



Akdeniz Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Dergisi

Mayıs 2020

Cilt III Sayı I | Hakemli Dergi

ISSN: 2636-7998



Akdeniz Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Dergisi

Mediterranean Journal of Gender and Women's Studies

Dergi Sahibi/Owned By:

Prof. Dr. Nurşen Adak

Editör/Editor:

Prof. Dr. Nurşen Adak

Editör Yardımcısı/Assistant Editor:

Araş. Gör. Çağrı Elmas

Dil Editörleri/Redaction:

Araş. Gör. Ayşe Kalav

Öğr. Gör. Güher Ceylan Çavlı

Esra Kvasoğlu Parlak

Araş. Gör. Demet Sustam

Web-Teknik Destek Sorumlusu/Web and Graphic Design:

Araş. Gör. Çağrı Elmas

**Akdeniz Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Dergisi/
Mediterranean Journal of Gender and Women's Studies**

Yazışma Adresi/Contact: Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Anabilim Dalı Sekreterliği, Edebiyat Fakültesi Zemin Kat, 07058, Kampüs/Antalya

e-posta/e-mail: ktcdergi@gmail.com | <http://dergipark.gov.tr/ktc>

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Nurşen Adak, **Akdeniz Üniversitesi**
Prof. Dr. Kamile Kabukçuoğlu, **Akdeniz Üniversitesi**
Prof. Dr. Gözde Yirmibeşoğlu, **Akdeniz Üniversitesi**
Prof. Dr. Gönül Demez, **Akdeniz Üniversitesi**
Prof. Dr. Emine Uçar İlbuğa, **Akdeniz Üniversitesi**
Doç. Dr. Necla Öztürk, **Akdeniz Üniversitesi**
Doç. Dr. Gülay Yılmaz Diko, **Akdeniz Üniversitesi**
Doç. Dr. Ebru Akdoğu Arca, **Akdeniz Üniversitesi**
Dr. Öğr. Üyesi İlkay Kutlar, **Akdeniz Üniversitesi**
Doç. Dr. Öznur Körükçü, **Akdeniz Üniversitesi**
Doç. Dr. Zehra Yiğit, **Akdeniz Üniversitesi**

Bilim Kurulu/Advisory Board:

Prof. Dr. Andrea Peto, **Central European University, Macaristan**
Prof. Dr. Aylin Görgün Baran, **Hacettepe Üniversitesi, Türkiye**
Prof. Dr. Ayşe Gündüz Hoşgör, **ODTÜ, Türkiye**
Prof. Dr. Berrin Yanıkkaya, **Auckland University of Technology, Yeni Zelanda**
Prof. Dr. Belkıs Kümbetoğlu, **Beykent Üniversitesi, Türkiye**
Prof. Dr. İnci User, **Acıbadem Üniversitesi, Türkiye**
Prof. Dr. Gørill Haugan, **NTNU, Norveç**
Prof. Dr. Gülriz Uygur, **Ankara Üniversitesi, Türkiye**
Prof. Dr. Ingvild Aune, **NTNU, Norveç**
Prof. Dr. Karen Heimer, **University of Wisconsin, ABD**
Prof. Dr. Mutlu Binark, **Hacettepe Üniversitesi, Türkiye**
Doç. Dr. Netice Yıldız, **EMU, KKTC**
Prof. Dr. Serap Suğur, **Anadolu Üniversitesi, Türkiye**
Prof. Dr. Serpil Sancar, **Ankara Üniversitesi, Türkiye**
Prof. Dr. Sezer Şener Komşuoğlu, **Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı, Türkiye**

Yayın İlkeleri ve Yazar Rehberi

Akdeniz Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Dergisi (KTC) Mayıs ve Kasım aylarında yılda iki kez yayınlanan uluslararası hakemli elektronik bir dergidir. Başta sosyoloji, psikoloji, antropoloji, iletişim, tarih, ekonomi, işletme, hukuk, eğitim bilimleri, hemşirelik, siyaset bilimi vb bilim dalları olmak üzere kadın ve toplumsal cinsiyet konularıyla ilgili tüm bilim dallarından kadın ve toplumsal cinsiyet perspektifiyle hazırlanmış ampirik ve derleme çalışmalara açıktır. Disiplinlerarası kavramsal, ampirik ve yöntemsel tartışmalara yer veren süreli bir yayın organı olan **KTC Dergisi**, muhtelif disiplinlerden gelen araştırmacılar arasındaki diyalogun geliştirilmesi, alana ilişkin güncel tartışmaların üretilmesi, yaygınlaştırılması ve kolay erişilebilmesini amaçlamaktadır. Yayın dili Türkçe ve İngilizce olan **KTC Dergisi**'ne gönderilen çalışmalar çift taraflı kör hakem değerlendirmesi ve editör incelemesi ile yayıma hazır hale getirilmektedir. Dergide akademik makaleler dışında saha çalışması notları, söyleşiler, kongre ve çalıştay notları ve kitap tanıtım yazılarına da yer verilmektedir.

Dergide yayımlanan tüm çalışmalar, kamu ve tüzel kişilerce, gerekli atıflar verilmek koşuluyla kullanıma açık olup dergide yayımlanmış çalışmaların tüm sorumluluğu yazarlarına aittir.

Editorial Principles And Guide For Authors

Mediterranean Journal of Gender and Women's Studies (KTC) is published biannually in May and November as a peer-reviewed international electronic journal. It welcomes empirical studies and compilations prepared from the perspective of women and gender among all disciplines relating to women and gender issues particularly sociology, psychology, anthropology, communications, history, economics, education, business administration, law, nursing and political science. **Mediterranean Journal of KTC** - a periodical which includes interdisciplinary conceptual, empirical and methodological discussions - aims at developing dialogs among researchers from various disciplines and producing and popularizing current discussions in the field and making them accessible. Studies sent to the **Mediterranean Journal of KTC** with publication languages of Turkish and English are prepared for publication through double-blind peer review and editorial analysis. Besides academic articles, the journal includes fieldwork notes, interviews, congress and workshop notes, and book reviews.

Authors are fully responsible for studies published in the journal and all academic studies published in the journal are accessible to public and legal persons on condition of referencing.

Hakem Kurulu / Board of Referees (Mayıs 2020 - May 2020):*

Akif Öztürk (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)

Ayşad Güdekli (Akdeniz Üniversitesi)

Ayten Kaya (Akdeniz Üniversitesi)

Ceren Kalfa Ataay (Akdeniz Üniversitesi)

Cihan Akkaya (Karabük Üniversitesi)

Emine Uçar İlbuğa (Akdeniz Üniversitesi)

Esra Karakuş Umar (Atatürk Üniversitesi)

Gaye Gökalp Yılmaz (Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi)

Maral Erol (Işık Üniversitesi)

Mehmet Bozok (Maltepe Üniversitesi)

Özlem Topcan (Akdeniz Üniversitesi)

Öznur Körükçü (Akdeniz Üniversitesi)

Pelin Ügümü Aktaş (Antalya AKEV Üniversitesi)

Tülin Sepetçi (Abant İzzet Baysal Üniversitesi)

Tülin Ural (Mimar Sinan Üniversitesi)

Volkan Yılmaz (Boğaziçi Üniversitesi)

Yelda Özen (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Zehra Yiğit (Akdeniz Üniversitesi)

*Ada göre alfabetik sıralanmıştır. / In alphabetical order by name.

Araştırma Makalesi / Research Articles

Annelerin Emzirmeye İlişkin Instagram'da Paylaştıkları Görsellerin Heteronormatif Cinsiyet Kalıpları Açısından Değerlendirilmesi

Evaluation of the Visuals Shared By Mothers on Instagram About Breastfeeding from the Point of Heteronormative Gender Patterns

Meral Timurturkan 1

Politik Kamera: Rumen Yeni Dalga Sinemasında Bakışın İdeolojikleşmesi ve Kadın Bedeninin Temsili

Political Camera: The Ideologization of View in Romanian New Wave Cinema and Representation of Women's Body

Mehmet Aytekin 30

An Ethnographical Approach: Female Blogosphere In Turkey

Türkiye'deki Kadın Blog Dünyasına Etnografik Bir Bakış

Melike Aslı Sim 61

Güzel Doğulmaz, Güzel Olunur!: Beauvoir'ın Aşkınlık, Irigaray'ın Taklit Düşüncesi Üzerinden Güzellik Sorunsalı

One Is Not Born, But Rather Becomes, Beautiful!: Examination of Beauty Through Beauvoir's Transcendence and Irigaray's Mimicry Concepts

Özüm Koşar 83

Öznedenden Nesneye İtilme: Kadın Deneyimi Olarak Kürtaj

Repressing From Subject To Object: Abortion as a experience of woman

Merve Yıldırım, Halime Ünal Reşitoğlu 102

Pamuk Prenses ile Hansel ve Gretel Masallarında Cadı-Doğa Bağlantısının İncelenmesi

Investigation of Witch-Nature Connection In Snow White With Hansel And Gretel

Kinem Tokdemir 129

Derleme / Review Articles

Türkiye'de Yerel Yönetimlerin Kadınlara Yönelik Hizmetlerinin Toplumsal Cinsiyet Açısından İncelenmesi

An evaluation of local government services for women in Turkey on the basis of gender

İlgin Yücel, İlkay Kutlar 151

Annelerin Emzirmeye İlişkin Instagram’da Paylaştıkları Görsellerin Heteronormatif Cinsiyet Kalıpları Açısından Değerlendirilmesi

Evaluation of the Visuals Shared By Mothers on Instagram About Breastfeeding from the Point of Heteronormative Gender Patterns

Meral Timurturkan*

Özet: Bir taraftan bebek besleme pratiği, diğer taraftan toplumun ahlâki normlarının merkezinde yer alan bir davranış olarak görülen emzirme, kadının bedenine ilişkin deneyimini şekillendirmektedir. Kültürel bağlamda, “iyi, veya “yeterli” anne olmanın önemli bir ön koşulu olarak, halk sağlığı tartışmalarında merkezî bir yerde olan ve tıbbi bir gereklilik olarak sunulan emzirme, kamusal mekânlarda kullanımında tabusal bir konu olarak görülmektedir. Özellikle, kadın memesinin çoğu kültürde cinsel bölge olarak tanımlanarak erotize edilmesi emzirmeyi gözden uzak yapılması gereken bir meseleye dönüştürmektedir. Gözden uzak tutulan ve kamusal mekânlardan dışlanan emzirmeye karşı geliştirilen farklı aktivist eylem pratikleri, kadınların ataerkil ideolojinin dayattığı bedensel normlara ve emzirmenin ahlâki olarak yargılanmasına karşı bir hareketi temsil etmektedir. Bunlardan biri de son dönemde yeni ilişki biçimlerine ve aktivist yöntemlere mekânsal bir imkân tanıyan sosyal medyada annelerin emzirirken fotoğraflarını paylaşmasıdır. Bu çalışmanın amacı, emzirme fotoğraflarını Instagram’da paylaşan “emzirmenin yeri yok akımının” emzirmeye ilişkin var olan tabulara ve toplumsal beklentilere yönelik bir direneme stratejisi olarak okunup okunmayacağına ve söz konusu paylaşımlara yapılan yorumların hangi ideolojik formları içerdiğine yönelik bir söylem analizi yapmaktır. Yapılan paylaşımlar bir yandan bedene karşı var olan ön yargılara, kadınlık kimliği üzerinden yaratılan ahlaki baskıya karşı bir direnme stratejisini oluşturmakta, öte yandan heteronormatif düzenin yarattığı ve kadınlık kimliğini annelik kimliği üzerinden kutsayan / işlevsel kılan düşünceye karşı bir pazarlık stratejisini de ifade etmektedir. Yorumların analizi ise hem kız kardeşliğin yeni bir formunu hem de destekleyenler/karşı duranlar bağlamında annelik savaşlarının ideolojik temelini görmemize olanak sağlamaktadır.

Anahtar Kavramlar: Emzirme, Annelik, Beden, Sosyal Medya, Instagram, Emzirme Hakkı, Toplumsal Cinsiyet

Abstract: Breastfeeding is seen as a baby feeding practice which shapes the experience regarding women’s bodies, and it is also seen as a behaviour which is at the centre of society’s moral norms. Although, it is an

* Dr. Öğr. Üyesi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü,

mtimurturkan@mehmetakif.edu.tr,

ORCID: 0000-0002-1505-5544

important precondition of being a “good, “sufficient” mother in cultural contexts, at the centre of public health discussions and presented as a medical necessity, breastfeeding in public places is still evaluated as a taboo. Especially the fact that woman’s breast is eroticized in many cultures -by defining it as a sexual zone- transforms breastfeeding into an issue which should be done out of sight. Different activist actional practices generated against breastfeeding, which is done out of sight and excluded from public places, symbolize an action of women against bodily norms imposed by patriarchal ideology and judgement of breastfeeding as something moral. One of these is that mothers share their photos while breastfeeding on social media which provides a new way of relationships and activist methods recently. In this context, the aim of this study is to make a discourse analysis on whether the movement of “breastfeeding has no place” where breastfeeding photos shared on Instagram can be interpreted as a resistance strategy against existing taboos and social expectations about breastfeeding or not, and also to make a discourse analysis on what ideological forms the comments made for these photos contain. On the one hand, these shares generate a resistance strategy against prejudices towards body and moral pressure created through womanhood identity, on the other hand it expresses a bargaining strategy against a thought, created by heteronormative process, and that blesses/functionalizes womanhood identity through motherhood identity. Analysis of the comments allowed us to see both a new form of sisterhood and an ideological basis of motherhood wars in the contexts of supporters/opponents.

Keywords: Breastfeeding, Motherhood, Body, Social Media, Instagram, Right of Breastfeeding, Gender

Giriş

Bedenin toplumsal ve kültürel bağlamda hangi anlamları içerdiği, toplumsal cinsiyete ilişkin yürütülecek bir çalışmada nerede konumlanacağı tartışmalı bir konudur. Çünkü normatif düzen içinde bedende cisimleşen metaforlar, kurgular ve beklentiler sadece kadınların konumunu belirlemekle kalmaz, aynı zamanda yaşam döngüsü içinde kadın bedenine özgü tüm süreç ve davranışların sınırlarını da belirler. Annelik ve emzirme bu bağlamda ele alınan, toplumsal, politik, dinî, ahlaki ve kültürel söylemin merkezi düzenleme unsuru olan, bedenin sınırlarını tartışmalı kılan önemli durumlar ve süreçlerdir. Özellikle emzirme ve kadın memesine ilişkin yürütülen tartışmalar, ataerkilliğin kültürel tezahürlerinin gündelik hayat pratiklerine nasıl yansıdığını bize göstererek kadın bedenine yönelik siyasal ve toplumsal tahakküm ilişkilerini anlamamıza olanak tanır.

Düşünce tarihi içinde ve farklı kültürlerde kadın memesine ilişkin tasvirler, paradoksal bir şekilde kurgulanarak hem iyi, hem de kötü olanı temsil etmiştir. Özellikle kadının annelik miti üzerinden kutsallaştırılan toplumsal söylem ve ona eşlik eden politik ve dinî söylem bir yandan memeyi hayatın kaynağı olarak tanımlarken, öte yandan farklı söylemler aracılığıyla baştan çıkarıcı olarak da kodlamıştır. Besleyen, büyüten, cinselliğin ve baştan çıkarıcılığın kaynağı olan

meme, iki farklı kutupta yer alan ve kadınların annelik/emzirme deneyimi üzerinden etkili olan söylemlerdir. “İyi” ve “makbul” kadın olmanın ölçütlerini annelik rolü üzerinden kodlayan ataerkil değerler, “iyi” annenin de sınırlarını çizmekte ve emziren/besleyen anneyi idealize etmektedir. Kadının memelerine ve emzirmeye ilişkin bu farklı bakış açıları göz önünde bulundurulduğunda paradoksal bir durum da ortaya çıkmaktadır: Bir yandan anne sütünü yücelten ve emzirmeyi teşvik eden söylemler, öte yandan kamusal alanda emzirmeye ilişkin oluşturulan tabu ve önlemler, kadın bedenini, annelik deneyimini ve dolayısıyla memeye ilişkin temsilleri yeniden şekillendiren çelişkili ve çatışmalı söylemlerdir. Emzirmeye ilişkin halk sağlığı söylemlerine, emzirmenin tıbbi gerekliliklerinin ortaya konulmasına ve “iyi” anne olmanın en temel şartlarından biri olarak gösterilmesine rağmen kamusal mekânlarda açık bir şekilde bebeklerin emzirilmesi tabusal bir eylem olarak görülmektedir. Kadın memelerinin tarihsel süreç içinde değişen anlamı ve özellikle cinsel bir obje olarak ataerkil ve kapitalist ideoloji tarafından inşa edilmesi, emzirmenin kamusal alanlarda tabulaştırılmasına neden olarak onu gözden uzakta yapılması gereken bir eyleme dönüştürmektedir.

Kadınlar tarafından başlatılan farklı eylemsel pratikler, bu tabuların ve ahlaki çelişkilerin sorgulanmasını sağlayarak, bedeni hem performatif, hem de ataerkil kültüre karşı direniş stratejilerinin üretildiği bir alana dönüştürmektedir. Örneğin kamuya açık yerlerde (parkta, AVM’lerde, sokaklarda, tiyatrodan) dünyanın farklı bölgelerinde toplu emzirme eylemleri gerçekleştirilmiştir. Bu kolektif eylemler, bir yandan emzirme savunuculuğunun aktivist temelini desteklerken, öte yandan kadın bedenine yönelik var olan ön yargılara karşı geliştirilen bir hareketi de ifade etmektedir. Yeni medyanın toplumsal yaşama nüfuz edici gücünün fark edilmesi ile birlikte eylem ve pratikler de dönüşüme uğramış, sosyal medyada başlayan çeşitli farkındalık eylemleri dikkate değer bir konu hâline gelmiştir. Bunlardan biri de “emzirmek normaldir?”, “emzirmek haktır”, “brelfie” gibi çeşitli etiketler aracılığıyla annelerin çektikleri emzirme fotoğraflarının Instagram1 adlı sosyal mecrada kamuya açık bir şekilde paylaşmalarıdır. Özellikle

¹ 2010 Yılında başlangıçta İOS için ücretsiz fotoğraf düzenleme amacı ile kurulan Instagram, daha sonra büyüyerek yaygın kullanılan bir sosyal medya servisine dönüştü. Fotoğraf ve video paylaşma uygulaması olarak kullanılan Instagram 2011 yılında yılın en iyi mobil uygulaması ödülünü kazanmış ve aynı yıl hashtag yani etiket (#) özelliğini geliştirerek kullanıcıların sadece arkadaş listelerinde yer alanlarla değil, aynı zamanda geniş bir kullanıcı ağı ile paylaşımına ve etkileşime girme olanağı tanımıştır. Kullanıcılarının aynı anda Twitter, Facebook, Flickr ve Tumblr’de de fotoğraflarını paylaşma imkânı bulunan ve günümüzde canlı yayım, hikâye paylaşımı gibi özellikler eklenen Instagram’ın 1 milyarı aşan kullanıcısıyla en büyük etkileşim, katılım ve paylaşım dayalı sosyal ağ olduğu ifade edilmektedir (<https://www.brandingturkiye.com/instagram-tarihi-instagram-nedir-nasil-kullanilir-ne-ise-varar/> E.T. 12 Mayıs 2020).

yeni medyanın günlük yaşamımızdaki görünmezliği, normalleşmesi ve yaygınlığı, farklı kimlikler, eylemler üzerindeki rollerini ve etkilerini sorgulamayı bu bağlamda önemli kılmaktadır.

Emzirmenin utanılması, sakınılması gereken bir durum olduğu yönündeki egemen bakış açılarına meydan okuyan bu eylem pratiğinin, sosyal medyada nasıl yer aldığı ve aynı zamanda sosyal medya kullanıcıları tarafından nasıl yorumlandığı bu çalışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Yapılan paylaşımların analizinin, kadın bedenine, anneliğe ve özellikle emzirme pratiğine yüklenen kültürel ve sosyal anlamları tartışmamıza katkı sunacağı düşünülmektedir. Konuya ilişkin yapılan çalışmalar, farklı ülkelerde yaşayan annelerin emzirme deneyimini nasıl müzakere ettiğini ve kamuya açık yerlerde emzirmeye ilişkin var olan tutum ve ön yargıları anlamamıza olanak tanımıştır (Sheehan et al. 2019; Amir, 2014; Barlett, 2005, De Waal, 2016; Bock et al. 2019, Locatelli, 2017). Kadın bedenine ve emzirmeye ilişkin kültürler arası farklılıklar göz önünde bulundurularak Türkiye özelinde yapılacak bir çalışmanın alana katkı sunacağı düşünülmektedir. Bu bağlamda çalışmanın amacı, emzirirken fotoğraflarını sosyal medyada paylaşan annelerin başlattığı “*emzirmenin yeri yok akımının*” emzirmeye ilişkin var olan tabulara ve toplumsal beklentilere yönelik bir direnme stratejisi olarak okunup okunmayacağına ve söz konusu paylaşımlara yapılan yorumların heteronormatif cinsiyet kalıpları bakımından değerlendirmesine yönelik söylem analizi ile konuyu derinlemesine tartışmaktır.

Memenin Değişen Kültürel Formları

Beden, insanın içinde bulunduğu kültürel ve toplumsal süreçlerin yansıdığı en önemli mecralardan biridir. Nitekim verili, doğal beden algısının tam karşısında yer alan bu görüş, bedenlerimize ilişkin yapılacak sosyokültürel analiz için önemli bir başlangıç noktasını oluşturmaktadır. User'in (2010: 134) belirttiği gibi bedenın doğasına ilişkin yapılan her yorum ve söylem, toplumsal yapıdan, dilden ve o dile kaynaklık eden kültürden bağımsız düşünülemez. Beden doğal, verili ve bireye ait bir kabuk olmanın ötesine geçerek özellikle toplumsal deneyimin ve kolektif normun kesiştiği bir alanda yer alır (Corbin vd., 2008: 9). Bedene ilişkin kültürel ve öznel deneyimler, toplumsal cinsiyet, sınıf, etnisite ve ırk gibi çok farklı toplumsal ilişki biçimlerine ve etkenlere göre değişmektedir. Özellikle bedenın cinsiyetli hâllerine ilişkin yapılacak bir analiz; dilin, kültürün, toplumsal yapının ve öznel deneyimin birbiri ile nasıl çatıştığını ve bu bedenlerin farklı bölümlerine tarihsel süreç içinde hangi anlamların yüklendiğini anlamamıza olanak tanır.

Kadın bedeni ve onun önemli bir unsurunu oluşturan memelerinin toplumsal inşası bu bağlamda önemli bir meseleyi oluşturmaktadır. Kadın memesine yüklenen anlamlar; kültürel, dinî, toplumsal, tıbbi ve politik olmak üzere çok farklı zeminlerde yürütülmektedir. Yalom'un da (2002:

2) ifade ettiği gibi egemen eril kültür, kadın memesini cinsel güzelliğin bir aracı ve dişiliğin en önemli sembolü olarak erotize edip, bedene ilişkin çeşitli kültürel anlamların oluşmasını sağlamaktadır. Farklı kültür ve toplumlarda bedenin cinsel anlam yüklenen bölümü değişmekle birlikte ortak nokta, kadın bedeninin çeşitli bölgelerinden yola çıkarak fetişleştirilen bir alanın yaratılmasıdır. Örneğin Afrika ve Güney Pasifik'te çok eski dönemlerden bu yana kadınların memelerini açık bırakarak gezdiği bilinmekte ve bu durum kadın memesinin farklı anlamları barındırdığına işaret etmektedir. Çin'de küçük ayakların, Afrika ve Karayipler'de kalçaların, Japonya'da boynun arka kısmının erotize edilmesi, kadın bedeninin farklı bölümlerine yüklenen cinsel anlamlara işaret etmektedir (Yalom, 2002: 2). Bu kültürel kodlamalar aynı zamanda bedenin toplumsal yaşam içinde nasıl sergilenmesi veya sakınılması gerektiğine ilişkin normları da içererek, kadınların eylemleri ve pratikleri üzerinde etkili olmaktadır. Nitekim kadın memeleri de toplumsal normların düzenleyici alanını oluşturarak hem bir cinsel obje hem de yaşam kaynağının ve kutsallığın sembolü hâline gelmiştir. Bu durum iffet ve mahremiyet kavramları ile donatılarak, kamusal alanlarda bedeninin belli bölümlerinin açıkça sergilenmesinin zaman zaman tabulaştırılmasına neden olmuştur. Belli bir dönem Batı'da kadınların baldırlarını hatta ayak bileklerini göstermesinin yasaklanması, yeni doğum yapmış kadınların bedenlerini saklamak zorunda olması, bedenin sınırlarının belirlenmesine yönelik çabayı içermektedir (Sohn, 2013: 75-76).

Beden ve özellikle de çıplaklığa ilişkin var olan tabular, moda ve tüketim kültürünün yarattığı yeni imajla birlikte sarsılmış, erotize edilen ve cinsellikle kutsanan beden anlayışını ön plana çıkarmaya başlamıştır (Sohn, 2013). Zayıf bedenin güzellikle, gençliğin cinsellikle kutsandığı tüketim kültüründe, kadın bedeni düzenlemeye daha açık hâle gelmekte ve çeşitli anlamların üretildiği alan olmaya devam etmektedir. Kadın bedeni, eril bakışın gözetleyici iktidarı altında çeşitli düzenlemelere konu olurken toplumsal cinsiyetin yarattığı normatif düzen içinde kadınların annelik deneyimleri de şekillenmektedir. Nitekim feminist akademisyenler, kadın bedenine ilişkin düzenleme söylemlerinin heteronormatif olduğunu ve çağdaş Batı kültüründeki memelerin bu heteronormatif çerçeve içinde cinsel bir obje olarak ele alındığını ifade etmişlerdir (Bock vd., 2019: 2).

Emzirme zaman zaman cinselliği bozan, erotik bakışı azaltan bir durum olarak kadınlar tarafından deneyimlenebilmektedir. Palmer'e göre (2009) toplumsal cinsiyet ilişkileri içinde kadınların ekonomik ve duygusal olarak erkeklere bağımlı kılındığı bir toplumda beden, önemli bir sermaye aracına dönüşebilir ve kadınların cazibesini göstermek için kendilerini güçlü hissettikleri bir alan olabilir. Kozmetik, moda ve estetik cerrahi alanları kadınlara belli fiziksel çekiciliğin idealini koruma ihtiyacı üzerinden reçeteler sunarak bedenlerini şekillendirmektedir.

Bu bağlamda memenin şekli ve büyüklüğünün kalıplaşmış idealleri tüketim kültürü tarafından sunulurken, önemli bir ticari alanın açılmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla emzirme memelerin erotik görünümünü veya bedenin duruşunu bozacak bir eylem olarak algılanabilir. Nitekim popüler kültür ve eril bakış açısının yarattığı meme idealini korumak için kadınların bebek beslenmesinde formüle mamaları tercih etmesi, 20. yüzyılın başından itibaren tartışılan bir konudur. Pornografinin kurguladığı beden anlayışında, kadının memesi ondan bağımsız bir nesne olarak fetişleştirilmekte ve bu durum baskılayıcı bir unsur olarak kadınların hayatlarını şekillendiren önemli bir dinamiğe dönüşmektedir. Palmer'in üzerinde durduğu çarpıcı bir örnek konuya ilişkin önemli ipuçlarını sağlamaktadır. Şovmen Janet Jackson'ın memesi 2004 yılında ABD'deki bir televizyon kanalında yayınlanan Super Bowl maçında patlamış ve sanki memelerinin, vücudunun geri kalanından ayrı bir hayatı varmışçasına tartışmalara konu olmuştur (Palmer, 2009). Bu örnek günümüz magazin dünyasının gündeminden düşmeyen “silikonlu”, “sarkık”, “küçük” memelerin neden her zaman tüketilen bir konu olduğunu anlamamıza da olanak sağlamaktadır.

Bir yandan erotik, öte yandan besleyen/büyüten memeler kamusal tartışmanın da odağında yer almıştır. Günlük yaşam içinde bir bebeğin beslenmesine tanık olmak bir yabancı tarafından hoş karşılanmayan, rahatsız edici bir eylem olarak algılanabilmektedir. Sadece erkekler tarafından değil kadınlar tarafından da konu tabusal bir mesele olarak ele alınmakla birlikte “tiksinti” veya “utanç verici” olarak görülebilmektedir. Bir yandan anne sütünün toplum sağlığı için gerekliliği vurgulanırken, öte yandan emzirme, gözden uzak yapılması gereken bir davranışa dönüştürülerek kamuya açık yerlerde tabulaştırılmaktadır. Nitekim annelik ve cinsellik arasındaki sınırları zorlayan memeler; kamusal/özel alan, ben/öteki, özne /nesne ile ilgili geleneksel anlayışları bozabilmektedir (Boon ve Pentney, 2015: 1761). Oysa aynı bakış açısı Palmer'e göre (2009) nesneleştirilen, ticarileştirilen ve çoğu zaman cinsel uyarımın kaynağı olarak kodlanan memeleri görebilmek için ödeme yapabilmekte ya da çıplak memeli kadınlar tarafından yapılan servisler için daha fazla para harcayabilmektedir. Palmer, günümüzde memenin birincil işlevinin azalıp, açık bir şekilde erkek cinsel uyarımı için kamusal bir fetiş alanına dönüştüğünü düşünmektedir.

Kültürel Bir Norm Olarak Emzirme

Emzirme toplumsal, kültürel, tıbbi ve psikolojik yönleri olan karmaşık bir süreçtir. Çünkü bir beslenme pratiği ya da fizyolojik süreç olmanın ötesine geçerek çeşitli anlamların odağında yer alan önemli bir toplumsal olguya da dönüşmüştür. Farklı toplumların ve kültürlerin emzirmeye yönelik çeşitli inanç ve kabullere sahip olması bunun en somut örneğini oluşturur. Geçmişte hüküm süren uygarlıklardan günümüz toplumlarına kadar hemen hemen her kültürde annenin

çocuğunu emzirmesi gerektiği öğütlenmiş, anne sütünün politik ve toplumsal alanlarda çeşitli düzenlemelere konu olduğu görülmüştür. Nitekim en eski hukuki yazıtlarda, antropolojik bulgularda, dinde, mitolojide ve politik uygulamalarda konuya ilişkin çeşitli ipuçlarına veya doğrudan düzenlemelerin içeriğine rastlamak mümkündür (Dykes, 2002; Trevino, 2010; Lee, 2018; Kukla, 2016; Crawford, 2010). Annenin ne kadar süre ile emzireceği, emzirmenin faydaları, sütanneliğin yasal sınırları ve emzirmenin farklı toplumsal temsilleri Eski Mısır papirüslerinden, Hammurabi kanunlarına ve eski tıbbi yazıtlara uzanan bir tarihsel alan içinde kendine yer bulmuştur (Dykes, 2002: 493). Doğum ve bebek bakımı farklı zamanlarda ve kültürlerde kadınlığı temsil eden en önemli görev olarak sunulmuş ve annelik de bu görevler arasında kutsanmıştır (Dow, 2016; Lee, 2018). Dilin ve kültürün merkezî bir metaforu olan emzirme de anneliğin en temel görevleri arasında ilk sıralarda yer almaktadır. Anne sütünün değeri, sağlık üzerindeki etkisi, anne-çocuk arasındaki bağı güçlendirici yönü; emzirmenin doğal ve bu bağlamda iyi annenin önemli bir birleşeni olduğu ahlaki, tıbbi ve politik bir mesele olarak tartışılmaktadır (Lee, 2007; Murphy, 2000, 1999; Marshall et al. 2007, Wolf, 2010). Dolayısıyla çok yönlü bir tartışmayı içeren emzirme, bir biyolojik durum ve bir beslenme süreci olmanın ötesine geçerek, normatif olarak yapılandırılan bir davranış biçimine dönüşmüştür. Barlett'in de (2005: 1) belirttiği gibi anne sütü her zaman sadece anne sütünden daha fazla anlamların taşıyıcısı olmuş yetiştirme, doğa, bilgi ve yaratım veya sadece rahatlık gibi başka şeyleri temsil etmek için de kullanılmıştır. Eski tanrıçalar sık sık çocuklarını emzirirken ya da memeleri ellerinde, yaşamı doğrulayan ve iyilik veren bir nezaket jestiyle tasvir edilmiştir. Emzirmeye ilişkin anlatılan hikâyeler ve tasvir edilen imgelerde anne sütü hayati bir öz ve yaşam sürdürme gücü, bereketin taşıyıcısı olarak anlamlandırılmıştır. M.Ö. 3000 yılı kadar erken bir tarihte, Babilli Ishtar ve Mısırlı Isis (emziren tanrıçalar), rutin olarak bol miktarda süt sağlamanın sembolü olarak resmedilmiştir. Orta Doğu'da ortaya çıkarılan bu tanrıçaların birçok kil heykeli, arkeologların emzirmenin büyük bir saygıyla yapıldığı sonucuna varmasına da neden olmuştur. M.Ö. 1500 yılında yazılan tıbbi bir metin olan Papirüs Ebers, emzirmeye ilişkin tavsiyeleri içermekteydi. Farklı yerlerde ve zamanlarda çeşitli yazıtlar, öneriler, reçeteler bebek beslenmesinde anne sütünün önemine vurgu yapmaktaydı (Jung, 2015, Dykes, 2002; Trevino, 2010).

Kadının bedeni ile kurduğu ilişkiyi, annelik deneyimini ve toplumun kadından beklentisini şekillendiren emzirmeye ilişkin farklı toplumsal bakış açıları da bulunmaktadır. Bir yandan fetişleştirilen memeler, öte yandan kutsanan annelik ve anne sütü, bedene yönelik farklı bakış açılarının varlığına işaret ederek emzirmeyi-emzir(e)memeyi temel bir ahlaki meseleye de dönüştürmektedir. Nitekim “iyi” ve “makbul” kadın/anne olmanın ölçütlerinin belirlenmesi, ideal olanın sınırlarının çizilmesi bu ahlaki konulara örnek olabilecek durumlardır. Emzirmek belli

eylem kalıplarına uymayı veya belli davranışlardan da kaçınmayı gerektiren bir süreç olarak kodlanıp “iyi” annenin sınırlarının bu davranışlara ne kadar uyduğu ve dolayısıyla ne kadar süt üretip çocuğunu emzirdiği ile de ilişkilendirilebilmektedir. Bedensel performansı gerektiren bu süreç, aynı zamanda annenin bütün gündelik faaliyetini, beslenme biçimini ve içeriğini, kişisel zevklerini, bedenini sergileme biçimini etkileyen önemli bir iktidar alanına da dönüşebilmektedir. “Kaliteli” süt söylemi ile kendine uygulama alanı yaratan bu durum, hamilelik öncesi süreçten başlamakta (yapılan diyetler, alınan vitamin takviyeleri, egzersizler) hamilelikte daha sıkı bir rejime dönüşmekte ve doğum sonrası süreçte de annenin bütün faaliyetlerini belirlemektedir. Stearns’ın (2009: 69) yaptığı bir alan çalışmasına göre anneler, daha fazla ve kaliteli süt üretme baskısı ile doğum öncesi süreçte vitamin almaya başlayarak, doğumdan sonra da belli yiyecek ve içeceklerden kendini kısıtlayarak sosyal yaşamlarını bunun etrafında organize etmektedirler. Emzirmeye ilişkin yaşadıkları ilk deneyim, yeterince sütüm var mı kaygısı, çocuğum doyuyor mu endişesi ya da kendi bedenlerini yeniden keşfetme durumu ve bir başka canlıyı doyuruyor olmanın verdiği haz ve mutluluk Stearns’ın çalışmasının önemli tartışma alanlarını oluşturmaktadır. Anne sütünün ve emzirmenin mucize üzerinden tanımlanması bir yandan iyi bir bedensel performansın ve pozitif beden algısının önemli bir alt yapısını oluştururken, öte yandan süreklilik ve tutarlılık gerektiren bir eyleme dönüşmesi ile birlikte farklı bedensel kaygıların da eşlik ettiği paradoksal bir süreç halini almaktadır. Keyif verici/yorucu, mucizevi/bedenin sınırlarını bozan bir davranış gibi farklı çelişkili durumların ve toplumsal baskıların görünürlük kazandığı bir durum olarak da görülebilmektedir. Nitekim Stearns’ın yaptığı alan çalışmasında da bir kadının “bazen kendimi inek gibi hissediyorum, kendimi bir süt makinesi gibi hissediyorum, ama çoğu zaman gerçekten keyif alıyorum” ifadesi bu paradoksal sürecin bir göstergesi olarak tartışılabilir (Stearns, 2009: 69).

Memenin birçok kültürde cinsel çekicilikle eş tutulması ve erojen bir bölge olarak tanımlanması, emzirmenin kadın bedeninin sınırlarını bozabilen bir davranış olarak tanımlanmasına da neden olmaktadır (Wolf, 2008). Nitekim bu paradoks, bebeğin beslenmesine ilişkin kaygıları içerirken, tüketim kültürünün yarattığı genç, güzel ve erotik beden anlayışına yönelik çelişkileri de içinde barındırmaktadır. Bu çelişki, toplumsal alan içinde emzirmenin tabusal bir eyleme dönüşmesine neden olan önemli bir etken olarak da okunabilir. Bir yandan bebek beslenmesinde doğal kabul edilen ve kutsanan, öte yandan kamusal alan içinde mahrem kabul edilen emzirme olmak üzere iki farklı bakış açısı annelerin bedensel deneyimini şekillendirmektedir.

Bir Tabu Olarak Emzirmenin Gözden Uzak Tutulması

Emzirme toplumsal cinsiyet meselesi bakımından ele alınması gereken ve kadının toplumsal konumunu etkileyen önemli bir meseledir (Esterik, 1994: 42-43). Özellikle kadın ve feminist grupların neden emzirmeyi gündemlerine almaları ve konuya ilişkin kampanyalar yürütmeleri gerektiği konusunda çok farklı gerekçeler sunan Esterik (1994), konuya ilişkin hem bedensel hem yasal hem de toplumsal bir okuma yapar. Emzirme, kadınların konumunu ve durumunu iyileştirmek için toplumda yapısal değişiklikler gerektirmesi, ulusal ve uluslararası düzeydeki kadınlar arasında dayanışmayı ve iş birliğini teşvik etmesi bakımından önemli bir mesele olduğu kadar bir kadının kendi bedenini kontrol etme gücünü teyit etmesi ve tıbbi hegemonyaya direnmesi bakımından da önemlidir. Aynı zamanda emzirme, memenin öncelikle bir seks nesnesi olarak görülmesi ve tüketici olarak “ideal” kadın modeline meydan okuması açısından da ele alınması gereken öncelikli bir konu olarak da görülmektedir. Esterik (1994), emzirmenin paradigmatik bir feminist sorun olduğunu çünkü cinsel iş bölümü, kadınların üretken ve üreme yaşamları arasındaki uyum ve fizyolojik süreçlerin toplumsal cinsiyet ideolojisinin tanımlanmasındaki rolü gibi temel konuların yeniden düşünülmesi gerektirdiğini savunmaktadır. Bu bağlamda emzirme, kadın bedenleriyle ilgili önemli görüşlere ve belirgin çelişkilere yol açması muhtemel, somut bir deneyimdir (Stearns, 1999: 308). Emzirmenin performansı, kadınların memeleri hakkındaki çelişkili kültürel inançlarla daha karmaşık hâle gelmektedir. Kapitalist toplumlarda kadının memelerine yönelik öncelikli kodlamanın cinselliğin ve hazzın temsil alanı olması bu çelişkileri derinleştirmektedir (Stearns, 1999: 310). Emzirmenin doğal bir beslenme süreci veya hakkı mı, halk sağlığının önemli bir parçası mı, toplumsal ve ahlaki bir mesele mi, memelerin görünümünü bozan bir durum mu ya da memelerin sergilendiği ve teşhir edildiği bir davranış mı olduğu odağında yürütülen tartışmalar, bu çelişkilerin görünürlük kazandığı alanların neler olduğunu ve aynı zamanda emzirmenin kamusal ortamlarda neden tabusal bir konu olduğunu anlamamıza olanak tanır.

