın Dramaturjik Yaklaşımı ve Dijital Ortamda Kimlik Tasarımı: Sosyal Paylaşım Ağı Facebook Üzerine Bir inceleme. S. Çakır (Ed.), *Medya ve Tasarım* (s. 231-255). İstanbul: Urzeni Yayınları.
- Morva, O. (2016). Ben, Kendim ve Dijital Benliğim. N. Timisi (Ed.), *Dijital: Kavramlar, Olanaklar, Deneyimler* (s. 41-63). İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Narin, B. (2018). A Netnography Study About Wapa As A Mobile Dating Application. *Moment Journal, 5*(2), s. 343-367.

- nehaberankara.com. (2019, 01 17). CEMİLE KAYA "KADINLARIN HER ZAMAN YANINDAYIM": <https://nehaberankara.com/haber-cemile-kaya-kadInlarIn-her-zaman-yanIndayIm-22469.html> adresinden alındı
- Okan, S. (2012, Ekim 15). *sosyalmedya.co*. Yankı Odası Etkisi ve Ölçümlenemeyen İnternet: <https://sosyalmedya.co/olculemeyen-internet/> adresinden alındı
- Ördek, K. (2016). *Türkiye'de Trans Olmak: Dışlanma, Ayrımcılık ve Şiddet*. Ankara: Kırmızı Şemsiye Cinsel Sağlık ve İnsan Hakları Derneği.
- Ördek, K. (2016). *Türkiye'de Trans* Olmak: Dışlanma, Ayrımcılık, Şiddet*. Ankara: Kırmızı Şemsiye Cinsel Sağlık ve İnsan Hakları Derneği .
- Ördek, K. (Ed.). (2017). *Bir Zorunlu Göç Hikayesi: Eryaman*. Ankara: Kırmızı Şemsiye Cinsel Sağlık ve İnsan Hakları Derneği .
- Öz, Y. (2009, Mayıs 28). 'Ahlâksızlar'ın mekânsal dışlanması. kaosgl.org: <http://www.kaosgl.org/sayfa.php?id=2949> adresinden alındı
- Özbek, Ç. (2016). Modernite-Postmodernite İkiliğinde Cinsiyeti Yeniden Kurgulamak. *İstanbul Kemerburgaz Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(2), s. 51-61.
- Özcan, D. (2014). Cinsiyet Kültürünün Paradoksu: Dışlama ve İçerme Pratikleriyle Trans Kadınlar: MersinÖrneği. *Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi*. Mersin.
- Özkazanç, A. (2010). Bilim ve Toplumsal Cinsiyet: Postyapısalcı Bir Değerlendirme. II. *Kadın Hekimlik ve Kadın Sağlığı Kongresi: Kadını Görmeyen Bilim ve Sağlık Politikaları*, (s. 1-12). Ankara. https://www.academia.edu/30766648/Bilim_ve_Toplumsal_Cinsiyet_Postyap%C4%B1salc%C4%B1_bir_de%C4%9Ferlendirme adresinden alındı
- Özkazanç, A. *Toplumsal Cinsiyet: Temel Kavramlar*. www.bpwankara.org: <https://www.bpwankara.org/cms-uploads/bpw-bilgi-bankasi-toplumsal-cinayet-temel-kavramlar.pdf> adresinden alındı
- Pembe Hayat, & Kaosgl. (2017). *Ne Kadar Da Trans Bir Erkek*. (G. Bayıksel, Ed.) Ankara: Kaosgl Derneği Yayınları.
- Saliya, D. A. (2017). *Judith Butler ve Postmodern Feminizm*. İstanbul: Kibele Yayınları.
- Sancar, S. (2014). *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Savran, G. A. (2004). *Beden Emek Tarihi: Diyalektik Bir Feminizm İçin*. İstanbul: Kanat Yayınları.
- Scott, J. W. (2007). *Toplumsal Cinsiyet: Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi*. (A. T. Kılıç, Çev.) İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Selek, P. (2014). *Maskeler, Süvariler, Gaçılar: Ülker Sokak: Bir Alt Kültürün Dışlanma Mekanı*. Ankara: Ayizi Kitap.