Birçok ülkede yeme ihtiyacı temel bir insan hakkı olarak görülmekte ve kamuya açık yerlerde beslenmeye ilişkin haklar kanun yoluyla düzenlenmektedir. Fakat bebeğin açık ve ortak kullanım alanlarında emzirilerek beslenmesine ilişkin toplumsal bakış açısı söz konusu olduğunda beklenen aynı duyarlılık yerini, tepkisel bir forma bırakabilmektedir (Amir, 2014). Halk sağlığı ve çeşitli güç söylemlerine tabi olan emzirme meselesi, “meme en iyisi” fikri ile bir yandan teşvik edilmesi gereken önemli bir süreç olarak kodlanırken (Lee, 2018; Porter, 2010; Palmer, 2009) diğer yandan başkalarının gözetleyici bakışlarından uzak bir alanda gerçekleşmesi gerektiği, utanılacak ve sakınılacak bir davranış olarak da birçok toplumda kodlanmaktadır (Sheehan vd. 2019). Çünkü emzirme eylemi sadece bebeklerin beslenme ihtiyaçlarını karşılamakla ilgili

olmayıp aynı zamanda anneler için sosyal, duygusal, cinsel ve kültürel anlamlarla doludur (Marshall vd., 2007: 2147). Bu bağlamda araştırmalar, kamusal alanlarda emzirmenin tartışmalı bir konu olduğunu ve utanç duygusunun kadınların emzirme kararlarında etkili bir faktör olduğunu göstermektedir (Sheehan vd., 2019: 1).

Tarih boyunca anne sütü bebekler için ideal besin olarak kabul edilmesine rağmen, emzirmeye ilişkin kültürler arası birçok çelişkinin ve çatışmanın olduğu görülmektedir. Bu çelişki aynı zamanda beden sınırlarının ne olması gerektiğini, çeşitli tabular, yasaklar ve inanışların bedende nasıl somutlaştığını bize göstermektedir. Nitekim Mary Douglas'ın (2007) "Saflık ve Tehlike" adlı çalışması, bedende yaratılan toplumsal temsillerin, inanışların ve düzenlemelerin neler olduğunu kültürler arası bir perspektife yerleştirerek hem sosyolojik hem de antropolojik olarak anlamamızı sağlar. Bedensel sıvılar ve atıklar bedenin sınırlarını ihlal eden, kültürün sınırlarını aşan ve düzeni bozan birer tehlike olarak kodlanıp kirlilikle eş tutulmuştur. Beden "uygun", "münasip", "saf" olanın/olması gerekenin yaratıldığı bir dünyada kültürün cisimleştiği bir alana da dönüşür. Her kültürün kendi içinde bir evren olduğundan yola çıkılırsa, bu evrene sığın ve bu evrenden taşan bedenlerin varlığından söz edilebilir. Sadece bedensel atıklar değil bedenin kendisi ve bedenden çıkan her madde kültürün anlam dünyasına tabidir. Örneğin, tıbbi kanıtlar kolostrumun (ilk gelen süt) çok faydalı bir gıda olduğunu gösterirken, birçok toplumda bu sarı maddenin "kötü" olduğu ve dolayısıyla kültürel yapılardan dolayı atılması gerektiğine inanılmaktadır (Cassidy ve El Tom, 2015: 2). Daha somut örneklerle ifade edilirse kolostrumun; Sahra, Meksika, İran, Yunanistan, Myanmar ve Malezya'daki nüfuslar da dâhil olmak üzere birçok toplumda zararlı olarak kabul edildiği görülmüştür (Wells, 2006: 39). Anne sütüne ilişkin kültürel bakış açısındaki farklılıklar aynı zamanda çatışmalı değerlerin varlığına da işaret eder. Günümüzde hâlâ birçok kültürde anne sütü; saf (gözyaşı gibi) ile "kirlili", "kirlilik" gibi (genital sekresyonlar veya kusma gibi) kavramlar arasında çatışmalı bir yerde konumlanmaktadır (Amir, 2014: 2). Bedenin sıvılarının kültürel düzen içinde tabulaştırılarak gözden uzak tutulması gerektiği fikri, emzirme davranışının da mahrem ve tabusal sınırlarını belirleyerek toplumsal alanlardan uzaklaştırılmasını sağlamaktadır. Amir'in de (2014) belirttiği gibi süt; idrar veya menstrüel kan gibi kontrol altında tutulması gereken vücut sıvısı olarak görülebilmekte ve istemsiz olarak bile sızan süt, kadınlar için utanç kaynağına dönüşebilmektedir. Duyguların denetiminin ve bedenin kontrolüne vurgu yapan bu durum, Elias'ın (2015) "Uygarlık Süreci" adlı çalışmasında üzerinde durduğu baskıcı, kontrolcü, düzenleyici yapıların ve kuralların varlığını hatırlatmaktadır. Batı toplumlarının geçirdiği değişimi ve dönüşümü uygarlaşma başlığı altında çözümleyen Elias'a göre; beden bu süreçte bir dizi düzenlemeye tabi tutularak, hayvani olanın tabulaştırıldığı, görgü kurallarının cisimleştiği bir alana dönüşmüştür. Yemek yeme, oturma, konuşma gibi pek çok farklı

davranış ve bedensel sınırların kontrolü bu süreçte çeşitli düzenlemelerin konusu olmuş, mesafe, utanma, öz disiplin gibi farklı duygularda artan rasyonelleşme ile kültürün önemli temsilleri haline gelmiştir. Nitekim açık bir şekilde emzirmek ve bir yabancıya buna tanık olması; görgü kurallarını ihlal eden, bedenin sınırlarını bozan, kültürü değil doğayı temsil eden bir davranış olarak kodlanmakta ve gözden uzak yapılması gereken bir davranış normu olarak sunulmaktadır. Bu bakış açısına eklenen ve kapitalist toplumlarda egemen ideolojiyi temsil eden “kadın memesinin öncelikle cinsel bir organ olduğu” fikri, bedenin belli bir bölümünün kamusal mekânlarda sakınılması gereken bir alan olarak görülmesine neden olmaktadır.

Sosyal Gerçekliği Yeniden İnşa Eden Bedenler ve Yeni Medya

Kültürün ve sosyal yapının beden üzerindeki etkisi farklı biçimlerde tezahür ederek bireylerin ve özellikle kadınların gündelik yaşam pratiklerini şekillendirmektedir. Yapının biçimlendirdiği öte yandan etkileşim kalıpları içinde yapıyı dönüştüren bireylerin, salt sistemin pasif alıcıları olmadığı ve bu yüzden sosyal gerçekliği yeniden inşa etmede öznel deneyimlerinin de önemli olduğu sosyolojik tartışmalar içinde önemli bir yere sahiptir. Yapı/faillik kavramları etrafında yürütülen tartışmalar, aynı zamanda bedenin konumunu, gerçekliğin nasıl yorumlandığını ve yeniden üretildiğini anlamamıza olanak tanır (Shilling, 2005: 49-62).

Beden toplumsal cinsiyetin yarattığı normatif düzen içinde bir yandan baskılanmakta, disipline edilmekte ve üzerine çeşitli anlamlar üretilerek yeniden kurgulanmakta, öte yandan “yaşam politikalarının” ve direnme stratejilerinin kaynağına da dönüşmektedir. Giddens (2010) bedeni özgürleşimci bir alan olarak tanımlayarak, geç modern dönemde kimliğin ve benliğin önemli bir unsuru olduğunu da tartışmaktadır. Benlik ve kimlik arasında sıkı bir ilişki kuran düşünürlere, bedeni kuşatan çeşitli söylemlerin varlığını yadsımadan, egemen kültüre nasıl bir başkaldırı aracına dönüştüğünü de ele alır. Sosyal eylem ve yaşam dünyası arasında bir köprü olan beden, öznel ve toplumsallığın kesiştiği bir yerde konumlanır (Shilling, 2005: 60). Ertan’ın (2017) belirttiği gibi en basit ve önemsizmiş gibi görünen bir beden pratiği bile, söz konusu pratiği deneyimleyen kişinin ona yüklediği anlama bağlı olarak, mevcut kültürel yapılanmaya yönelik bir direnişi, dolayısıyla politik bir anlamı içerebilmektedir.

Gündelik yaşam içinde girdikleri etkileşim ilişkileri sayesinde bireyler, bedensel deneyimlerini şekillendirmekte ve ona ilişkin sosyal gerçeklikleri yeniden inşa etmektedirler. Sosyal gerçekliğin hem öznel hem nesnel yönüne vurgu yapan ve anlam dünyaları içinde nasıl yeniden üretildiğini analiz eden Berger ve Luckmann gerçekliğin inşasını, “*insanların eylemler ve etkileşimler yoluyla nesnel olarak olaylara dayanan ve öznel olarak da anlamlı olarak*

deneyimlenen ve paylaşılan bir gerçekliğin devamlı şekilde yaratılması” şeklinde ifade etmektedir (Wallace ve Wolf, 2018: 380).

Kadınların bedenlerine, annelik deneyimine ve emzirme sürecine ilişkin anlam dünyaları, çeşitli etkileşim kalıpları içinde değişime ve dönüşüme uğramaktadır. Örneğin farklı ülkeler ve tarihlerde yaşanan bazı olaylar bu etkileşim biçimlerini ve bedenin nasıl bir direnme aracı olduğunu bize göstermektedir: 2006 yılında ABD’de bir uçakta bebeğini emziren bir anne, uçuş görevlisinin örtünmesi için verdiği battaniyeyi reddettiği için uçaktan atılmıştı. Söz konusu olaydan sonra açıklama yapan hava yolu şirketi emzirmenin sorun teşkil etmediğini ama başkalarına rahatsızlık vermeyecek bir şekilde yapılması gerektiğini ifade etmişti (<http://www.haber7.com/dunya/haber/198784-emziren-anne-ucaktan-indirildi>, Erişim Tarihi: 7 Mayıs 2020). Medyada yankı bulan bu olay, emzirme aktivistlerinin ve birçok kadın grubunun tepkisini çekerek, farklı eylem türlerine konu olmuştu. Yine Londra’da 2014 yılında lüks bir otelde açık bir mekânda bebeğini emziren anneye garsonun örtü örtmeye çalışması, sosyal medyada tepkilere yol açmış, toplu emzirme eylemleri ve otelin önünde protestolar düzenlenerek kamuoyunda konuya ilişkin farkındalık yaratılmaya çalışılmıştı (De Wall, 2016: 169). Bu örnekler, bedensel performanslar üzerinden ataerkil kültürün yarattığı ahlaki normlara karşı kadınların farklı direnme stratejileri geliştirerek kendi yöntem ve taktiklerini de ortaya koyduğunu göstermektedir. Özellikle yeni iletişim teknolojilerinin gelişimi ve çevrimiçi 2.0 Web’in ortaya çıkması, bu taktiklerin biçimini de değiştirerek dijital aktivist hareketlerin ve “lactivist” toplulukların (emzirme savunuculuğu) sosyal medya aracılığıyla bir araya gelmesini sağladı. La Leche Ligi gibi annelerin liderliğinde oluşan ve 1956 yılında kurulan emzirme savunucusu olan aktivist grup, internet üzerinden sosyal ağlar oluşturmakta ve destek, bilgi akışı sunmaktadır (<http://www.illturkiye.org>, Erişim Tarihi: 8 Mayıs 2020). Annelerin birbiri ile dayanışmasını sağlayan bu gruplar, anneden anneye destek, cesaretlendirme, bilgilendirme ve eğitim sağlayarak emzirmeyi teşvik etmektedir (Ward, 2000; Wiessinger vd. 2010). Sosyal medyanın farklı formları feminist aktivizm yönetimlerini de olanaklı kılarak farkındalık yaratma ve gerçeği dönüştürme kapasitelerini de kolaylaştırmaktadır (Fotopoulou, 2016).

Bedeni hedef alan her türlü ayrımcılık, ötekileştirme ve ahlaki yargılamalara karşı geliştirilen farklı eylem stratejilerinin sosyal gerçekliği nasıl dönüştürdüğünü, yeni toplumsal ilişkiler bağlamında çözümlenmek önemlidir. Sanal toplulukların önem kazandığı, her türlü bilgi, destek, dayanışma ağının olduğu, aynı zamanda çeşitli etiketler aracılığıyla gündem yaratılan sosyal ağ platformları, emziren kadınlar için önemli bir alanı oluşturmaktadır. Nitekim kamusal mekânlarda emzirmenin tabulaştırılmasına yönelik bir farkındalık yaratma ve anne sütünü teşvik etmek amacıyla sosyal medyada başlatılan “emzirmenin doğal bir hak” olduğunu ve “emzirmenin

yeri olmadığını” söyleyen akım, bedeni performatif bir sürece dönüştürerek dijital bir dayanışma ve eylem ağı oluşmasını sağlamıştır (Amir, 2014; Sheehan; Gribble, 2019; Locatelli, 2017). Emzirirken çekilen fotoğrafların kamuya açık bir şekilde etiketlenerek paylaşılmasını içeren bu eylem pratikleri, kadın memesine, çıplaklığa ve emzirmeye ilişkin kültürel yargılamalara karşı hem kolektif hem de bireysel bir harekettir. Zaman ve mekânın akışkanlığının söz konusu olduğu Twitter, Instagram, Facebook ve diğer birçok sosyal ağ sitelerinde emzirme görünürlük kazanarak, müzakere edilen bir konuya dönüşmüştür.

Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

Çalışmanın amacı, emzirme anında çektikleri fotoğrafları sosyal medyada paylaşan annelerin başlattığı “emzirmenin yeri yok akımı”nın emzirmeye ilişkin var olan tabulara ve toplumsal beklentilere yönelik paylaşımlarını bir direnme stratejisi olarak ele alıp söz konusu paylaşımlara yapılan yorumların ideolojik formlarını ve içeriğini akademik anlamda tartışmaktır. Bu amaç kapsamında söylem analizi kullanılmış ve Instagram’da “emzirme”, “emzirmeknormaldir”, “emzirmekhaktır”, “emzirmekdoğaldır”, “emzirmekgüzeldir”, etiketi/hashtagi ile emzirirken fotoğrafını paylaşan annelerin fotoğrafları ve bu fotoğraflara yazılan yorumlar incelenmiştir. Toplam 10 adet fotoğraf, 899 yorum (emojiler dâhil) ve mesaj incelenerek analize tabi tutulmuştur. Locatelli’nin de (2017) ifade ettiği gibi emzirme görüntüleri, emzirmenin nasıl temsil edildiğini ve emzirme ile ilgili sosyal ve kültürel konuların nasıl ifade edildiğini (anneliğin nasıl yaşandığı, bedenle olan ilişki ve temsili) araştırmak için ilginç bir araştırma alanını oluşturmaktadır. Bu bağlamda çalışma, günümüzde yeni medyanın önemli temsil alanlarından birini oluşturan Instagram’daki paylaşımlar üzerinden analiz yürütmektedir. Binark’ın da (2007a, s. 5) ifade ettiği gibi yeni medya yaşamın doğal ve ayrılmaz bir parçası hâline gelerek, eski geleneksel meydanın yerini almakta ve yeni ilişki biçimlerinin şekillenmesine katkı sunmaktadır. Yeni medyanın, farklı eşitsizlik türlerinin somutlaştığı bir alan mı, yoksa düşüncelerin daha özgür ifade edildiği önemli kamusal mekânların yeni biçimini mi temsil ettiği sorusu önemli bir tartışma konusunu oluşturmaktadır. Poster, kamusal alanda ortaya çıkan farklı eşitsizlik biçimlerinin aksine internetin daha fazla eşitliği ve demokratik süreçleri içerdiği, dolayısıyla bireye kendi kimliğini yaratma ve kurma olanağı tanıdığını ifade etmektedir (Poster, 1995: Aktaran: Özçetin vd. 2012: 54). Bu bağlamda yeni medyanın özelliklerine bakıldığında geleneksel medyadan farklı olarak (radyo, gazete, tv) multimedya ve etkileşime dayandığı görülmektedir. Aynı zamanda hipermetinsellik, karşılıklı ve çok katmanlı etkileşim olanaklarının olması, hem bireyselleştirici hem de toplumsallaştırıcı yönünün olması diğer özellikleri arasındadır (Binark, 2007b). Dolayısıyla popüler bir sosyal ağ sitesi olan Instagram, kişisel seçimlerin ve inançların kamu

söylemine akabileceği bir platform olabileceği gibi aynı zamanda kamu söylemlerinin sosyal ve kültürel konulara (emzirmenin teşviki ve temsili gibi) etki ettiği bir alandır (Locatelli, 2017).

Sosyal medya, kadınların deneyimlerini, yaşadıkları sorunları paylaşması ve kendini daha güçlü hissetmesi açısından yeni bir etkileşim alanı yaratarak, oluşturulan etiketler/hashtaglar aracılığıyla feminist kaynakları kendi aralarında paylaşabilecekleri bir bilgi arşivi olarak faaliyet göstermektedir (Eagle, 2015). Yaşadığı şiddeti görünür kılmak, uğradığı tacizi teşhir etmek veya ihtiyaç duyduğu herhangi bir konuda bilgi edinmek için önemli bir araç hâline gelmektedir. Kimi düşünürler tarafından dijital kız kardeşlik çağına mı girildi sorusu sorularak yeni medyanın feminist aktivizmdeki rolü tartışılmakta ve bu Web 2.0'daki dijital ağlar, sosyal ve mobil medya uygulamalarının (Facebook, Instagram gibi sosyal ağ platformları, webloglar ve Twitter gibi mikrobloglar, YouTube gibi video ve fotoğraf paylaşım siteleri) sivil toplumun bir alanı hâline geldiği de vurgulanmaktadır (Fotopoulou, 2016).

Bir yandan aktivist bir dijital platform olarak görülen yeni medya aynı zamanda kadınların ayrımcılığa ve şiddete uğradığı mecralar olarak da karşımıza çıkmaktadır. Dijital şiddet, yazılan yorumlarda kullanılan ayrımcı dil, kadın bedenini teşhir edici görseller, toplumsal cinsiyetlendirilmiş capsler, sürekli silikonları konuşulan ünlüler, tartışılan güzellik formları, bacak çıplaklığı ile gündem olan sporcular, emziren annenin maruz kaldığı eleştiriler, nerede bulunduğu ve kim ile olduğu sorun edilen kadınlar, birçok sosyal medya platformunda konuşulan ve karşılaşılan durumlardan sadece bazılarıdır. Yeni toplumsallıkların paylaşıldığı bu alanlar, söz konusu sosyal yapı ve kültüre içkin olan cinsiyetçi değer ve söylemleri de anlamamıza olanak sağlar. Sosyal medyaya ilişkin farklı tartışmalar ve perspektifler göz önüne alındığında Instagram'ın bu çalışma için önemli bir sosyal mecra olduğu ve çalışmaya uygun örneklem sağlayacağı düşünülmektedir. Annelerin paylaştığı fotoğraflar bir yandan farklı eylem ve pratik biçimlerine göndermede bulunurken öte yandan farklı söylem yapılarını açığa çıkartır. Dolayısıyla söylemleri analiz etmek toplumsal yapıya içkin olan kültürel ve ideolojik formları da açığa çıkartmak anlamına gelmektedir. Foucault'nun söylem ve iktidar arasında kurduğu ilişkiye dayanan söylem analizi, geleneksel düşünme ve yazma pratiklerinin söz konusu toplumsal yapıya içkin olan politik ve ideolojik formlara nasıl hizmet ettiğini, bireyler üzerinde nasıl sınırlandırıcı ve kısıtlayıcı etkisi olduğunu anlamamızı sağlar (Wooffitt, 2005, akt.: Çelik ve Ekşi, 2008).

Söylemlerin ideoloji üretme gücü ve günlük ifadelerin vazgeçilmez unsuru olduğu (Dijk, 2003: 13) göz önünde bulundurulursa söz konusu çalışma için önemli bir analiz noktasını oluşturur. İdeolojiler dil dolayımı ile anlam kazanmakta ve söyleme içkin bir şekilde yaşamları kuşatacak gücü elde etmektedir. Özellikle yeni medyanın artan gücü ve çeşitli çalışmaların ilham verici etkisi

söz konusu çalışma içinde önemli görülmektedir. Dolayısıyla paylaşılan içeriklerin ve yorumların hangi bağlama göndermede bulunduğu, hangi ideolojik anlamları içerdiği ve kullanılan dil aracılığıyla beden cinsiyetli hâllerine nasıl vurgu yaptığı söylem analizi yöntemi ile çözümlenmeye çalışılmıştır.

Analiz ve Tartışma

Kadınların kamusal alanlarda emzirmeye ilişkin var olan ön yargı, tutum ve ideolojilere karşı geliştirdikleri ve bedensel bir aktivist hareket olarak da tartışılan “#Brelfie” akımı Türkiye’de yaşayan kadınlara da ilham kaynağı olmuştur. Söz konusu çalışma kapsamında farklı etiketlerle oluşturulan ve emzirmenin doğal bir hak, bir beslenme pratiği olduğu veya utanılacak bir eylem olmadığına yönelik yapılan bireysel paylaşımların profilleri incelendiğinde, annelerin kentli, eğitilmiş ve belli bir kariyer sürecini aşmış oldukları görülmektedir. İncelenen hesaplar kamuya açık hesaplar olup, aynı zamanda yorum ve paylaşım da açık oldukları görülmektedir. Özellikle “emzirme” “emzirmek normaldir”, “emzirmek haktır”, “emzirmek doğaldır” “emzirmek güzeldir” etiketi ile paylaşılan gönderilerin daha çok emzirme konusunda profesyonel destek veren kişilerin veya sitelerin (emzirme danışmanı, farklı topluluklar ve doktorların) hesabından yapıldığı dikkat çekmektedir. Bu paylaşımlar anonim fotoğraflar olup, kadının memeleri açık bir şekilde yer almaktadır. Emzirmeyi teşvik edici ve emzirme savunuculuğu (lactivism) içeren bu gönderilerin daha çok bilgi, destek ve sorulara yanıt olmak için yapıldığı görülmektedir. Nitekim bu gönderilere yazılan yorumlar, kadınların yaşadığı deneyim, bir soru veya sorunu içermektedir. Bu paylaşımlar çalışmanın amacı dışında bir yerde konumlandığı için analize dahil edilmemiştir. Söz konusu çalışma için incelenen fotoğraflar ise bireysel hesaplardan yapılan paylaşımlar olup bizzat hesap sahibinin emzirirken çektiği fotoğraflar ve onların yorumlarından oluşmaktadır. Yukarıda söz edilen etiketler girilerek görseller taranmış, en üst sırada yer alan ve 8 farklı hesaptan paylaşılan 10 adet fotoğraf ve bu fotoğraflara yazılan yorumlar örnekleme dahil edilmiştir. Fotoğraflara yazılan yorumların toplam sayısı (899) ve analiz süreci dikkate alınarak çalışma, söz konusu paylaşımlarla sınırlandırılmıştır. Annelerin profilleri incelendiğinde 500 ile 158 bin kişi arasında değişen takipçi sayısına sahip olan ve sosyal medyada annelik kimliği ile tanınan kişi olduğu görülmektedir (6 kişi). Bu durum özellikle annelerin takipçi profiline yansımakta ve daha çok kadınların birbiri ile girdikleri etkileşim süreçlerine işaret etmektedir. Nitekim yorumlar incelendiğinde özellikle kadınlar tarafından yazılması ve müzakere süreçlerinin yine kadınlar arasında yürütülmesi bunun bir göstergesi olarak okunabilir. Görseller farklı alanlarda (denizde, müzede, evde, vapurda, antik bir kentte) çekilen fotoğraflardan oluşmaktadır. Özellikle aynı hesaptan 2 farklı ülkedeki müzede çekilmiş emzirme fotoğrafları en çok yorum alan ve tartışmaya konu olan görselleri oluşturmaktadır. Paylaşılan fotoğraflardan sadece 3 tanesinde memenin

görünürlüğü daha ön planda iken, diğerlerinde ise kucakta emzirilen bebeğin kapattığı ve hiçbir şekilde görünür olmayan bir meme söz konusu olmaktadır. Konuya ilişkin en dikkat çekici nokta ise en çok yorum alan ve tartışmaya konu olan fotoğrafların çıplaklığın görünür olmadığı fotoğraflar olmasıdır.

Yazılan yorumlar iki ayrı çizgide yer alarak ya teşvik ve takdir edici ya da yargılayıcı, kınayıcı bir nitelikte olmaktadır. Zaman zaman farklı annelerin kamusal mekânlarda emzirme deneyimine ilişkin yaşadığı sorunlar da yer almaktadır. Bu bağlamda tartışma, gönderilerin hangi anlam ve içerikle oluşturulduklarını ve ataerkil ideolojiye bedensel bir direniş oluşturup oluşturamayacağını anlamak için doğrudan yapılan paylaşımların incelenmesi ve farklı hesaplardan yapılan yorumların analizini içerecek şekilde iki farklı başlıkta yürütülecektir. Ayrıca yazılan mesaj ve yorumların bağlamından kopmaması açısından birebir yazım ve imla hatları düzeltilmeden alıntılanmıştır.

Pratik ve Eylem: Bedensel Direniş mi, Heteronormatif Gerçekliğin Temsili mi?

Bedenin söz konusu kültürel ve toplumsal yapıya içkin olan motiflerden, normlardan bağımsız tartışılmayacağı gerçeği bir yandan bedeni bir nesne olarak kurarken öte yandan öznenin eylemsel pratiklerinin taşıyıcı ve dönüştürücü alanı olduğuna yönelik bir bakış açısını da gerektirmektedir. Söz konusu çalışma için analiz noktasını oluşturan fotoğraflar ve paylaşılan mesajlar incelendiğinde emzirmenin doğallığı üzerinden yapılan vurgu memenin cinsel bir obje olmasına yönelik egemen ideolojinin yarattığı dile karşı bir karşıt söylem oluşturma çabasını da içermektedir. *“Bol eşofman giydiğimde bile tacize uğramama rağmen dışarıda emzirdiğim zamanlarda hiç kötü bir deneyim yaşamadım. Bazen rahatsız edici bakışlarla karşılaşıyorum ve ne yazık ki çoğu kadınlar tarafından oluyor. Şiarım #memelervardır ve herhangi bir başka organdan farkı yoktur, #emzirgitsin ve #annesütü bebekler için #temelhaktır. “kadınlar daha dik bakıyor”*. Söz konusu mesaj ataerkil ideolojinin toplumsal yapıya nüfuz ediş biçimini ve farklı kadınlık deneyimlerinin de olduğunu anlatmaktadır. Bu örnek, eril bakışın sadece kadın bedenini biçimlendirmede ve sadece farklı bölümlerini tabulaştırmadığı aynı zamanda normatif düzeni içselleştiren kadınlar tarafından söz konusu heteronormatif değerlerin yeniden üretildiğini de göstermektedir. Ataerkil ideolojinin tahakküm ilişkilerine tezahür etme biçimini anlamamızı sağlayan Bourdieu'nun (2015) “Eril tahakküm” çalışması kurulu sabitliklerin nasıl yeniden üretildiğini ve meşrulaştırıldığını anlamamıza da olanak tanır. Tahakküm ilişkilerinin bedenin toplumsal inşasında gömülü olduğunu söyleyen Bourdieu (2015), erkek ve kadın arasındaki eşitsizlik ve tahakküm ilişkisi, ebedileştirilir çünkü sanki bizden bağımsız ordaymış ve doğalmış gibi sunulur (aile, kilise, devlet ve diğer kurumlar bu düzeni yeniden üretir). Kadınların pratik ve

düşünsel süreçlerinin de ifadesi olan habitusları, eril doxalar tarafından şekillendirilerek ataerkil güç ve tahakküm ilişkilerinin meşru bir biçimde yeniden üretilmesine aracılık eder. Ataerkil ideoloji olarak da ele alınan bu doxalar, kadınların düşünceleri, eylemleri, pratikleri üzerinden örtük ve dolaylı bir şekilde işlenerek eril tahakküme rıza gösterilmesi sağlanır. Sembolik şiddet olarak tasvir edilen bu ilişki biçimi, toplumsal yapıya gömülü olan sabitliklerin varlığına ve sabitliklerin içselleştiriliş biçimlerinin kadınlar açısından önemine de vurguda bulunur.

Kolektif beklentinin tersine çevrilmesi anlamına da gelen Instagram'daki paylaşımlar, azınlık da olsa bir grup kadının, eril tahakkümü yeniden üreten sembolik değerlere karşı geliştirdiği bir strateji olarak da tartışılabilir. Öte yandan söz konusu mesaj içinde yer alan “*Bol eşofman giydiğimde bile tacize uğramamama rağmen dışarıda emzirdiğim zamanlarda hiç kötü bir deneyim yaşamadım*” ifadesi bedene ilişkin herhangi bir “teşhirci”, “cinselliği çağrıştırmacı” eylemin ve dolayısıyla kendi suçu olmadığı bir durumda bile ataerkil ideolojinin kadın bedenine müdahale biçimini anlatmaktadır. Emziren beden ise kutsal ve tabusal bir çizgide yer aldığı için tacize konu olmaz, daha çok ahlaki yargılamanın odağında yer alır.

Kadın bedeninin özellikle toplumsal cinsiyetlendirilmiş bir alan olması ve çoğu kültürde kamusal ilişkilerde belli bölgelerin utanılacak, saklanacak bir nesne olarak kodlanması paylaşım yapan anneler tarafından eleştirilmiştir: “*bebeği olan bir anneyim elbette sosyal hayata karışacağım. Bunun için bir tuvalate ya da tuvaletle kapıya bakan daracık bir odaya ihtiyacım yok! Utanacak bir şey yok! Utanacak birşeyim yok! Ben acıkan bebeğimin karnını doyururken, ayıplayarak, kınayarak ya da başka gözle bakan varsa onlar utanabilir.. Emzirmek bebeğim ve benim en doğal ihtiyacımız, en temel hakkımız! Senin, sizin de öyle! Emzirmekten utanmayın!*” Bir annenin emzirme selfiesi (özçekimi) altında paylaştığı mesaj, kadın bedeni ve emzirmeye ilişkin var olan ön yargıların, ahlaki değerlerin ve toplumsal baskının biçimini anlatmakta ve ona karşı eleştirel bir söylemi de içermektedir. Diğer annelere verilen mesajın, tavsiye niteliğinden ziyade kesinlik ifadesi taşıyan, aynı zamanda L(a)ctivism (emzirme savunuculuğu ve hak savunuculuğu) örneğini oluşturacak bir çizgide olduğu söylenebilir. Emzirmeyi gözden uzak tutan, ayıplayan, belli bir mekâna sıkıştıran düşünce yapılarına yönelik geliştirilen bu söylemler, toplumsal gerçekliğin öznel deneyimler aracılığıyla yeniden üretilen pratiklerini de ortaya çıkarmaktadır.

Dayatılan stratejilerin pasif alıcısı olmayan kadınlar da ataerkil iktidar karşısında çıplaklığı ya da tabulaştırılan emziren memeyi göstermeyi bir protesto aracına dönüştürmektedir. Gündelik hayata ilişkin ayrıntılı çözümleme yapan De Certeau'ya göre (2008) yaşam rutini içinde tüm eylemler, belli taktik ve stratejiler üzerinden kurulmaktadır. Kadınların tatilde, müzede, denizde veya evinin herhangi bir yerindeyken çektiği ve kamusal mekânın yeni örneğini temsil edebilecek sosyal medya platformunda emzirme fotoğraflarını paylaşması, gündelik hayat içinde

karşılaştıkları ayrımcı pratiklere karşı dışa vurulan bir direnme stratejisi olarak da okunabilir. Bir annenin “Paris’te dünyanın en büyük müzesinde emzirme fotoğrafımı paylaştığımda “türkiyede bunu yapamazdınız!!!” diyenler olmuştu 😊 Bugün dünyanın en büyük mozaik müzesini gezerken Antakya’da Dünya acıkınca gezi sırasında dejavu yaşadım 😊 Herkes kabul etmeli #emzirmekdoğaldır #annelik” içeriği ile paylaştığı fotoğraf ve mesaj, bedene ilişkin var olan iktidar pratiklerini anlamamıza olanak tanır. Özellikle kadın bedenine ait tüm süreç ve durumların kültürel bir bağlama dayanarak çözümlenmesi gerektiği gerçeğini de bize hatırlatır. Çünkü farklı tarihsellikler ve kültürel bağlamlar içinde emzirme ve kadın memelerine ilişkin yaratılan anlam temsilleri değişmektedir. Bir kadının aynı pozunu farklı mekânlarda ve aynı biçimde paylaşması bedeni bir performans aracına dönüştürmesini sağlayarak egemen ideolojiye bir direnme noktası da yaratır. “Yapabilirim”, “meydan okuyorum”, “hani yapamazdım” gibi mesajların anlamsal inşasına dayanan bu paylaşım, bir önceki örnekte olduğu gibi sosyal gerçekliğin öznel deneyimler aracılığıyla yeniden tanımlanmasını da sağlamaktadır. Berger ve Luckmann’a göre (2008) gündelik hayata dair gerçeklik hem nesnel hem de öznel yönü olan toplumsal olarak kurulmuş bir sistem olup, bu sistem içinde bireyler düzene çeşitli anlamlar atfetmektedirler. Sosyal gerçekliğin ne olduğuna yönelik hem makro hem de mikro bir okuma yapan düşünürler, sosyal gerçekliğin aynı zamanda öznel deneyimler yoluyla yeniden üretildiğine de vurgu yapmaktadırlar. Emzirmeye ilişkin paylaşılan fotoğrafların bireysel yönü olduğu kadar politik bir yönü olduğunu da söyleyen Boon ve Pentney’ye göre (2015) bunlar tam lactivism (emzirme savunuculuğu) ve narsisizmin kesiştiği yerde durmaktadır. BabyCenter (özellikle hamile kadınlar ve anneler için tasarlanmış küresel bir sanal topluluk) ve Tumblr’de (sosyal ağ ve microblog sitesi) paylaşılan özçekimleri inceledikleri araştırmalarında, kimi zaman metinlerin yokluğu ile paylaşılan fotoğrafların statükoyu yeniden üretmek heteronormatif çerçeveleri destekleyebildiklerini de ileri sürmektedirler. Ama yine de bu görüntülerin ve yorumların, anne performansının dikkatle müzakere edilen bir eylem olduğunu ve annelerin, görüntünün gerçeklik yaratma ve gerçeği şekillendirme gücünün tam olarak farkında olduklarını açıkça ortaya koyduğunun altını çizmektedirler. Çalışma içinde dikkate değer diğer bir konu ise bazı fotoğrafların altında yazdıkları mesajlarda eşlerinden aldıkları destek veya onayın yer almasıdır. Dünya emzirme haftasında farkındalık yaratılmak için paylaşılan bir fotoğraf, uzun bir emzirme deneyimi sürecinin anlatımına dayanmakta “Bu fotoğrafı eşim yakın zamanda çekti. Emzirme örtüsü kullanmadan toplu taşıtlar da dahil olmak üzere kızımın her ihtiyaç duyduğu anda emziriyorum” ifadesine de yer verilerek var olan kolektif beklentinin aksine erkeklerin de bu süreci destekleyebilecekleri mesajını içermektedir. Öte yandan heteronormatif düzenin yarattığı toplumsal cinsiyet ilişkileri içinde eşinden aldığı onayı ve desteği belirterek var olan ilişki örüntülerini de yeniden ürettiği söylenebilir.

Dijital Kız Kardeşlik mi, Yoksa Anneler Savaşı mı?

Emzirme fotoğraflarına yönelik toplumsal bakış açısını, önyargı veya destek biçimlerini anlamak için yazılan yorumlar incelendiğinde kadınların daha çok kendi aralarında konuyu müzakere ettiği, tartıştığı veya birbirlerini yargıladıkları görülmektedir. Özellikle paylaşım yapan annelerin çok sayıda takipçisinin olması ve daha çok kentli/orta sınıf kadınlık kimliğinin temsil edilmesinin yorumların niteliğini etkilediği söylenebilir. Barlett'in de (2005) ortaya koyduğu ve tartıştığı gibi halka açık emzirme örnekleri her zaman beyaz orta sınıf kent sakinleriyle ilgilidir. Yerli, etnik, kırsal ve düşük sosyoekonomik grupların emzirme ile ilgili "skandallara" konu olmaması önemli bir meseledir. Özellikle sosyal statüsü yüksek olan kadınların, toplumsal değerlere meydan okuma ve dolayısıyla kamuya etkileme gücüne sahip oldukları düşünülmektedir. Bu kadınların genellikle 'ortalama' veya normatif olduğu varsayılır ve bu nedenle bu tür bir 'normalite' karşısında görünmez kılınan ırk, sınıf veya cinsellik konularını müzakere etmek zorunda kalmadığı da tartışılmaktadır (Barlett, 2005: 68). Boon; Pentney'nin emziren annelerin emzirirken paylaştığı fotoğraflara yönelik BabyCenter ve Tubmlr araştırmasında da benzer dinamiklerin söz konusu olduğu görülmektedir. Daha çok heteronormatif değerlerin taşıyıcısı, beyaz, kentli orta sınıf annelerin paylaşımları ön plana çıkmaktadır (Boon ve Pentney, 2015: 1761). Bu durumun takipçi profillerine yansıdığı ve dolayısıyla yorumlar üzerinde de etkili olduğu söylenebilir. Yorum yapanların cinsiyet bakımından değerlendirilmesi yapıldığında neredeyse tamamının kadın olması, emzirmeye ilişkin var olan toplumsal değerlerin ve ataerkil örüntülerin kadınların bakış açısından anlaşılmasını olanaklı kılmaktadır. Bu bakımdan söylemler incelendiğinde "dayanımcı/takdir edici", "kararsız olan/cesurca bulan", "teşhirci olarak damgalayan/ayıplayıcı" olmak üzere üç farklı eksenle kategorize edilebilir.


Söz konusu söylemler, bir yandan kadınlar arasında önemli bir dayanışma ağı oluşturmakta ve "yeni bir dijital kız kardeşlik mi?" sorusunu gündeme getirirken öte yandan annelik savaşlarının nasıl yaşandığına tanıklık etmemizi sağlamaktadır. Alkış, kalp, güç, çiçek, biberon emojileri ile söz konusu paylaşımlar desteklenirken "*Helal olsun! Gurur duyduğum.*", "*emzirme en güzel şey*", "*harika kadınsın*", "*anne özgürdür*", "*iyi ki anneyiz*", "*Bende utanmam her yerde emziririm.*", "*Biz büyükler yemek yerken saklanarak mı yiyoruz 🍷 zaten emeceği 2 sene*", "*Kesinlikle katılıyorum. Emzirin gitsin en doğal şey bu.*", "*Yavru canlı acıkmuş anne canlı kutsal görevini yerine getiriyor*", "*Aynen öyle! Süpersiniz. Emzirirken bende cekinmedim hiç. Kimse kusura bakmasın. Sapık zihniyetliler varsa onlar utanmayı öğrensin*" ifadeleri ile kadınların, kendi emzirme sürecine ilişkin deneyim ve fikirlerini paylaştıkları görülmektedir. Günlük kaygı, deneyim ve baskıların da dile getirildiği bu mesajlar, aynı zamanda ataerkilliğin kadın bedeni üzerinde yarattığı baskının bir tezahürü olarak da okunabilir. Kadınların kullandığı ironik bir dil

tam da bu tezahürün toplumsal yansımasının neler olabileceğinin önemli bir örneğini oluşturur: “Çok ayıp etmişsin... Ne kadar erotik bir sahne.. Şimdi bir ERKEK bu görüntüye nasıl dayansın, nasıl tahrik olmasın, seni nasıl taciz etmesin.. Ayrıca anne kısmısı bikini giysin sende görülmüş.. Nerden tutarsan tut batıksın kızım^{mmmm} 😊😊😊”, “ne kadar da ayıp bana cidden bikini, emzirme, meme kelimelerini de kullanıyorum cümlelerimde. 🤔 Çocukla oturmayıp geziyorum bir de 🤔🤔🤔”... Anneliğin toplumsal bağlamlarına da göndermede bulunan bu ifadeler, annelik kimliğinin kadın için kısıtlayıcı bir kimliğe dönüşme biçimini ve öznel deneyime yön veren toplumsal deneyimlerin vurgulanmasını da içermektedir. Boon ve Pentney’e göre (2015: 1764) emziren beden, cinselleştirilmiş kadınlık ve normatif beden söylemlerine direnir. Emziren vücut, birçok yönden, çevreye meydan okuyan hoş bir yıkıcı bedendir.

Farklı düşüncelerin ve toplumsal değerlerin müzakere edildiği yeni medya, aynı zamanda nefret söylemlerinin açıkça dile getirildiği, çeşitli düşünce savaşlarının, kutuplaşmaların yaşandığı bir mecra hâline de gelmektedir. Annelik/kadınlık savaşlarının da görünürlük kazandığı bu platformlar farklı deneyimlerin, pratiklerin ve fikirlerin çatışmasına tanıklık edilmesini olanaklı kılmıştır. Her kültürün kadın bedenini ve farklı bölümlerini tanımlama biçimi, cinsiyet algısı, anneden beklentisi ve annelik kimliğinin temsil alanı farklı olduğu gibi aynı toplum içinde de birbiriyle çelişen-çatışan kültürel bakış açılarının mevcudiyeti söz konusudur. Nitekim yorumlar incelendiğinde bir yandan takdir eden dayanışmacı bir grup söz konusu iken, diğer taraftan sosyal medya kullanıcıları tarafından “linç grubu” olarak adlandırılan ve yargılayıcı/ayıplayıcı bir grup da yorumlar içinde belirgin bir şekilde aktif yer almaktadır: “Ayıpla özgürlüğü karıştırmayın”, “ayıp”, “günah”, “dinen uygun değil”, “yine de emzirme önlüğü olmalı bence”, “ortalık yerde emzirmeyin”, “göğüs açma meraklısı”, “yok yok soyunun çıplak gezin hepimiz rahatlayalım”, “tam bir özentî”, “edep yahu”, “göze sokmayın”, mahremi bilmeyenler” söylemleri kamuya açık bir şekilde emzirmeye ilişkin var olan toplumsal, ahlaki, kültürel ve politik kodların bir tezahürü şeklinde yapılandırılmaktadır. “Emzirmek tabiki heryerde olabilir ama edebinle. medeniyet yada çağdaşlık memeni açıp emzirmekle olmuyor malesef.(hayasini kaybeden herseyini kaybetmistir) hadiss(s.a.v)”, “Fotoğrafta bol bacak firikik var zaten Göğüse gelene kadar 😊😊😊 Her fırsatta göbeğini, bacağına, yakasını açan, içkili sofrada kafeh kaldıran, Allah kuran hiç birini yazı dilinde dahi kullanmayan ve bunu özgürlük sanan biri bence de ortada emzirmek çol doğal 🤔 Tam sizlik!”... Bu bakış açıları kadın/anneler arasında farklı iki cephe yaratılmasına neden olmakta ve annelik savaşlarının ortaya çıkmasına kaynaklık etmektedir: “Yorumlar içler acisi.. iki kız annesiyim 5 yasındaki kızımı 29 ay emzirdin ve nerede aciktiysa orada emzirdim. Göğsümü elime alıp lap diye cikarmadım, mümkün olduğunda bir yerimi göstermeden cafede, metroda, yolda,

dugunde bayramda emzirdim". "linç grubu birazdan gelir", "ayıbı denden mi öğrencem", "dini googledan mı öğrendin", "kapalı olmama rağmen her yerde emzirdim", "kesinlikle canım arkadaşım. Bu yüzden bu fotoğrafları paylaşıyoruz. Paylaşıyoruz ki emzirmek herkes için normalleşebilsin..." "Bebeklere özgürlük! 😊❤️❤️❤️👶👶..." Dijital ağ kültürünü gerginlikler ve çelişkiler alanı olarak tanımlayan Fotopoulou'a göre (2016) toplumsal cinsiyet ve cinsellik, somutlaşmış uygulamalar olarak, iletişim sistemleri ve kolektif eylem çalışmalarında bir taraftan görünmez durumdayken bir taraftan da onların merkezinde yer alır. Nitekim iki farklı kutupta yer alan ve gerginliklerin, çatışmaların görünür olduğu bu yorumlar, siber alan içinde annelerin dijital savaşının hangi toplumsal bağlama işaret ettiğini de bize gösterir. "Kadının en büyük düşmanı yine kadındır derim hep, yorumlardan da görüldüğü üzere". "İnsan insanın kurdudur" ifadesi "kadın, kadının kurdudur" ifadesiyle yer değiştirilerek kadınların birbiriyle olan fikir uyuşmazlıklarının ve deyimlerinin farklılığına da işaret etmektedir: "bir anne ve ilk görevini yapıyor. Bunu yaparken de pervasızca ve dikkatsizce olmadığı o kadar açık ki.. Üstelik beden onun, bebek onun seçim de onun 😊 bu görüntü ile karşılaştığında orda yavrusunu doyuran bir anne mi yoksa memesi açık bir kadın mı gördüğümüzle alakalı bir durumdur sadece. Toplum değer yarguları da insanın beyninde başlar bence. İyi günler..." Ayıplayıcı söyleme karşı beden ve anneliğin dokunulmazlığı üzerinden argüman geliştiren "özgürleşimci"/"destekleyici" olarak tanımlayabileceğimiz bu söylemler, toplumun çatışmalı yapılarının varlığının bir ifadesidir. Açık/kapalı, modern/geleneksel, iyi/kötü, kültür/doğa gibi zıtlıklar ilkesinden yola çıkılarak yürütülen savaşlar, farklı yaşam tarzlarının ve kadınlık kimliklerinin birbiri ile nasıl çatıştığını da bize göstermektedir. Ötekileştirici bir dilin yansıması olan bu dikotomiler, belli bir grubun düşüncelerini "doğru", "olması gereken" veya "olağan" olarak kodlarken, "biz" ve "onlar" ayrımını da beslemektedir. Emzirme bir süreç olarak düşünüldüğünde her kadın için taşıdığı anlam, yaşadığı deneyim, memeleri ile kurduğu ilişkiler farklılaşmakta ve bu da sosyal, kültürel, ekonomik ve tarihsel koşullara göre değişebilmektedir. Young'a göre (1991: 2) kadın ve başkaları için meme, kadınlığının günlük görünür ve somut göstergesidir ayrıca (burada ne deneyimi olduğu belirtilmeli, "emzirme deneyimi" gibi) deneyimi memelerin büyüklüğü ve şekli kadar değişkendir. Nitekim emzirmenin tabulaştırılıp gözden uzak tutulması hem eril ideoloji hem de bu ideolojiyi içselleştiren kadınlar tarafından yeniden üretilmektedir.

Çalışma içinde "kararsız olan/cesurca bulan" olarak sınıflandırılan grubun yorumlarının tam annelik savaşlarının ve dijital kız kardeşliğin kesiştiği yerde durduğunu söylemek yanlış olmaz. Yaşadığı olumsuz davranışların, Türkiye'de kadın ve dolayısıyla emziren anne olmanın zorluğunun vurgulandığı bu mesajlar aynı zamanda paylaşılan emzirme fotoğraflarını ilham verici, cesur bulmaktadır. "Kadının göğsü sadece emzirmek için kodlanmış olsaydı insanlar burnunu

kaşımak gibi dogal birdavranış gibi emzirebilirlerdi heryerde ama malesef kadının neredeyse herorganına cinsel obje gözüyle bakıldığı için uluorta emzirmek hiç mümkün değıll ☺”, “*Türkiye’de saklamak gerekli bence*”, “*cesurca*”, “*Türkiye de pek mümkün olmuyor seren abla*”, “*Özgürce emzirebilmeli* ”. Kadının memeleri beden öz-imgesinin en önemli unsurunu oluşturur ve dolayısıyla memelere aşırı odaklanan kültürümüzde, ona ilişkin her türlü süreç ve deneyim toplumsalın yarattığı bu imge üzerinden şekillenir (Young, 1992: 76). Sadece emzirirken memenin görünmesi tartışmalı bir meseleyi oluşturmaz, herhangi bir çıplaklığa işaret etmeden paylaşılan emzirme görüntüsü bile birçok kadın için rahatsız edici ya da tabusal bir mesele olabilir. Çünkü memenin toplumsal düzen içinde sembolik değeri, farklı söylem ve eylem pratiklerinin gelişmesine kaynaklık ederek yargılama veya takdir etmek için bir neden oluşturabilmektedir.

Sonuç

Kadın bedeninin ve ona ait her bir bölümünün sosyal, kültürel ve politik olarak yapılandırıldığı gerçeğı, annelik ve emzirmeye ilişkin yürütülecek bir tartışma için merkezî öneme sahiptir. Çünkü kadının sahip olduğu doğurganlık ve beslenme işlevi sadece basit biyolojik bir özelliğe değil, aynı zamanda farklı kültürel ve toplumsal yapıların üzerinde anlamlar üreterek yapılandığı bir beden varlığına da işaret eder. Özellikle bu anlamların izlerini hem emzirmeye hem kadın memesine yönelik değişen toplumsal ve kültürel değerlere bakarak sürmemiz mümkün görünmektedir. Bir yandan besleyen, kutsanan öte yandan görünmez kılınan, mahrem olarak kodlanan, kamudan dışlanan bedenler/memeler iki farklı kutupta beden ve emzirmenin toplumsallığına da vurgu yapan paradoksal bir tartışmanın temelini oluşturmaktadır. Çünkü Dünya Sağlık Örgütü ve birçok gönüllü kuruluş tarafından desteklenmesi ve önerilmesine rağmen emzirme, hâlâ gözden uzak yapılması gereken bir davranış olarak görülmektedir. Kadın memesinin kapitalizmin gelişim süreci içinde cinsel bir alan olarak kodlanması, anneliğin ahlaki ve toplumsal yönü olan çok katmanlı bir olgu olarak ele alınması gerektiği düşüncesi, emzirmenin kutsal/tabu ikilemi içinde kamusal mekândaki görünürlüğü tartışmalı kılmıştır.

Toplumsal yapının baskılayıcı yönüne karşı farklı taktik ve stratejilerle başkaldıran kadınlar, özellikle kamusal alanlarda açıkta emzirmenin hala bir tabu olarak görülmesine ve utanılması gereken bir durum olarak tanımlanmalarına karşın da farklı eylemlilik türleri geliştirmişlerdir. Çeşitli topluluklar kurularak emziremeyen annelere destek sunulmuş, farklı kamusal mekânlarda örtünmeden emziren kadınlara karşı uygulanan ayrımcı davranışlara dikkat çekmek için protestolar ve toplu emzirme eylemleri gerçekleştirilmiş, sosyal medyada çeşitli etiketler üretilerek kolektif ve bireysel eylem stratejileri geliştirilmiştir. Özellikle son yıllarda yeni medyanın çevrim içi etkileşim imkânı sunması ile beraber kadınlar, zaman/mekân sıkışması yaşamadan hem küresel

hem de yerel ölçekte kendi deneyimlerini paylaşma ve müzakere etme imkânı bulmuştur. Dolayısıyla dijital medyanın gündelik yaşama nüfuz etmesiyle birlikte yeni sosyal ağlar, yeni ilişki biçimi ve yeni aktivizm yöntemleri de tartışılmaya başlanmış, birçok araştırmaya ilham kaynağı olmuştur. Nitekim annelerin emzirirken çektikleri fotoğrafları paylaşması ve bunun çeşitli tartışmalara konu olması, emzirmeye, bedene ve kadınlık kimliğine ilişkin ideolojik formların neler olduğunu anlamak açısından incelenmeye değer bir meseledir. Aynı zamanda bunların yeni bir aktivist yöntem ve alan oluşturup oluşturamayacağı güncel olarak tartışılan önemli konular arasındadır.

Kamusal mekânlarda emziren annelerin yaşadıkları sorunlara, dışlanma deneyimlerine, maruz kaldıkları suçlayıcı bakışlara ve doğrudan karşılaştıkları baskılara dikkat çekmek için farklı etiketlerle emzirirken çekilen fotoğraflarını paylaşması, yeni kamusallığın temsil edildiği bir alan olarak görülmeye başlanan sosyal medyanın sosyal gerçekliği tanımlama veya değiştirme gücünün keşfedilmesiyle yakından ilişkilidir. Locatelli'nin de (2017: 10) ifade ettiği gibi görseller, bireysel temsil ve kamusal söylemler arasında yer alan imgelerdir. Bu fotoğraflar, emzirmeye/ kadın bedenine ilişkin var olan ahlaki ve kültürel tabulara karşı yeni bir bedensel ve görsel protesto aracıdır. Sadece görselliğin yer almadığı aynı zamanda altında anneliğe, emzirmeye ve kadının toplumsal konumuna ilişkin çok farklı yorum ve içeriğin müzakere edildiği bu paylaşımlar, toplumsal yapıya içkin olan kültürel, toplumsal ve çok farklı söylem formlarını da anlamamıza olanak tanımıştır. Bir yandan emzirme savunuculuğu olarak geçen ve “lactivist” hareket olarak nitelendirilen bir bağlama göndermede bulunulurken, öte yandan bedene karşı var olan ön yargılara, kadınlık kimliği üzerinden yaratılan ahlaki baskıya karşı bir direnme stratejisini de oluşturduğu söylenebilir. Bedeni performatif bir sürecin parçası hâline de getiren bu paylaşımlar, “çocuk benim”, “bedenim benim”, “anneyim”, “annelik sorgulanmaz”, “emzirmenin yeri yok” gibi söylemlerle güçlü kılınarak aktivist temelde yaratılan bir eyleme göndermede bulunurken öte yandan heteronormatif düzenin yarattığı ve kadınlık kimliğini annelik kimliği üzerinden kutsayan, işlevsel kılan düşünceye karşı bir pazarlık stratejisini de ifade etmektedir.

Türkiye’de yapılan paylaşımlar genel olarak incelendiğinde bunların sanılanın aksine sayıca çok fazla olmadığı, özellikle incelenen profiller doğrultusunda kentli, sosyal statüsü yüksek ve zaten sosyal medyada aktif ve takipçi sayısı fazla olan anneler olduğu görülmektedir. Özellikle analiz edilen yorumlar konuya ilişkin daha çok çeşitlilik sunmakta ve farklı kültürel/sosyal bağlamların varlığına işaret etmektedir. Yeni bir dijital kız kardeşliğin oluşmasına aracılık ettiği vurgulanan yeni medyada, kadınlar/anneler de birbirini destekleyici, teşvik edici ve takdir edici ağlar oluşturmaktadır. İncelenen yorumların neredeyse tamamının kadınlar tarafından yapılması, kendi bedenlerine ilişkin süreç ve politikaların yine kendi aralarında müzakere edilmesine neden

olmaktadır. Bu durum dijital kız kardeşlik ilkesinin yarattığı yeni ilişki biçiminin aksine, annelik savaşlarının da ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bir yandan destekleyen/teşvik eden, bunları bir özgürleşim pratiği olarak gören ve hatta fotoğrafları paylaşan, öte yandan mahremin sınırlarının ihlaline, “utanca”, “ayıba” ve çıplaklığın teşhir edici yönüne vurgu yapan annelerin söylem savaşları, çatışmalı yapıların sosyal medyada cisimleşen formunu oluşturur.

Summary

Despite the public health discourses about breastfeeding, its proven medical necessity, indication as one of the most fundamental conditions of being a “good” mother, breastfeeding in public places in a public way is seen as a taboo. The changing meaning of woman breasts and their construction -especially as sexual objects by the patriarchal and capitalist ideology- transform breastfeeding into an action to be done out of sight by tabooing it.

Enabling to question these taboos and moral contradictions, different actional practices started up by the women change the body to a performative area where the resistance strategies against patriarchal culture are produced as well. For instance, the collective breastfeeding actions were done in different regions of the world in public places such as parks, malls, streets, cinemas. On the one hand, these collective actions support the activist foundation (lactivism) of the breastfeeding advocacy, on the other hand it gives voice to a movement which is developed against existing prejudices towards women’s bodies. With the recognition of the new media’s permeative effect on social life, the actions and practices were changed, and various awareness actions started in social media also became a notable subject. One of these is that mothers share their breastfeeding photos on Instagram publicly through several tags such as “breastfeeding is normal,” breastfeeding is a right,” “brelfie,” and so on. Especially invisibility, normalization and prevalence of the new media in our daily life, make it important in this context to question its roles and effects on different identities and actions

The way how this actional practice, challenging the dominant perspectives seeing breastfeeding as an embarrassing and undesirable activity, plays a part in social media and the way how it is interpreted by the social media users are the analysis points of this study. In this context, the aim of this study is to make a discourse analysis on whether the movement of “breastfeeding has no place” where breastfeeding photos shared on Instagram can be interpreted as a resistance strategy against existing taboos and social expectations about breastfeeding or not, and also to make a discourse analysis what ideological forms the comments made for these photos contain. The breastfeeding photos of the mothers shared on Instagram with the tag/hashtag of “breastfeeding is normal,” “breastfeeding is a right,” “breastfeeding is natural,” “breastfeeding is

nice,” and the comments made for these photos were examined. 10 photos and 899 comments made for this photo (including emojis) were analysed in total by the way of examining them. As Locatelli (2017) puts forward, the breastfeeding images create an interesting research area to study the way how breastfeeding is represented and the way how the cultural subjects are expressed (the way how the motherhood is experienced, its relation to body and its representation).

When the studies made in Turkey are examined in general, it is seen that there are not as many as were expected. Especially, in the direction of the profiles which are examined, it is seen that these are the mothers who are urbanite, from high social status and already active in social media and have many followers. Particularly, the comments which are analysed present diversity concerning the subject, and point to the fact that different cultural/social contexts exist. Women/Mothers also create supportive, encouraging and appreciative networks on new media which is underlined as being intermediary for a digital sisterhood. The fact that almost all of the comments which are examined are made by the women points out that the policies and processes about their own bodies are discussed among themselves. This situation results in appearance of motherhood wars, by contrast with the new relationship form which is created by digital sisterhood. The discourse wars between the mothers who support/encourage them, see these photos as liberating practices and even share these photos, and the mothers who emphasise on invasion of privacy border, “shame,” “embarrassment,” and exhibitiv aspect of nakedness compose the form of the conflicting structures which is materialized on social media.

These shares, where not only the visuality is included, but also many different interpretations and comments regarding motherhood, breastfeeding and the social positions of women are discussed, make it possible for us to understand cultural, social and many different discourse forms which are inherent. On the one hand, it can be said that it refers to a context which is called as breastfeeding advocacy and characterised as “lactivist” movement, on the other hand, it generates a resistance strategy against prejudices towards body and moral pressure created through womanhood identity. These shares which transform body into a part of performative process refer to an action which is created on an activist basis by using some discourses such as “the child is mine,” “it is my body,” “I am a mother,” “motherhood cannot be questioned,” “Breastfeeding has no place” with the aim of strengthening the process. However, it also expresses a bargaining strategy against a thought, created by heteronormative process, and that blesses/functionalizes womanhood identity through motherhood identity.

Kaynakça

- Amir L. H. (2014). Breastfeeding in Public: “You can do it?”. *International Breastfeeding Journal*, 9(1), 1-3. DOI: 10.1186/s13006-014-0026-1.
- Bartlett A. (2005). *Breastwork: Rethinking Breastfeeding*. Sydney, Australia: University of New South Wales Press.
- Berger P. L. & Luckmann T. (2008). *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*. Çev. Vefa Saygın Öğütle, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Binark M. (2007a). “Yeni Medya Çalışmaları”, İçinde: Mutlu Binark (Edt.), *Yeni Medya Çalışmaları* (5-21), Ankara: Dipnot Yayınları.
- Binark M. (2007b). “Yeni Medya Çalışmalarına Yeni Sorular ve Yöntem Sorunu”. İçinde: Mutlu Binark (Edt.), *Yeni Medya Çalışmaları* (21-44), Ankara: Dipnot Yayınları.
- Bock M. A. & Pain, P., & Jhang, J. (2019). “Covering Nipples: News Discourse and the Framing of Breastfeeding”. *Feminist Media Studies*, 19(1), 53-69. DOI: 10.1080/14680777.2017.1313754.
- Boon S., & Pentney B. (2015). “Selfies| virtual lactivism: Breastfeeding Selfies and the Performance of Motherhood”. *International Journal of Communication*, 9 (14), 1759-1774, DOI: 1932–8036/2015FEA0002.
- Bourdieu P. (2015). *Eril Tahakküm*, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Bowles Eagle, R. (2015). “”Loitering, lingering, hashtagging: Women reclaiming Public Space via# BoardtheBus,# StopStreetHarassment, and the# EverydaySexism Project. *Feminist Media Studies*, 15(2), 350-353. DOI: 10.1080/14680777.2015.1008748.
- Cassidy T. M. & El Tom A. (2015). “Introduction : Ethnographies of Breastfeeding: Cultural Contexts and Confrontations”. In: Cassidy T. M., El Tom A. (Eds.), *Ethnographies of Breastfeeding* (1-10). London, New York: Bloomsbury Academic.
- Corbin A. & Courtine J. J. & Vigerello G. (2008), “Bedenin Tarihine Önsöz”. İçinde: Corbin A., Courtine J. J., Vigerello G.(Edt.), *Bedenin Tarihi-1* (7-11). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Crawford, B. S. (2010), “History of Motherhood: 1750 to 1900. In, O'reilly A. (Ed.), *Encyclopedia of Motherhood*, (pp. 500-504). California: Sage Publications.
- Çelik H. & Ekşi H. “Söylem Analizi”. *Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, 1(27), 99-117.

- De Certeau M (2008). *Gündelik Hayatın Keşfi – I*. L. A. Özcan (çev.), Ankara: Dost Kitabevi.
- De Waal A. (2016). Performing the ‘Ultimate Private Act’in Public The Biopolitics of Breastfeeding in London. *Journal for the Study of British Cultures*, 23(2), 169-181.
- Dijk T. A. V. (2003). “Söylem ve İdeoloji Çok alanlı Bir Yaklaşım”. İçinde: Edt. Barış Çoban, Gülüm Şener, Zeynep Özarslan (Edt.), *Söylem ve İdeoloji* , İstanbul: Su Yayınları.
- Douglas M. (2005). *Saflık ve Tehlike*. Çev: Emine Ayhan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Dow D. M. (2016). “Integrated Motherhood: Beyond Hegemonic Ideologies of Motherhood”. *Journal of Marriage and Family*, (78), 180–196. DOI:10.1111/jomf.12264.
- Dykes F. (2002). “Western Medicine and Marketing: Construction of an Inadequate Milk Syndrome in Lactating Women”. *Health Care for Women International*, 23(5), 492-502. Doi:10.1080/073993302760190092.
- Elias N. (2005). *Uygarlık Süreci: 1-2*. Çev. Ender Ateşman, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ertan C. (2017). *Dövmeli Bedenler*. Ankara; Phoenix.
- Fotopoulou A. (2014). “Digital and Networked by Default? Women’s Organisations and the Social Imaginary of Networked Feminism”. *New Media & Society*, 18(6), 989-1005. Doi:10.1177/1461444814552264.
- Fotopoulou A. (2016). *Feminist Activism and Digital Networks: Between Empowerment and Vulnerability*. London: Palgrave Macmillan
- Giddens A. (2010). *Modernite ve Bireysel Kimlik*. Çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul: Say Yayınları.
- Jung C. (2015). *Lactivism: How Feminists and Fundamentalists, Hippies and Yuppies, and Physicians and Politicians Made Breastfeeding Big Business and Bad Policy*. New York: Basic Books.
- Kukla R. (2006). “Ethics and Ideology in Breastfeeding Advocacy Campaigns”. *Hypatia*, 21 (1). 157–80. Doi:10.1111/j.1527-2001.2006.tb00970.x .
- Lee R. (2018). *Ethics and Politics of Breastfeeding: Power, Pleasure, Poetics*. Toronto: University of Toronto Press.
- Locatelli E. (2017). Images of Breastfeeding on Instagram: Self-Representation, Publicness, and Privacy Management. *Social Media+ Society*, 3(2), 1-14, DOI: 2056305117707190.

- Marshall J. L. & Godfrey, M., & Renfrew, M. J. (2007). Being a “Good Mother”: Managing Breastfeeding and Merging Identities”. *Social Science & Medicine*, 65(10), 2147–2159. Doi:10.1016/j.socscimed.2007.06.015
- Murphy E. (2000). “Risk, Responsibility, and Rhetoric in Infant Feeding”. *Journal of Contemporary Ethnography*. 29(3). 291–325. Doi: 10.1177/089124100129023927
- Özçetin B. & Arslan U. T. & Binark M. (2012). “Türkiye’de İnternet, Kamusal ve Demokratik Kanaat Oluşumu”, *Folklor/Edebiyat*, 18 (72), 51-76.
- Palmer G. (2009). *The Politics of Bbreastfeeding: When Breasts are Bad for Business*. London: Martin Publishers.
- Porter M. (2010). “History of Motherhood: 1900 to Present”. In O'reilly A. (Ed.), *Encyclopedia of Motherhood* (504-508). California: Sage Publications.
- Sheehan A. & Gribble, K., & Schmied, V. (2019). “It’s okay to Breastfeed in Public but...” *International Breastfeeding Journal*, 14(1), 1-14, DOI: 10.1186/s13006-019-0216-y.
- Shilling C. (2005). *The Body in Culture, Technology and Society*, London: Sage Publications.
- Sohn A. M. (2013), “Cinsiyetli Beden”. İçinde: Corbin A., Courtine J. J., Vigerello G.(Edt.), *Bedenin Tarihi-3-Bakıştaki Değişim: 20. Yüzyıl (75-102)*. Çev. Saadet Özen, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Stearns C. (2009). “The Work of Breastfeeding”. *Women’s Stud. Quart.*, 37(3/4). 63-80.
- Trevino M. B. (2010). “History of Motherhood: 2000 b.c.e. to 1000 c.e.”. In O'reilly A. (Ed.), *Encyclopedia of Motherhood* (488-492). California: Sage Publications.
- User İ. (2010). *Biyoteknolojiler ve Kadın Bedeni*”, İçinde: Yasemin İnceoğlu & Altan Kar (Edt.), *Kadın ve Bedeni* (133-169), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Van Esterik P. (1994). “Breastfeeding and Feminism”. *International Journal of Gynecology & Obstetrics*, (47), 41-54.
- Wallace R. A. & Wolf A. (2012). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. Çev. Leyla Elburuz & Rami Ayas, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Ward J. D. (2000). *La Leche League: At the Crossroads of Medicine, Feminism, and Religion*, University of North Carolina Press.
- Wells J. (2006). “The Role of Cultural Factors in Human Breastfeeding: Adaptive Behaviour or Bbiopower”. *Journal of Human Ecology*. (4), 39-47.

Wolf J. B. (2010). *Is Breast Best?: Taking on the breastfeeding experts and the New High Stakes of Motherhood*. NYU Press.

Wolf, J. H. (2008). Got milk? Not in public!. *International Breastfeeding Journal*, 3(1), 1-4, Doi:10.1186/1746-4358-3-11

Yalom M. (2002). *Memenin Tarihi*. Çev. Ayşe Gün, İstanbul: Çitlembik.

Young I. M. (1992). Breast experience: The look and the feeling. In: *The body in medical thought and practice* (pp. 215-230). Springer.

İnternet Kaynakları

<http://www.haber7.com/dunya/haber/198784-emziren-anne-ucaktan-indirildi>, Erişim Tarihi: 7 Mayıs 2020.

<http://www.11lturkiye.org>, Erişim Tarihi: 8 Mayıs 2020

<https://www.brandingturkiye.com/instagram-tarihi-instagram-nedir-nasil-kullanilir-ne-ise-yarar/>, Erişim Tarihi: 12 Mayıs 2020.

Politik Kamera: Rumen Yeni Dalga Sinemasında Bakışın İdeolojikleşmesi ve Kadın Bedeninin Temsili

*Political Camera: The Ideologization of View in Romanian New Wave Cinema and
Representation of Women's Body*

Mehmet Aytekin*

Öz: Sinema, toplumsal konuların işlenmeleri sürecinde bir pratikler bütünü şeklinde değerlendirilmekte ve meydana gelen olayların ele alınıp aktarılmasında önemli bir araç olarak kabul edilmektedir. Çeşitli ideolojilerin yeniden üretildiği bir alan olan sinema, ana akım anlatıya karşıt söylemler için de kullanılabilir. Rumen Yeni Dalga sineması, ele aldığı temalar ve kullandığı teknikler bakımından ana akım anlatıya karşıt bir tutum sergilemektedir. Çavuşesku rejiminin kitleler üzerinde oluşturduğu korku, tehdit ve güvensizlik hâlinin Rumen Yeni Dalga sinemasında sıklıkla ele alındığı bilinmekte ve döneme yönelik filmlerde geçmişle hesaplaşma kaygısı taşındığı düşünülmektedir. Buna göre, Çavuşesku rejiminin Romanyalı vatandaşlarda yarattığı travmaya birçok kişi kayıtsız kalmakta ve bu noktada sinema, sesin duyurulması anlamında etkin bir biçimde kullanılmaktadır. Dönemin nitelikleri, soğuk renklerle, plan-sekanslarla, karanlık alanlar gibi biçimsel kodlarla yeniden inşa edilmekte ve böylece gerginliğin izler-kitleye aktarılması gibi yorumun da yine izler-kitleye bırakılması söz konusu olmaktadır. Bu çalışma kapsamında Cristian Mungiu'nun Rumen Yeni Dalga'sının önde gelen yönetmenlerinden biri olmasından hareketle, yönetmenin *4 Luni, 3 Săptămâni și 2 Zile* (4 Ay, 3 Hafta, 2 Gün- 2007) filmi örnek olarak ele alınmakta, ilgili film, eril bakış ve toplumsal cinsiyet kodları temel alınarak analiz edilmektedir. Bakışın eril bir nitelik taşıması ve kadın bedenini izlenebilir kılmaması, analizin çıkış noktasını oluşturmakta ve Mungiu'nun eril kodları tersine çevirerek dönemin Romanya'sına karşı bir meydan okuma/hesaplaşma kaygısı güttüğü düşünülmektedir. Bu nedenle film analizi, politik kamera kavramından hareketle politik bir okumayı da içermektedir.

Anahtar Kelimeler: Rumen Yeni Dalga Sineması, Politik Kamera, Eril Bakış, Yeniden Üretmek, Cristian Mungiu.

Abstract: Cinema is considered as a set of practices during the processing of social issues and is considered as an important tool to handle and convey occurrences. Cinema -an area where various ideologies are reproduced can be applied as a set of discourses opposing to the mainstream narrative, as well. Romanian New Wave cinema shows an opponent attitude towards mainstream narrative in terms of the themes and

* Arş. Gör., Antalya AKEV Üniversitesi, Sanat ve Tasarım Fakültesi, mehmet.aytekin@akev.edu.tr,
ORCID: 0000-0002-4206-2918

techniques it uses. It is known that the conditions of fear, threat and insecurity created by the Ceausescu's regime on the masses are frequently addressed in the Romanian New Wave cinema, and it is believed that there is a concern about reckoning with the past in films for the mentioned period. Accordingly, many people remain indifferent to the trauma caused by Ceausescu's regime in Romanian citizens, and at this point, cinema is used effectively in the sense of making oneself heard/announcing the voice. The qualities of the period are reconstructed with formal codes such as cold colors, plan-sequence/séquence and dark field, and so the interpretation is left to the audience-traces, such as tension-transferring to the audience. Starting from the fact that Cristian Mungiu is one of the leading directors of the Romanian New Wave, his film named *4 Luni, 3 Săptămâni și 2 Zile* (4 Months, 3 Weeks, 2 Days - 2007) is discussed in detail as a sample. The film is analyzed within the context of masculine view/gaze and gender codes. That gaze concept has a masculine character and causes women's body to be observable is the starting point of this analysis. Furthermore, it is thought that Mungiu has a concern to challenge the masculine codes in that period in Romania. Therefore, film analysis also includes a political reading based on the concept of political camera.

Keywords: Romanian New Wave Cinema, Political Camera, Masculine View, Reproduce, Cristian Mungiu.

Giriş

Sinema, anlatı biçimi ve yeniden üretim tekniğinin estetik bir ürünü olarak üretilme sürecinden itibaren, bir görüşü anlatma veya onu onaylama, toplumsal verilerden yararlanma veya ona tepki geliştirme, bağlı olduğu coğrafyanın dönemlerini yansıtma veya ona alternatif sunabilme gibi çeşitli niteliklerle izler-kitleye aktarılmaktadır. Toplumların başından geçen, geçmesi beklenen/idealize edilen ve/veya mit(ler) olarak üretilen anlatılar sinematikleştirilerek kitlesel hâle getirilmekte ve böylelikle verilebilecek reaksiyonlar somutlaştırılmaktadır. Bu bağlamda, politik kamera, önemli bir noktaya karşılık gelmekte ve sıklıkla ana akım anlatıya ve onun uzantılarına tepki getirmek/geliştirmek amacıyla kullanılan, karşıt bir ideolojiyi resmedebilmek adına siyasi geçmişten veya tutumdan yararlanan bir kavram olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, Rumen Yeni Dalga sineması, bir tepkiselliğin ürünü olarak görülmekte ve sıklıkla, ülkenin politik kaderine yön vermiş, Nicolae Ceauşescu'nun¹ politik tutumuna yönelik eleştirileri içerisinde barındırmaktadır.

Tismaneanu'nun (1991: 85) çalışmasında, Çavuşesku rejiminin neo-Stalinist politikasının altında bireysel/kişisel bir dikta rejiminin yattığını öne sürülmektedir. Çavuşesku'nun bağlı ve lideri olduğu Romanya Komünist Partisi²/Partidul Comunist Român (RKP/PCR) ülkenin tek gücü

¹ Metin içinde Nikolay Çavuşesku olarak Türkçe telaffuzuna yer verilecektir.

² Anlatının genelinde, ilgili kurumdan Parti olarak bahsedilecektir.

olmasına karşın, Çavușesku'nun bu gücü çıkarlarına göre kullandığı çalışmasında belirtilmekte ve rejimin bir tiranlığa evrildiği söylemi ön plana çıkarılmaktadır. Bunun öncesinde, Çavușesku'dan önce yönetme erkini elinde bulunduran Gheorghe Gheorghiu-Dej rejimine değinilmekte, Çavușesku'nun neredeyse birçok öğretiyi bu rejime olan yakınlığından ve bu rejimde aldığı görevlerden öğrendiği çıkarımı desteklenmektedir. Ancak Çavușesku'nun Dej'den farklı olarak popüler otoriteryanizm, sembolik manipölasyon ve politik şiddet gibi niteliklere sahip olduğu aktarılmakta, Dej dönemindeki parti gücünün kişi kültü ile yer değıştirdiğı ifade edilmektedir. Ek olarak, her türlü muhalefetin yasaklandığı ve iç muhalefetin aktarılan bu eylem bütünlüğünün, cezai yaptırımlarıyla karşı karşıya bırakıldığı dile getirilmektedir. Ancak dış politikada sergilediğı otonom tutumun, Çavușesku'yu "Kremlin kuklası" olmaktan kurtardığının altı çizilmekte ve böylelikle Romanya'da görülen sosyalist rejim anlayışının diğere devletlerden farklı olduğu belirtilmektedir.

İç muhalefete yönelik baskının cezalandırılması sürecini inceleyen Deletant (1995: 12; 14-16), Çavușesku'nun gizli polis birimi Securitate'ye ayrı bir parantez açmakta ve baskının bastırılması aşamasında Securitate'nin kullandığı yöntemlere yer vermektedir. İlgili yazıda rejimi desteklemek adına yapılan eylemlerin gizli tutulduğu belirtilmekte, Securitate üzerinden Romanya halkına korku aşılandığı ve bir paranoya hâli yaratılarak Romanyalı vatandaşların kontrol altında tutulduğu söylenmektedir. Securitate bünyesinde çalışan kimselerin -bu kişiler askerî hizmetlerin haricinde tesisatçılık/tamircilik gibi işlerle uğraşsalar bile askerî unvanlarla anılmaktadırlar- genel bir söylem altında toplanması ve bu noktada özel bir birim olarak görev alması Çavușesku'nun iç siyasette elini güçlendiren bir etmen olarak değerlendirilmektedir.

Çavușesku'nun güdümünde gerçekleşen politik hareketlilik, yukarıda bahsedilenlerin ışığında, olumsuz bir yönde gelişim sergilemiş ve çeşitli yasaklarla yeniden üretilmiştir. Bunlardan biri olan ve ele alınan *4 Luni, 3 Săptămâni și 2 Zile (4 Ay, 3 Hafta, 2 Gün - 2007)* filminde de işlenen kürtaj yasağı³, baskın yasaklardan biri olarak işlenmektedir. Kligman'ın (1992: 405-406) çalışmasında, Çavușesku eksenli sosyalist rejimde kadın bedeninin, devletin gelecekteki işçilerini üreten makineler olarak görüldüğüne dikkat çekilmekte ve kadınlara çifte bir yük yüklenerek -doğum yapması ve rejim adına çalışması- temsillerinin önüne geçildiğı düşünölmektedir. Bunun yanında, izlenen nüfus artış politikasının sorunsalları dile getirilmekte, en basitinden, yasa dışı kürtaj eyleminin artış gösterdiğinin altı çizilmektedir. 1966 ila 1989 tarihleri arasında 9.452 kadının yasa dışı kürtaj nedeniyle öldüğü aktarılmakta, -istenmeyen- çocuklarına bakmakta

³ Cristian Mungiu, Porton (2008: 39) ile yaptığı röportajda, bu filmin bir kürtaj filmi olmadığını- belirtmekte ve film izlendikten sonra beklentilerin aksine, farklı anlamların ortaya çıkacağını ifade etmektedir.

zorlanan ailelerin, çocuklarını “paternalist devlete” terk etmek durumunda bırakıldıkları söylenmektedir. Bahsedilen politikanın çocuk yararı gütmeye ifade edilmekte, bunun yanında, çocuklarda görülen AIDS oranının artış gösterdiği ve çocukların -evlat edinme yoluyla- ciddi bir ticaret malzemesi hâline getirildiği belirtilmektedir.

Rumen Yeni Dalga sineması, Çavuşesku rejimine yönelik bir meydan okumayı içermekte ve bu süreç içerisinde toplumsal belleğe ayrı bir önem vermektedir. Ieta (2010: 24), Rumen Yeni Dalga sinemasında öfkeyle karışık bir hesaplaşma duygusunun yer aldığını belirtmekte, toplumsal gerçekliğin izler-kitleye sunularak toplumsal belleği harekete geçirmenin filmlerin pek çoğunda hedeflendiğini belirtmektedir. Bunun yanında, sinemanın güçlü bir anlatım aracı olmasının ve gençlerin, önceki nesillerin inanmak zorunda oldukları “yalanlara” inanmak istememesinin ve buna isyan etmesinin, komünist rejimin salt güldürü unsuru taşıyan filmlerde bile ideolojinin varlığını hissettirmesinin ve belirli kalıplar çerçevesinde anlatıyı üretiyor oluşunun (Serban vd., 2010: 17), Rumen Yeni Dalga sinemasına bir eleştiri yolu açtığını ileri sürülmekte ve kısaca, alternatif bir anlatı fikrinden hareketle Rumen Yeni Dalga sinemasının gelişim gösterdiği vurgulanmaktadır. Keza Pop (2014: 62-63) ve Batori'nin (2018: 67) çalışmalarında da gerçeklik konusu ayrı bir önem teşkil etmekte, gerçeğin aranışı ve ortaya çıkarılmak istenişinin Rumen Yeni Dalga sinemasının kaynaklarından biri olduğu öne sürülmektedir. Özetle, geçmişe yönelik bir sorgu hâli ile bunun estetize edilişi ve gerçeğe yalın bir üslup çerçevesinde bağlı kalış, Rumen Yeni Dalga sinemasının ana hatlarını oluşturmaktadır.

4 Luni, 3 Săptămâni și 2 Zile (2007) filminin, yapı itibarıyla Rumen Yeni Dalga sinemasının niteliklerini içerisinde barındırdığı düşünülmekte, Çavuşesku rejiminin katastrofik etkilerinin, filmde, sıklıkla işlendiği görülmektedir. Mekânların yoğunluklu olarak kaotik amaçlar doğrultusunda kullanılması, soğuk renklere yer verilmesi, fon müziklere nadiren başvurulması, uzun ve tek planlar, karakterler arasındaki diyalog örüntülerinde sınırların sunumu gibi bilimum unsurlar, bu görüşü destekler niteliktedir. En belirgin nitelik ise bahsedilen filmin 1987 yılındaki Romanya'yı anlatması sonucu ortaya çıkmaktadır. Rejimin yıkılmasından iki yıl öncesini anlatan film, Çavuşesku rejimini kadın bedeni ekseninde kamusal alana indirgemekte, aksiyonel kamera tercihleri vasıtasıyla “kadının takibini” sürekli hâle getirmekte ve böylelikle izler-kitleyi anlatının bir parçası/ögesi olarak kullanmaktadır. Bir noktada bakışı ideolojik hâle getirmekte, eril gözün daimî bir biçimde kadının üzerinde olduğu izler-kitleye sunulmaktadır. Bu bağlamda, filmin yönetmeni Cristian Mungiu ve oluşturduğu sinematik anlatının yalın bir nitelik taşıdığı ve dönemin anlayışının yansıtılmasında bir ayna görevi gördüğü düşünülmektedir. Sonuç itibarıyla ele alınan film, Çavuşesku rejiminin siyasi tutumundan bağımsız düşünülmemekte ve bununla birlikte politik bir okumaya tabi tutulmaktadır.

Çavuşesku Dönemi'nin Romanya'sına Genel Bir Bakış

Romanya Komünist Partisi mensubu ve sonrasında lideri olan, Romanya'da birçok idari görev üstlenmiş Nikolay Çavuşesku, yaklaşık yirmi beş sene boyunca Romanya'nın kaderini belirleme sürecinde önemli bir role sahip olmuş ve bu süreç içerisinde hem Batı hem de SSCB (Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği) ile bir denge politikası gütmüştür. Ancak ülke içerisindeki politik kararların sıklıkla plansız olması nedeniyle muhalifleri tarafından eleştirilmiş ve kendisine karşı gelen kişileri sürgüne göndermesiyle -bir noktada- rejimin sonunu hazırlar hâle gelmiştir. İç siyasetteki totaliter tutum ve dış politikadaki borçlanmaya eğilim, Çavuşesku rejiminin ülkenin kontrolünü yitirmesine yol açmış ve böylelikle “dikta” olarak addedilen rejim, 1989 yılında Çavuşesku ve eşi Elena'nın askerî bir müdahalenin ardından kurşuna dizilmesiyle sona ermiştir.