- Semiz Türkoğlu, H. (2018). Sosyal Medya Üzerinden Mahremiyet Farkındalığı ve Değişimin Ölçümlenmesine Yönelik Bir Araştırma. *Istanbul University Journal of Communication Sciences* (54), s. 163-189.
- Semiz Türkoğlu, H. (2018). Sosyal Medya Üzerinden Mahremiyet Farkındalığı ve Değişimin Ölçümlenmesine Yönelik Bir Araştırma. *Istanbul University Journal of Communication Sciences*(54), s. 163-189. doi:10.26650/CONNECTIST408216
- Sondoğaç, C. (2011). Queer Teorinin Kısa Tarihi. *KAOS GL Dergi*(77), 37-39. 02 16, 2019 tarihinde kaosgl dergisi: <http://www.kaosgldergi.com/dosyasayfa.php?id=1741> adresinden alındı
- Soybakiş, O. (2019). Kamusal Alanda Saklambaç: İstanbul'da Eşcinsel ve Biseksüel Erkeklerin Mekansal Sosyalleşmesi. C. Özbay, & A. Terzioğlu (Ed.), *Türkiye'de Cinsiyet Kültürleri: Dicle Koğacioğlu Kitabı* (s. 267-281). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Söğüt, H. (2013). Kadın Transvestizminin ve Transeksüelliğin Tarihini Bir Bakış. B. Şeker (Ed.), *Başkaldıran Bedenler:Türkiye'de Transgender, Aktivizm ve Altkültürel Pratikler* (s. 21-55). İstanbul: Metis Yayınları.
- Şap Özkan, G. (2014). Ağ Tabanlı Sahnede Benliğin Sunumu: İdealize Edilmiş Duygular. İ. Sayimer (Ed.), *Yeni Medya Araştırmaları: Kavramlar, Uygulamalar, Tartışmalar* (s. 243-283). Konya: Literatürk Yayınları.
- Şeker, B., & Yalur, T. (2013). *Başkaldıran Bedenler: Türkiye'de Transgender, Aktivizm ve Altkültürel Pratikler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Şener, G. (2013). Sosyal Ağlarda Mahremiyet ve Yeni Mahremiyet Stratejileri. *Yeni Medya Çalışmaları 1. Ulusal Kongresi* (s. 396-405). Kocaeli: Alternatif Bilişim Derneği.
- Şener, G. (2013). Sosyal Medyanın Postmodern İzleri. C. Bilgili, & G. Şener (Ed.), *Sosyal Medya ve Ağ Toplumu 2: Kültür, Kimlik, Siyaset* (s. 5-12). İstanbul: Reklam Yaratıcılığı Derneği.
- Şener, G., & Kuş, O. (2015). Büyük Birader'den Büyük Veriye Gözetim Toplumu. Ö. Oğuzhan (Ed.), *İletişimde Sosyal Medya-Sosyal Medyada Etkileşim* (s. 53-83). İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Şener, G., & Özkoçak, Y. (2013). Sosyal Ağlarda Görünür Olmak: Facebook Fotoğraflarında Kendini Sunum Stratejileri. C. Bilgili, & G. Şener (Ed), *Sosyal Medya ve Ağ Toplumu 2: Kültür, Kimlik, Siyaset* (s. 121-154). İstanbul: Grafik TasarımYayınları.
- Tapan, A. (2019). Postmodern Romantik İlişkiler ve Reklam: Tinder Örneği. *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*(31), s. 32-59.
- Tar, Y. (2015, Haziran 16). *kaosgl.org*. Genç trans kadından cinsiyet geçiş masrafları için kampanya: <https://www.kaosgl.org/sayfa.php?id=19635> adresinden alındı
- Tar, Y. (2018, Temmuz-Ağustos). İnternetin Seks Hali: Hornet ve Tinder'da Neler Oluyor? *kaosgldergi*(161), s. 42-44. kaosgldergi.com. adresinden alındı
- Taylor, Y., Falconer, E., & Snowdon, R. (2014). Queer youth, Facebook and faith: Facebook methodologies and online identities. *New Media and Society*, 16(7), s. 1138–1153.