Çavuşesku rejiminin aksaklıklarının ele alındığı Morrison'ın (2004: 170) çalışmasında, Çavuşesku rejiminin aksaklıklarının ele alındığı görülmekte ve dikta rejiminin, ülkenin sanayileşme sürecinde iş gücünü, önemli ölçüde artırmak isteyerek bireyleri tektipleştirme eğilimi sergilediği ifade edilmektedir. Yeni bir devlet yaratma isteğinde izlenen militarist yaklaşımın ve güçlü bir denetim ağına sahip Securitate'nin, açıkça, bir baskı rejimine karşılık geldiği düşünülmektedir. Bunun yanında, ülkede komünizm kisvesi altında bir nepotizm ağının olduğu belirtilmekte, hükûmet birimlerinin ve Parti'nin önemli pozisyonlarının böylelikle tutulduğu söylenmektedir. Ülkede çeşitli birimlere gelebilmek adına Parti'ye yakın kalınması gerektiği dile getirilmekte ve böylelikle rejimin eşitlik anlayışının tartışmalı hâle getirildiği vurgulanmak istenmektedir. Rejimin son yıllarına gelindiğinde, ekonomik anlamda ağırlıklı olmak üzere, bir başarısızlık durumunun varlığı vurgulanmakta, özellikle tıbbi ürünlere ve sağlık hizmetlerine erişim sağlayabilmek için rüşvete başvurulabildiği aktarılmaktadır. Kullanılan makinelerin eskiliğinin altı çizilmekte, kısaca, neredeyse hiçbir Romanyalı vatandaşın kaynaklara erişemediği ve Romanya'nın Doğu Avrupa devletleri içerisinde en düşük yaşam standartlarına sahip olduğu söylenmektedir.

Ban'ın (2012: 748) çalışmasında da benzer verilerin olduğu görülmekte, Çavuşesku'nun Stalin'den kalma siyasi gücün aşırı merkezileşmesi, kişilik kültürü ve toprağın zorla kolektifleştirilmesi gibi yöntemleri kullanarak iktidarını güçlendirmek istediği ileri sürülmektedir. 1970'lerin sonlarına doğru rejimin, “sultanist” bir değerle hareket ettiği belirtilmekte, merkez komite üyelerinin de salt Çavuşesku'nun politik konumunu yeniden üretme amacı güttükleri ifade edilmektedir. Kemer sıkma politikaları da dâhil olmak üzere, Çavuşesku rejiminin birçok dış politik hamlede komiteye danışmadan karar verdiğinin altı çizilmekte, kültürün sıklıkla yeniden

üretildiği vurgulanmaktadır. Bu noktada ekonomik anlamda sorunlara çözüm üretilmediği ve halkın mecburi bir iç göçe sevk edildiği aktarılmakta, rejimin totaliter tavrının “çözüm arama” sürecinde halkın yaşam biçimini zora soktuğu paylaşılmaktadır. Benzer söylemlerin Cavalcanti'nin (1997: 84) çalışmasında da yer aldığı dikkat çekmekte, Çavuşesku rejiminin temelinde anayasal sürece uymama ve toplum üzerinde -istediklerini yaptırabilmek adına- güç uygulama eğiliminin yer aldığı ifade edilmektedir. Ek olarak, Romanya halkının kontrolünü sağlamak adına, sanatçıların kabul gördüğü sınıf da dâhil olmak üzere, tüm yapılar üzerinde titiz bir takibin yürütülmesi ve medyanın sansür altında tutulması rejimin diğer nitelikleri olarak yorumlanmaktadır. Böylelikle, Çavuşesku rejiminin yürüttüğü Neo-Stalinist politikanın totaliter bir anlayışla perçinlendiği görüşü ön plana çıkarılmakta, ancak Çavuşesku'nun SSCB'ye yönelik mesafeli duruşu da göz önüne alındığında, Stalinist politikaları bir ölçüde dışarıda bıraktığı su götürmez bir gerçek olarak kabul edilmektedir. Özetle Rady'nin (1995: 127) söylediklerinden hareketle Çavuşesku rejiminin, bir despotizme dayandığı görülmekte ve bu dönemde tekdüze bir sistem içerisinde tek partili bir yaşam standardının benimsetildiği, ekonominin ve medyanın devlet tekelinde olduğu, bireysel çıkarlar doğrultusunda toplumda terör korkusunun her daim hissettirildiği bir rejim anlayışının hâkim olduğu sonucuna varılmaktadır. Bunun yanında, biçimsel anlamda görkemli ancak işleyiş anlamında anlamsız politikaların varlığına dikkat çekilmekte, çelişkilerle dolu bir anlayışın dönemin Romanya'sında keskin bir şekilde hissedildiği vurgulanmaktadır.

Çavuşesku rejiminin kentleşme politikasını yorumlayan Danta (1993: 172-173), başkent Bükreş örneğinden hareketle hem mimari hem demografik değişime değinmekte ve rejimin salt ideoloji anlamında değil, yaşam biçimi anlamında da Kuzey Kore ile ideolojik bir yakınlık benimsemek istediğini aktarmaktadır. Çavuşesku'nun Parti'nin yönetimini devraldığı dönemden itibaren kentleşmeye büyük bir önem verdiği ve köyleri kasabaya dönüştürmek adına çalışmalarda bulunduğu vurgulanmakta, “burjuva liberalizminin gelişme alanının yok edilmesi” maksadıyla, “sistemleşme, modernleşme ve medeniyet” kavramlarının ön plana çıkarılmak istendiği ifade dilmektedir. Bu doğrultuda, üç yüz ila dört yüz köyün, sistem içerisinde, “iyileştirilmesi” söz konusu olduğu dile getirilmekte, bazılarının ise yok edildiği söylenmektedir. Köylerden gelen halkın, oralandaki yaşam biçimlerini de şehir hayatına entegre etme eğiliminin varlığının altı çizilmekte ve bu durum besi hayvanlarının evlerinin önündeki yeşilliklerde tutulduğu görsellerle desteklenmektedir. Bu noktada, Bükreş yakınlarındaki Otopeni köyünün geçirdiği dönüşümden bahsedilmekte, Otopeni köyündeki gelişmelerin sistematikleşme hareketinin bir örneği olduğu ve birçoğu bitmemiş dört katlı yapıların eski evlerin yerini aldığı söylenmektedir.

Rejimin önemli bir sacayağını oluşturan ekonomik gelişmeler, Linden'in (1986: 347-348) çalışmasında genel hatlarıyla ele alınmaktadır. Buna göre, denge politikasının güdüldüğü rejimde, dengenin sıklıkla rejim lehine evrildiği belirtilmekte ve güç dağılımının eşitsizlik üzerine kurulu olduğu ifade edilmektedir. Ekonominin parti ile ilişkilendirilmesi, dış borçlandırılmalar ve ödemelerin zamanında yapılamaması, kemer sıkma politikasının halkın aleyhine işlemesi, Batı ile ilişkilerin koparılması ve kısaca siyaset ile ekonominin tek bir elde toplanması bu duruma örnek teşkil eden unsurlar olarak sıralanmaktadır. Oluşturulan yapıların merkezi ve kalıcı hâle getirilmesinin, bunun yanında, Çavuşesku rejimine yakın kişilerin önemli birimlere yerleştirilmesinin, ekonomik anlamda karar alma sürecinin olumsuz etkilenmesine yol açtığı ifade edilmektedir. Anlatısını çeşitlendiren Linden (1986: 351-353), sendikalar, işçi sendikaları ve halk konseyleri gibi toplumsal ihtiyaçları denetleme konusunda önemli birimler olarak gösterilen yapıların, halkın yararını gözetmekten çok Parti'nin/hükûmetin adeta bir iletim organı gibi hareket ettiklerini söylemekte; ekonomide, sanayide ve tarımda önemli büyümeler olmasına rağmen gelir dağılımlarının Parti'nin prensiplerine göre şekillendiğini aktarmaktadır.

Çalışmanın odak noktalarından birini oluşturan kürtaj yasağı ve kadın bedeninin kamulaştırılması, çeşitli çalışmacılar tarafından ele alınmaktadır. Johnson vd. (2004: 185-186), kürtaj hakkının Çavuşesku rejiminden önce yasal olduğundan bahsetmekte ve Çavuşesku sonrası, doğum oranlarının yetersizliği göz önüne alınarak, kürtajın yasaklandığını ifade etmektedirler. Şöyle ki, kürtaj hakkı sadece dört veya daha fazla çocuğu doğuran, büyüten ya da kırk yaşını aşmış kadınlara tanınmaktadır. Ayrıca, şiddetli bir kalıtsal hastalıktan mustarip (bulaştırma riski dikkate alınmaktadır) veya doğuştan bedensel bir engeli olan, yenidoğana bakımı engelleyecek ciddi fiziksel, psikolojik, duyuşsal engeli bulunan, hayatı hamilelik durumunda tehlikeye giren, hamileliği ensest veya tecavüze bağlı oluşan kişilere kürtaj için izin verilmesi, devlet politikasının eril bir bakıştan destek bulduğu anlayışını güçlü kılmaktadır. Nitekim ilerleyen süreçte, Çavuşesku rejiminin doğum oranlarının kısmi artışından pek de memnun olmadığı dile getirilmekte, kırk yaş olan kürtaj hakkı kullanım sınırının kırk beş yaşa; dört olan çocuk doğurma ve büyütme sayısının ise beşe çıkarıldığı aktarılmaktadır. Bu verilerin yarattığı sorunu somutlaştırabilmek adına istatistiklere başvurulmakta, rejimin son yıllarında yapılan araştırmalarda, tüm anne ölümlerinin %87'sinin kürtajla ilgili ölümlerden kaynaklandığı vurgulanmaktadır. Doğum oranının kontrol altına alınması ve kürtaj yasağının belirgin hâle getirilmesi adına, nüfus istatistikleri araştırmacılarının, doktorların, kadın ve gençlik dernekleri gibi yapılanmaların rejim lehine propagandalar yaptığı aktarılmakta; üremeye ilişkin olarak evlilik öncesi sağlık danışmanlıkları ve muayenelerinin, konferanslar ve filmlerin yine bu propagandist tutuma hizmet etme amaçlı kullanıldığı (Kligman, 1995: 234) ifade edilmektedir. Sonuç itibarıyla kadının

fetüsünün sosyalist toplumun mülkü olduğuna ve doğum yapmanın vatansever bir görev olduğuna dair inancın (David ve Baban, 1996: 237) rejimin temel varsayımları arasında yer aldığı düşünülmektedir.

Kadınların rejim merkezinde yaşadığı sorunlar ve bedenleri üzerinde gerçekleştirilen totaliter devlet kontrolünün tartışmalarının ardından, yetimhanelerde yaşayan çocuklara odaklanılmakta ve bu çocukların yaşamış olduğu travmalar ele alınmaktadır. Gloviczki (2004: 117-118), ekonomik kalkınmanın garantisi olarak görülen çocukların/bebeklerin, politikanın başarısızlığa doğru yönelmesi sonrasında devletin işlettiği yetimhanelere yerleştirildikleri söylemektedir. Bu yetimhanelerde yaşayan çocukların/bebeklerin yeterince beslenemedikleri ifade etmekte, bu çocuklardan bir kısmının Securitate'ye hizmet etmek için yetiştirilmesinden dolayı duygusal, fiziksel ve cinsel istismara maruz bırakıldıklarını aktarmaktadır. Geriye kalan çocukların ise “kendi pisliklerinde” bırakılarak ölüme terk edildikleri, hasta ve engelli çocuklarla benzer kaderi paylaştıkları dile getirilmekte, ilgisiz ve çılgın bir politikanın kurbanları olduklarının altı çizilmektedir. Butterfield ve Groza'nın (1993: 49) çalışmalarında, yetimhanede yetiştirilen çocukların annelerinden sistematik bir biçimde uzaklaştırıldıklarından söz edilmekte, rejimin ebeveyn ile çocuk arasındaki bağı kopardığı aktarılmaktadır. Annelere haftada bir saat çocuklarını görüş izni tanındığı ifade edilmekte, bunun için sadece önceden belirlenmiş odalarda görüşlerin gerçekleştirildiği ve çocuklarla ebeveynlerin temaslarına izin verilmediği durumu paylaşılmaktadır. Nelson, Fox ve Zeanah'ın (2014: 66) hazırlamış oldukları raporlarında, çocukların hassas dönemlerinin göz ardı edildiğine yer verilmekte ve çocukların zihinsel gelişimlerinin -yetimhanelerin şartlarından dolayı- tam olarak tamamlanamadığı; ancak yetimhanelerden alınıp aile hayatlarına devam ettiklerinde bu “farkın” kapandığı belirtilmektedir. Raporlarında öne sürülen görüşleri desteklemek adına, yetimhanede yaşamış çocukların söylemlerine başvurulmakta, -çocukların rapordaki isimlerinin gerçek olmadığı belirtilmekte- çocuklardan bazılarının sosyal hayata adapte olma süreçlerinde sorun yaşadıklarına, şiddete meyilli olduklarına ve alkol tükettiklerine yer verilmektedir. Kısaca, rejimin genel hatlarına bakıldığında, yürütülen politik eylemlerin halkın yararına olmadığı veya planlı bir sürece sahip olunmadığı sonucu ortaya çıkmakta, vatandaşların yaşam biçimlerinde izler bırakarak kaotik ve katasrofik bir dünya görüşünü -dolaylı da olsa- benimsettikleri görüşü destek kazanmaktadır.

Kadınların Rejim Çerçevesindeki Konumları ve Temsilleri

Çavuşesku rejiminin politik hareketlilikleri incelendiğinde, Parti merkezinde katı bir işleyiş olduğu dikkat çekmekte ve rejimin sürekliliğinin sağlanması adına alınan kararların birey kültürünü destekler bir tutum sergilediği görülmektedir. Bu süreçte, işleyişe destek olan birtakım

yasaların incelenmesi sonucu, eril bir tutumun varlığı somutlaşmakta ve sıklıkla kadının varlığının aleyhinde kararlar alındığı düşünülmektedir. Kürtaj yasağı ve doğum oranlarının artmasını sağlamak adına ideolojik bir baskı ağının oluşturulması, bahsedilen söyleme örnek teşkil etmekte, dolayısıyla totaliter bir anlayışın eril kodlarının yeniden üretildiği anlayışı öne çıkmaktadır.

Kadınların öncelikle üreme eyleminin nesnelere olarak kabul edildiğini aktaran Miroiu (2010: 585), özellikle fabrikalarda çalışan işçi sınıfına mensup kadınların her üç ayda bir kez jinekolojik kontrollere maruz bırakıldıklarını belirtmektedir. Doğum sürecinin kadınlar için zorlu geçtiği ifade edilmekte, özellikle sezaryen doğumun -oran bakımından- keskin bir düşüş yaşadığı, zira hastanelerde sezaryen operasyonlarının kısıtlı sayıda yapıldığı ve kadınların her türlü olası doğum komplikasyonuna rağmen doğuma zorlandıkları ve yaşamlarını riske attıkları dile getirilmektedir. Oprica (2008: 30-31), benzer biçimde, rejimin erilliğinden söz etmekte, siyasi katılım ve istihdam alanında cinsiyetler arası mutlak eşitlik ilkesi benimsense dahi, totaliter bir perspektif gösteren rejimin çatısı altında oy hakkı ve siyasi katılım hakkı gibi unsurların “tam manasıyla” işlerlik kazanamayacağını vurgulamaktadır. Zira devletin temelinde eril bir nitelik bulunmasının ve istihdam adı altında kadınlara çifte yük bindirilmesinin -önceden bahsedildiği üzere çocuk doğurma ve iş hayatında yer alma- kadının temsiline olumsuz yönde etki edeceği düşünülmekte, çocukların bakımını sağlamak adına açılan gündüz bakım evlerinde çalışan kişilerin kadın olması da mesleklerin örtülü bir cinsiyet kategorizasyonuna tâbi tutulduğunun göstergesi olarak yorumlanmaktadır. Ek olarak, 25 yaşından büyük ve çocuğu olmayan çiftlerden, bu olumsuzluğu gidermek adına, vergi talep edilmesi devletin heteroseksist yapısının da bir izdüşümü şeklinde değerlendirilmektedir.

Keil ve Andreescu (1999: 489), Çavușesku rejiminin geliştirdiği politikaların fiziksel anlamda sadece kadınlara zarar vermesinin yanında sosyal temsil anlamında da kadınları olumsuz etkilediğini söylemektedirler. Romanya'nın toplumsal yapısında güçlü bir ataerkillik olduğu belirtilmekte, kadınların, bu politikalar sonrasında, daha fazla ataerkil etkilere maruz kaldığı aktarılmaktadır. Kadının istihdam edilmesi yanında anneliğe yapılan vurgunun, kadının kendini gerçekleştirme sürecinde engel teşkil ettiğine kanaat getirilmekte, hane içerisindeki boyun eğmenin kamusal olduğu dile getirilmektedir. Bunun yanında, plansız yapılmış -gelişim temelli politikaların aileye ve topluma zarar verildiği ifade edilmekte, artan oranda işsizliğin ve satın alım gücünün düşüklüğünün “ideal aile” yapısını sarstığı belirtilmektedir. Bazı ailelerin, bakamadığı çocuklarını devletin yetimhanelerine verdiği öne sürülmekte, diğer ailelerin ise “kaynaklara erişebilmek adına” hırsızlık, fuhuş ve yasa dışı faaliyetlere başvurduğu ve çocuklarını da sokağa -bu işleri yapmaları adına- gönderdikleri iddia edilmektedir. Bu söylenenlerden, kadının bedeni ve onun kamusal alandaki temsil hakkının, eril politikanın malzemesi olarak görüldüğü ve

böylelikle sömürüye açık hâle getirildiği anlaşılmaktadır. Benzer söylemler Marcus'un (2009: 121-122) çalışmasında da görülmektedir. Buna göre; kadının, anne ve çalışan olarak -roller bakımından- düalliteye maruz bırakıldığı ifade edilmektedir. Geleneksel aile yapısının görüldüğü dönemin Romanya'sında, kadının hem evdeki bireylerin bakımını üstlenmesi hem de rejimin beklentilerini karşılama gerekliliğinden hareketle, kadınlara belli haklar tanınması ve eşitlik sağlanmasına karşın bu hakların işlerliğe sahip olmadığı aktarılmaktadır. Cinsel bir varlık olarak kabul edilen kadının, eşinin ihtiyaçlarını "giderebilmesi"nin bir iş olarak tanımlandığı belirtilmekte ve özetle, kadının bu isteklere karşı gelmesi durumunda "disipline" edilmesinin önerildiği öne sürülmektedir. Disipline etmenin, fiziksel şiddet uygulamaya karşılık geldiği savunulmakta ve bu şartlar altında kadının kendini yeniden üretebilmesinin olanaklı olmadığı (Kligman, 1984: 167) düşünülmektedir.

Sonuç itibarıyla kadının erkekle eşit olması durumu, rejim ve rejim birimleri tarafından sağlanmış görünse de Parti mensubu ve/veya Parti'ye yakınlık besleyen kişilerin "daha eşit" olabilecekleri görüşü sıklıkla öne sürülmektedir. Beta (2006: 36), eşitlik durumunun sınıfsallığından söz etmekte ve bahsedilen yapının şehirli kadının hayatına yönelik olduğunu, kırsaldaki kadının geleneksel rollerinin sürdüğünü ifade etmektedir. Bu noktada, şehirli kadının dahi temsil hakkına tamamen sahip olmadığına altı çizilmekte, böylelikle kırsaldaki kadının da görünmez kılındığı anlaşılmaktadır. Bunun oluşum evresinde medyanın da kullanıldığı, *Femeia* adlı derginin buna örnek teşkil ettiği (Oprea, 2016: 285-286) aktarılmaktadır. Bunun öncesinde, Sovyet dönemi dergicilik anlayışından bahsedilmekte ve sevgi, zevk ve moda gibi değerlerin kapitalizm ile örtüşmesinden dolayı dergilerin ilgili kavramları bağlam dışında bıraktığı, aseksüel bir perspektiften hareketle Parti'nin amacına hizmet eden bir profil çizdiği söylenmektedir. *Femeia* dergisinin de bu bağlamı sürdürdüğü vurgulanmakta, ilk evrede -alanlarında uzman- kadınlar tarafından yazılan içeriklerin, sonraları Çavuşesku ve eşi Elena tarafından yazıldığı ve yayın kurulunun böylelikle yok sayıldığına altı çizilmektedir. Propaganda metinlerinin bu noktada konu dışında bırakıldığı, bunların da Parti'nin veya Parti ile ilişkili birimlerin önemli kademelerine getirilmiş kadınlar tarafından yazıldığı aktarılmaktadır. Kadınların doğum yetilerine yönelik yazıların da yine erkek doktorlar tarafından kaleme alındığından bahsedilmekte, özetle, kadınların hem medya hem de kamusal alan tarafından eril tahakküme maruz bırakıldığı sonucuna ulaşılmaktadır. Baskın biçimde temsil edilen böyle bir habitatın ekseninde kadınların doğru bir biçimde temsil edilebilirliğinin mümkün olmadığı düşünülmekte, tanınmış hakların veya cinsiyet eşitliklerinin şekli bir düzenleme olduğu kanısına varılmaktadır.

Kavramsal Çerçeve: Sinemada Kadının Temsili ve Yeniden Üretimi

Klasik anlatı sinemasında kadın temsiline odaklanıldığında, kadının sıklıkla erkeğin yanında yeniden üretilen bir meta olduğu ve eril kodlar ekseninde alanının sınırlandırıldığı görülmektedir. Kamusal alan ile ilişkisi kesilen, eril bakış tarafından daimî bir biçimde teşhir edilen, bedeni -izlerkitle tarafından- parçalanan ve erkeğin gölgesinde temsil mücadelesi veren kadınlar, bir yandan da devletlerin eril propagandaları ile mücadele etmek zorunda bırakılmaktadırlar. Bu noktada bakış kavramı ön plana çıkmakta, bakışın salt görmekten ziyade bir ideolojinin taşıyıcısı olduğu ve eril bir nitelik taşıdığı önermesi kabul görmektedir. Klasik anlatı filmlerinde, erkeğin gözünden erkek izleyiciye seyirlik bir eğlence olarak sunulan kadın(lar), rutin bir anlatının nesnesi olarak konumlandırılmakta ve kademeli bir biçimde pasifize edilmektedir.

Mulvey (1989: 19-20), bakış üzerinden geliştirdiği anlatısında, bakmaktan zevk alanın erkek; bakılanın ve pasif olanın kadın olduğuna dair bir eril önermenin sinemada sıklıkla işlendiğine vurgu yapmaktadır. İlgili yazıda erkeğin belirlenmiş bir fantezisinin olduğu ve bunu kadın bedeni üzerinden yeniden ürettiği ifade edilmekte, geleneksel “teşhirci” rollerde kadının bu önerme ekseninde temsil edildiği dile getirilmektedir. Cinsel bir obje olarak görülen/görüntülenen kadının “eğlence unsuru” olarak üretildiğinin altı çizilmekte ve erkeğin arzusu yönünde devinim göstererek amaca hizmet ettiği/ettirildiği söylenmektedir. Ana akım filmlerin, bakış ile anlatıyı düzgün bir biçimde birleştirdiği ve kadının bu anlatı içerisinde rutin bir şekilde yer aldığı, ancak bu anlatı ekseninde erotize edildiği belirtilmektedir. Anlatı çeşitlendirildiğinde, erkek ile iktidar arasında organik bir bağın varlığına dikkat çekilmekte, erkeğin cinsel nesneleştirilmenin yükünü taşımaktan kaçındığı aktarılmaktadır. Heteroseksist yaşam biçiminin sinemada yeniden üretilmesinden hareketle, erkeğin film ekseninde “fantezi”nin yönlendiricisi olarak kodlandırıldığına altı çizilmekte, aynı zamanda seyircinin bakışını yönlendirerek -bakış ekseninde seyirci ile özdeşleşerek- kadının seyirlik durumunu daha olumsuz hâle getirdiğinden bahsedilmektedir. Seyircinin erkek karakter ile özdeşleşmesi sonucu, görünüşünü erkeğe aktararak bir bütünlük sağlama eğiliminde olduğu açıklanmakta, böylelikle hem erkeğin hem de erkek izleyicinin tatmin duygusunun doruğa çıktığı düşüncesi paylaşılmaktadır. Özetle, kadın bedeni erkek egonun takıntılı ihtiyaçlarına bağımlı bir biçimde yeniden üretilmekte (Mulvey, 1989: 26), kamera hareketleri de erkek öznenin ihtiyaçlarını gidermek adına kullanılmaktadır. Bahsedilen anlatının perspektifinde yönetmen Cristian Mungiu'nun ana akım anlatının sinematik tekniklerinden yararlandığı, ancak bunları bir ayna işlevi gözeterek erkek izleyiciye sunduğu düşünülmektedir. Rumen Yeni Dalga sinemasının temsilcilerinden olan Mungiu, akımın niteliklerini filmde barındırmakta, filmdeki ana karakterlerden Otilia'nın sürekli bir biçimde aksiyonel kamera ile takip edilmesi ve kamusal alanda tedirginlik yaratacak biçimde yeniden

üretilmesi, eril bakış açısının ve izleyicinin yüzleşmesi gereken bir unsur olarak değerlendirilmektedir.

Kameranın ve izleyicinin bakışının fallik öğelerine değinen De Lauretis (1985: 161), yerleşik olarak kabul edilen özdeşleşmenin sanıldığı kadar basit bir düzleme sahip olmadığını belirtmekte ve görünüşle özdeşleşmenin erkeksi ve imgeyle özdeşleşmenin kadınsı bir noktaya sahip olduğunu ifade etmektedir. İmgenin irdeleniyor oluşu, bu noktada, önem arz etmekte ve bunun da metnin ve/veya görüntünün içinde gizlendiği belirtilmektedir. Böylelikle klasik sinematik anlatının ve oluşumun skopofilik⁴ ve fallik özellikleri taşıdığı dile getirilmekte, belirtilen bu niteliklerin normalleştirildiği ve sıklıkla işlenen öğeler olduğu aktarılmaktadır. Bakışın alt metninde bir ideolojinin yatması ve bu ideolojinin eril bir nitelik kazanarak kadının -yeniden üretilerek- teşhir edilmesine sebep olması, çalışmanın yöntemiyle örtüşen bir çıkarım olarak değerlendirilmektedir. Mungiu'nun bir hesaplaşma kaygısıyla Otilia ve Gabita'nın bedenlerini pasifize etmesi ve erkek egemen bakışların yönüne karşı tepkilerini yakın ve tek planlarda sunması, sinemasını bir ayna görevinde kullanmasıyla açıklanmakta ve bu durumun da bir karşıt ideolojiyle örtüştüğü kabul edilmektedir.

Bakışın sinematik düzenlenmesini ele alan Koch (1985: 140), kamerayı “gözün metaforu” olarak tanımlamakta ve kameranın ‘gözü’nün insanın gözünden daha iyi görebileceğini ileri sürmektedir. Bu noktada, Benjamin’in optik bilinçdışı (kamera vasıtasıyla zamandan ve mekândan bağımsız bir anlamı ortaya çıkartma veya o anlamı irdeleyebilmek adına kavramlar arası bir bağ kurabilme, sunulan görselden fazlasını isteme hâlinin gerçekliği arama dürtüsüyle birleşim durumu) diyerek tanımladığı kavrama atıfta bulunmakta, insan/erkek eliyle yönlendirilen kameranın izleyicinin bakışını, odağını ve hareketlerini optik bilinçdışından damıtmak amacıyla kullanıldığı söylenmektedir. İzleyicinin bu süre zarfında bakıştan kaçınmaya veya herhangi bir alternatifine sahip olmadığını altı çizilmekte, zira kameranın konumunun buna imkân tanımadığı vurgulanmaktadır. Anlatısını detaylandıran Koch (1980: 143), skopofilik ve voyoristik⁵ bakışın toplumsal cinsiyet örüntüleriyle çevrelendiğini ve kadının bakışın nesnesi, erkeğin ise bakışın sahibi/öznesi olduğu ifade etmektedir. Böylelikle ana akım sinemanın ataerkil nitelikler taşıdığı ve izleyicinin konumunun “kadının önündeki ve kameranın arkasındaki erkeğin” konumu ile örtüştüğü görüşü ön plana çıkarılmaktadır. Kamera hareketlerinin sıklıkla erkeğin ve izleyici erkeklerin amaçları doğrultusunda kullanıldığı ve yeniden üretildiği dile getirmekte, voyoristik bir bakış ekseninde kadın bedeninin teşhir edilmesinin üzerinde durulmaktadır. Sonuç olarak, ana

⁴ Görmekten veya bakmaktan haz alma, izlemekten kendini alamama hâli.

⁵ Kişinin, belli bir süre zarfında, gözetlenmeyi beklemeyen kişiyi çıplakken, soyunurken veya cinsel birliktelik yaşarken izleme eğilimidir. Davranışın süreklilik arz etmesi gerekmektedir.

akım sinemada kadının bir arzu nesnesine dönüştürülmesi sıradan bir olgu olarak ön plana çıkarken, aynı zamanda baskın eril söylemin yanlı bir temsil aracılığıyla kadını pasifize ettiği anlayışı kabul edilmektedir.

Fischer'ın (1989: 23) aktardığı üzere, klasik anlatının iki kişi arasında kurduğu diyalog düzeni içerisinde shot/countershot anından itibaren kadının nesneleştirilmeye başlandığı görülmekte, kameranın birincil olarak kadını göstermesinin ardından (shot), ikincil olarak erkeğin kadına bakışı (countershot) aynı zamanda izleyicinin kadına bakışı olarak yorumlanmaktadır. Kameranın, erkeğin ve erkek izleyicinin bakış yönünde kadın karakterin kadraja yerleştirildiği dikkat çekmekte, sinematik bakış ekseninde kadının belirsiz bir varlığa evrildiği ifade edilmektedir. Sinema tarihinin -özellikle klasik anlatının- bu bakış üzerine kurulduğu dile getirilmekte, erkek perspektifinden gerçekleştirilen bakışta kadının görülmesi, ancak görmemesi gerektiğinin sıklıkla üzerinde durulduğunun altı çizilmektedir. Örnekleme olarak ele alınan filmde, gerilim anlarında kadın karakterlerin yakın plan ve sade mizansenlerle kamera karşısında oluşları bir karşıt söylem örneğine tekabül etmekte, eril tahakkümden dolayı oluşturulan gerginlik içerisinde kadının -erkek- izleyiciye sunulmasının bir izleyiciyi özeleştiriyeye hazırlama girişimi olarak yorumlanmaktadır.

Her ne kadar Mulvey ekseninde kurulan eril bakış teorisinin tek tip bir kadın üzerine odaklanması, kadının salt bir arzu nesnesi olarak değerlendirilip bu perspektif üzerinden erkekler ve kadınlar arasındaki sinematik ilişkilerin basit bir sayıp dökme işlemi olarak görülmesi (Hollinger, 2012: 10), ataerkil normları yok edebilmek adına o normların biçimsel tekniklerinin analizlere entegre edilmesi sonucu kadın-erkek arasındaki ilişkiyel çıkarımların salt tahminlere dayalı olarak kabul edilmesi (Shaviro, 1993: 10) gibi nedenlerle eleştirilere maruz kalsa da kadın bedeninin sistematik bir biçimde parçalanışının ortaya koyulması ve bakışın kadının aleyhinde gelişerek yeniden üretildiğinin altının çizilmesi bakımından değerli kabul edilmektedir. Zira Doane'nin (1982: 76) de belirttiği üzere, kadının kamera karşısındaki skopofilik deneyimleri erkekten farklılık taşımakta ve çok önceye dayanmaktadır. Bu noktada, sinematik aygıtın/yapının, cinsel örüntülerini içerisinde barındıran bir gelenekten yararlandığı vurgulanmakta, kadının güzelliğinin ve/veya fazlasıyla arzu edilebilir oluşunun çeşitli kamera teknikleriyle yeniden üretilerek işlevsel ve sürekli kılındığı belirtilmektedir. Dolayısıyla, ilgili eylemin salt sayıp dökmelere veya analizlerin tahmine dayandığını belirtmenin, bahsedilen eylemin işlevini rutinleştirdiği ve örüntüler arasındaki dengesizliğin ortaya çıkarılma sürecini basitleştirdiği düşünülmektedir. Bundan dolayı, çalışmada, Mulvey ve benzer gelenekten gelen teorisyenlerin çıkarımlarına odaklanarak bütüncül bir yol izlenmesi ve ele alınması planlanan toplumsal cinsiyet örüntülerinin de yine bu teorik alt yapıdan yararlanarak çözümlenmesi hedeflenmektedir.

4 Luni, 3 Săptămâni și 2 Zile: Otila'nın Direnişi veya Var Olma Mücadelesi

Eril devletin ürettiği ve klasik anlatının yeniden ürettiği bakış kavramının kadının aleyhinde gelişim göstermesi, çalışmanın merkezî sorunsalı olarak konumlandırılmaktadır. Bu bağlamda politik kamera kavramına başvurulmakta, zira ilgili kavramın karşıt ideolojinin resmedilmesi/sinematikleştirilmesi sürecinde önemli bir rol oynadığı kabul görmektedir. Siyasi geçmişten ve devletin ideolojik işleyişinden yararlanılması, bunların hicvedilmesi ve karşıt ideolojinin bu ekseninde üretilmesi politik kamera kavramını değerli kılmaktadır. Bunun yanında, toplumsal cinsiyet kodlarından yararlanılmakta ve eril bakışın yönünün de anlatının çözülmesinde önemli bir yeri olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla politik kamera kavramının yanında, bu alanların literatüründen de yararlanılarak bütüncül bir yaklaşım tercih edilmektedir.

Cristian Mungiu'nun yönetmenliğini üstlendiği 2007 yapımı filmde, Gabita (Laura Vasiliu) ve Otila (Anamaria Marinca) adında iki kadın karakterin, eril bir nitelik taşıyan kamusal alanla olan mücadeleleri bir kürtaj ekseninde aktarılmaktadır. 1987 yılı Romanya'sında geçen filmde, Gabita ve Otila'nın üniversite öğrencileri olduğu belirtilmekte ve Gabita'nın "yasa dışı" bir yolla gebe kaldığı izler-kitleyle paylaşılmaktadır. Filmin ilk dakikalarında -aynı zamanda- oda arkadaşları olan Gabita ve Otila'nın bir hazırlık içerisinde oldukları resmedilmekte, takip sekanslarında ise Gabita'nın "beklenmeyen" gebeliği sonrası ikilinin kürtaj hazırlığı yaptığı öğrenilmektedir. Bu nedenle, Gabita ve Otila'nın yolu Mr. Bebe (Vlad Ivanov) adındaki kürtajı yapacak kişi ile kesişmekte ve hikâyenin akışı farklı bir yöne doğru evrilmektedir. Zira, çalışmada da bahsedildiği üzere, Romanya'da kürtaj yaptırmanın ciddi bir suç olduğu bilinmekte ve bundan dolayı operasyon illegal yollarla yapılmaktadır. Gabita ve Otila tarafından bu "illegal" eylem belli bir miktar para karşılığında çözülecek gibi görülse de Bebe'nin beklentileri bu durumu oldukça zorlaştırmakta ve bu noktadan itibaren eril tahakkümün kadın bedeni üzerindeki etkileri izler-kitleye tüm gerçekliğiyle sunulmaktadır. Mungiu'nun plan-sekans anlatılara yer vermesi, kurduğu mizansenlerde non-diegetik öğeleri dışarıda bırakması ve doğal ışık haricinde ışık kullanımına pek başvurmaması, izler-kitlenin filme odaklanmasını kolaylaştıran bir unsur olarak yorumlanmaktadır. Wilson'ın (2008: 18) analizinde belirttiği üzere, filmi bir kürtaj meselesi olarak değerlendirmekten ziyade iki genç kadının giriştikleri eylemler sonucu birbirlerine ne ölçüde bakabilecekleri, birbirleriyle neler konuşabilecekleri ve ahlaki kaygıların kimler tarafından oluşturulduğu önem kazanmaktadır. Zira filmin salt kürtaj bağlamına yerleştirilmesi, eril düzen içerisindeki kadın dayanışmasına duyulan ihtiyacı görünmez kılabilme veya değerini hafifletebilmektedir.

Filmin açılış sekansı, akvaryumdaki iki balığın sunumuyla başlamakta ve metaforik anlatı ekseninde bunların Gabita ve Otilla'ya karşılık geldiği düşünülmektedir. Zira tıpkı balıkların akvaryuma hapsedilmesi/çevrenmesi gibi kendileri de dönemin Romanya'sının eril yaptırımları ile uğraşmakta ve bunlarla çevrenmektedirler. Bunun yanında, tıpkı balıklar gibi birbirlerinden başka kimselerinin olmadığı resmedilmekte ve bu balıklar gibi akvaryuma benzeyen bir yurt odasında hayatlarını idame ettirmektedirler.



Görsel 1: *Otilla ve Gabita'nın yaşadığı öğrenci yurduna ait bu karede ve türevlerinde, sıklıkla takip hissini güçlü tutulmak istendiği düşünülmekte ve kaotik anlatıyı kuvvetlendirebilmek adına aksiyonel kameraya ve mümkün oldukça karanlık alanlara başvurulduğu görülmektedir. Otilla ekseninde kadının takip ediliyor oluşu, sinematik anlatının ve kameranın eril bir bakışa sahip olduğunu akla getirmekte ve böylece Mungiu, Otilla karakteri üzerinden sinematik anlatısını oluşturmaktadır. Bu anlatının merkezinde, Rumen Yeni Dalga'sının karakteristik yapısında yer alan hesaplaşma duygusu ve geçmiş dönemi izler-kitleye sunma isteği yatmaktadır.*

Takip sahnelerine bakıldığında, Otilla'nın yurttaki bir arkadaşıyla konuştuğu dikkat çekmekte ve konuşmanın merkezini Otilla'nın reglini kontrol etmesi gereken bir kadın personelin -arkadaşı vasıtasıyla- Otilla'dan doktor raporu istemesi oluşturmaktadır. Kadının rutin bir döngüsüne karşılık gelen bu durumun “devlet” nezdinde kontrol edilmesi ve aksi hâlde cezalandırılması, eril devletin kadın bedeni üzerinde uyguladığı ve sistematikleştirdiği tahakkümün bir yansıması olarak yorumlanmaktadır. Nitekim Otilla'nın bir diğer sahnede, “ufak bir işini çözebilmek için” kaçak sigara ve bilumum benzer ürünleri satan bir arkadaşına başvurması da Romanya'nın “demir perde”sinin aralandığını ve yasaklar olsa dahi bireylerin ürünlere “istendiği” ölçüde ulaşabildiğini resmetmektedir. Bu ufak eylemler, dönemin Romanya'sının eylemleriyle kıyaslandığında, üzerinde durulmaması gereken unsurlar olarak yorumlanmaktadır.

Zira Deletant'ın çalışmasına dönüldüğünde (1995: 13, 183) kaçakçılığın ve rüşvetçiliğin devletin çeşitli birimlerinde görüldüğü ve işlerlik kazandığı görüşü ön plana çıkarılmaktadır. Çavuşesku Dönemi'nin generallerinden olup ardından -çeşitli sebeplerle- ülkeden kaçan ve Çavuşesku'ya yakınlığı ile bilinen Pacepa'nın (1987: 149, 243) da belirttiği üzere, kaçakçılığın ve rüşvetin Çavuşesku rejiminde en yüksek noktasına çıktığı, insanların daimi bir biçimde kontrol altına alınmak istendiği ve rejimin sıklıkla yandaşlarına yönelik pragmatist bir tutum benimsediği ifade edilmektedir. Mungiu'nun, bu noktada, devletin işleyişini veya tutumunu böyle bir mizansenle resmetmek istediği tahmin edilmekte; olumsuzluk hâlini yine başka bir olumsuzluk/öteki olarak kabul edilen -Otila özelinde- kadınla güçlendirmeyi amaçladığı düşünülmektedir. Basit bir sigara anlatısı üzerinden geliştirilen hicvin arka planında büyük bir oluşum ve işleyiş yatmaktadır.

Otila ve Gabita arasındaki belirgin fark, filmin tüm akışı içerisinde sıklıkla kendisini belli etmektedir. Otila, eril devletin idealize edebileceği bir kadın formunun aksine, kamusal alanda yer almak isteyen ve bunun için sadece kendi yeteneğine/gücüne güvenen bir kadın olarak resmedilmekte; Gabita ise, Otila'nın tersi olarak, makbul bir görünüm çizerek eril yapının "beklentilerini karşılayacak biçimde" yeniden üretilmektedir. Kürtaj için tutulması gereken otel odasının işlendiği sahnede Gabita'nın pasifliği dikkat çekici bir biçimde işlenmekte, rüşvet vermeyi bile bilmediği -kendi ifadesinden hareketle- ve bu yüzden Otila'nın yardımına ihtiyaç duyduğu belirtilmektedir. Otila'nın bu durumu kabul etmesi ve benzer beklentileri de yerine getirmesi, kızkardeşliğe olan inancı ile açıklanmaktadır. Nitekim Gabita'nın bu süreçteki pasifliği ise eril tahakkümün beden üzerindeki ideali ile karşılanmaktadır. Bundan dolayı, Mungiu'nun, filmin başından itibaren anlatıyı, Gabita üzerinden değil de Otila üzerinden şekillendirmesi de filmi salt kürtaj bağlamından koparmakta ve bir noktada kürtaj kavramını araçsallaştırmaktadır. Önemli olanın Otila ve onun direniş hâli ve yer yer takip edilebilirliği olduğu ön plana çıkarılmakta ve bir noktada Otila'nın kızkardeşlik ekseninde sınanması anlatının merkezini oluşturmaktadır.



Görsel 2: *Otilla, kürtaj işleminin gerçekleştirilmesi için otel odası aramakta, Gabita'nın yaptığı rezervasyonun geçersiz olduğunu öğrenmekte ve bundan dolayı kendi imkânlarıyla hareket etmektedir. Resepsiyonist kadından tüm odaların dolu olduğunu öğrenen Otilla, yasal yollarla ülkede sahip olunamayan Kent marka sigarayı rüşvet unsuru olarak kullanmakta ve nitekim amacına ulaşarak istediği odayı tutmaktadır. Karakterler kadrajdan çıktıktan sonra dâhi sigaranın kadrajda kalması, rüşvet unsuruna bir dayanak oluşturmaktadır. Mungiu'nun belirgin göstergesinin altında ise bir sistem eleştirisi olduğu görülmekte, dönemin Romanya'sında "bir şeylerin ters gittiği" izler-kitleye sunulmaktadır.*

Anlatının yönü, Otilla ile Mr. Bebe'nin karşılaşması ile farklı bir biçime evrilmekte, eril mekanizmanın unsuru olarak görülen/görülecek olan Bebe ile, sistemin dışarıda bıraktığı Otilla arasındaki mücadele hâli, eril tahakkümün bir göstergesi olarak yorumlanmaktadır. Kürtaj yapabilme ve yasalardan kaçınabilme ihtimali, Bebe'yi tahakküm uygulayabilecek bir noktaya getirmekte, nitekim Gabita'yı ve dolaylı bir biçimde Otilla'yı kendisine muhtaç bırakmaktadır. Anlatıya Gabita'nın eklenmesi ile birlikte, hikâyenin açmazlarından biri, izler-kitle ile paylaşmakta, Gabita'nın belirttiği sürenin üstünde gebeliğinin devam ettiği aktarılmaktadır. Bu durum, kürtaj yapacak olan Bebe'nin elini güçlendirmekte ve isteklerini de bu doğrultuda şekillendirmektedir.



Görsel 3: *Bebe, Otila ve Gabita'nın otel odasındaki karşılaşma anından Bebe'nin otel odasından ayrılmasına kadar olan süreç filmin kırılma noktalarından biri olarak değerlendirilmektedir. Bu süre zarfında, Bebe'nin kürtaj işlemini gerçekleştirebilmesi için sadece paranın yeterli olmadığı öğrenilmekte, iki kadından birinin odada kalmasını diğerinin ise odadan ayrılması gerektiği paylaşılmaktadır. Aralarında yaşanan gerilim ve hiyerarşik ilişki, Bebe'nin isteğinin yerine getirilmesi ile sonuçlanmakta ve Bebe'nin Otila'ya tecavüz etmesinin ardından Gabita'ya kürtaj yapılması mümkün hâle gelmektedir.*

Bourdieu (2015: 111-112) ekseninde bir okumayla yapıldığında Bebe, Otila ve Gabita arasındaki ilişkinin temelinde devletin rolü kayda değer bir nitelik kazanmaktadır. Özel ve kamusal ataerki içerisinde kuralları koyanın ve bu kuralları şekillendirenin devlet olduğu görüldüğünde ve devletin ikircilikli yapısı içerisinde, cinsiyet kodlarının belli arketiplere dayanarak üretildiği anlaşıldığında Bebe'nin anlatıdaki pozisyonu daha belirgin hâle gelmektedir. Bebe, eril devletin mekanizmasındaki bir dişli olarak yorumlanmakta, bu durum da Gabita ile diyalogundaki bir kesite dayandırılmaktadır. Bebe'nin Gabita'yı muayene ettiği esnada, gebeliğin iki veya üç ay değil, daha uzun bir süreye dayandığı söylenmektedir. Dördüncü aydan sonra yapılacak işlemin farklılık taşıyacağına aktarılmasının ardından Bebe, gebeliğin "suçunun" sadece Gabita'yı ilgilendiriyormuş gibi onu hapisle ve cinayet işlemekle üstü kapalı bir biçimde tehdit etmekte, bu süreçte Gabita'nın birlikte olduğu kişiye dair herhangi bir şey söylememektedir. Beklenmeyen bu gelişmenin tüm sorumluluğu kadının üzerine bindirilmekte, erkek ise tüm bu oluşumlardan muaf tutulmaktadır. Çavuşesku rejiminin aile kurulmasına ve çocuk doğumuna dair heteroseksist tutumu Bebe üzerinden somutlaştırılmakta, ailenin karmaşık dinamikleri içerisinde kadının hem ev içi hem de kamusal alandaki durumu tartışmalı hâle getirilmektedir. Connell (1998: 167-168), muhafazakâr ideolojilerde böyle bir tutumun yer almasının olağan olduğuna dikkat çekmekte, toplumun yapı taşını oluşturduğu kabul edilen aile kavramının içerisindeki cinsel iş bölümünün sıklıkla kadının aleyhinde yeniden üretildiği kanısında bulunmaktadır. Dolayısıyla

Gabita'nın durumu hem ailenin oluşmasına engel olmasıyla hem de yasa dışı hareket etmesiyle eril devletin menfaatlerinin zedelenmesine yol açmaktadır.

Bebe'nin tecavüzüne uğrayan Otilla, odanın banyosunda temizlenmekte ve sevgilisi Adi'nin annesinin doğum gününe katılmak üzere odadan ayrılmaya hazırlanmaktadır. Ayna, bu noktada, güçlü bir gösterge olmakta ve Otilla ayna vasıtasıyla izler-kitleye bakmaktadır. Özdeşleşmenin önüne geçen bu eylem, erkek izleyiciye nelere kalkıştığı ve nelere sebep olduğu konusunda kısa bir kesit sunmakta, Bebe ile izleyici üzerinden kurulması beklenen bakış benzeşimi Otilla'nın bakışıyla bir kırılma yaşamaktadır. Böylelikle bakışın yönü değişmekte ve Mungiu'nun kadın bedeni ekseninde dönemin Romanya'sı ile hesaplaşması daha belirgin hâle gelmektedir. Bonitzer'in (1995: 18) bahsetmiş olduğu sinema ile evren arasındaki değişim veya birbirlerinin yerine geçme sürecinde, gözün iktidarıyla evrenin bir bütün olması ve fallik söylemin yanılması bir tekrarlar bütünü olarak sinemada süreklilik kazanması hâli, Otilla'nın izler-kitleye bakışı ile birlikte yerinden sarsılmaktadır.



Görsel 4: *Aslında Otilla'nın bu bakışı ve bakışının yönü, Bebe üzerinden tüm erkek izleyicilere ve eril devletin sistematikleşmiş kadın tutumuna doğrudur. Gabita'nın yerine Otilla'nın bu bakışa sahip olması, onun sistem tarafından idealize edilememiş olmasıyla ilişkilendirilmektedir.*

Gabita'nın yanından ve otel odasından ayrılan Otilla, Adi'nin annesinin doğum günü için onların evine gitmekte ve akşam yemeğine katılmaktadır. Yaşadıklarının ardından davete katılıyor olması bile büyük bir fedakârlık örneği olmasına rağmen Otilla, sevgilisi Adi tarafından eleştirilmektedir. Otilla'nın davete geç katılması ve Adi'nin annesine hediye olarak düşündüğü kılıç çiçeklerini almadan gelmesi, Adi tarafından hoş karşılanmamaktadır. Anlatının bir diğer kırılma noktası olarak nitelendirilen sekansta Otilla, Adi'nin ailesi ve onların aile dostları ile birlikte yemeğe oturmakta ve konuşulanlara şahit olmaktadır. Masada yemek tarifleri ve yemeklerin pişiriliş teknikleri, Romanya'daki sınıflar ve sınıflara mensup bireylerin yaşamları, devletin izlediği politikaların olumlanması ve yer yer tartışılması gibi Otilla'nın yaşadıklarının çok

dışında gelişen konular ele alınmakta ve Otilla'nın yabancılaşmasının arttığı hissedilmektedir. Zira masadaki kişilerin seçkin işlerde çalıştığı öğrenilmekte, bunun yanında Otilla'nın annesi ve babasının önemli bir kariyere sahip olmadığı -Otilla'nın annesi emekli, babası ise askerdir- aktarılmaktadır. Otilla'nın böylesi bir durumda olanları izlemek durumunda kalması/bırakılması, aslında Mungiu'nun sisteme yönelik bir eleştirisi olarak değerlendirilmektedir. Cazan'ın (2011: 103) analizine bakıldığında da benzer verilerin ele alındığı görülmekte, yemek masasındaki kişilerin işçi sınıfını aşağılaması, toplumsal cinsiyet örüntülerinden kaçınan Otilla'ya bu örüntüleri yeniden üretmek sunmaları ve bu yüzden Otilla'nın masaya davetli olmasına rağmen aidiyet sorunu yaşaması, kaçış için hareketliliğin başlangıcı olarak değerlendirilmektedir. Gabita'nın otelde tek başına kalışının ve Otilla'nın buna bağlı olarak kaygılarının artışının da hareketlilikte pay sahibi olduğu düşünülmektedir.



Görsel 5: *Yemek masasının merkezinde yer alan Otilla konuşmaları dinlemekte, şeklen ve fiilen masadan uzaklaşmayı hedeflemektedir. Mungiu'nun durağan bir kamera tekniğine başvurması, göğüs çekim vasıtasıyla izler-kitleyi bu durağanlığa davet etmesi ve Otilla'nın yaşadığı gerginliğin benzerini izler-kitlenin de yaşamasını beklemesi, bir ters özdeşim olarak yorumlanmaktadır. Erkek olan bakışın kadın ekseninde yeniden üretildiği düşünülmektedir.*

Takip eden sekanslardan birinde, Otilla'nın Adi ile konuştuğu görülmekte ve yaşadıklarından dolayı kafası karışık olan Otilla'nın Adi'ye olan güveninin sarsıldığı dikkat çekmektedir. Adi ile konuşmalarının merkezinde, Otilla'nın Gabita'ya düşük yapması konusunda yardım ettiği ve bu yüzden yardıma ihtiyaç duyduğu yer olsa da esas olarak konu, Otilla'nın Gabita ile özdeşleşmesi olarak yorumlanmaktadır. Zira Otilla, hamile kalması durumunda Adi'nin neler yapabileceğini merak etmekte ve ondan geçirilecek ve/veya üstü kapatılacak biçimde cevaplar almaktadır. Bu durum, Otilla'nın güvenini sarsmakta, en azından böyle bir şey yaşandığında Gabita'nın kendisine yardım edebileceğini ve dolayısıyla Adi'nin yardımına ihtiyacı olmadığını ifade etmektedir. Bunun yanında Otilla, Adi'nin kendisini anlamadığını, yardım istediği zaman

yardımcı olmadığını, üstü kapalı bir biçimde Otilla'nın ailesini sıradan bulduğunu ve bu yüzden masadakilerden pek de farkının olmadığını dile getirmektedir. Adi'nin bu süre zarfında kullandığı dil, cinsel kavramları kullanmaktan kaçınması ve Otilla'nın söylediklerini eleştirmesi, Irigaray'ın (2006: 32) dil ve söylemin cinsiyetçi olduğu tespitiyle açıklanmaktadır. Eril evrenin ve bu evrenin kodlarının, eril bir dili ve beraberinde söylemi tetiklediği öne sürülmekte, erkekler ile kadınlar arasındaki farklılıkların temelinde toplum ve dil arasındaki karşılıklı ilişkinin yattığı vurgulanmaktadır. Otilla'nın bu farklılığı aşması ve “eril dil kodlarıyla” Adi ile konuşması, örtük bir hegemonik erkeklığe sahip Adi tarafından engellenmekte ve bu değişime müsaade edilmemektedir. Burada dikkat çekilen bir noktanın da Otilla'nın Gabita nezdinde kızkardeşliğe yaptığı vurgu olduğu düşünülmektedir. Otilla, en azından Gabita'nın kendisine yardım edebileceğini ifade ederek, eril düzen içerisinde kızkardeşliğe olan inancını dile getirmekte ve birbirine destek olmanın önemli bir adım olacağını ön plana çıkartmaktadır.

Adi'den ayrılan Otilla, Gabita'yı merak etmekte ve bir an evvel otele dönmek için acele etmektedir. İlgili süreçte aksiyonel kamera tarafından Otilla'nın takibi devam etmekte, oluşturulmuş auranın gerginliğini artırabilmek adına loş sokak lambalarının haricinde herhangi bir ışığa başvurulmamaktadır. Nitekim Sözen'in (2016: 239) de belirttiği üzere, gerginliği, güvensizliği ve endişe hissini izler-kitleye aktarmak üzere bu tarz yollara başvurulması, Mungiu'nun sinematik dilini yapılandırması ile açıklanmaktadır. 1980'lerde tüm Romanya hakkında başat olarak yer alan bu hisler, metaforlara başvurularak yeniden üretilmekte ve filmi/sekansı politik hâle getirmektedir. Wayne (2009: 9)'nin politik olarak görülmenin de politik bir sorun olduğuna dair çıkarımı, Mungiu'nun anlatısının çözümlenmesinde önemli olarak görülmekte, Mungiu'nun yaptığı işin politik bir sinema olarak değerlendirmesinde bir dayanak noktasına karşılık gelmektedir. Ele alınan sahne ve sekanslardaki sade mizansenlerde görüldüğü üzere, Mungiu, bir yandan geçmişi yansıtmakta ve bunu yaparken de ötekiliğini derinden hissetmiş olan kadınların resmedilmesinden yararlanmakta, bir yandan da kamusal alan ile özel alan arasındaki çizginin görünmez hâle getirilip kadının daima takip edildiğini ve eril devletin gözetimi altında tutulmak istendiğini aktarmaktadır.



Görsel 6: *Fetüs, Gabita ve Otila'nın hayatını değiştiren bir unsur olarak anlatıda işlenmektedir. Otila, otel odasına döndükten sonra Gabita'yı bulmakta ve ona fetüsü ne yaptığını sormaktadır. Bebe, onlara fetüsü tuvalet deliğinden göndermemeleri gerektiğini söylemekte, bu durumun deliği tıkayacağını ve fetüsü açığa çıkaracağını, dolayısıyla illegal yollarla yapılan eylemin anlaşılacağını belirtmektedir. Bundan dolayı, fetüsün yüksek bir apartmanın çöp giderinden atılmasını belirten Bebe, böylelikle yakalanma olasılığının azalacağını ifade etmektedir. Mungiu tek plan çerçevesinde oluşturduğu anlatıda, fetüseye sadece yirmi beş saniye yer vermekte ve "kürtaj filmi" önermesini bir noktada yok etmektedir. Jones'un (2008: 70) belirttiği üzere, rejimin yoksulluk sürecinde anneliği fetişleştirmesi ve kahramanlıkla/devrimcilikle nitelendirilmesi, son derece sorunlu bir yapıya işaret etmektedir. Mungiu, illegal yollarla kürtaj yapıp da ölen kadınlara, yetimhanelerde yetişen çocuklara ve Çavuşesku rejiminin yanlışlığına fetüsü araçsallaştırarak yaklaşmaktadır.*

Filmin son sekansında, Otila'nın fetüsten kurtulduğu ve Gabita ile otelin terasında oturdukları görülmektedir. Bir daha bu konu hakkında konuşmama kararı alan ikili, bundan sonra neler yapmaları gerektiğini düşünmektedirler. Konuşmaları esnasında yanlarına bir garson gelmekte ve onlara otelde yapılan düğünün menüsünü ikram etmektedir; menünün içeriğini ise biftek, domuz filetosu, karaciğer, ekmecli beyin ve kemik iliği oluşturmaktadır. Fetüsten 'kurtulduktan' sonra bu ürünlerin karşılıklarına gelişi, aslında tam anlamıyla bir 'kurtulmanın' olmadığını göstermekte, zira bu ürünlerin hepsi bir bütün olarak görüldüğünde fetüseye karşılık gelebileceği düşünülmektedir. Adams'ın (2013: 76, 95) bahsettiği üzere, iktidar sınıfını oluşturan eril yapıların sıklıkla et tükettikleri ve etin eril mitik bir değere sahip olduğu ifade edilmektedir. Erkeklerin et için verdikleri mücadele ve et eksenli tüketim alışkanlıkları, eti eril bir yapı ile özdeşleştirmekte ve Gabita'nın önüne bu tabağın sunulması ise eril yapının "ben buradayım" deme şekli olarak yorumlanmaktadır. Otila'nın ise etten uzak duruşu ve sadece bir şişe soda isteği, başına gelen olumsuzlukları ve Gabita'nın kayıtsızlığını "sindirmek" olarak değerlendirilmektedir.



Görsel 7: *Otilla'nın bu bakışı ve Gabita'nın kayıtsızlığı, izler-kitleye kim olduklarını hatırlatan ve dönemin Romanya'sının kadınlara neler yaptığını gösteren bir kareye tekabül etmektedir. Palmer-Vehta ve Haliliuc'un (2011: 124-125) belirttikleri üzere, kadın bedeninin hükümet/rejim tarafından sömürüldüğü ve kontrol altına alındığı bilindik bir durum olarak ele alınmaktadır. Gabita'nın önüne gelen ürünlerin benlik üzerine düşünmeye yol açan bir metafora karşılık geldiği ifade edilmekte, Otilla'nın kameraya bakışının ise devletin takibinin farkında olduğunun ve benlik kontrolünün ele alınmak istendiğinin bir göstergesi olarak kabul edilmektedir.*

Filme odaklanıldığında, dönemin Romanya'sının biçimsel yapısının kadın bedeni üzerinde oluşturduğu tahakkümü net bir biçimde görmek mümkün hâle gelmekte, devletin eril mekanizmalarının kadın aleyhine sürekli bir biçimde yeniden üretildiği dikkat çekmektedir. Otilla ekseninde gelişen anlatıda, devletin idealize edemediği kadının sürekli bir biçimde izlendiği, dışlandığı ve tehdit edildiği algısı güçlü tutulmakta ve bir bakıma Rumen asıllı edebiyatçı Herta Müller'i akıllara getirmektedir. Benzer bir hayatı yaşayan, bunu eserlerine yansıtan Müller'in ve romanlarındaki muhaliflerin -özelde kadınların-, sıklıkla devletle anlaşamadığı ve merkezi görüşe aykırı bir profil çizdikleri dikkat çekmektedir. Müller'in (2018) bir romanında, ana karakterlerden olan Paul ve ismi belirtilmeyen kadın, gizli polis örgütü Securitate ile mücadele vermekte ve sürekli takip edilmektedirler. Müller'in (1998) bir diğer romanında ise Adina adlı karakter ön plana çıkmakta, Adina'nın da Parti üyelerince takip ve tehdit edildiği, çalıştığı okulun müdürü tarafından tacize uğradığı, kadının her an gizli polis servisine ihbar edilebilir olduğu ve kısaca, gerginlik hâlinin her daim muhaliflerce hissedildiği anlaşılmaktadır. Securitate'nin kurduğu muhbirlik ağı, romanlarda sıklıkla işlenen bir unsur olarak görülmekte, şüphe ve güvensizliğin her noktaya yayıldığı dikkat çekmektedir. Filmde Otilla karakteri üzerinden bir okuma yapıldığında, Müller'in karakterlerinin Otilla ile benzeşime sahip olduğu görülmekte Mungiu'nun hesaplaşma isteğinin haklı nedenlere dayanabileceği düşünülmektedir.

Sonuç itibarıyla, Mungiu'nun kurduğu mizansende ve oluşturduğu sinematik dilde politik bir kaygının olduğu görülmekte ve bir noktada gelişmelere izler-kitle de dâhil edilerek, özdeşimin

gerçekleşebilmesi adına bir açık kapı bırakmak istediği tahmin edilmektedir. Ryan ve Kellner'ın (2010: 220) aktardığı üzere, kadınların nasıl ve kimler tarafından temsil edildiği politik bir sorunun tezahürü olarak yorumlanmaktadır ve ele alınan dönem içerisinde kadınların çektiği acılara kayıtsız kalmayan Mungiu'nun, bu noktada, ana akım politik görüşe karşıt bir üslupla hareket ettiği kabul edilmektedir. Bu anlamda, Mungiu'nun politik kameranın niteliklerini yansıttığı düşünülmekte, yani, belirli bir ideolojiyi üretebilmek veya sinematik bir anlatı üzerinden ideolojiyi kurgulayabilmek adına karşıt bir anlatı oluşturduğu görülmektedir. Uricaru'nun (2008: 17) da aktardığı üzere, filmin politikası didaktik bir amaç taşımamakta ve sadece iki kadın ekseninde Rumen kadınların çektiği acıları resmetmekten ibaret bir yol izlemektedir. Didaktik tutumun, bu süreçte, filmin politik akışının ve tarihsel zamanının resmedilmesinde baltalayıcı bir etkiye sahip olabileceği aktarılmaktadır. Badt (2010: 107) ile söyleşisinde Mungiu, her zaman verilebilecek kararların olduğunu ve bireylerin kendilerine neler olabileceğini bilmeleri ve bunun sonuçlarını göz önüne almaları gerektiğini söylemektedir. Otilia'nın filmin sonundaki bakışının "hayata bakış" olabileceğinin altını çizmekte ve bu yolda Gabita'nın desteğinin önem arz ettiği düşünülmektedir. Akvaryumdaki balıklar gibi "tuzağa düşmüş" kadınların bir an evvel kurtulmaları gerektiğinin vurgusu, bu noktada, kürtajdan daha genel bir kavrama karşılık gelmekte ve filmin de bu perspektifte okunmasının kadınların birlikte hareket etmeleri gerektiğinin göstergesi olarak değerlendirilmektedir.

Sonuç

Çavuşesku Dönemi'nin Romanya'sında yürütülen politikalara ve devletin eril tutumlarına odaklanıldığında, kadınların hem bedenlerinin hem de emek iş güçlerinin ideolojiler bazında tüketildiği dikkat çekmektedir. Çalışma hayatına kadınların entegre edilmesi ve çalışmalarını teşvik edecek yasaların oluşturulması her ne kadar özgürleştirici bir hamle olarak görülse de aynı zamanda kadınların ev içi iş yükünü üstlenmeleri ve çocuk doğurmak için zorlanmaları devletin pragmatist ve eril tutumunu yansıtan bir durum olarak nitelendirilmektedir. Bilhassa çocuk doğumunun teşvik edilmesi ve aksi durumlarda ailelere yaptırımların uygulanması, devletin bir fabrika sistemini andıran işleyişini ortaya çıkartmaktadır. Zira her doğum yeni bir işçi veya *Securitate*'nin yeni bir üyesi olarak kabul görmekte, kadınların rejim ekseninde aktif görünüşü de esasında ideolojik bir yapının sanrısı olarak yorumlanmaktadır.

Halk içerisinde yaratılan korku, şüphe, takip edilme ve gerilim hâlinin Rumen Yeni Dalga sinemasına kaynak olduğu düşünülmekte, Çavuşesku rejiminin bireylerde yarattığı katastrofik auranın ülkenin tüm noktalarına ve bilhassa kamusal alana nüfuz ettiği kanısında bulunmaktadır. Mungiu'nun sinematik anlatısına bakıldığında, Yeni Dalga'nın karakteristik niteliklerinin sıklıkla

işlendiği dikkat çekmektedir. Politik bir üslupla geliştirilen anlatıda, kamusal alan ile özel alan kavramlarının iç içe geçtiği görülmekte ve ötekiliğin belirgin bir biçimde hissedildiği anlaşılmaktadır. Filme bakıldığında, Otilla ile Bebe'nin ilk karşılaşmalarının arka planında Rumence manav/bakkal anlamına gelen Alimentară'nın önündeki bir kuyruk olduğu dikkat çekmekte, ancak mekânın da kapalı olduğu görülmektedir. Gıdaya ulaşmanın zorluğuna dair bir gösterge olarak yorumlanan bu sahne, Romanya'nın kaynaklarına dair devlet tarafından dile getirilen söylemin tartışmalı olduğunu ortaya çıkartmaktadır. Keza binaların eski ve kullanışsız oluşu, doğalgazın belli bir saatten sonra kesilmesi, -bunu Adi'nin annesiyle ilgili bir şeyler anlattığı sahnede öğrenmekteyiz- dönemin sanat anlayışının anlaşılmalığı da yine kısa süreli anlatılarla izler-kitleye sunulmakta ve ana akım söylemin çatışmalı olabileceği noktalar da böylelikle somutlaştırılmak istenmektedir. Başka bir sahneye bakıldığında, Otilla'nın konuştuğu resepsiyonist kadının başka bir arkadaşından yardım isteyerek oteldeki bir müşterisine kahve ikram etmek istediği görülmektedir. “Nescafé mi yoksa *nechezol* mü?” şeklinde bir soru soran kadının arkadaşı, küçük bir gösterge vasıtasıyla kayırmacılık ve rüşvet gibi unsurların tartışılmasına zemin hazırlamaktadır. *Nechezol* Romanya'ya özgü bir kahve olarak tanımlanmakta, içerisindeki kafein oranının düşüklüğü dikkat çekmekte, kahvenin adının ise içerikle hiçbir ilgisi olmadığı öğrenilmektedir. Kahvede ağırlıklı olarak arpa, yulaf, nohut ve kestane gibi ürünlerin bulunması ve bu ürünleri sıklıkla at gibi binek hayvanlarının tüketmesi, Rumence “kişnemek” anlamına gelen *necheza* (Ionescu, 2013: 23) kelimesinden yararlandığını ve kahvenin adının böylelikle oluştuğunu göstermektedir. Dolayısıyla, bu tarz göstergelerin altında yatan politik imgelerin Mungiu'nun sinematik anlatısına katkı sağladığını ortaya koymaktadır.

Çavuşesku rejiminin Romanya'sındaki işleyişe, genel hatlarıyla bakıldığında, plansızlığın ve/veya öngörülemezliğin politik bir yol haritası olarak kullanıldığı düşünülmektedir. Gelir-gider dengesinin gözetilmediği, gelir dağılımının Parti içerisinde sınırlı kaldığı, gizli polis servisi vasıtasıyla vatandaşların takip ve tehdit edildiği, her vatandaşın aynı zamanda Parti'ye mensup bir işçi olarak değerlendirildiği, kısaca, bireyden ziyade topluluk fikrinin başat hâle geldiği, dönemin ön plana çıkan unsurları olarak kabul edilmektedir. Tek adam rejiminin sonuçlarının tüm vatandaşlar için bağlayıcı olduğu, yetimhanelerin ise bu süreçte dramatik bir göstergeye karşılık geldiği görülmektedir. Plansız bir nüfus artış politikasının ve kürtaj yasağı ekseninde kadının temsilinin önüne geçilmesinin, birçok kadının ölümüne yol açan bir girişim olduğu ve en az bir o kadar çocuğun da yetimhanelerde büyüyerek fiziki ve zihinsel gelişimlerini tamamlayamamasına yol açtığı bilinmektedir. Bu çocukların ileriki yıllarda toplumdan dışlandığı, suça sürüklendiği ve adaptasyon sorunu yaşadığı/yaşayabilecekleri düşünülmektedir. Özetle, eril devletin yürüttüğü politikaların, şeref ve kazanç mücadelelerinin ekseninde olan erkeklerin eylemlerinin

sorumlulukları, bu mücadele sürecinin dışında bırakılan kadınları ve çocukları ilgilendirir görülmektedir. Yeni Dalga sinemasında ve Mungiu özelinde, geçmişte yaşanan sorunlar sinematikleştirilerek, önceleri seslerini duymayan veya onları görmezden gelen kişilere ulaşılması hedeflenmektedir.

Sonuç itibarıyla, Otilla ekseninde geliştirilen anlatı, bir umudun veya kadınların kolektif hareketinin tezahürü olarak yorumlanmaktadır. Kamusal ve özel alan arasındaki “ayrımın” görünmez kılındığı bir habitat içerisinde, kadının kurtuluşu yine bir diğer kadınla el ele vermesinden geçmektedir. Çizilmiş olan sınırlarda kadına yer olmadığı çeşitli göstergelerle, eril devlet vasıtasıyla, yeniden üretilmekte ve örtük bir yöntem geliştirilerek kadınların idealize edilmek istendiği dikkat çekmektedir, bundan kurtulmak içinse özgür kalmak ilk adım olarak değerlendirilmektedir. Otilla'nın son sahnedeki kameraya bakışının umuda bakış olarak yorumlanmasının alt metninde bu düşünce yatmaktadır.

Summary

As a form of narration, cinema is constructed after being partially influenced by social dynamics and political developments and it reaches the audience through creating a discourse. From the premise that narrative is a process based product, it is understood that cinematic representation is reproduced within the narrative ;thus requiring political camera which is based on the necessity to develop a narrative against mainstream narrative. The political camera's closeness to the narrative that is not evaluated and/or deliberately excluded as regards to discourse makes it worthwhile and therefore attracts individuals who wish to develop contrary narratives.

The concept of view, which is structured as an important element of cinematic narrative to reach the audience evolves within an ideological context and is usually considered as the systematization of patriarchal worldview. The men who are the agents of the view and the patriarchal ideology they rely on need *the other* in order to construct their narratives. In this context; women's disadvantageous position in society are placed in cinematic narrative as regards to gender inequality. Although the concept of other is basically regarded in terms of dissidents' political or sometimes diasporic struggles it is often identified with women in classical narrative forms and cinematic otherness of women is elaborated more than the others. In addition, the notion of otherness is convenient for such concepts as public sphere and publicity. It enables further studies on women's representation, as well. Because, it is thought that there is a connection between women's exclusion from both cinematic areas and public places. That intersection is considered to damage the publicity.

The removal of women from the public sphere on the axis of view, and thus their isolations from the concept of publicity, directly damages their social representations and condemns them to extremely claustrophobic spaces. It results in masculinized spaces and it has been remarkable that the line between the private and the public spheres gains flexibility. In this context, the qualities of Romania of Nicolae Ceaușescu period are accepted as examples and it is seen that the oppressive aspects of that period guided both people's lives and the cinematic narrative. There is the exclusion and execution of the opponent groups from the politicized society, and this traumatic structure is frequently used on the basis of national cinema -Romanian New Wave-. To sum up, the iron curtain, in general terms, isolates Romania from the public world process and in particular leads to the polarization of Romanian citizens.

In the perspective of what is said, in this study, *4 Luni, 3 Săptămîni și 2 Zile* (4 Months, 3 Weeks, 2 Days) which is a representation of the Romanian New Wave Cinema, is taken as a sample and the positions of women in the cinema are discussed through the concept of political camera and its relation to public space. In addition to the narrative, feminist theory's view-based and anti-mainstream discourse approaches are also utilized and it is discussed to which extent the public sphere is closed to dissidents. In particular Otilia's (Anamaria Marinca) struggle with respect to the public sphere is reproduced through the concept of view; and the catastrophic qualities of the Ceaușescu period are elaborated through the body of Otilia. In the study, cinematographic analysis method is applied in the center and it is aimed to strengthen the narrative with semiotic datas. In addition, a sociological based additional study is required and literature review method is used for this purpose. As a result, the presence of women in the public sphere is discussed through the attitude of the states and their relationships with social norms, and it is seen that the masculine order attempts to politicize women by intervening in the public sphere and thus in the private sphere. In addition, it is concluded that the concept of publicity carries dilemmas through women and Otilia in particular, and it is evident that this situation is transmitted to the audience by means of technical features.

Yazarın Notu:

İlgili çalışma, 9-11 Nisan 2020 tarihinde I. Uluslararası Akdeniz Kadın Çalışmaları Kongresi'nde sunulmak üzere, genişletmiş özet olarak kabul edilmiştir.

Kaynakça

- Adams, C.J. (2013). *Etin cinsel politikası: Feminist-vejetaryen eleştirel kuram*. (Çev. G. Tezcan & M.E. Boyacıoğlu), Ayrıntı Yayınları.
- Avril, P. (Yapımcı), Mungiu, C. (Senarist), Mungiu, C. (Yönetmen). (2007). 4 Luni, 3 Săptămâni și 2 Zile [Film]. Romanya.
- Ban, C. (2012). Sovereign Debt, Austerity, and Regime Change: The Case of Nicolae Ceausescu's Romania. *East European Politics and Societies and Cultures*, 26(4), 743-776. <https://doi.org/10.1177/0888325412465513>.
- Batori, A. (2018). *Space in Romanian and Hungarian cinema*. Palgrave Macmillan.
- Betea, L. (2006). The Woman in the Communist Regime. Meta-Analysis about a Gender Study. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 5(14), 31-40.
- Bonitzer, P. (1995). *Bakış ve ses*. (Çev. İ. Yaşar), Yapı Kredi Yayınları.
- Bourdieu, P. (2015). *Eril tahakküm*. (Çev. B. Yılmaz), Bağlam Yayıncılık.
- Connell, R.W. (1998). *Toplumsal cinsiyet ve iktidar: Toplum, kişi ve cinsel politika*. (Çev. C. Soydemir), Ayrıntı Yayınları.
- Butterfield, A.K & Groza, V. (1994). The Orphaned and Institutionalized Children of Romania. *Journal of Emotional and Behavioral Problems*, 2(4), 49-52.
- Cavalcanti, M.B.U. (1997). Urban Reconstruction and Autocratic Regimes: Ceausescu's Bucharest in its Historic Context. *Planning Perspectives*, 12(1), 71-109. <https://doi.org/10.1080/026654397364780>.
- Cazan, R. (2011). Constructing Spaces of Dissent in Communist Romania: Ruined Bodies and Clandestine Spaces in Cristian Mungiu's "4 Months, 3 Weeks, 2 Days" and Gabriela Adamestanu's "A Few Days in the Hospital". *Women Studies Quarterly*, 39(3/4), 93-112.
- Danta, D. (1993). Ceausescu's Bucharest. *Geographical Review*, 83(2), 170-182.
- David, H.P & Baban, A. (1996). Women's Health and Reproductive Rights: Romanian Experience. *Patient Education and Counseling*, 28(3), 235-245. [https://doi.org/10.1016/0738-3991\(95\)00851-9](https://doi.org/10.1016/0738-3991(95)00851-9).
- De Lauretis, T. (1985). Aesthetic and Feminist Theory: Rethinking Women's Cinema. *New German Critique*, 34, 154-175.

- Deletant, D. (1995). *Ceausescu and the Securitate: Coercion and dissent in Romania, 1965-1989*. Routledge.
- Doane, M.A. (1982). Film and the Masquerade: Theorising the Female Spectator. *Screen*, 23(3-4), 74-88. <https://doi.org/10.1093/screen/23.3-4.74>.
- Fischer, L. (1989). *Shot/countershot: Film tradition and Women's cinema*. Princeton University Press.
- Gloviczki, P.J. (2004). Ceausescu's Children: The Process of Democratization and the Plight of Romania's Orphans. *Critique: A Worldwide Journal of Politics*, Fall, 116-125.
- Hollinger, K. (2012). *Feminist film studies*. Routledge.
- Ieta, R. (2010). The New Romanian Cinema: A Realism of Impressions. *Film Criticism*, 34(2/3), 22-36.
- Ionescu, A. (2013). Food for Thought: On Hostility in Translation: Joycean Food Terms in Communist Romania. *Annual Review of the Faculty of Philosophy*, 38(1), 11-25.
- Irigaray, L. (2006). *Ben, sen, biz*. (Çev. S. Büyükdüvenci & N. Tural), İmge Kitabevi.
- Johnson, B.R., Horga, M. & Fajans, P. (2004). A Strategic Assessment of Abortion and Contraception in Romania. *Reproductive Health Matters*, 12(24), 184-194. [https://doi.org/10.1016/S0968-8080\(04\)24023-X](https://doi.org/10.1016/S0968-8080(04)24023-X).
- Jones, K.M. (2008). 4 Months, 3 Weeks and 2 Days by Cristian Mungiu. *Film Comment*, 44(1), 69-70.
- Keil, T.J & Andreescu, V. (1999). Fertility Policy in Ceausescu's Romania. *Journal of Family History*, 24(4), 478-492. <https://doi.org/10.1177%2F036319909902400405>.
- Kligman, G. (1984). The Rites of Women: Oral Poetry, Ideology, and Socialization of Peasant Women in Contemporary Romania. *The Journal of American Folklore*, 97(384), 167-188.
- Kligman, G. (1992). Abortion and International Abortion in Post-Ceausescu Romania. *Feminist Studies*, 18(2), 405-419.
- Kligman, G. (1995). Political demography: The banning of the abortion in Ceausescu's Romania. F. D. Ginsburg & R. Rapp (Eds.), *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction (1. basım, ss. 234-255)*. University of California Press.
- Koch, G. (1985). Ex-Changing the Gaze: Re-Visioning Feminist Film Theory. *New German Critique*, 34, 139-153.

- Linden, R.H. (1986). Social Patrimonialism and the Global Economy: The Case of Romania. *International Organization*, 40(2), 347-380. <https://doi.org/10.1017/S002081830002717X>.
- Marcus, I. (2009). Wife beating: Ideology and practice under state socialism in Hungary, Poland and Romania. Penn, S. & Massino, J. (Eds.), *Gender Politics and Everyday Life in State Social Eastern and Central Europe (1. basım, ss. 115-132)*. Palgrave Macmillan.
- Miroiu, M. (2010). 'Not the Right Moment!' Women and the Politics of Endless Delay in Romania. *Women's History Review*, 19(4), 575-593. <https://doi.org/10.1080/09612025.2010.502402>.
- Morrison, L. (2004). Ceausescu's Legacy: Family Struggles and Institutionalization of Children in Romania. *Journal of Family History*, 29(2), 168-182. <https://doi.org/10.1177/0363199004264899>.
- Mulvey, L. (1989). *Visual and other pleasures*. Palgrave Macmillan.
- Müller, H. (1998). *Tilki daha o zaman avcıydı*. (Çev. N. Oral), Telos Yayıncılık.
- Müller, H. (2018). *Keşke bugün kendimle karşılaşmasaydım*. (Çev. M. Tüzel), Siren Yayınları.
- Nelson, C.A., Fox, N.A. & Zeanah, C.H. (2014). *Romania's abandoned children: Deprivation, brain development, and the struggle for recovery*. Harvard University Press.
- Oprea, D.A. (2016). Between the Heroine Mother and the Absent Woman: Motherhood and Womanhood in the Communist Magazine *Femeia*. *European Journal of Women's Studies*, 23(3), 281-296. <https://doi.org/10.1177%2F1350506815585177>.
- Oprica, V. (2008). Gender Equality and Conflicting Attitudes Toward Women in Post-Communist Romania. *Human Rights Review*, 9, 29-40. <https://doi.org/10.1007/s12142-007-0027-1>.
- Pacepa, I.M. (1987). *Red horizons: Chronicles of a spy communist spy chief*. Regnary Gateway.
- Palmer-Vehta, V. & Haliliuc, A. (2011). The Performance of Silence in Cristian Mungiu's *4 Months, 3 Weeks, and 2 Days*. *Text and Performance Quarterly*, 31(2), 111-129. <https://doi.org/10.1080/10462937.2010.531282>.
- Pop, D. (2014). *Romanian new wave cinema: An introduction*. McFarland & Company.
- Rady, M. (1995). Nationalism and nationality in Romania. P. Latawski (Eds.), *Contemporary Nationalism in East Central Europe (1. basım, ss. 127-142)*. Palgrave Macmillan.
- Ryan, M. & Kellner, D. (2010). *Politik kamera: Çağdaş Hollywood sinemasının ideolojisi ve politikası*. (Çev. E. Özsayar), Ayrıntı Yayınları.
- Shaviro, S. (1993). *The cinematic body*. University of Minnesota Press.