- Timisi, N. (2005). Sanallığın Gerçekliği: İnternetin Kimlik ve Topluluk Alanlarına Girişi. M. Binark, & B. Kılıçbay (Ed.), *İnternet, Toplum, Kültür* (s. 89-106). Ankara: Epos Yayınları.
- Tiryakioğlu, F., & Yavaşcalı, A. H. (2019). Kullanımlar ve Doyumlar Teorisi Bağlamında Twitch TV Kullanıcılarının Kullanım Motivasyonları Üzerine Bir Araştırma. *Adnan Menderes Üniversitesi Dördüncü Kuvvet Uluslararası Hakemli Dergi*, 2(1), s. 67-90.
- Toprak, A., Yıldırım, A., Aygül, E., Binark, M., Börekçi, S., & Çomu, T. (2009). *Toplumsal Paylaşım Ağı Facebook: "görülüyorum öyleyse varım!"*. İstanbul: Kalkedon .
- Torun, A. (2015). "Öteki" ile "Biz" ilişkisinde Yeni Medya. *Sosyal ve Beşeri Bilimlere ve Küresel Yaklaşımlar: Kuram ve Uygulamalar Uluslararası Sempozyumu*. Varşova Polonya.
- Touraine, A. (1994). *Modernliğin Eleştirisi*. (H. Tufan, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tutan, N. (2016). Julia Kristeva'dan Mehmet Erte'ye: Tiksinme, Gülme ve Şiddetle Yazmak. *Kaos Queer+ Çalışmaları Dergisi*(4), s. 56-72.
- Uçar, F. (2015). Facebook'ta Benlik Sunumu ve Toplumsal Cinsiyet Rollerini. *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 9(1), s. 312-338.
- Üçgen, S. P. (2012). *80'lerde Lubunya Olmak*. (E. Gürsu, & S. Elitemiz, Ed.) İzmir: Siyah Pembe Üçgen.
- Ügümü, P., Aydın, Ş., & Adalı Aydın, G. (2017, Bahar). Reklamlarda Lgbti+ Bireylerin Toplumsal Cinsiyet Ve Tüketim Kültürü Çerçevesinde Sunumu. *Global Media Journal TR Edition*, 7(14), s. 239-265.
- Webb, L. M., & Temple, N. (2015). Social Media and Gender Issues. B. Guzzetti, & M. Lesley (Ed.), *Handbook of Research on the Societal Impact of Digital Media* (s. 638-669). Hershey, PA: IGI-Global Core Reference. doi:0.4018/978-1-4666-8310-5.ch025
- Whittle, S., Turner, L., & Al-Alami, M. (2007). *Engendered Penalties: Transgender and Transsexual People's Experiences of Inequality and Discrimination*. London: The Equalities Review.
- Yardımcı, S. (2012). Sakatlık Çalışmalarında Queer Ufku: Türkiye'de Bu Etkileşimin Zorluğu ve Olası İmkanları Üzerine. C. Çakırlar, & S. Delice (Dü) içinde, *Cinsellik Muamması, Türkiye'de Queer Kültür ve Muhalefet* (s. 223-247). İstanbul: Metis Yayınları.
- Young, I. M. (2009). Yaşanan Bedene Karşı Toplumsal Cinsiyet: Toplumsal Yapı ve Öznellik Üzerine Düşünceler. *Cogito*(58), s. 39-56.
- Yurdigül, Y. (2008). *Medyatik Kimlikler: Farklılık, Ötekilik, Sıradışılık Bağlamında Travesti Kimliği*. Konya: Tablet Kitabevi.
- Zengin, A. (2019). Sevginin Ölüm Dünyası: Aile, Arkadaşlık ve Trans Kadın Cenazeleri. C. Özbay, & A. Terzioğlu (Ed.), *Türkiye'de Cinsiyet Kültürleri: Dicle Koğacıoğlu Kitabı* (s. 281-299). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Zhao, S., Grasmuck, S., & Martin, J. (2008, March 17). Identity construction on Facebook: Digital Empowerment in Anchored Relationships. *Computers in Human Behavior*, s. 1816–1836. www.elsevier.com/locate/comphumb adresinden alındı



EK 1
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
AYDINLATILMIŞ ONAM FORMU

Sayın Katılımcı,

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İletişim Bilimleri Anabilimdalı Kültürel Çalışmalar ve Medya Bölümü'nde yüksek lisans öğrencisiyim. Transgender kimliklerin sosyal medya kullanım pratikleri ile transfobi arasındaki ilişkiyi ortaya koymak amacıyla nitel bir araştırma gerçekleştiriyorum. Bu araştırma için Hacettepe Üniversitesi Etik Komisyonu'ndan gerekli izinler alınmıştır.

Araştırma kapsamında sizinle yaklaşık bir buçuk saat görüşme yapacağız. Bu görüşmede sizin; gündelik yaşamınızda transfobiyi deneyimleyip deneyimlemediğinizin yanı sıra, eğer deneyimliyorsanız bunun sosyal medya kullanım pratiğinize etkisi ve sosyal medya ortamlarınızdaki deneyimlerinize ilişkin sorular sorulacaktır. Cevaplamak istemeyeceğiniz, özel alana ilişkin olduğunu düşündüğünüz sorular olursa, cevap vermeme hakkına sahipsiniz.