- Sözen, M. (2016). Filmlerde Müzik Kullanılmamasının Anlatımsal Etkileri: Örnekler, Analizler. *Selçuk İletişim*, 9(3), 224-248. <https://doi.org/10.18094/si.32757>.
- Tismaneanu, V. (1991). Proceedings of the Academy of Political Science. *The New Europe: Revolution in East-West Revolutions*, 38(1), 85-99.
- Uricaru, I. (2008). *4 Months, 3 Days and 2 Days: The Corruption of Intimacy*. *Film Quarterly*, 61(4), 12-17. <https://doi.org/10.1525/fq.2008.61.4.12>
- Wayne, M. (2009). *Politik film: Üçüncü Sinema'nın diyalektiği*. (Çev. E. Yılmaz), Yordam Kitap.
- Wilson, E. (2008). *4 Months, 3 Weeks and 2 Days: An "Abortion Movie"?*. *Film Quarterly*, 61(4), 18-23. <https://doi.org/10.1525/fq.2008.61.4.18>.

An Ethnographical Approach: Female Blogosphere In Turkey

Türkiye'deki Kadın Blog Dünyasına Etnografik Bir Bakış

Melike Aslı Sim*

Abstract: This paper is about the preliminary ethnographic fieldwork of a work-in progress conducted on the female blogging practices and the female blogosphere in Turkey, focusing specifically on how blogging reshapes women's cultural and social environment. The study attempts to understand the role of blogging as a medium in women's self-formation processes and explore how female bloggers construct their identities via online media representations and negotiate disclosure, fame and labor in an age of extreme self-display. Based on an anthropological approach, the study explores the spaces within which women seek "self-realization", "publicity" and "employment opportunities" in the digital world, particularly, through the practice of blogging. Taking female blogosphere as a field, the study examines how blog production is manifested in Turkey, through the female bloggers' struggle for hope. Preliminary research demonstrates that blogging acts as a medium of hope for many female bloggers. Given the heterogeneous nature of female blogosphere, experiencing this hope shows differences. At times, upper mobility opportunities are expected, but sometimes hope is realized to provide feelings like happiness, appreciation, self-realization and usefulness. Networking and socialization opportunities are also other motivations of bloggers. The aim of the study is to see how these women use blogging as a media practice to explain themselves in social media platforms. Thus, through the framework of hope (Hage 2004), relatability (Kanai 2019), fame and visibility notions, material formation of identities in this process, the nature of labor production in blogs as well as the construction of female subjectivities within celebrity culture will also be discussed.

Keywords: Blogging, Ethnography, Women Bloggers, Hope Labor, Self-Realization, Fame

Özet: Bu makale; Türkiye'deki blog dünyasına, blog yazmanın kadınların kültürel ve sosyal çevrelerini yeniden şekillendirme biçimlerine odaklanarak, toplumsal cinsiyet perspektifinden incelemekte olan bir çalışmanın başlangıç aşamasındaki etnografik alan araştırmasını konu edinmektedir. Makale, blog yazmanın kadınların kendini gerçekleştirme süreçlerindeki aracı konumunu anlamayı ve kadın blog yazarlarının sanal dünyadaki medya temsillerini nasıl inşa ettiklerini; kendilerini ifşa etme, şöhret ve emek konusunu nasıl müzakere ettiklerini araştırmayı hedefler. Antropolojik yaklaşıma dayanan bu çalışma, blog yazma pratiği doğrultusunda kadınların dijital dünyadaki "kendini gerçekleştirme", "kendini bulma" ve

* PhD Student, Koç University, Design, Technology and Society, melikeasli@gmail.com.

ORCID: 0000-0001-5951-547X

“kamusallık” arayışlarına ışık tutmaya çalışmaktadır. Kadın blog dünyasını bir alan olarak ele alıp kadın blog yazarlarının umut arayışları üzerinden Türkiye’deki blog üretimine bakan bu çalışmanın amacı, kadınların kendilerini sosyal medya platformlarında açıklamak için blogları nasıl bir medya pratiği olarak kullandıklarını göstermektir. Çalışmada; umut (Hage, 2004) çerçevesi altında, ilişkilendirme (reliability) (Kanai, 2019), şöhret ve görünürlük nosyonları; kimlik oluşumu, emek ve aynı zamanda şöhret kültüründeki kadın öznelliği konuları tartışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Blog Yazma, Umut Emeği, Kendini Gerçekleştirme, Şöhret

Introduction

Last two decades witnessed a tremendous growth in the number of blogs published worldwide making them a significant feature of online culture. Bloggers play an important role in marketing and global advertising industry and blogging gives one more opportunities for self-explanation with its story-telling format. Reshaping the borders of the public sphere, blogs are important features of media making and prosumer culture and serve as a platform where “self” is made and remade. Turkish blogosphere is a very dynamic and competitive field where women take active roles and have complicated experiences between exploitation and pleasure. It is important to see how female bloggers reflect on, represent, construct or reproduce their identities as individuals, content creators, and members of an online community. Thus, this research will examine how female bloggers differ from each other in terms of their motivations for writing, labor they produce, self-branding styles, and also their search for *hope* while playing this game in the field of blogosphere.

This study adopts an interdisciplinary approach combining the literature on digital labor with feminist theory, to understand the factors that shape Turkish female blogger practices and the material formation of identities in this process. The main research questions that undergird this project are: “What kind of opportunities does blogosphere provide for women and how do they use them?”, and “How does *hope* function and prevail on the actions of female bloggers in Turkey?”

These research questions will favor an interdisciplinary practice by presenting how these women, while constructing their identities as bloggers, incorporate to the neoliberal restructuring of Turkey. They will also contribute to evaluate and define women users’ needs and experiences in digital media platforms.

Women Blog: Socialization, Empowerment, Publicity and Hope in Digital Field

Based on TUIK's (Turkish Statistics Foundation) (2016) household labor force survey, the percentage of employees who are above 15 years of age is 46,3. While 28% of this number is female labor force, 65% of it remains as male labor force. Given the patriarchal nature of the country, insufficient female education, lack of social security and income gap between men and women, female labor force participation has been a problem. As feminist scholars indicate, patriarchy is embedded in the laws, state institutions and social norms of Turkey, affecting women's self-formation in private, socio-economic and political life (Kandiyoti 1991, Kogacioglu 2004). Many factors determine women's economic empowerment including the welfare state policies in Turkey, family-oriented care regime-based on the patriarchal male breadwinner model (Ilkcaracan 2012, Kılıç 2008) and the confinement of women to traditional gender roles (Dedeoğlu 2012).

From this point of view, along with the opportunities web 2.0 brings, blogs appear as a reflexive medium for women to interact and communicate with each other, and also provide the digital spaces through which they reflect on their status in the society (Zareie 2013). The blogosphere offers women a wide range of possibilities to discuss social norms and hierarchies, and at times challenge authorities in their countries. As is well known, social media played a significant role in the Arab Spring in Middle East in late 2010, enabling uprisings to have an autonomous communicative capacity away from power structures (Castells 2012). Thus, thanks to social media's affordances regarding leadership and empowerment (Radsch and Khamis 2013), Arab women redefined their activism, empowerment and resistance through social media and the Western world was introduced to "a new image of women in the Middle East: women who are courageous, independent, and technologically savvy" (Eltantawy 2013: 765). Similarly, despite death threats, female bloggers in Afghanistan resisted patriarchal attitudes by posting about prostitution, poverty and their causes. Whereas, digital media let the transformation of social space for women in Egypt since they use blogs as nodes where spaces of home, work and political interest are integrated (Pahwa 2014). Sarah Jurkewicz (2018) examines the blogging in Beirut and concludes that the publics are not as static 'spheres' that actors merely enter, but as produced and constituted by social practices. Besides the socialization, empowerment, publicity and attention it brings, the blogosphere may also provide job/career opportunities, serving as a new battle-field for women where they struggle for "hope".

To achieve these ends, female bloggers develop their web-based application usage skills, SEO (Search Engine Optimization) techniques, language-learning and writing skills attending to

workshops, blog writing events and researching. These activities require a certain time and effort and correspond to Hage's "social hope" - hope for life - concept demonstrating the ways how they self-invest enhancing their own skills compared to their former self-status and proceed towards their targets. In the neoliberal restructuring of the country, many women in Turkish blogosphere take initiatives and come out as successful trendsetters, influencers, content creators or businesswomen while some others still struggle for certain ends in the field of blogosphere where rival market rules apply. According to Hage (2004), to construct a meaningful future for ourselves, we need hope and society since such futures are only possible within society that is the distributor of social opportunities for self-realization.

This partly coincides with Bourdieu's *illusio* concept- the belief that the "game" we collectively agree to play is worth playing- as he also argues people are not passive recipients of *being*; they need to struggle for the accumulation of it (Bourdieu 1998). Bourdieu uses this concept in his field theory to explain that people play the game in the field expecting some outcomes-that he calls *illusio(n)*- in return. These outcomes motivate people for playing the game. So people need to invest themselves to make a prosperous life and to achieve a dignified future. Despite the fact that blogger women compete as individual entrepreneurs in this field, being part of a blogger community also provides different possibilities and new forms of hoping ways to these women. People need to benefit from the opportunities they are given or they create plentiful circumstances that occur frequently themselves in a given situation or society, either as individuals or as part of a larger community. Thus, blogging appears not only as an individualistic practice, but also as an aspiration of a collective identity ideal. This reminds us the social stratification theory of Bourdieu since there are bloggers whose hopes are fulfilled and those whose not, but still aspire to be part of the community to experience a sense of belonging and an upward social mobility.

As Hage (2004) asserts, when the unequal distribution of hope in the capitalist society reaches extreme levels, some groups are not able to benefit from it. Given the state's inability to distribute hope equally and ethically under the neoliberal restructuring of Turkey and global capitalism, women appear as one of the least privileged groups in Turkey in terms of labor force participation, distribution of symbolic capital and participation to public life. Blogosphere appears as a new horizon distant from traditional ties; a platform that offers new possibilities for women who are in search for meaning-making opportunities for a distinguished future. Feeding from the neoliberal and capitalist powers of various sectors, the blogosphere serves as a medium that creates hope for new embodiments for women who can make claims about their future in terms of publicity, recognition, employment opportunities, sense of belonging, self-realization etc. Female bloggers freely choose to be whoever or however they want on the blogs by self-investing, taking

initiatives or risks as autonomous subjects. Neoliberalism is seen as a key driving force in the promotion of feminine subjectivities by some feminist media scholars and media promulgate affective attachments to the entrepreneurial subjectivities showing them the activities they do are freely chosen and doable as neoliberalism demanded (Kanai 2019). Currently, we talk about a “neoliberal governmentality for young middle class aspirational women-governmentality structured through futurity based on smart and careful self-investments in the present for an enhanced return in the future” (Rottenberg 2018: 15). Whereas, while neoliberalism creates its own autonomous, self-inventing hoping subjects in post-Fordist era, social reproduction crisis which our lives and the labor-force are reproduced confronts us (Carlin & Federici 2014). In Carlin’s interview, Silvia Federici asserts that “capitalism continuously creates underclasses that performs these activities without any remuneration and under conditions that make their exploitation invisible and naturalized” (Carlin & Federici 2014: 2) and this dual character of reproductive work-reproduction of the individual and the reproduction of labor-power, creates the site of a conflict that needs to be recognized by women. Then, it becomes necessary to consider digital labor debate from a gendered perspective to investigate whether these women are subjugated to a form of exploitation and alienation or not. If there is an exploitation and if they are aware of this process, in contemporary era where public/private and work/leisure distinctions are blurred, why do they continue blogging? What does blogging as a medium give them and what do they want?

At this point, it also becomes necessary to go beyond “exploitation vs. participation” discussions and investigate “relatability” as an affective relation “produced through labor that reflects a desirable notion of common experience to an unknown audience” (Kanai 2019: 4). When a blogger shares a personal experience of her own, then it becomes consumable by the others. Whole act of sharing transforms the individual act into a commonality, a relatable femininity to the audience, creating a proximity between the blogger and the follower. Blogger appears as a representative of the follower while “attaining relatability requires the conversion of general experience into an individual asset for the self as brand” (Kanai 2019: 125). Thus, blogger needs to carefully balance the generality and individuality for a fruitful relation of relatability and to establish a meaningful self-branding. Despite the exploited nature of the work done in blogs, many female bloggers seek for a relatable content production in rival market conditions. So, relatability is important as a concept to have a better understanding of the blogger’s sense of belonging arisen from the representation of the feelings of an unknown audience who also relates to the blogger by this way. Besides gaining economic profits or employment opportunities, many other dynamics

affect the motivations of the bloggers such as being members of a “blogger” community, creating shared spaces and hoping to be understood.

Taking blogosphere as a field of cultural production where women take various kinds of roles, I assert that blogger women try to broaden their public spaces searching for hope in the framework of state’s incapacity to distribute hope in an equal manner. For a better understanding of the nature of the struggle of female bloggers in the field, it is necessary to consider their blogging practices along with the “habitus” and “symbolic capital” they have from a gendered perspective. As the ways bloggers dress, make-up or the events they choose to attend vary, their ways of establishing networks or friendships also show differences. These choices are not by coincidence but come from a pile of experiences influenced by their economic, cultural and social capitals as well as their habitus. Based on their blogging activities, once they are successful and reach to a celebrity status, they may have an upward social mobility and their existing habitus and symbolic capital may change which will also affect their behaviors in and outside the field. Thus, these Bourdieuan concepts will be relevant in focusing daily lives of the bloggers as they are closely related to the ways they behave and the issues they blog about.

Thus, the first goal of this comprehensive analysis is to answer what blogging offers to women understanding the impacts of blogging practices on women’s empowerment and identity formation and vice versa. The study will provide a better understanding of the cultural and social meanings of that media practice, including the motivations behind female blogging, the opportunities they gain through the blogosphere and how it improves women’s lives in terms of adjusting to the social structure. Following the lines of Couldry, who offers a new paradigm for media research that “sees media not as text or production economy, but first and foremost as practice” (2004: 115), blogging is regarded as a media practice since blogs are entities not only consumed by the reader but also blog-writing itself is an important practice worth to be explored. Adopting a practice perspective, the study aims to focus on routine activities of female bloggers shedding light into their media production processes to prove the media effects through these subjects.

Second goal of the study is to situate and contextualize Turkish female blogging practices in digital labor and feminist media studies. The study will contribute to the growing literature about the representation of women online while adding to research on representation of self and self-branding techniques in cyberspace (Marwick 2013, Eltantawy 2013, Banet-Weiser 2011) as well as digital media and communication studies. Specifically, the study will add a whole new way of looking to the study of blogging practices of women through a combination of notions including

hope, fame and labor, demonstrating how digital media, namely blogging, offers new ways of representing the self.

Blogging Trends in Turkey

Studies about blogging in Turkey generally evolves around thematic blogging, focusing on specific fields. Atikkan and Tunç (2011) explores news blogs as a new form of communication medium, Bayraktutan-Sütçü (2010) focuses on academic blogs critically examining the relation between intellectuals and media, whereas Cantek (2011) analyzes food blogs which provided many possibilities to women like improvement of their skills of using information technologies, and help their socialization and self-representation processes. Yelsalı-Parmaksız (2012)' study on "mommy blogs" investigates the representation of motherhood in Turkey. Some studies analyze blogging as a medium. Saka (2008) considers blogging as a research tool for ethnographic fieldwork, whereas Bakla and Arıkan (2011) explore language learning through blogging. Depeli's (2015) research differentiates as it chooses the blogs based on their female authors, not their themes.

Although much has been written about blogging from a variety of perspectives, little attention has been given to the blogging as a media practice which serves as a playground for women who struggle for hope negotiating disclosure, fame and labor in their online self-presentation. Moreover, adopting an interdisciplinary approach, the study will discuss transformation processes of bloggers from offline to online personas in reference to time and effort they spend, social and economic mobility they experience and the kind of labor they produce.

Not considering only a specific genre but adopting a wider perspective, including bloggers from various kinds of blogs and backgrounds, this research focuses on women as producers and consumers, as content-creators and influencers, as writers and readers, in sum as main users of blogs and the main players of blogosphere. Taking blogging as a medium for transformation of feminine subjectivities, the study concentrates on randomly chosen female bloggers from popular ones to amateur souls. It will show how blog writing practice and the labor they produce differ depending on certain dynamics such as class, habitus, capital they have and fame they have reached.

Evaluating Turkish blogosphere from a gendered perspective, the study attempts to examine the advantages and disadvantages of blog writing through digital labor debate. I agree with Duffy's (2018) statement about creative industry studies need a feminist critique, so in line with Duffy, this study will point out the gendered side of creative labor produced in blogs letting creative industry studies communicate with feminist theory. From this point of view, the study will add to the digital labor scholarship which is mainly Western and has a male voice. Additionally,

in terms of celebrity studies, this research will shed light into bloggers as celebrities in a non-Western context, which will also provide us an understanding of the differences and similarities between them on a regional base. Being in a liminal space, Turkish female blogosphere also differs from its Middle Eastern counterparts like Egypt (Pahwa 2014) or Lebanon (Jurkiewicz 2018) where female bloggers historically affected from the interplay between digital media and activism.

Adopting an anthropological approach, this research benefits from both an ethnographic fieldwork (since 2015) and a discourse analysis (since 2007) which has started from the researcher's entering into the blogosphere. Interview data is gathered through semi-structured interviews, life-story interviews and conversational chit-chats. The study will gain its authenticity from the insider's view as the researcher has also several blogs and she was an active blogger between the years 2010 and 2015. In many ways, this study extends the conversation about labor and the digital economy by situating the activities of the female bloggers as undertaking new forms of media industry work. Thus, the study attempts to go beyond the dichotomies of public vs. private and participation vs. exploitation and add new perspectives to study social media activities and self-presentation techniques of women in cyberspace.

Methodology

In the light of above-mentioned literature and theoretical framework, an ethnographical approach is adopted for the study. Semi-structured/structured interviews and conversational chit-chats are conducted with 50 bloggers. 15 of them can be regarded as “celebrities.”

Deploying ethnography as the main method, the study casts light on the blogging practices of women in Turkey to understand their main motivations for blogging, how it is connected with their social class, cultural background, and their self-actualization in cultural, economic and social realms. Blogger events and workshops are fruitful sites for conducting participant observation and face-to-face interviews and to gain a close familiarity with the bloggers and their cultural and social environment. As a researcher and a blogger, I have observed and engaged with many bloggers who serve a wide range of subject areas, including make-up, fashion, do it yourself, sewing, literature, poetry, spiritual experience and food culture. Having 5 different blogs in different subjects have let me get to know so many bloggers from 2007 onwards. I have the access from first hand to these blogger communities and participate in blogger events. Acting also as an “advisor angel (*tavsiye meleği*)” who is generally chosen from a blogger to experiment new products of different companies and give advices to people especially using social media tools, gives me a good opportunity in terms of accession to many informal gatherings and areas during my research.

In this framework, following section explains the planned methodological phases and what I have done so far.

Choosing Ethnographic Sites

As a preliminary ethnographic fieldwork, two sites are chosen for participant observation. First one is *Tavsiye Evi* which is a public relations and media agency company that has close ties with certain brands like Profilo, Procter&Gamble, Bosch, Unilever, and so on. It acts as a vehicle between these brands and bloggers. *Tavsiye Evi* relies on word of mouth in viral campaigns and invites bloggers to the house and unites them with its clients who also decorate parts of the house as sponsors. *Tavsiye Evi* names its members as *Tavsiye Melekleri* (advisor angels) and expects from them to write about the events they organize or the gifts they give to bloggers for certain purposes. Being located in Bagdat Street, a fancy and popular street of Istanbul, *Tavsiye Evi* has visitors both weekdays and weekends, mostly in daytime. Banks, offices and several kinds of fancy shops surround its neighborhood, so it is very likely for people to come there after their lunch breaks to drink coffee or just to say hi. Renan, the owner of the house says; "*Tavsiye Evi is just like a real home, where you can chat and have coffee with your friends, it is that comfortable and our angels feel themselves at home.*" The space distribution in *Tavsiye Evi* is organized as a family home. As soon as you enter from the flat door, you face the open kitchen and the dining table at the very center of the big saloon around which the events are organized. So, the atmosphere is intimate and all the blogger events take place here are very friendly. Women come here bringing homemade cakes and cookies with a sense of belonging. *Tavsiye Evi* generally targets housewives so that they can join the events in weekdays as well and spend much more time on distributing the events' details on their blogs.

The second site my participant observations took place is Macro Atelier, which is part of Macrocenter-a supermarket targets the elite consumers- at Kanyon, a famous shopping center of Istanbul located in a very busy business center. Macro Atelier lets people come together for cooking workshops accompanied by a professional chef. The number of people does not exceed eight. Usually these people are chosen from bloggers so that Macrocenter can also promote its own products- they give freely to each person for cooking purposes- and circulate its own brand in social media. The space distribution in Macro Atelier is important since it is designed as a big kitchen counter where eight people can fit working in pairs and see each other while cooking so that they can also socialize. Thus, for Macro Atelier, the aim is to give pleasure while advertising. The target blogger community of Macro Atelier is more working or student bloggers since they organize all the workshops after 6pm in weekdays.

These two sites are distinct from each other so they will give the opportunity to compare bloggers in different settings. *Tavsiye Evi* appears as a family-like, a sincere atmosphere where women meet each other on a regularly basis. What is striking is the reproduction of gendered relationships in this setting, where women attend to the meetings bringing snacks they cooked at home; like home-made cookies and cakes and men deal with technical stuff like photo-shootings and filming. They organize theme-based events including knitting, cooking, sewing together. So, this site reproduces the traditionally inherited gender roles. Macro Atalier, on the contrary, presents a more “business-like” atmosphere, where people meet for the first time (every time new people are invited) and male and female bloggers cook together not only with bloggers but also with other people from various occupations.

Entering into Field: How I Entered the Field and My Fieldwork Identity

In my participant observation methods, I was closer to participant since I had the opportunity to attend to blogger events and take invitations due to my blogger career. Even if I do not post to my blogs very often, my previous experiences as a blogger gave me the chance to be a real participant. *Tavsiye Evi*'s owner Renan knows me very well since I am an advisor angel of her company. I had attended many of the blogger events she organized before so I asked her to invite me any upcoming blogger event so that I can meet new bloggers. After revealing my researcher identity and sharing the intention of my work, Renan felt enthusiastic about the research to be conducted and agreed to cooperate.

For Macro workshops my connection was Duygu, who is also my main informant. Duygu is a friend of my sister from university and she works as a product and sales specialist in Macrocenter, a job she took with the help of her blog. Thus, listening to Duygu's story was important and I had a life story interview with her to understand the role her blog played in her career path.

In the blogger meetings I attended in *Tavsiye Evi*, I revealed my blogger and researcher identity from the beginning for ethical purposes. Given my previous blogger career, retrospectively, I had already observations and determinations so I went to the field with some presuppositions. Since I was one of them and I had an easy access to their networks, I thought I could conduct interviews easily and we could understand each other. However, as Johnson indicates a liminal period between arrival and admission to the field (in Robben 2007), my researcher & blogger identity in the field posed a controversy among the participants. While some participants found use of blogger identity for research insincere and distance themselves, others welcomed me and wanted to help voluntarily. Celebrity bloggers were generally among those who had hesitations to

reveal themselves to me for research purposes. On the contrary, amateur bloggers- beginners who are not famous and struggle to stay in the blogging community- were more open and willing to share anything with me including writing tips, gossips, events, sponsorships and so on.

The participants are aware that they are being watched constantly, they are aware of the gaze upon them which means their presence and their blogger identities are underlined and accepted. Gaze is twofold! While I watch them, they watch me too. Ethnographer needs to fully devote herself/himself for full accession to membership in the community she/he researches obeying all the rules of the community (Robben 2007). At times, the identity I trusted most was an obstacle for a full devotion and I had a dilemma about favoring my blogger identity and wanted to keep it behind.

One incident shows how my dual identity created a conflict for me. I was invited personally to an event in a hotel and it was confirmed days before. When the day came, I cancelled my other meetings and arrived at the hotel on time and I realized I was the only one there. When I called the organizer, she said to me: *“Oh, I am terribly sorry I totally forgot you since you are not a blogger, a researcher, I did not put you in our blogger invitation list”*. The event was cancelled but the organization company did not call me because I was not a blogger. I was forgotten.

When you tell the bloggers that you are a researcher, then your researcher identity becomes the prominent one and they don't see your blog as a serious one and you are not a blogger for them anymore. Despite the difficulties created by this duality of my identity presentation in the field, it still has many advantages. Given the exchange of blog links and names within the blogger community and to keep a track of each other, it was easy to follow our blogs in social media. Being a blogger was useful for establishing connections and growth of network, and entering into the field. By actively being present in these sites, I had the opportunity to talk to women face-to-face and interviews are conducted either at these sites or promises are taken to conduct later.

Virtual Ethnography

As a model that based on interaction and face-to-face interviews and living subjects, as well as lived experiences, ethnographic method is chosen with its interpretivist approach as the main method of the study. Given the subjects of this study are bloggers and even they attend to certain blogger events, their blogging activities mainly take place in virtual world. Besides the physical sites -Tavsiye Evi and Macro Atelier- chosen for participant observation, or any other physical field I randomly attend an event, a virtual ethnography is also conducted to fully understand the relationship between online and offline worlds. Online activities in some settings might also create offline mobilization as bloggers make invitations from/take invitations at their blogs.

In the blogosphere, the connections and acquaintances incur via exchange of messages and they sometimes find their embodiment in the form of blogger events. In return, these events quickly go viral across social media with hashtags which allow bloggers to file their comments about the brand, event and other bloggers. Hashtags are markers through which users develop a specific conversation thread – mostly used in Twitter or Instagram. Users generally self-categorize their own tweets or Instagram feeds by using these markers, however hashtags also create a corporate social responsibility. Hashtag ethnography (Bonilla 2015) is a useful tool for my research since bloggers usually use hashtags in their social network sites, especially when they attend to a blogger event. The cause, the sponsor or the venue of the event are always represented by hashtags which are continuously mentioned by the bloggers to keep the conversation alive during the meeting, while creating a sense of unity, commonality among each other. The meanings assigned to them and the cultural connections that link them together make hashtags an important part of the digital activity. Bloggers spend most of their leisure time on their blogs or social media accounts to be able to reach a broader audience and gain publicity. This publicity comes from virtual world and reflects on the physical world of the blogger. One way to examine this is to follow female bloggers as much as I can and determine what they hashtag about and how. In addition to physical ethnography, following the use of hashtags will also help to interpret the digital data. I became members of their blogs, google+ pages, Instagram, Facebook and Twitter accounts. To fully experience the blogger experience, I read their posts and write feedbacks to them, I joined their gift lotteries online, I took part in a “*mim*” and even organized lotteries in my blogs which constitute my online engagement in the process. I fully immersed in the virtual filed.

I want to share an example how I understand the time and effort bloggers put for finding a sponsorship for organizing a lottery. I decided to organize a lottery in my blog and I wanted to find a sponsor for it. I was told to be aggressive and I tried my best and found one newly established jewelry company for my wedding organization blog, *Oh My God I am Marrying*. We made a deal for making 300 people members of this company’s Facebook and Google+ pages in exchange of 2 diamond necklaces, one will be given in the lottery and the other will be given to me. The result was my overload work for reaching the target day and night, bugging people to become the company’s member, which they are not that much interested in. In return, the diamond necklace was a silver necklace with a very small diamond that one can barely see and the winner was not happy at all. In exchange of the time and energy I put forward, I gained 100 followers more. The aim of this activity was not winning a small diamond necklace but to gain followers which is the main objective of all bloggers organizing lotteries.

Fieldwork Conflicts and Dangers

I had attended many blogger events previously. This time it was different since my mission was observing the event as a researcher. I had the feeling that I need to observe every move the bloggers make.

The dangers in my community arose from the practices of celebrity culture the bloggers found themselves in. A certain fame and attention attached to these female bloggers along with the expectations from them in terms of brand making strategies. All participants are self-confident, open-minded intellectuals, keeping up with the latest technology and news.

An obstacle faced in finding informants was about the celebrity bloggers' attitude when I tried to make interviews with them. They turned their blogs into reputable websites with their own domain names and became very popular brands. Although previously known as bloggers, some of them explained to me that they cannot answer my questions since they are not bloggers. Instead, their current self-identifications vary from designers to journalists, social media specialists to businesswomen. This identification is not only for avoiding the interviews, but is a definition of self with an occupation which they find more valid. Some of them see being a blogger as a job, while some see it as a tool to reach certain career goals.

As (Robben&Sluka 2007:8) states, *"All this attention may be flattering, but it may breed suspicion, hostility, and jealousy. In a less isolated and more sophisticated community, "being studied" may smack of condescension and may offend pride, not arouse it."* While there is a direct correlation between bloggers' fame and their unreachability, it is also directly related to the idea of being studied. Avoiding the blogger identity is an excuse especially used by celebrity bloggers. Other excuses vary like, *"I am in hospital, I cannot answer any questions"*, *"I have no time since I am a very busy businesswoman"*, *"My computer has a problem and I wait for my son to fix it"...*etc.

I came across with an excuse in an interview, where virtual world and physical world dilemma showed itself. I wanted to conduct an interview with a famous cooking blogger. She refused to make a face-to-face interview because she has no time and told me she could answer my questions online. After I sent her my questions she told that her Word programme's license is over so she could not manage to answer them in anyway, promising to reply me when her son is back from his journey. This reminded me what Briggs (2007) argued about interactive modalities that *"they provide "users" with a feeling of agency—the sense that they can shape the flow of information and engage with a computerized interlocutor"*. It was hard to believe she could not manage to fix this small problem as a very famous blogger who uses Internet technologies anytime.

Thinking that she could shape the flow of information online, she was paralyzed from it and even I started to think it as an excuse, she sent me her answers after her son came back as a Word format.

Immersing in the Field

In relation to the above-mentioned framework, my status in the blogger events vary depending on the context of the meeting, whether it is a cooking, mothering, fashion or make up event. For instance, when I went to a diaper company's event about promoting a new diaper, I came across with many mommy bloggers. Some of the mommy bloggers are very famous and two of them made annual agreements with the company, taking 40,000 TL annually just to participate these events and share their experiences in their blogs, of course recommending the brand to other mothers. In these kinds of gatherings, it is hard to immerse in the field since first of all I am not a mother, I do not write about child caring, they don't know my blog, and my research does not interest them so basically I am ignored. Therefore, sometimes I cannot fully immerse but sit in the corner taking notes. However, when various kinds of bloggers meet for a certain cause, or the community consists of less famous bloggers, it is more likely to have a fruitful conversation.

Emerson's (1995) statement about the necessity of immersing one's self in the ethnographic research to see how people respond to certain cases and the circumstances that give rise to their behaviors as well as the ethnographer's own experiences, prevented me to surrender my emotions if I am rejected or rebuffed. As an ethnographer, I seek a deep immersion into the blogger world to understand what motivates female bloggers to write about these companies, what kind of expectations they have and what they experience as bloggers.

Then, as Pollner and Emerson (in Emerson, 1995:3) argue, "*No field researcher can be completely neutral, detached observer, outside and independent of the observed phenomena*" and this is why my study in the field kept feeding from my retrospective perspective containing my prior experiences as a blogger and my close interactions with my other blogger friends. Despite his stress on immersion in ethnographic study, Emerson (1995)'s claim about the ethnographer's transience is puzzling.

... [e]ven with intensive resocialization, the ethnographer never becomes a member in the same sense that those 'naturally' in the setting are members. The fieldworker plans on leaving the setting after a relatively brief stay, and his experience of local life is colored by this transience. ... In these ways, research and writing commitments qualify ethnographic immersion, making the fieldworker at least something of an outsider and, at an extreme, a cultural alien. (Emerson et al., 1995: 4).

This transience can still be managed by the ethnographer. The insider position I have achieved is paramount for understanding the sample in question. The bloggers whom I had conversations are chosen by me from those who see me as a part of the community; I selected what to observe and write about so mediating effects of the ethnographer cannot be underestimated (Emerson, Fretz and Shaw 1995).

Interviewing and Encounters

This study benefits from both unstructured and semi-structured interviews. As Bernard (2011) states, in unstructured interviews based on a clear plan, the ethnographer keeps the idea of interviewing in mind. That was exactly what I did in the blogger events I participated. After letting people know me, I sat down with some of the bloggers and talked about various topics varying from their blogs to the research I conduct. Since “*The idea is to get people to open up and let them express themselves in their own terms, and their own pace*” (Bernard 2011: 157), I had no control on their responses. After establishing the connections, we agreed upon a date to meet up for in-depth interviews. That is how I knew Birgül, a very famous 56 year-old cooking blogger from Istanbul and Berrak, a 28 year-old lifestyle blogger from İzmir.

I conducted semi-structured interviews with three respondents, Duygu, Birgül and Berrak. My main informant Duygu is 30 years old and writes her blog *Pamuktan Bulut* for 3 years. The interview took place at Macrocenter Kanyon where she works, so that she would not be separated from her work for a long time. Being at her own domain also eased the process for her; she did not feel alienated but comfortable. Having our coffees we chit-chatted at first and then moved to the semi-structured questions.

Duygu's case is important for explaining the future employment opportunities the blogs can provide because she was discovered by her blog for her current position in the company. This case stands as a preeminent example of hope for life; a hope comes with blogging to relate to the future career. She had applied for a job interview but she was not hired for that position. The human resources coordinator liked her blog so much and she consulted with her manager to hire Duygu creating a new job definition for her. Under the title of Product&Sales Development Specialist, she has taken a position specifically related to what she is doing in her blog which focuses on authentic cooking photography. *Figure 1* shows time sequencing of specific events and turning points in Duygu's life.

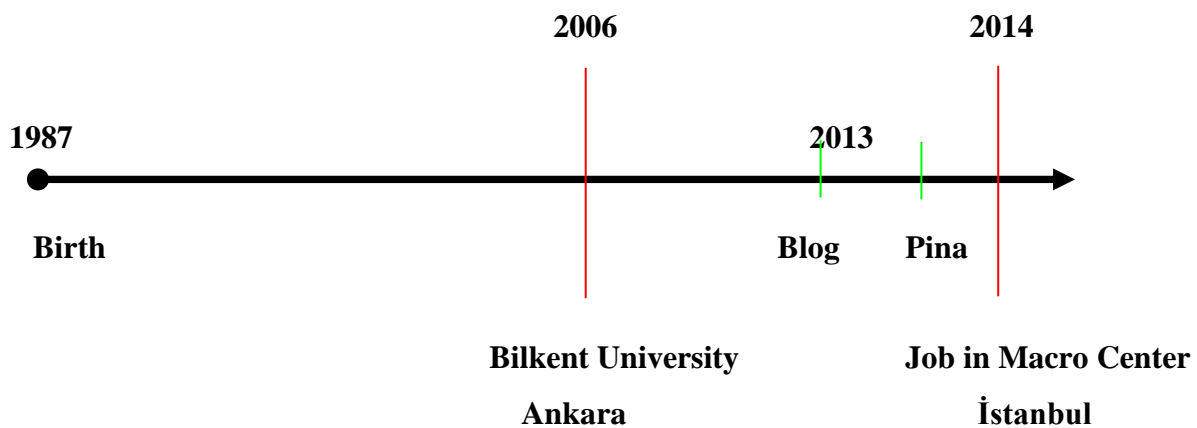


Figure 1. Time sequencing of specific events and turning points

In *Figure 2*, we see how the intervening variables are connected to each other and how the causality between them brought Duygu to her contemporary situation.

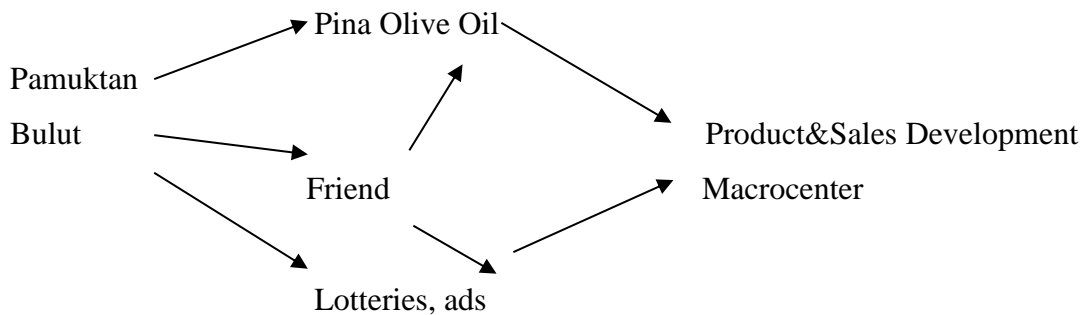


Figure 2. Intervening variables and causality

The interview was a life story interview and questions varied from her education, working life to how she ended up in her current career. Her life events have been motivated by adequate causality since she stresses the causality of her choices of each profession and the continuity between her choices to make a coherent narrative (Linde1993). Given her blog’s determining role in her career development, life story interview was suitable for Duygu to learn all the elements- including blogging - influencing her life.

Current views in anthropology give importance to the construction of the narrative than its coherence as Angrosino (2002) points out and Duygu constructs her narrative upon her blog. She says, “*I had my job directly because of my blog*” and “*I would love to continue my career on my blog, I wish I could do it as a job and earn money from it*”. Thus, life story is not only stories, explanations but also relations between them (Linde 1993). Despite Duygu’s blog has less followers or she is not famous, her blog paved the way for her current working life, so life story interview was an effective way to make her open up. I used open-ended questions for gaining descriptive data with a chatty tone, giving examples from my own blog experiences as well.

Conclusion

This study conducts an ethnographic analysis of blogging practices in Turkey from a gendered and digital labor perspective, focusing on how female bloggers locate and represent themselves in the blogosphere. Through the participant observation, I established close connections with many female bloggers and a great variety of networking possibilities which will let me opportunities for future ethnography. On the background of the social and cultural dynamics of the blogger gatherings in the two sites chosen, female bloggers' aspirations, expectations and motivations are analyzed. Blogger talking to blogger, women talking to women, I had the opportunity to use my blogger identity as well as my own gendered identity in this preliminary fieldwork research. Women dissolved easily when they found a counterpart, who is a female blogger as Briggs (2007: 554) claims "women interviewing women became an important focus of feminist social science research because these interactions seemed to unlock suppressed self-expression, create more open, egalitarian, and honest exchanges, include women in public discourse, and open up female counterparts." However, there are still limitations of this claim in this research as much famous is the blogger as much unreachable she is.

Although this article is limited to methodological overview of an ongoing research, we can come up with certain conclusions in the light of the research conducted so far. Based on the data collected, the blogosphere appears as a new playground for women, creative work done in blogs comes out as a subjective and independent entrepreneurship based on hope labor which also brings new job titles or belongings. Female bloggers realize hope in different ways depending on variables like class, education, occupation, *habitus* they have and fame they gained. The ways these women's blogger identities differ demonstrate us the labor they produce, the statuses and the mobility they gain in the society along with the nature of their struggle in the blogosphere.

Thus, celebrity bloggers have already achieved a certain status in the society showing an upward mobility while aspiring bloggers' struggle continues. Besides this dichotomy, some women achieved successful careers through their blogging activities. Thus, blogging may appear as a medium for social/economic mobility, but also create unpleasant circumstances for exploitation/alienation of those women who are in search of emancipation, self-realization or at times job opportunities.

This study adds to the literature on representation of self and self-branding techniques in cyberspace (Marwick 2013, Banet-Weiser 2011). There is a mutual relationship between the female bloggers and advertising industry, where bloggers enjoy from the efforts they give voluntarily, in the hope that they can create their own brands or they can gain job opportunities in

the future. Thus, the labor practiced in these blogs can be regarded as “hope labor” (Kuehn and Corrigan 2013) which will be analyzed broadly in the upcoming phases of my research.

Geniřletilmiř Özet

Bu makale; kadın blog yazarlarının blog yazma pratiklerini ve Türkiye’deki kadın blog dünyasını ele alan, süregelen bir çalışmanın etnografik alan araştırmasını konu edinmektedir. Blog yazma pratiğini toplumsal cinsiyet perspektifinden incelemekte olan araştırma; bu pratiğin kadınların kültürel ve sosyal çevrelerini yeniden şekillendirme biçimlerine, bunu yaparken de nasıl bir “umut” mekanizması olarak ortaya çıktığına odaklanmaktadır. Çalışma; blog yazmanın kadınların kendini gerçekleştirme süreçlerindeki aracı konumunu anlamayı ve kadın blog yazarlarının sanal dünyadaki medya temsillerini nasıl inşa ettiklerini; kendilerini ifşa etme, şöhret ve emek konusunu nasıl müzakere ettiklerini araştırmayı hedefler. Antropolojik yaklaşıma dayanan araştırma, blog yazma pratiğı doğrultusunda kadınların dijital dünyadaki “kendini gerçekleştirme”, “kendini bulma” ve “kamusallık” arayışlarına ışık tutmakla birlikte, kadın blog dünyasını bir alan olarak ele alıp kadın blog yazarlarının umut arayışları üzerinden Türkiye’deki blog üretimine bakmaktadır. Ayrıca çalışma; umut (Hage 2004) çerçevesi altında, ilişkilendirme (relatability) (Kanai 2019); şöhret ve görünürlük nosyonları, kimlik oluşumu, emek ve aynı zamanda şöhret kültüründeki kadın öznelliğı konularını da tartışmaktadır.

Çalışmanın iki ana sorusu bulunmaktadır: “Blog dünyası kadınlara ne gibi imkânlar sunuyor ve kadınlar bu imkânları nasıl kullanıyorlar?” ve “Türkiye’deki kadın blog yazarlarının pratiklerinde “umut” kavramı nasıl bir fonksiyona sahip ve kavram, bu pratiklerin neresinde duruyor?” Bu zamana dek yapılan araştırma göstermektedir ki blog yazma pratiğı, çoğu kadın için umuda açılan bir araç/kapı? görevi görürken heterojen bir doğaya sahip olan kadın blog dünyasındaki umut deneyimleri de farklılıklar göstermektedir. Kimi zaman yukarı hareketlilik fırsatları yakalamak umut edilirken bazen de mutluluk, beğenilme, kendini bulma ve işe yararlık gibi duyguları elde etmek hedeflenmektedir. Network sağlama ve sosyalleşme fırsatları da blog yazarlarının diğere motivasyonları olarak göze çarpmaktadır. Bulgulara göre kadınlar; blog yazarı kimliklerini kurarken aynı zamanda blog yazma sayesinde girdikleri global pazar sistemiyle, Türkiye’nin neoliberal yeniden şekillenmesine de entegre oluyorlar. Bloglar ekonomik kazanç ve iş imkânları sağlasa da kadınların blog yazmasının ardındaki ana motivasyon, kendini gerçekleştirme ve kendini tatmin etme dürtüsü olarak karşımıza çıkıyor. Sonuç olarak bu çalışmanın amacı, kadınların kendilerini sosyal medya platformlarında açıklamak için blogları nasıl bir medya pratiğı olarak kullandıklarını göstermektir.

Bu makale, yukarıda bahsedilen ve hâlâ sürmekte olan çalışmanın araştırma yöntemlerini tüm hatlarıyla detaylandırarak medya ve iletişim çalışmaları, toplumsal cinsiyet, antropoloji ve sosyoloji gibi alanlarda çalışma yapacak öğrenci ve akademisyenlere yol gösterici olmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda; blog yazarlığı, blog yazma pratikleri ve motivasyonları ile ilgili dünyadaki ve Türkiye'deki literatür taraması paylaşılmaktadır. Hem fiziksel hem de sanal ortamdaki etnografi süreçleri, alan araştırmasının yapılacağı sahaların seçimi, araştırmacının her iki alana da dâhil olması, karşılaşılan çatışmalar ve kısıtlamalar, katılımcıların seçimi, yaşam öyküsü mülakatları gibi yöntemler; ilgili literatür dâhilinde tüm aşamalarıyla aktarılmaktadır. Etnografik alan çalışması için seçilen birbirinden farklı iki sahada kadın blog yazarlarının fiziki olarak bir araya gelmesi, paylaşım ve etkileşimlerde bulunması; katılımcı gözlem yöntemiyle hem araştırmacı hem de blog yazarı kimliği ile yakından gözlemlenmiş, tanışılan farklı öykülere ve motivasyonlara sahip blog yazarlarının blogları da tüm detaylarıyla sanal ortamda incelenmiştir. Bu çerçevede, araştırmacının izlenen yöntemlerle etnografik sürece tamamıyla entegre olması sağlanmış ve bu alanda yapılacak olan etnografi çalışmaları için de bir yol haritası çizilmiştir.

References

- Angrosino, Michael V. 2002. "Conducting a Life History Interview." Pp. 3-44 in *Doing Cultural Anthropology*, Michael V. Angrosino, ed. Prospect Heights: Waveland.
- Arıkan, Arda and Arif Bakla. 2011. "Learner Autonomy Online: Stories From a Blogging Experience". Pp.240. In D. Gardner (Ed.), *Fostering Autonomy in Language Learning*. Gaziantep: Zirve University. Retrieved from <http://ilac2010.zirve.edu.tr>.
- Atikkan, Zeynep and Tunç, Aslı. 2011. *Blogdan Al Haberi: Haber Blogları Demokrasi ve Gazeteciliğin Geleceği Üzerine*. İstanbul: YKY.
- Banet-Weiser, Sarah. 2011. "Branding the Post-Feminist Self: Girls' Video Production and YouTube Forthcoming" in *Mediated Girlhoods: New Explorations of Girls' Media Culture*, ed. Mary Celeste Kearney. New York: Peter Lang.
- Bayraktutan-Sütçü, Günseli. 2010. *Blog Ortamı ve Türkiye'de Blogosferdeki Akademik Entelektüeller Örneği*. Ankara:Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gazetecilik Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Bernard, H. Russell. 2011. "Interviewing I: Unstructured and Semistructured" in *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. Fifth ed. AltaMira Press.

- Bianet - Bagimsiz Iletisim Agi. 2016. "TÜİK 8 Mart Dolayısıyla Kadın İstatistiklerini Paylaştı." Retrieved November 20, 2018 (<https://bianet.org/bianet/kadin/194897-tuik-8-mart-dolayisiyla-kadin-istatistiklerini-paylasti>).
- Bonilla, Yarimar and Jonathan Rosa. 2015. "#Ferguson: Digital Protest, hashtag ethnography, and the racial politics of social media in the United States." *American Ethnologist* 42(1):4-17.
- Bourdieu, Pierre. 1998. *Practical Reason: On the Theory of Action*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Briggs, Charles L. 2007. "Anthropology, interviewing, and communicability in contemporary society". *Current Anthropology* 48(4):551-566.
- Couldry, Nick. 2004. "Theorising Media as Practice." *Social Semiotics* 14(2):115–32.
- Dedeoğlu, Saniye. 2012. *Women workers in Turkey: Global industrial production in Istanbul*. London: Tauris Academic Studies.
- Depeli, Gülsüm. 2015. "Kadın Bloggerlar: Yeni Dil, Yeni Kadınlık, Yeni Tartışmalar", *Folklor/Edebiyat*, 21(83).
- Duffy, Brooke E. 2018. "Interview With Brooke Erin Duffy: Love And Aspirational Labor In The Creative Industries" by Ergin Bulut. *Journal of Cultural Studies, Faculty of Communication, Hacettepe University* 5(2): 302-309.
- Eltantawy, Nahed. 2013. "From Veiling to Blogging: Women and media in the Middle East". *Feminist Media Studies* 13(5).
- Emerson, Robert M. & Rachel I. Fretz, and Linda L. Shaw, 1995. *Writing Ethnographic Fieldnotes*, pp. 1-170. University of Chicago Press.
- Federici, Silvia. 2014. *Caliban and the Witch*: Brooklyn: Autonomedia.
- Hage, Ghassan, 2004. Ghassan Hage in conversation with Dimitris Papadopoulos: "Migration, hope and the making of subjectivity in transnational capitalism". *International Journal for Critical Psychology* 12: 95-117.
- Ilkcaracan, Ipek. 2012. Why so few women in the labor market in Turkey? *Feminist Economics* 18(1): 1-37.
- Jurkiewicz, Sarah. 2018. *Bloggng in Beirut: An Ethnography of a Digital Media Practice*. Bielefeld: Transcript-Verlag.

- Kanai, Akane. 2019. *Gender and Relatability in Digital Culture: Managing Affect, Intimacy and Value*. Cham: Springer International Publishing.
- Kandiyoti, Deniz. eds. 1991. *Women, Islam and the State*. Philadelphia: Temple University Press.
- Kılıç, Azer. 2008. "The Gender Dimension of Social Policy Reform in Turkey: Towards Equal Citizenship?" *Social Policy & Administration* 42:487–503.
- Kogacioglu, Dicle. 2004. "The Tradition Effect. Framing Honor Crimes in Turkey", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 15(2): 119-151.
- Kuehn, K. and Corrigan, T.F. 2013. "Hope Labor: The Role of Employment Prospects in Online Social Production". *The Political Economy of Communication* 1(1):9-25.
- Linde, Charlotte. 1993. *Life Stories; The Creation of Coherence*, Oxford University Press.
- Marwick, Alice E. 2013. *Status Update: Celebrity, Publicity, and Branding in the Social Media Age*. New Haven. Yale University Press.
- Pahwa, Sonali. 2014. "At home in the network: Women's digital and social mobility in Egypt" *On the Ground: New Directions in Middle East and North African Studies*, edited by Edwards, Brian T. UK: Akkadia Press.
- Yelsalı Parmaksız, Pınar Melis. 2012. "Digital Opportunities for Social Transition: Blogosphere and Motherhood in Turkey," *Fe Dergi* 4, Vol 1, 123-134.
- Radsch, Courtney C. and Sahar Khamis. 2013. "In Their Own Voice: Technologically Mediated Empowerment and Transformation Among Young Arab Women," *Feminist Media Studies. Special Issue: Women and Media in the Middle East* 13(5):881-890.
- Robben, Antonius C.G.M. and Jeffrey A. Sluka, eds. 2007. "Fieldwork in Cultural Anthropology: An Introduction," "Part I: Beginnings". Pp.1-32 in *Ethnographic Fieldwork: An Anthropological Reader*. Oxford: Blackwell.
- Robben, Antonius C.G. M. 2007, "Fieldwork Identity: Introduction." Pp. 59-64 in *Ethnographic Fieldwork*.
- Rottenberg, Catherine. 2018. *The rise of neoliberal feminism*. New York: Oxford University Press.
- Saka, Erkan. 2008. *Bloggng As a Research Tool For Ethnographic Fieldwork*. Working paper presented to the EASA Media Anthropology Network e-seminar.19 May-1 June 2008. Retrieved from <http://www.media-anthropology.net/>

Sluka, Jeffrey A. 2007. "Fieldwork Conflicts, Hazards, and Dangers: Introduction." Pp. 217-222 in *Ethnographic Fieldwork*.

Zareie, Ayoub. 2013. "From Blog Writing to Self-Consciousness: A Study of Iranian Bloggers", *Procedia-Social and Behavioral Sciences* 91:66-71.

Güzel Doğulmaz, Güzel Olunur!: Beauvoir'ın Aşkınlık, Irigaray'ın Taklit Düşüncesi Üzerinden Güzellik Sorunsalı

One Is Not Born, But Rather Becomes, Beautiful!: Examination of Beauty Through Beauvoir's Transcendence and Irigaray's Mimicry Concepts

Özüm Koşar*

Öz: “Güzel Doğulmaz, Güzel Olunur!”, Simone de Beauvoir’ın birçok feminist düşünce için mottolaşmış “Kadın Doğulmaz, Kadın Olunur.” düşüncesine bir saygı duruşu; kadınlık ile güzelliğin özdeşliği fikrinden hareketle, eril tahakkümün bir eleştirisi niteliğindedir. Bu çalışma, kültürel ve toplumsal normlar tarafından inşa edilmiş kadınlık mefhumuna, güzelliği de benzer bağlamda ekleyerek, kadının doğasına atfedilmiş tasarılar üstünde durmaktadır; güzelliğin kadınlara özgülüşmüş doğasından sıyrılmının yöntemleri üzerine bir kaygı taşımakta ve Beauvoir’ın aşkınlık düşüncesi ile Luce Irigaray’ın taklit teorisini buluşturarak bir tartışma alanı açmaktadır. Beauvoir’ın aşkınlık ve Irigaray’ın taklit yöntemi, ilk bakışta farklı gibi görünse de aslında uç uca eklenmektedir. Öyle ki kadın ve erkek eşitliğini merkezine alan her iki düşünce; öncelikli olarak kadının erkeğe özgülüşürilmiş “aşkınlığa” ulaşmasını arzulamaktadır. Beauvoir’da ulaşılacak nihai çözüm gibi görülen aşkınlık, Irigaray’da tek başına yeterli değildir. Nitekim Irigaray, söz konusu kadın-erkek eşitliğinin aslında dil yoluyla gerçekleşecek bir dönüşümle sağlanacağını savunmaktadır. Taklit yöntemi ise dilsel dönüşüm için olmazsa olmazdır. Irigaray’ın öne sürdüğü bu radikal yöntem; erkek egemen bakışın bir tür yansımasını yaratarak kadınları, kaleyi içten fethetmeye yönlendirmektedir. Söz konusu yöntemin işlerliği konusunda oluşan muammaya ek olarak güzelliğin, aşkınlık mertebesindeki kadın için yeni bir eril boyunduruğa dönüşmesi; cinsiyet eşitliği açısından tartışılan yöntemleri etkisiz bırakmaktadır. Bu çalışma; ev ve ev işlerinden sonra kadına içkinleştirilen güzelliğin kadını kamusal alana çıkmakla kurtulamadığı bir kontrol mekanizmasına çektiği düşüncesini vurgulayarak, kadını içkinleştiren bu güzellik mefhumundan kurtulabilmenin yöntemlerini araştırmaktadır; aynı zamanda Irigaray’ın taklit stratejisinin, bu güzellik sorunsalında bir çözüm yolu sunup sunamayacağını sorgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Simone de Beauvoir, Luce Irigaray, Güzellik, Kadınlık, Güzel Cins

Abstract: *One Is Not Born, But Rather Becomes, Beautiful!* is a stand of respect for Simone de Beauvoir's motto which says *One Is Not Born, But Rather Becomes, A Woman!*; it is also a critique of masculine domination based on the idea of identicalness between femininity and beauty. This paper combines beauty with the notion of femininity which is built by cultural and social norms and emphasizes the designs

*Arş. Gör., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, ozum.kosar@hbv.edu.tr.
ORCID: 0000-0002-2507-831X

attributed to the nature of the woman. It also opens up a discussion about the methods of escape the beauty that is attributed to woman nature with Beauvoir's transcendence idea and Luce Irigaray's mimicry theory. Although Beauvoir's transcendence and Irigaray's imitation method may seem different at first glance, it is actually added end to end. Basically both thoughts centered on the equality of women and men, and both desired that the woman reaches male-specific transcendence. Transcendence, which is seen as the ultimate solution to be reached in Beauvoir, is not sufficient alone in Irigaray. As a matter of fact, Irigaray argues that the gender equality in question will be achieved through a transformation that will take place through language. The mimetic method is a must for linguistic transformation. This radical method suggested by Irigaray leads women to conquer the castle from inside by creating a reflection of the male dominant view. In addition to the suspense regarding the method's implementation, transformation of beauty into a new masculine yoke for the transcendental woman leaves the methods discussed in terms of gender equality effectless. This research explores the methods of getting rid of this concept of beauty that imbues women through emphasizing that beauty attributed to the woman after home and housework pulled the woman into a control mechanism that she could not escape, it; It also questions whether Irigaray's mimicry strategy can offer a solution to this beauty problem.

Keywords: Simone de Beauvoir, Luce Irigaray, Beauty, Femininity, Beautiful Gender

Kadın denen yaratığı üreten şey doğa değil, bütünüyle uygarlıktır.

Zeynep Direk

Toplumsal cinsiyet, toplumsal bir performanstan başka bir şey değildir.

Iris Marion Young

Giriş

Toplumsal düzen insana, normatif bir heteroseksüellik ve bu ilişki sistemi içinde gerçekleştirilebilecek iki cinsiyet tanımlamaktadır: Kadın ve erkek. Eril ve dişil olarak formülize edilen bu bakış, gelinen son noktada hayatın her noktasına sızmış durumdadır. Toplumsal cinsiyet (*gender*) meselesi, biyolojik ve toplumsal olarak benimsetilen ama gerçeklikte her zaman karşılığını bulmayan büyük bir diyalektik yaratmıştır. Kadınlar ve erkekler, kültürel olarak içinde bulunulan toplumun beklentilerine hizmet etmekle mükellef tutulurken insanın yaradılışına ilişkin böylesi bir sınırlama getirmek ve bunu neredeyse insanlık tarihinin başından beri gerçekleştiriyor olmak, öjenik bir tutuculuğu ortaya koymaktadır. Bu nedenle, sadece erkek ve kadına indirgenen ve erkeği kadının efendisi hâline getiren “cinsiyet kimliği/toplumsal cinsiyet” meselesi; özellikle son yüzyılın ciddi anlamda tartıştığı bir konudur.

İnsan (özellikle kadın) bedeni, toplumsalın yönettiği bir çalışma sahasıdır; genel yargıların uygulandığı toplumsallaşmış bir cinsiyet tasavvurudur: “Cinsleştirilmiş *habitus* olarak *cinsiyet*” (Bourdieu, 2016: 14). Bu bağlamda kadın ve erkeğe indirgenmiş bir cinsiyet sistemi vardır ve

buradaki tahakküm koyucu figür erkektir; toplumdaki her birey bilinçli-bilinçsiz işbirlikçiler olarak bu sisteme hizmet etmekte ve bu tasarımı meşrulaştırmaktadır. Cinselliğin bugünkü şekliyle ortaya çıkışı elbette, cinsel pratik ve söylemlerin meşru tanımının tekeline eline geçirmek için rekabet hâlindeki ve herşeyden önce aileci bakış açısı aracılığıyla kendi tanımlarını pratiklerde dayatma gücüne sahip bir dizi alanın ve eyleyicinin (hukuki alan, bürokratik alan) ortaya çıkışından ayrı düşünülemez (Bourdieu, 2016: 131). Toplumun en küçük yapı taşından en büyüğüne, sisteme dâhil tüm organlar tarafından büyük bir mekanizma olarak kurgulanan “cinsiyetli toplum modeli”; oturduğu kökleri her gün daha da fazla sağlamlaştırmaktadır. Sistemin kusursuz işleyen yapısı, kadınları özgürlük yanılması altında çeşitli boyunduruklarla sarmalamaktadır.

Bourdieu'nün de belirttiği gibi cinsellik, tarihsel bir buluştur ve bu buluş; farklı alanların ve bunların özgün mantıklarının farklılaşması süreciyle birlikte tedricen gelişmektedir (Bourdieu, 2016: 131). Örneğin tek eşli aile (monogami¹), özellikle çocuğu şekillendirmek ve onun içine doğduğu ortama adaptasyonunu sağlamak açısından eril bakışın temsiliyetini sağlamlaştıran en önemli toplumsal dinamiktir. Jean Jacques Rousseau, ailenin politik toplumların ilk örneği olduğunu (Rousseau, 2012: 4) belirtmektedir: Yöneten baba, yönetilenler ise kadın ve çocuklardır. Aile, cinsiyete yönelik ilk iş bölümünün ve rol dağılımının yapıldığı yer ve özellikle kadına yasaklar koyan ilk mecradır. Çocukluk aşamasında karar verici yegane oluşum olan aile, tüm hayatın kendi istediği biçimde ilerlemesi için (özellikle kız çocuğa karşı) çeşitli yaptırımlar uygulamaktadır. Bebeklikten başlayan bu yasaklar silsilesinde ilk kural, cinsel organına dokunmamakla başlar; çocukların nasıl oturup kalkması gerektiği, neyi giyip giymeyeceği, neyi okuyup okumayacağı gibi kararlarla sürer gider.

İnsanlar, diğer tüm memeli canlılar gibi eşit doğum oranına sahip olsalar da eşit bir ortama doğmuş sayılmazlar. Biyolojik anlamda erkeğin dışı, kadının ise içe uzayan bir yapısı vardır; ama toplumsal anlamda bu özelliklerin bulduğu yankı, genel bakışı erkeğin görünür olan uzvu üzerine yoğunlaştırmaktadır. Bu durum, insanların bilinmeyene karşı verdiği genel tepki olan “reddetme”, “yok sayma” veya “onunla savaşıma” eğilimini ortaya çıkarmış gibi görünmektedir. Anımsamak gerekirse mağaradaki ilk insanlar, dışarıdaki büyük bilinmezliklere karşı büyüsel taktikler

¹ Monogami: bir cinsin diğeri tarafından boyunduruk altına alınması ve tüm tarih öncesinde bilinmeyen, cinsler arasındaki bir çekişmenin ortaya çıkmasıdır. Monogamide erkek ve kadın arasındaki çatışmanın gelişimiyle ve ilk sınıf baskısı, dişi cinsiyetin erkek cinsiyet gelişimiyle ve ilk sınıf baskısı, dişi cinsiyetin erkek cinsiyet tarafından zulme uğramasıyla aynı zamana denk gelir” (Marx, Engels, & Lenin, 2010: 20-21).

geliştirerek onu alt etmeye çalışmışlardı. Kadının içe gömülü mağarası da belli ki benzer bir itkiyle onun bilinmezliklerle dolu bir yaratık olduğuna ilişkin algıyı beslemiştir.

Erkeğin ilk andan itibaren gözler önündeki penisi, kudrete ilişkin kolektif fantazmaları kendinde toplamış ve hızla fetişleşmiştir. Freud, “Ödipus Kompleksi” olarak ele aldığı konuda; erkek çocuğun penisi üzerinde fetişleşen bu ilgiyle, hadım korkusunu bağdaştırmaktadır. Bu bağlamda erkek çocuk, sahip olduğu bu uzuv karşısında onu kaybetme korkusu yaşarken kız çocuk ise eksik yaratıldığına dair bir kıskançlık duygusu geliştirmektedir (Freud, 2018: 22). Freud’un bu varsayımı, fallus merkezli bakış açısıyla geliştirilmiştir ve esasen birçok feminist tarafından da ciddi anlamda eleştirilmiştir.² Örneğin Beauvoir bu konuyu, Freud’la birlikte erkeklik organının daha görünür olması durumuna bağlamaktadır. Ona göre; yoksunluğun kız çocuğunda bir kıskançlığa yol açtığını varsayan psikanalistler, çocuğun dünya görüşünü hiç hesaba katmamaktadır. Nitekim, çocuk esasen onların sandıklarından daha az akılsaldır ve bu tür çelişkilerden rahatsız olmaz. Bu noktada Freud’un varsaydığı kıskançlığın, kız çocuğunun kendinde hissettiği eksiklik duygusundan değil; etraftakilerin erkek çocuğun penisi üzerine yoğunlaşmış ilgisinden kaynaklandığı düşüncesi daha doğru görünmektedir.

Kız çocuğunun erkek çocuğa karşı yaşadığı kıskançlık adına gösterdiği ilk refleks, etrafında en çok gördüğü ve babadan daha etkin olduğunu varsaydığı “anne” ile kendini kıyaslamak olmuştur. Başka bir ifade ile kız çocuğun psikolojik olarak bastırmaya uğraştığı bu eksiklik için tutunduğu ilk şey, anneliktir; sahip olamadığı penisi, oyuncak bebeğiyle özdeşleştirerek ona annelik yapmaya başlaması da bu yüzdendir. Kız çocuk; kendi fetiş uzvu olan bebeğiyle dertleşir, onu eğitir, yüce yetkesini onun üzerinde gösterir, hatta zaman zaman onun kolunu bacağına koparır, döver, işkence eder: Yani aslında kız çocuk, bebek aracılığıyla kendini bir özne hâline getirme ve yabancılaşma deneylerini yaşamaktadır (Beauvoir, 1993a: 248). Kız çocuk için bebeklikte geliştirilen travmalar, onun toplumsal rolüne adaptasyonunu kolaylaştırırken yetişen kadının bu verili görevi doğrudan kurcalamadığı söylenebilir.

O, pembe kıyafetlerle kuşanmış bir prenses olarak kendini var etmeye alıştırmıştır; masallar sayesinde, onu “bir gün bu hayatın içinden çekip alacak bir beyaz atlı prensin” varlığına ikna edilmiştir. “Prens”ine kavuştuktan sonra çok mutlu olacak; hem evini çekip çevirecek hem de bebeğine bakacaktır. Prens, “güzel” olmalıdır; bu nedenle prensine güzel görünmek için her çabayı göstermek onun birincil görevlerindedir. Bu kurgu içerisindeki kadın; evlenmek, çocuk sahibi olmak ve ev işi yapmak gibi eylemlerle sınırlandırılırken, bir kafesin içine konulduğundan

² Bkz: Doğrusöz, M. (2016). *Freud ve Cinsiyetçilik*. İstanbul: Agora Kitaplığı.

tamamen habersizdir. Esas çelişki ise sistemin kusursuz bir biçimde kadını, bunu arzuladığına ikna etme kabiliyetidir.

I

Alışlageldik kadın algısını yerinden sarsan Simone de Beauvoir “İkinci Cins”te³, kadına ilişkin belirlenmiş ezberleri bozmayı ve toplumsal bakışa yerleşen her düşüncüyü yerinden oynatmayı hedefine almıştır. Kristeva’ya göre Beauvoir, gizli ve utanılacak kadın cinselliği muammasının; “aşkınlama” olasılığının eşlik ettiği politik bir açıklığa dönüştüğünü göstermiştir (Kristeva, 2018: 72). Kadını açık açık “İkinci Cins” ilan eden Beauvoir; hâlen tartışma konularında varlığını sürdüren en büyük argümanı olan “Kadın doğulmaz, kadın olunur.” ile kadınlığın kültürel ve toplumsal olarak inşa edilen bir “norm” olduğunu açıkça beyan etmiştir.

Kristeva; Beauvoir’ın nosyonunu genişleterek günümüzde gelişmiş biyolojik belirlenimler ve psikososyal yeniden oluşumlar arasında “Biz kadın doğarız, ama *ben* kadın olurum” fikrini önermektedir. Sosyal yaşantıda “başkaları”nın dayattığı bir benliğe bürünmek yerine artık kadınlığımızı yeniden inşa etmek kaçınılmazdır. Öyle ki esas cinsiyet, “özne tarafından yaşanan bedendir. Kadını belirleyen doğa değildir, kadın doğayı kendi duyumsallığı içine katarak kendini belirler” (Kristeva, 2018: 72). Kadın ne sadece biyolojik bir üreme aracı, ne de pornografik bir metadır; o, benliğini keşfe çıkan ve kendi kendini var etme yetisine sahip bir varlıktır. Moira Gatens ise hem beden hem de psişenin doğum sonrası elde edilen edilgen bir “tabula rasa”⁴ olmadığını ifade etmektedir ve bedenin nötr bir mevcudiyet olarak toplumsal derslerin kaydedildiği boş bir levha olması fikrinin, kadınlara uygulanan baskının son derece basit bir çözümü olduğunu düşünmektedir. Ona göre yapılması gereken; patriarkanın keyfi ve baskıcı kodlarını unutturup politik olarak doğru ve adil davranış ve özellikleri yeniden öğreten bir eğitim programı oluşturulmasıdır (Gatens, 2018: 26).

Beauvoir tüm kadınlara; kadın tarihinin erkekler tarafından yazıldığını, erkeklerin bedensel üstünlüklerinden dolayı tahakkümü ele geçirerek bütün değerleri, töreleri, devletleri, dinleri yarattığını hatırlatmaktadır. Kadının yalnızca bir et veya içkinliğin, ötekiliğin bir kader olduğu düşüncesi; tamamen erkek egemen tasavvura aittir. Kadınların çoğu, hiçbir eyleme girişmeksizin yazgılarına boyun eğmektedir; bu yazgıyı değiştirmeye çalışanlar, benzersizliklerine sahip çıkmaya değil, onu aşmaya özenmişlerdir (Beauvoir, 1993a: 139). Beauvoir, kadınlık durumuna özgüleşen “içkin”liği kadınlar için bir mahkûmiyet olarak görmektedir; evliliğin getirdiği

³ Bkz: Beauvoir, S. d. (1993a). Kadın "İkinci Cins" : Genç Kızlık Çağı (Cilt 1), (1993b). Evlilik Çağı (Cilt 2), Bağımsızlığa Doğru (Cilt 3). (B. Onaran, Çev.) İstanbul: Payel Yayınları.

⁴ Tabula Rasa: John Locke’un insan zihninin boş bir levha gibi doğuştan edinilmiş herhangi bir bilgiye sahip olmadığına yönelik inancını yansıtmaktadır.

domestik yaşam, gebelik, doğum, emzirme gibi olumlu aktarılan kadınlık hâlleri ise bir haz veya gurur kaynağından ziyade, kadınlara zorlanmış bir “angarya”dır. Erkeğin kendini taşıdığı “aşkınlık” mertebesi, kadınların kendilerini kurtarabileceği tek çözüm yoludur. Bu nedenle kadın, tüm kadınlık görevlerinden uzaklaşmalı ve erkeğin içinde bulunduğu kamusal hayata geçiş yapmalıdır. “Aşkın” olan erkeğin karşısına “aşkın” olan kadın çıkabilir ve ancak bu şekilde eşit olunabilir.

Beauvoir'ın bu görüşü, “kadınların da erkekleşmesi” gibi bir okuma içerdiği gerekçesiyle çeşitli feministler tarafından eleştirilmiştir. Ancak bu eleştiriler, bazı haksız noktalar taşımaktadır. Beauvoir için esas problem, toplumsal ve kültürel bir kod olan kadınlık-erkeklik mefhumlarından kaynaklanmaktadır; yani biyolojik erkeklik ile doğrudan bir karşıtlık içinde olunmamaktadır. Beauvoir'ın bu savunusu; erkek egemen sistemin dayandığı en büyük argümanı, kadının doğum ve bebek bakımı gibi durumlar karşısında girdiği acziyet- edilgenlik duvarını aşmak tasavvurundan ileri gelmektedir. Bu bağlamda kadının tek günahı, doğuştan gelen doğurma kabiliyetinden dolayı çocuk doğurmak ve doğurduğu çocuğa bakmaktır. Her fırsatta önüne geçen bu özellik, kadın-erkek arasındaki iş bölümünün cinsiyetlendirilmesine uygun ortam yaratmaktadır. Erkek, dünyayı diğer erkeklerle birlikte kurmuştur ve kadını da buna mecbur bırakmıştır.

Beauvoir'ın aşkınlık düşüncesine kaynaklık eden önemli düşüncelerden biri, Hegel'in köle-efendi diyalektigidir. Hegel'e göre, insan ancak bir topluluk içinde ve kendini aştığı takdirde benliğini kurabilmektedir. Bu bağlamda kişinin kendini aşması, hâlihazırda sahip olmadığı bir başkasını ele geçirmekle mümkünleşir. Ötekini ele geçirme, ona ait arzunun ele geçirilmesi ve o arzunun yerine kendi arzusunu eklemesi ile gerçekleşmektedir. Ötekinin isteklerine-arzularına hükmetme, salt prestij sağlama açısından girişilen bir ölüm kalım savaşına benzer. İki bireyin karşılıklı girdiği bu mücadele için ölüm bir çözüm ortaya koymaz ve iki tarafın da yaşaması şarttır. Çünkü ötekini gerçek anlamda ele geçirme; onun belleğine hâkimiyetle sağlanmaktadır. Kaybeden taraf ölürse hükmedenin gücü hiçleşecek, ölümle birlikte köleden arda kalan sadece nesnel beden olacaktır. Efendinin hasmına hayatı ve bilinci bırakması ve onun sadece özerkliğini tahrip etmesi gerekir; başka bir deyişle, onu köleleştirilmesi (kullaştırması) gerekir (Kojève, 2001: 93).

Köle-efendi diyalektigi her insanın hem özne hem de nesne olarak varlık gösterdiği zihin/beden ikiliğine denk gelmektedir. Öyle ki insan, kendini bütünlüklü bir anlam ve tutarlılık içinde yansıtmaya çabalarken aslında bir başka insan için bedensel varlığından kaynaklı nesne özelliği taşımaktadır. Köle-efendi diyalektigi; biyo-iktidarın kadın bedenini bir mübadele nesnesine çevirmesi hususunda, güncel durumla bir örtüşme içindedir. Buradaki benzerlik; kadının ötekiyle gerçekleştirdiği simgesel değiş tokuş üzerine, onun arzusuna sahip olan bir efendi ortaya

çıkarmaktadır: Erkek egemen kapital sistem. Bu bağlamda kadına uzun süredir dayatılan toplumsal mekanizmalar, aslında birer ele geçirilmiş arzu olarak kadını köleleştirmektedir. Sadece kadını değil toplumun her bireyini öyle ya da böyle içine katan bu düzende, sektörler tarafından kontrol edilen bir toplumsal yapı söz konusudur.

Köle-efendi diyalektiğinin arzunun kontrolü konusunda içerdiği benzerlik, kadın-erkek ilişkisi üzerinden benzer bir sonuç ortaya çıkarmaz. Bu bağlamda, Zeynep Direk'in de belirttiği gibi, kadının sınırlandırılmış konumu köle-efendi arasındaki ilişkiden oldukça farklıdır. Köle esasen özgür bir yazığıya sahiptir; çünkü efendiyle girdiği savaşı kaybetmeden evvel, hâlihazırda özgürdür. Bu bağlamda, kadının doğuştan itibaren böyle bir özgürlük içinde olmadığı ise oldukça belirgindir. Kadının önce, kölenin kendi iç gerçekliğinde taşıdığı gibi, özgürleşmeye başlaması gerekmektedir; dolayısıyla bu durumun dışına çıkması gerekir: Evin dışına... Kamusal alanda üreten kadın, ürettiğine kendi öznelliğinin damgasını bastığında ve ürettiği şeyde, yaptığı etkinlikte kendini tanıdığında; erkek de onu tanımaya zorlanabilir (Direk, 2009: 30). Ancak bu şekilde köle-efendi ilişkisindeki ortam tam anlamıyla sağlanmış olacaktır.

“(…) başkasını kaale alma kendini kaale alma, kendini kaale alma başkasını kaale almaz. Bunun mümkün olması için ideal olarak her iki özbilincin de ölüm korkusunu yaşamaması, çalışma disiplinine girerek itaat etmesi, eser vermesi, iş yapması, eylemesi gerekir. Köle-efendi diyalektiğinin asimetrikliği göz önüne alındığında, karşılıklı birbirini tanıma sorunsalının aslında çözülmemiş olduğunu teslim etmek gerekir. Köle-efendi diyalektiği içerisinde bağımsız efendi bilincin bir anlamda bağımlı, bağımlı köle bilincin bir anlamda bağımsız olduğunu görürüz. Tüm simetri işte bundan ibarettir. Fakat bu simetri saf tanıma olayının gerçekleşebileceğini ima eder, tanıma olayının kendisi ortada yoktur” (Direk, 2018: 143-144).

Eve ve ev işlerine yönlendirilen kadın, gerçek dünyadan soyutlanmış, içkinliğe terk edilmiştir; evi terk edip kamusal alanda üretici ve etkin olduğu takdirde aşkınlığa erişme imkânına sahip olacaktır. Dünyayı dönüştürme kuvveti, Beauvoir'ın da belirttiği üzere “aşkınlığa” ulaşmakla doğrudan bağıntılıdır.

II

Irigaray, kamusal alana çıkan kadınlar için erkeklerle toplumsal ilişkileri eşitlemenin en önemli yönteminin dilsel dönüşümden geçtiğini savunmaktadır. Ona göre kadınların içinde yaşadığı bu cinsiyetli toplum, kadın cinselliğinin cinsiyetle ve cinsel edimle sınırlı olmadığı bir yapı ortaya sermektedir. Yüzyıllar boyunca kadını bastırmış erkek bakış; dilsel, dinsel, kültürel olarak yaşamın her noktasına sirayet etmiştir ve kadınların tüm bu özgürleşme çabalarını sonuçsuz

bırakmaktadır. Bu durum kadınları, “Ben bir kadının ve bir kadın olarak yazmıyorum.” (Irigaray, 2006: 55) gibi tuhaf-çelişkili noktalara sürüklemekte ve eril tahakkümün etkisini güçlü bir biçimde hissettirmektedir. Irigaray’a göre, dile ait her bir dinamiğin içerdiği kültürel adaletsizliklerin ve dil yoluyla ortaya konulan cinsiyet ayrımcılıklarının çözümlenmesi gerekmektedir.

Yüzyıllar boyunca yüceltilen cins eril iken küçümsenen hep dişil cins olmuştur. Ataerkil fallik iktidar; dili, bu değersizleştirmenin en önemli tanığı hâline getirirken kadının doğasına ait her türlü değeri hırpalamıştır. Erkek egemen sistem dili kendi hizmetine alarak en başta hep kanıtlanma ihtiyacı duyduğu babalığını gerçekleştirmiş; anne-kadınlardan daha güçlü olduğunu ispatlamıştır (Irigaray, 2006: 71). Dile hâkim olmak, dünyaya hâkim olmaktır ve erkekler, dünya üstünde kıymetli olan her şeyi dil aracılığıyla zimmetlerine geçirmiştir.

“Erkek kendine görünmez bir baba, bir baba-dil vererek Tanrı haline gelebildi. Erkek *Söz* (Verbe) olarak Tanrı haline geldi, ardından *Söz* olarak ete kemiğe büründü. Spermin dölleme gücü doğrudan görülebilir olmadığından, dilsel kod, yani logos spermin yerini aldı. Logos ise her şeyi kuşatan hakikate dönüşmek istemektedir” (Irigaray, 2006: 71).

Erkek bakış; kadını, “erkek olmayan” şeklinde ötekileştirirken dişil varlığın sözdizimsel olarak ikincil bir anlama düşürülmesine olanak vermiştir. Kadının erkeğin aciz bir versiyonu olduğu fikri, dil yoluyla toplumsallaştırılmıştır. Irigaray, dil yoluyla gerçekleştirilen bu aşağılanmanın yine dil yoluyla çözümlenmesi gerektiğini savunur. Kadınlar için özgürleşmenin en önemli yolu, dişil öznelerin cinsiyetlerinin ve ait oldukları dilsel türün yüceltilmesinden geçmektedir (Irigaray, 2006: 74). Kadınların özgürlüğünde sadece malların sahipliği yönünden gerçekleştirilen düşünceye karşı çıkan Irigaray, asıl özgürleşmenin dilsel eşitlikle edinileceğini vurgular. Ona göre; erkeklerle eşit öznel haklara sahip olabilmek, onlarla söylem ve nesne mübadelesinde bulunabilmek için dil denen bu aracı geliştirmek zorundayızdır (Irigaray, 2006: 75).

Dişil olana dair tek bir ifade geliştirmemiş eril toplumda; kadının bedeni, arzusu, imgelemi diye bir şeyden söz edilemez; kadınla ilintili tüm paradigmlar esasen eril tasavvur üzerinden gelişmiş birer simülasyondur. Kadının konuştuğu dil, kendi dili değildir; o her şeyden dışlanmış, bastırılmış, unutulmuştur ve aslında acısını çektiği, arzuladığı hatta haz aldığı her şey, hâlihazırda başka bir düzene bağlanmış olan temsillerle ilişkilidir (Postl, 2009: 147): Bir başka sahnede icra edilen, başkasına ait bir oyundur onun yaşadığı.

Irigaray'ın 1974 yılında kaleme aldığı "Speculum of the Other Woman"⁵ kitabı, dişil bedeninin toplumsal bir mübadele nesnesine dönüşmesi gerçekliğinden kurtulmanın öznel yöntemlerini araştırmaktadır. Bu araştırma, eril bedeni de kendi cinsiyetli kurgusunda bir mübadele değeri kazanması yönünde tahrip etmeyi amaçlamaktadır. Sözün toplumsal ve kültürel dönüşümü için çaba sarf etmek, bu yapıtın ufkunu oluşturur; yapıtta kültürün oluşumunun yeniden düşünülebilmesi için vurgu, bir alandan diğerine kaydırılmaktadır (Irigaray, 2006: 62). Irigaray'ın hemen hemen bütün metinlerinde merkezî bir konumda bulunan taklit düşüncesi, bu amaç kapsamında göze çarpmaktadır. Yunanca "mimesis" (taklit/öykünme) terimiyle ilintili olan bu kavram, daha çok sanatsal bir anlam bütünlüğüne sahiptir ve "içinde yaşanılan doğanın taklidi" anlamını taşımaktadır. Irigaray; her argümanın eril tahakküme hizmet ettiği böylesi bir düzende, kadının kendine has bir söylem geliştirmesini olanaklı görmemektedir. Yeni bir şey üretmenin en doğru yolu, öncelikle bu eril bakışın şekline bürünmektir. Sistemin içinde fonksiyonel olarak konuşlanan bir çark misali kadın, bu sistemi içeriden çökertmelidir.