Araştırmaya katılım gönüllülük esasına dayalıdır. Araştırmadan istediğiniz zaman çekilebilme hakkına sahipsiniz. Görüşmede sorulan sorulara vereceğiniz cevaplar, araştırmacı dışında kimseyle paylaşılmayacaktır. Araştırma sonuçları eğitim ve bilimsel amaçlar için kullanılacaktır. Araştırmanın tüm süreçlerinde kişisel bilgileriniz itinayla korunacak olup araştırmada isminiz anonim olarak yer alacaktır.

Görüşme anında konuşulanların not alınması zor olduğu için izin verdiğiniz takdirde ses kayıt cihazı kullanacaktır. Eğer derseniz, görüşmeler çözümlendikten sonra görüşme metininizi

okumanız ve onaylamanız için size verilebilir. Metin üzerinde ekleme, çıkartma ve düzeltme hakkına sahipsiniz.

Bu gönüllü katılım formunu imzalamadan önce veya daha sonra aklınıza gelebilecek olan sorular, görüşler, şikâyetler ve haklarınız konusunda bilgi almak için istediğinizde bana veya danışman hocama ulaşabilirsiniz.

Araştırmacı: Beril ALTUNDAL
Tel: 0507 168 26 15
E-mail: beril.altundal@hacettepe.edu.tr

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mutlu BİNARK
Tel: 0312 297 62 30
E-mail: binark@hacettepe.edu.tr

Çalışmaya Katılma Onayı

Yukarıda yer alan ve araştırmadan önce araştırmacıya verilmesi gereken bilgileri gösteren “Aydınlatılmış Onam Formu” adlı metni okudum, soru sorma olanağı tanındı ve sorulara tatminkâr cevaplar aldım. Çalışmanın kapsamını ve amacını gönüllü olarak üzerime düşen sorumlulukları anladım. Bu koşullarda, söz konusu araştırmaya kendi isteğimle, hiçbir baskı ve telkin olmaksızın katılmayı kabul ediyorum.

Katılımcının;

Ad-Soyad:

E-posta:

Tel:

Tarih:

İmza:

Araştırmacının;

Ad-Soyad:

Tarih:

İmza:

EK 3
ORJİNALLİK RAPORU



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLETİŞİM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 19/09/2019

Tez Başlığı : TRANS BİREYLERİN AYRIMCILIKLA MÜCADELEDE SOSYAL MEDYA KULLANIM PRATİKLERİ

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 138 sayfalık kısmına ilişkin, 19/09/2019 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Tunitin adlı İntihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 7 'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç
- 4- Alıntılar dâhil
- 5- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir İntihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

19/09/2019

Adı Soyadı: Beril Altundal
Öğrenci No: N14238655
Anabilim Dalı: İletişim Bilimleri
Programı: Kültürel Çalışmalar ve Medya

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR

Prof. Dr. Mutlu BİNARK

EK 4
ETİK KURUL İZİN FORMU



T.C.
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
Rektörlük

Tarih: 20.06.2019 13:11
Sayı: 35853172-300-E.00000638147

E.00000638147

Sayı : 35853172-300
Konu : Beril PERVİN Hk.

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

İlgi : 27.05.2019 tarihli ve 12908312-300/00000610024 sayılı yazınız.

Enstitünüz İletişim Bilimleri Anabilim Dalı Kültürel Çalışmalar ve Medya Tezli Yüksek Lisans Programı öğrencilerinden **Beril Pervin ALTINDAL**'ın **Prof. Dr. F.Mutlu BİNARK** danışmanlığında hazırladığı "**Gündelik Hayatın Yeni Medyasında LGBTİ Olmak**" başlıklı tez çalışması Üniversitemiz Senatosu Etik Komisyonunun **11 Haziran 2019** tarihinde yapmış olduğu toplantıda incelenmiş olup, etik açıdan uygun bulunmuştur.

Bilgilerinizi ve gereğini saygılarımla rica ederim.

e-İmzalıdır
Prof. Dr. Rahime Meral NOHUTCU
Rektör Yardımcısı

Evrakın elektronik imzalı suretine <https://belgedogrulama.hacettepe.edu.tr> adresinden d914e617-af81-457a-b180-439eb55054d6 kodu ile erişebilirsiniz.
Bu belge 5070 sayılı Elektronik İmza Kanunu'na uygun olarak Güvenli Elektronik İmza ile imzalanmıştır.

Hacettepe Üniversitesi Rektörlük 06100 Sıhhiye-Ankara
Telefon:0 (312) 305 3001-3002 Faks:0 (312) 311 9992 E-posta:yazimd@hacettepe.edu.tr İnternet
Adresi: www.hacettepe.edu.tr

Duygu Didem İLERİ