Kendi yapıtlarında da benzer bir tutum sergileyen Irigaray, eril tahakküme özgü büyük anlatıları kendi yöntemiyle yeniden ele alır; geleneksel felsefeyi taklitçi taktikle tekrar okuyarak anlam alanını muğlaklaştırır. Örneğin, "Sorcerer Love: A Reading of Plato's Symposium, Diotima's Speech" adlı makalesinde; Platon'un "Şölen"inde yer alan diyaloglarda, gıyabında konuşulan bir kadının izini sürmektedir. Diotima, erkekler arasında geçen bir sohbet, düşünceleri Sokrates tarafından aktarılan bir dişil karakterdir (Irigaray & Kuykendall, 1989). Aşk üzerine görüşlerin kadının gıyabında aktarıldığı bu diyalog, gerçek hayatta da vuku bulan kontrol mekanizmasını açıkça gözler önüne sermektedir. Irigaray bu yeniden okumalar sayesinde, kadına ait görüşün erkekler tarafından nasıl saptırıldığını kanıtlamaktadır. Erkek aklıyla yazılmış kültleri paramparça eden yazar, altın harflerle tarihe kazınmış bu eril perspektiflere dişil bir boyut kazandırmakta ve yeni bir bakış açısı doğurarak zemini kayganlaştırmaktadır.

Irigaray, kadının benzer bir yöntem izleyerek günlük hayatta da bu taklit yöntemini kullanmasını ve ataerkil düzendeki işlevini bir "ayna" boyutuna indirgemesini istemektedir. Ona göre kadınlar, aynadan yansıyan o ters görüntü gibi kendi öznelliğini göstermeden bir yanılısma oluşturmalıdır. Kadınlar böylelikle, erkeğin varoluşunda bir yardımcı kuvvet olarak -kendi varlığını hissettirmeden- düzeni devam ettirecek; bu tavrın sağladığı aynılıkla, kadının salt eksiklik veya boş ayna olarak tanımlandığı gerçeğini örtbas edecektir. Erkeğin davranışlarını taklit altına almak, kadının kendi benliğini sosyal ve kültürel anlamda değiştirebilmenin ilk aşamasıdır.

⁵ Kitabın orijinal dili Almanca; "Speculum, Spiegel des anderen Geschlechts"tir.

Kadınların taktiksel olarak benimsediği taklit, eril tahakkümün belirlediği normları içeriden aşındırmanın yöntemi hâline gelmektedir.

Suzan Kozel, Irigaray'ın bu mimetik modelinin kötü tanımlanmış bir uygulama olmadığını ve benzer bir modelin psikanalizde de kullanılabildiğini ifade etmektedir. Ataerkil düzen içinde kadınlar, teoride ve pratikte erkekler için “öteki” konumundadır ve benliklerini yansıtacak bir alanları yoktur. Psikanalistler de hastaları için bir ötekidir ve benzer olarak hastada kendini var etmelerinin yolu hastanın argümanını benimsemeleridir. Kadınlar ve psikanalistler bu taklit yöntemini benimseyerek erkeğin ya da hastanın kilidini açmak ve bu yöntemi, engellenen arzuyu serbest bırakmak için kullanmalıdır (Kozel, 1996). Kendisi de hem bir kadın hem de bir psikanalist olan Irigaray, ayna aracılığıyla dışa doğru yansıtılan ego sayesinde, tıkanmış noktaların serbest kalacağını tasavvur etmektedir.

III

Kadın; kırılgan, narin, yumuşak, nazlı, şımarık, çekingen gibi özelliklerin kendisinin doğasında bulunduğu çok uzun süredir ikna edilmiştir. Elbette bazı kadınlar esasen, bunun kendilerine ait bir özellik olmadığını hissedebilmektedir ama bunu dile getirmekte çekince gösterebilir. Veyahut tüm bu doğaya ilişkin zırvallıklara inanarak hayatını geçirip gidebilir. Burada, bir kez daha Beauvoir'ı anımsayarak, güzelliğin de tıpkı kadınlık gibi kültürel ve toplumsal eril imtiyazın bir ürünü olduğunu söylemek önemlidir. Güzellik, uzun süreden beri kadına aitleştirilmiş; onu toplumsalın prangalarına hapsetmiş önemli mefhumlardan biridir.

Kadınlığın açıkça güzel olanla ilişkilendirildiği algı, en çok Rönesans'ta belirginleşmiştir. Bu dönemde tanrısal bir veri olarak tam da Beauvoir'ın içkinlik dediği kıstasa sığdırılan kadın, “güzel” ve “ideal”in taşıyıcısı konumunda karşımıza çıkmaktadır. Dönemin “doğallık” hayranlığı nedeniyle güzelleşme pratikleri henüz çok da tasvip edilmese bile, kadının kocasına kendini beğendirmesi önemsizdir. Bir norm olarak güzelliğin sınırlandırıldığı, hem sanat hem de yüksek sınıf kadını için güzelleğin formülize edildiği (Örneğin, Vitruvius kadını ideal insan bedenini ölçütlenmektedir.) ilk dönem Rönesans'tır. Güzelin kalıba oturtulmuş bu hâli, dönemin simetriye ve oranlara olan biçimsel takıntı boyutunu da ayrıca gözler önüne sermektedir. Rönesans'taki bu “ideal”, “mükemmel” güzellik anlayışı; günümüzdeki idealleşme çabalarının ve güzelliğe olan saplantının başlangıcı, patlak verdiği ilk noktadır. Sahip olunan “gerçeklik” ile “dayatılan güzellik” örtüşmediği için hileler devreye girmektedir; güzelleşme adına gerçekleştirilen müdahaleler, erken zamanlardan bu yana fazlasıyla çeşitlenmiştir. Gittikçe yoğunlaşan güzellik algısı kadınları, güzelleşmeye dair her çabada bir sonraki adıma taşımaktadır;

ilk aşamada “kusurlar”, kozmetik malzemelerle düzeltilmeye uğraşılırken teknolojinin de gelişmesiyle “plastik cerrahi” yöntemlere kadar ilerleyen uygulamalar söz konusu olmuştur.

Bedene ve güzelliğe ilişkin geliştirilen modern pragmatik bakış, kadının güzelliğini erkeğin arzularıyla beslemektedir. Aynı anda hem sunulan hem de yasaklanan kadın bedeni, sembolik bir müsaitlik göstergesidir (Bourdieu, 2016: 44). Dış görünüşe yüklenen birçok eşdeğerlik söz konusudur, ve belki de güzelliği ve güzelleşmeyi bu kadar sorunlu yapan da toplumun içindeki bu girift anlam alanıdır. Güzellik, kadın için bir kendini ifade biçimi, temsiliyet ve teslimiyet sistemidir; aynı anda toplumsal saygınlığını da güzelliğini kullanarak elde eden kadın için giydiği, taktığı, sürdürdüğü her şey bir dışavurum aracıdır. En azından o bunu böyle sanmaktadır.

“Kadın bir nesne olduğuna göre, giyim kuşamının ve süslenme biçiminin varlığındaki değerleri değiştirmesine şaşmamak gerekir. İpek çoraplara, eldivenlere, şapkalara onca değer verişini boşuna değildir: Toplumsal durumuna yaraşır biçimde giyinmek görevidir. Amerika’da, çalışan kadının kazancının büyük bir bölümü güzellik bakımına ve giysilere gider; Fransa’da bu yük biraz daha hafiftir; ama kadın, yine kelifelli gözükme zorundadır: Düzgün bir kılık, iyi bir silah, bir hafta, bir saydırma aracı, bir iyi durum belgesidir” (Beauvoir, 2010: 174).

Tarihte uzunca bir süre sanat yapıtlarının (daha çok resim ve heykel) idealize ettiği kadın tasavvuru, yalnızca belli bir kesime hitap etmiş; halk, güzellik modalarından haberdar olamamıştır. 20. yüzyılda gelişen sinema teknolojisi tüm bu süreci kökünden sarsarak halkın büyük çoğunluğuna kadın güzelliği hakkında ipuçları vermeye başlamıştır. Sinemada ikonikleşen kadın figürleri tüm dünyayı kendine hayran bırakırken sinemadan aldığı bayrağı zirveye taşıyan, televizyon olmuştur. Televizyon artık her eve giren ve her kesime hitap eden geniş perspektifiyle sistemin mükemmel çalışan bir organıdır: Televizyon, eril bakışın domine ettiği kadın figürlerini hayatımıza kazandırarak yarattığı ikonlarla çıplaklığı, kadın erotizmini-pornografiyi açık seçik hâle getirmiştir. Daha evvel din aracılığıyla kontrol altında tutulan kadın cinselliği, artık daha görünür bir yöntemle üstelik kadınların büyük iş birliğiyle gerçekleştirilmiştir.

Görüntüler tarafından ele geçirilişimiz (gösteri toplumu), yeni motivasyonlar üzerinden fiziksel buradalık yerine “güzellik”in böylesine arzulanan bir “şey”e dönüşmesinde belirginleşir. Bu süreçten sonra “star, ikon, yıldız”ların hâkim olduğu yeni bir evren söz konusudur: “Görüntüler evreni”. Televizyonun yarattığı bu suni figürler; tüm dünyaya, aynı anda, aynı şeyi arzulatan önemli araçlardır ve bu durum birçok sektörde ciddi bir patlama yaratmıştır: Moda, kozmetik, estetik, cilt bakımı, spor, beslenme-diyetetik artık modern toplumun doğurduğu yeni kontrol mekanizmalarıdır. 20 ve 21. yüzyıl güzellik nosyonunu ironik biçimde “özgürlük” başlığıyla

satarken kadınlar, korselerin boyunduruğundan kurtularak bedenlerini özgürce sergileyebildikleri ve istediği malzemeleri kullanarak makyaj yapabildikleri için kendilerini şanslı saymaktadır. Bakıştaki bu kırılma, kendi bedenine sahip olduğu yanılması üzerinden kadını sistemin bir organına dönüştürmekte; onlara özgürlük satarken varlığını çok daha derinden muhafaza etmektedir. Kuşkusuz cinsiyetin ardından gerçekleştirilmiş en büyük icat “güzellik”tir.

Bourdieu'ye göre kadınlar, sembolik nesnelere olarak eril tahakküm tarafından daimi bir bedensel güvensizliğe sürüklenmektedir. Kadının herşeyden önce “öteki”nin bakışıyla şekillenen varlığı; onu, o bakışa mahkûm etmektedir. Kadınlar; kendilerini oluşturmak için başkasının bakışına ihtiyaç duydukları için, kendi pratiklerinde sürekli olarak bedensel görünümüne, bedenlerini taşıma ve sunum biçimlerine ne kadar paha biçileceğini sezme çabasıyla yönlendirilirler (Bourdieu, 2016: 88). Kadınların değerlendirmeye sokularak bedenlerinin bir mübadele alanına dönüşmesi esasen dişil yatkınlıklar ve psikolojik altyapı açısından da sorgulanması gereken bir konudur.

Lacan'ın psikanalitikte “Ayna Evresi”⁶ olarak tanımladığı süreç; bireyselliğin oluşumundaki çeşitli komplikasyonlar adına önemli ipuçları taşımaktadır. Lacan'a göre insan yavrusu doğduğu en erken evreden itibaren diğer tüm hayvanlardan farklı olarak anne-babasının bakımına muhtaç bulunur. Bu bağlamda; bebeklikte kendi imgesine ait fikir sahibi olduğu ilk anda, aslında tüm bu eksik ve edilgen doğasıyla bir yüzleşme alanına girer ve bedensel bütünlüğünü tam olarak kavrayamaz. Böylelikle, ne kadar büyürse büyüsün benliğinde karşılaştığı bu yaralanma, onu kompleksli bir canlı kılar ve benliğini tam bir bütünsellik içinde tasavvur etmesini engeller. İnsan psikolojisinde gerçekleşen bu yaralanma, bireyin bedeni ve fiziksel görünüşüyle girdiği karmaşık ilişkinin en büyük sorunsalını yaratır ve insan kendini tam hissetmediği bu ortam içinde görüntüsüyle takıntılı bir ilişki kurar. Aslında yalnızca kadınlar için değil tüm insanlık için geçerli olan bu psikolojik süreç, “Corps Morcele” (Parçalanmış Beden), kişilerin kendini takdim stratejilerinin kazandırdığı boyutu açıkça yanıtlamaktadır.

Dış görünüme verilen toplumsal değerin ve bireylerin sosyal bir statü olarak inşa ettikleri görünüş saplantısının en büyük kaynağı işte bu parçalanmış beden algısında gizlidir. Erilden çok dişile hasredilmiş güzellik idealleri ise geleneksel cinsiyet rollerinin basit bir uzantısıdır. Güzellik; ulaşılması hedeflenen nihai nokta, uğruna ciddi uğraşlar sarfedilen sosyal bir “vasıf” hâline gelmiştir: Günümüzdeki versiyonuyla milyar dolarla ifade edilen, gittikçe de büyüyen kozmetik sektörünün, insanları rahatça doğrayarak “tektip” uzuvlar yaratmak için ciddi rakamlar talep eden plastik cerrahinin ve daha birçoklarının varlık kaynağıdır.

⁶ Detaylı bilgi için bakınız: Lacan, J. (2006). *Écrits*. (B. Fink, Çev.) New York- London: W. W. Norton & Company.

“Gerçek beden” ve “ideal beden” arasındaki derin uyumsuzluk beraberinde kendi silüetini sil baştan oluşturma isteği doğurmaktadır. İdeale olan bu tutkunluk, normun bu denli benimsenmesi ve arzulanması; bireylerin neden bıçak altına yatmaya bu kadar hevesli olduklarının da cevabıdır. Bu sefer kelimenin en doğrudan anlamıyla “Güzel doğulmaz, güzel olunur!”u kendi kendinin heykeltıraşı olan kadın için söylemek gerekmektedir: Güzellik, gösterilen eforlar sayesinde artık yeni baştan yaratılan bir sürecin ürünüdür.

Kapitalizmle birlikte üretimin amacı tüketim olmaktan çıkıp bizatihi üretimin kendisi olduğundan bu yana; ancak modayla yaşayabilen bir güzelliğin üretimi için bedenler, zaman ve enerji fazlaca tüketilmektedir (Elçik, 2009: 265). Bu bağlamda kadına özgüleşen dış görünüş merakı, bedenin içinden çok dış organlarına gösterilen özen üzerinden bir yüzeyselleşmeyi de beraberinde getirmektedir. Kadınlar ikinci bir yüz gibi geçirdikleri makyaj ve diğer araçlar sayesinde, gerçekliği sürekli çarpıtmakta ve kendi benliklerini kaybetmektedir. Özellikle teknolojinin gelişmesi ve sosyal mecraların gerçek sosyalliği öldürdüğü post-bireyselleşme çağında, her şeyin bir sunum objesi olarak tasarlanması korkutucudur. Bir noktadan itibaren tüm gerçekliği yitiren kadın için ise kurduğu hayal; sahte, paralel bir evren yaratmaktadır: Pikseller evreni.

Güzelleşmeye ait her düşünce hastalıklı ikizini beraberinde taşıırken sadece kadına özgü yeni bedensel bozukluklar/hastalıklar nüksetmektedir. Tüketim biçimlerinin ve eril kapitalizmin bir sonucu olan dismorfofobi, anoreksia nervosa, bulimia nervosa gibi birçok problem bu hastalıklı toplum düzeninin hayatımıza kattığı yeni oluşumlardır. Gilles Deleuze her ne kadar anoreksia gibi hastalıkların o büyük “Organsız Beden”i (Body Without Organs) sekteye uğratan birer oluşum olduğunu düşünse de -ki geliştirdiği direniş pratiği başlı başına bir araştırma alanıdır- yaşanan gerçekliğe bakıldığında, dişil beden acı çekmektedir. Güzelliğe ulaşmanın bir bedeli olarak algılanan bu acı pratiği ise durumun vehametini berraklaştırmaktadır. Plastik cerrahi ameliyatları sonrası görüntüler, hayatın akışında yaşanmış kazaların değil bu hastalıklı toplumun yarattığı esas travmalardır. Bir insanın dış görünüşüyle acımasızca yargılandığı böylesi bir durum nasıl bir şiddet toplumunda yaşadığımızın açık kanıtıdır.

IV

Günümüzde kadınlar gebelik, ev işleri gibi yükümlülüklerinden kendi tercihlerine göre feragat edebilmektedir; çalışma hayatında yüksek mertebelere yükselme ve kendi başlarına hayatlarını idame ettirme kabiliyetine sahiptir. Bu bağlamda, güncel kadının Beauvoir’ın tasavvurundaki aşkınlığa ulaşmış olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Beauvoir kadını aşkınlığa taşımının onun erkeklerle eşit olması için yeterli olacağını savunmuşsa da, gerçekte

yaşanan durum bundan daha farklıdır. Öyle ki kadının erkeğe ait olan kamusal alana çıkabilmesi, kuşkusuz büyük bir gelişmedir ve gebeliği kendi kontrolü altına alabilmesi de istemsizce edilgenleştiği eski senaryoların tekrarlanmaması açısından oldukça kıymetlidir. Fakat, kamusal alana çıkan ve çalışma hayatına katılan kadın figürü için bu sefer kontrol etmesi daha zor olan yeni bir “araç” ortaya çıkmıştır: “Güzellik”.

Beauvoir, “Kadın doğulmaz, kadın olunur!” dediğinde toplumun kadınları nasıl şekillendirdiğini ve domestik hayata içkinleştirdiğini ifade etmişti. Şimdi ise mevcut bu ortamda, “Güzel doğulmaz, güzel olunur!” diyerek güncel kadının sektörler aracılığıyla arzulan bir “şey” hâline dönüştürülmesini vurgulamak gerekmektedir. Güzellik kadına içkinleşen yeni bir kullanım alanı oluşturmakta ve bunu kadının kendi argümanıya kadına satmaktadır. Yani sistem; Irigaray’ın taklit yönteminin bir benzerini, hâlihazırda kadına karşı gerçekleştirilmektedir: Erkek bakışını allayıp, pullayıp mutlak gerçeklik formunda sunmaktadır.

Eril algıya ait güzellik normları, kadının doğasına “aitmiş gibi” yansıtılmakta; bunlar, kadını aynı arzuya sahip olduğuna ikna etmeye çalışmaktadır. Irigaray’ın da vurguladığı gibi kadın, dört bir yanı erkek düşünceyle kaplı dünyasında kendisine ait tek bir mevcudiyete sahip değilken eril dil yoluyla gerçekleştirilen bu süreç, beyin yıkamadan başka bir şey değildir. Bu noktada, kadının yeniden bir eşitlik mücadelesine girmesi ve “şeyler” tarafından kuşatılmış dünyasını tekrar ele geçirmesi gerekmektedir. Nitekim Michel Foucault’ya göre; cinselliğin her şeyden önce yükselen bir baskının güncesi olarak okunmasının mecburi olduğu son iki yüzyıldan, hâlâ paçamızı kurtarabilmiş değiliz (Foucault, 2007: 13). Kaldı ki bunun gerçekleşmesi için toplumsal her türlü dinamiğin yerle bir edilmesi gerekmektedir: Bedenlerin toplum düzenine eklemlenmiş kurgusundan sıyrılabilmek için tıbbi pratikten ya da kuramsal söylemden fazlası gerekmektedir. Kadınlar için özgürlük, erkek egemen sistem için mübadele nesnesine dönüşmüş bedenselleşmeden sıyrılmak adına bir direnişi kaçınılmaz kılmaktadır. Bu bağlamda tüketim toplumu; alıştığı biçimde var olmaya devam edecekse bu gizli gücün uygun durumda tutulması, ehlileştirilmesi ve söz dinler hâle getirilmesi şarttır (Penny, 2018: 11).

O hâlde, Irigaray’ın taklitçi taklidi bu uğurda bir çözüm yolu olabilir mi? Kapitalin örtük olarak benimsediği yansıtmaya karşı, benzer bir sistemle çözüm sağlamak aslında en akıllıca çözümlerden biri gibi görünmektedir. Bu demek oluyor ki güzellik ve süslenme pratikleri, bu zamana kadar bir suistimal aracı olarak kadını tahrip ederken belki de bu aşamadan itibaren bilinçli bir bakıştan türeyen “yöntem” olarak dönüşecektir. Irigaray’ın taklit teorisinden bu konuyu özelleştirecek olursak erkek düşüncenin yarattığı “kadın doğası” miti artık kadını teslim alan bir şey değil, onu maskeleyen bir araç olabilecektir. Yine de bu aşamada eril tahakküm altında

dünyaya gelmiş-yetiştirilmiş varlıklar olarak bazı nüansları kaçırma riski taşıyoruz. Bu biraz da sistemin (özellikle de neoliberal kapitalist sistemin) kendinden olmayanı dönüştürme kabiliyetinde saklı bir durumdur. Bu nedenle taklit nosyonunu doğru konumlandırmak gerekmektedir.

Taklidin taklidi, sistem içinde konumunun tehlikede olduğunu farkedenden bir kadın için önemli bir yöntem gibi görünmektedir. Bu bağlamda sistemin formülize ettiği ideal güzellik biçimlerini doğru biçimde uygulamak, erkeğin arzularını zapt etmek açısından elzemdir. Kadının “fiziksel gösterişi”, bedeninin “fetişleştirilmesi” onun arzulanabilir bir “obje” olabilmesi için olmazsa olmazdır. Gertrude Postl’a göre kozmetik malzemeler; kadınların büründükleri her tür kılık, kandırma, verilebileceğinden daha fazla değer vadetme niyetiyle kullanılmalıdır (Postl, 2009: 148). Erkeğin arzusunu fişekleyen her tür dişilik kadına karşı araçsallaşmışken farkındalık sahibi kadın tarafından kendine dönük biçimde yeniden araçlaşmalıdır: Kadın bu esnada hem sistemle içselleşmiş, hem de hiçbir zaman o sisteme ait olmayan dışsal bir parça konumundadır.

Kendi istismarını bu tertip düzeneğiyle eline alan kadın için esas dönüşüm bu aşamadan sonra başlayacaktır; burada Irigaray’ın dikkat çektiği diğer bir nokta dizginleri eline alan kadının “histerik kadın”la olan benzerliğidir. Taklit ve histeri arasındaki yakınlık göz önünde tutulursa, histeri “taklidi oynamak” ya da olağandışı bir taklit stratejisi için “model” olarak kullanılabilir (Postl, 2009: 149) görünmektedir. Irigaray, histerinin hâlihazırda kadının cinsel birleşme esnasında devamlı olarak yaptığı bir taklit olduğunu düşünmektedir. Burada kadının dikkat etmesi gereken en önemli nokta, eril bakışın penis-fallus merkezli hazzı arzulanmasındadır; kadın, hiç sahip olmadığı bu uzva ve bu zevk örgüsüne sahipmiş gibi düşünmeli ve bu yönde taklidi gerçekleştirmelidir (Irigaray, 1985: 60). Bu histeri senaryosu, aslında kadın cinselliğinin dramatize edildiği o büyük karikatürü de açıkça ortaya koymaktadır. Temsil, duyunun gerçek yaşamda oynadığı rolü bir ayna ile dağıtabilir ve kolaylıkla onun yerini alabilir (Irigaray, 1985: 95). Böylelikle, ortada ne gerçek bir kadın ne gerçek bir organ ne de gerçek bir sahip olma durumu kalır. Kadının taklitçiliği aslında erkeğin arzusunu yinelemekten, onu kopyalamaktan öteye gitmemiş olur.

Sonuç Yerine

Kadının toplumsal tarihine bakıldığında; modernleşen toplumun bir parçası hâline gelmeye başladıktan sonra evli-ahlaklı kadın imajından sıyrıldığını ve bu aşamadan itibaren kozmetik bir güzellikle yeniden inşa edildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu noktada, Beauvoir’ın kadının aşkınlığına ilişkin anlayışının umulan sonucu çıkarmadığı ortadadır. Güzellik, dişiliğin daha da dişileştirilmesi açısından hâlihazırda her kadına arzulanılan bir sektör hâline gelmiştir; bu bağlamda kamusal alana çıkan kadında kristalleşen bir arzuyu sembolleştirmektedir. O hâlde

kadının kamusal alana çıkması; bir çözüm sunmamış, kadını yeni bir edilgenlik duvarına tabi kılmıştır.

Irigaray'ın dilsel dönüşümü ve taklit teorisi ise henüz tam anlamıyla gerçekleşmemiştir ama gerçek bir direnişi her an mümkün kılmaktadır. Irigaray her ne kadar sonraki söylemlerinde kadın eşitliğine dair umudunu yitirdiğini ifade etmişse de⁷, bu uğurda tartışmaların devam ettirilmesi oldukça kıymetlidir. Irigaray'ın vurguladığı dil kurallarının cinsiyetlendirilmiş toplum modeli için taşıdığı önem farkedildiği takdirde, kadın eşitliğine dair çok daha önemli adımlar atılması mümkündür. Dilsel dönüşümün yanı sıra güzelliğin sarmaladığı yeni dinamikler için de bazı önlemler alınması şarttır. Bu noktada, güzelleşme pratiklerine karşı Irigaray'ın taktiksel taklidini işlevsel bir yöntem olarak benimsemek mümkün müdür?

Neden olmasın? Irigaray'ın taklit nosyonu; cinsiyetlendirilmiş kadın bedenine ilişkin algının yerle bir edilmesi hususunda, erkek egemen hegemonyanın ayağını kaydırmak için olası bir yöntem bilgisi sağlamaktadır. Kuşkusuz bu sorunun veya tereddütün mutlak bir cevabını vermek mümkün değildir, fakat çeşitli varsayımlarda bulunmak olasıdır. Irigaray'ın kurduğu tasavvur, orijininde kadına ait olmayan arzuları (erkeğe ait arzuları) gerçekleştirmek açısından taklidin ulaştığı başarıya bağlıdır. Edilgin konumunu farketmemiş bir kadın için bu taktik, işlevselliğini kaybetme ve sistemi meşrulaştıracak tersi bir mekanizmaya dönüşme riski barındırmaktadır. Bu minvalde taklit becerisini geliştirmek, kadın için sağlam bir psikoloji ve arındırılmış bir zihin gerektirmektedir.

Güzelleşme pratiklerinin kadınları sistem için kusursuz bir metaya çevirdiği bilgisine sahip olmak, bu düşünceye dair karşı duruşu gerçekleştirmek açısından oldukça gereklidir. Her kadın; güzellik adı altında bir özgürleşme değil bilakis erkek egemen bakışa ait bir teslimiyet satın aldığı farketmeli, ya ondan uzaklaşmak için kendince bir yöntem geliştirmeli ya da Irigaray'ı izleyerek farklı bir bilinç düzeyinde bu pratikleri gerçekleştirmelidir. Aksi takdirde yazılı tarihin başından beri var olan bu ötekileştirme, kadınları sonsuz bir sarmalın içine çekecek ve eşitlik meselesini yalnızca hayallerde gerçekleşen bir durumdan öteye götürmeyecektir.

Summary

This paper is a stand of respect for Simone de Beauvoir's motto which says *One Is Not Born, But Rather Becomes, A Woman!*; it is also a critique of masculine domination that based on the idea that femininity and beauty are one and the same. For Beauvoir, female nature is actually male nature, because every imagination immanent to women actually belongs to male thought. This

⁷ Bkz. (Irigaray, Ben Sen Biz: Farklılık Kültürüne Doğru, 2006, s. 88)

supposed nature of woman must be urgently returned to the male gaze, because only in this way can femininity manifest itself as a real occurrence.

Like femininity, beauty also belongs to the male perspective and has become increasingly a perfect tool in patriarchy. In this context, the girl, who was constructed to be a woman and then be beautiful, begins to be shaped by "the mother" (is the first lawmaker in her life) and drifted into a hierarchical position already established between the "one who has a limb" and "one who has a tiny slit". This situation forms a ball of relations, which are influenced by many dimensions, create the femininity and the beauty with all its sub-meanings.

While the discussions on the cultural construction of females are still going on, the rising perception of beauty, despite all this effort, appends other dynamics into this discussion. In this context, it would not be wrong to say that the perception of beauty standardized by the system has turned into a black hole that swallows women. Beauty, as the most important thing attributed to women, creates a limitless desire in one way or another by every organ of the system. Is it possible to find an exit in all this mess that feeds the patriarchy?

This paper concerns on the methods of wriggle out from the nature of beauty that is unique to women and also opens up a field of discussion between Beauvoir's idea of transcendence and Luce Irigaray's mimicry theory. At this point, Beauvoir's defense is to move away the women from the domestic life that is imprisoned, and advice to them to go to the mens transcendental world, the public space. According to her, only in this way men and women can have an equal presence. This view of Beauvoir points to a dead end when we consider to the male-dominated capital system's capability of change perfectly. Although the woman had some rights when she went out into the public space and entered the working life, she did not become an equal position with man as Beauvoir mentioned. On the contrary, the situation actually happens differently. The visual appeal of women in business life has created a desire for beauty to be achieved through self-presentation strategies. And thus, selling the beautification practices to women as a method of freedom started using women as a perfect mechanism for the system.

Irigaray, on the other hand, advises the woman to carry out all the actions attributed to her nature with a sense of duty and create her presence in the system by developing a kind of mimicry method. This view, which she privatized through the hysteria example, seems functional if we assume of beauty practices, but it also poses several risks. It will be a huge development if this maneuver, which requires a significant psychological ability, can actually become a functional part of the system, but of course it is also possible to become a fail action.

Considering that we have been progressing with a male-dominated view since the existence of humanity, how possible a real emancipation for women is controversial. Nevertheless, it should not be abnegated that women, as in this paper, will be visible soon by opening up various discussion areas and maintaining discourses in one way or another.

Kaynakça

- Beauvoir, S. (1993a). *Kadın "İkinci Cins" : Bağımsızlığa Doğru* (Cilt 3). (B. Onaran, Çev.) İstanbul: Payel Yayınları.
- Beauvoir, S. (1993b). *Kadın "İkinci Cins" : Genç Kızlık Çağı* (Cilt 1). (B. Onaran, Çev.) İstanbul: Payel Yayınları.
- Beauvoir, S. (2010). *Kadın "İkinci Cins": Evlilik Çağı* (Cilt 2). (B. Onaran, Çev.) İstanbul: Payel Yayınevi.
- Bourdieu, P. (2016). *Eril Tahakküm*. (B. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Direk, Z. (2009). Simone de Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği. *Cogito: Feminizm* (Cilt Sayı: 58, s. 11-38). içinde İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Direk, Z. (2018). *Cinsel Farkın İnşası: Felsefi Bir Problem Olarak Cinsiyet*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Doğrusöz, M. (2016). *Freud ve Cinsiyetçilik*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Elçik, G. (2009). İğdiş Edilmiş Güzellik. *Cogito: Feminizm* (Cilt Sayı: 58, s. 259-168). içinde İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Foucault, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi*. (H. U. Tanrıöver, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Freud, S. (2018). *Bakirelik Tabusu*. (E. Yıldırım, Çev.) İstanbul: Roman Oda Yayınları.
- Gatens, M. (2018). *İmgesel Bedenler*. (D. Eren, Çev.) İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Irigaray, L. (1985). *Speculum of The Other Woman*. (G. C. Gill, Çev.) New York: Cornell University Press.
- Irigaray, L. (2006). *Ben Sen Biz: Farklılık Kültürüne Doğru*. (S. Büyükdüvenci, & N. Tatal, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi.
- Irigaray, L., & Kuykendal, E. (1989, Winter). Sorcerer Love: A Reading of Plato's Symposium, Diotima's Speech. *Hypatia: French Feminist Philosophy*, 3, 32-44.
- Kojève, A. (2001). *Hegel Felsefesine Giriş*. (S. Silav, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Kozel, S. (1996). The Diabolical Strategy of Mimesis: Luce Irigaray's Reading of Maurice Merleau-Ponty. *Hypatia*, 11, 114-129.
- Kristeva, J. (2018). *Simone de Beauvoir Aramızda*. (Ö. Berksoy, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lacan, J. (2006). *Écrits*. (B. Fink, Çev.) New York- London: W. W. Norton & Company.
- Marx, K., Engels, F., & Lenin, V. (2010). *Kadın ve Marksizm*. (Ö. Ufuk, Çev.) İstanbul: Sorun Yayınları.
- Parkan, B. (2013). Baskıcı Yapılar Altında Kadın-Beden İlişkisi ve Kadınsal Özellikler. *Feminizm ve Felsefe* (Özne Felsefe ve Bilim Yazıları b., Cilt 18.Kitap, s. 43-58). içinde Konya: Çizgi Kitabevi.
- Penny, L. (2018). *Et Pazarı: Kapitalizmde Kadın Bedeni*. (Y. Ersoy, Çev.) İstanbul: Pales Yayınları.
- Postl, G. (2009). Tekrar Etme, Alıntılama, Altüst Etme. *Cogito: Feminizm* (Ş. Öztürk, Çev., Cilt Sayı: 58, s. 146-158). içinde İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2012). *Toplum Sözleşmesi*. (V. Günyol, Çev.) İstanbul: 2006.

Öznedenden Nesneye İtilme: Kadın Deneyimi Olarak Kürtaj

Repressing From Subject To Object: Abortion as a experience of woman

Merve Yıldırım *

Halime Ünal Reşitoğlu**

Öz: Kürtaj hakkındaki çalışmaların çoğunluğu kadının bedeni veya çocuğun yaşam hakkına odaklanırken kadınların deneyimleri ikinci plana atılmıştır. Bu çalışma ise inanç, ahlak, annelik tanımıyla ilişkili olan ve genellikle norm ihlali olarak kabul edilen kürtajın kadınlar tarafından nasıl deneyimlendiğine ve anlamlandırıldığına ışık tutmayı amaçlamaktadır. Bu noktada kürtaj operasyonunu zorunlu bir tıbbi müdahale olmaksızın geçirmiş kadınlar ile Kasım 2018-Mart 2019 tarihleri arasında derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Kartopu örneklemesiyle katılımcılara ulaşılmaya çalışıldığı gibi çeşitli üniversitelerin sosyal medya hesaplarına duyurular yapılarak da görüşmecilere ulaşılmaya çalışılmıştır. İlk olarak yakın çevredeki kadınlar aracılığı ile katılımcılara ulaşılmaya çalışılmıştır. Dokuz görüşmenin beşi İzmir’de, ikisi Ankara’da ve birer görüşme de Samsun ve Balıkesir’de gerçekleştirilmiştir. Görüşmecilerin beşine yakın ilişki ağları ile ve üçüne ise diğer ağlar ile ulaşılmaya çalışılırken bir görüşmeciye sosyal medya aracılığı ile ulaşılmıştır. Görüşmecilerden 7 tanesi operasyon sırasında evliken 2 tanesi bekârdır. Ulaşılmada zorluk yaşanan katılımcı grubu bekâr kadınlar olmuştur. Görüşmecilerin yaş aralıkları 21-51 olmakla birlikte, operasyon geçirme yaşı 17-30 aralığında değişmektedir. Dokuz görüşmecinin altısının kürtaj öncesinde annelik deneyimi yaşamış olmaları kadınların deneyimlerini anlamlandırmada oldukça önemli olduğu görülmüştür. Kadınların kürtaj kararı almasında evlilik deneyimleri, maddi olanakları, önceki hamilelik deneyimleri ve kürtajın ulaşılabilirliği önemli bir yere sahiptir. Kadınların kürtaj kararlarını meşrulaştırırken yaptıkları en önemli vurgu çocuğa(lara) karşı duydukları sorumluluktur. Kürtaj yasal olsa bile kadınlar kürtaja ulaşmakta engellerle karşılaşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kürtaj, Annelik, Sorumluluk, Toplumsal Cinsiyet

Abstract: While most studies on abortion focused on the argument about the woman’s body or the child’s right to life, the experiences of women were not taken into account. This study aims to shed light on how abortion, which is related to religion, morality and definition of motherhood and considered as a violation of norms is experienced and perceived by women. We conducted 9 semi-structured in-depth interviews between November, 2018 and March, 2019 with women who had induced abortion. In order to reach the

*Sosyolog, Ege Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Gazetecilik Bölümü, merve.yildirim.1838@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7934-2622

**Prof. Dr. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, hunal@ybu.edu.tr,

ORCID: 0000-0001-8463-3558

participants, in addition to snowball sampling, announcements on social media accounts of various universities are carried out. In the first instance, participants are contacted through close connections. Five of the nine interviews were conducted in İzmir, two in Ankara and one in Samsun and Balıkesir. Five participants were reached with close connections while the other three were reached by other connections and one through social media. Seven participants were married during the operation; two of them are single. The most difficult group of participants to reach was single women. Although the age ranges of the participants were 21-51, the age of having an operation varies between 17 and 30. It was seen in six interviews that being a mother prior to an abortion was important for women to make sense of their own experiences. Marriage experiences, financial possibilities, previous pregnancy experiences, and access to abortion have an important place in women's decision making regarding abortion. . The most important emphasis women make to justify their abortion decisions is their responsibility towards the child (s). Although abortion is legal, women face obstacles in reaching abortion.

Keywords: Abortion, Motherhood, Responsibility, Gender

Giriş

Gebeliğin sonlandırılma işlemi olan kürtaj tıp ile birlikte birçok alanda tartışmalara sebep olmaktadır. Kürtaj nüfus politikalarının (Erkmen Güngördü, 2019), ceza yasalarının (Atay, 2012), hak mücadelesinin (Demir, 2012; Şakir, 2017), politik söylemlerin (Ünal ve Cindoğlu, 2013; Özgenç, 2012), dinî söylemlerin (Ekmekçi, 2017) ve etik (Kansu Karadağ, 2016; Keskin, 2015) tartışmalarının odak noktasında yer almaktadır. Suç olarak veya sınırlı ve şartlı serbest olarak hukuki düzenlemelerin (Atay, 2017; Ertem, 2011) odağında olan kürtajın yasada bir kadın hakkı olarak tanımlanması için uzun yıllardır feminist bir mücadele verilmektedir (Bianet, 2012; Demir 2012; Feminist Politika, 2010, 2012; Şakir, 2017). Aynı zamanda haklar bağlamında kadın hakkı mı yoksa yaşam hakkı mı tartışması da politik söylemlerin merkezinde yer almaktadır (Dayı, 2017; Ünal ve Cindoğlu, 2013). Hakların çatışması söylemi ise feminist çalışmalarda kadın ve fetüsün beden sınırlarının farklılaştırılıp fetüsün hakkının ön plana çıkarılması ile kürtaj karşıtı politik bir söylemin temelini oluşturulması savunusu ile ele alınmaktadır. (Demir, 2012; Ünal ve Cindoğlu, 2013). Etik çalışmalar, ceninin hamileliğin erken dönemlerinde kişi sayılamayacağı üzerinde durmaktadır (Aksoy, 1996). Öte yandan cenin, ilerde birey olma potansiyeline sahip olmasından ötürü kadının 'iyilik yapmaya' zorlanması kürtaj tartışmaları konusunda üstünde durulan bir diğer konudur (Keskin, 2015).

Kürtajla ilgili yasal düzenlemeler, toplumsal ve politik söylemler kamuoyunda yoğun tartışmalara yol açarken, 15-49 Yaş Kadınların Kürtaj Nedenleri ve Kontraseptif Tercihleri (2010) çalışması, kadınların istenmeyen gebelikleri bazen geleneksel yollar ile bazen de tıbbın sağladığı olanaklar ile gerçekleştirdiklerini göstermiştir (Dereli Yılmaz vd., 2010; Diker vd., 2003; Kavlak

vd., 2006). Araştırmanın bulguları, kadınların tıbbi bir neden olmadan kürtaj yaptıırma oranlarının hiç de düşük olmadığını ve bir grup kadının birden fazla kürtaj yaptırdığını göstermektedir. Kürtaj yaptıırma gerekçeleri arasında çocuk sayısı, ekonomik nedenler, son çocuğun yaşının küçük olması, çocuk sahibi olmak istememe yer almaktadır (Dereli Yılmaz vd., 2010; Diker vd., 2003; Kavlak vd., 2006). Kürtaja bakış açısını konu alan farklı araştırma bulguları, katılımcıların kürtaju günah olarak gördüklerini ve kürtaja karşı olduklarını gösterirken (Dönmez ve Kısa, 2016; Kesen vd., 2015; Mihçioğur vd., 2015) bazı araştırmaların bulgularında ise kürtajın kısmi olarak yasaklanması görüşü baskındır fakat küçük bir grup katılımcının da kürtaju kadın hakkı olarak gördüğü tespit edilmiştir (Çakmak vd., 2014). Kadınların kürtaja erişimini konu alan Kadın Sığınakları ve Da(ya)nışma Merkezleri Kurultayı Bileşen Örgütleri Kamu Hastaneleri Kürtaj Uygulamaları Araştırma Raporunda (2014), yasal sınırlar içinde kürtaj hakkını kullanmak isteyen kadınların çeşitli engellerle karşılaştıkları bulunmuştur. Engeller arasında, doktorların hastaları kürtajın yasak olduğu konusunda yanlış bilgilendirmeleri, doktorun kendi değer yargıları çerçevesinde kürtaju yapmak istememesi, bazı hastanelerde kürtaj yapacak doktorun bulunmaması ya da yeterli aletin bulunmaması sayılabilmektedir. Öte yandan devlet hastanelerinin nerede ise dörtte üçünde kürtajın tıbbi zorunlulukta yapılması ve isteğe bağlı kürtajın çok az gerçekleştirilmesi ve küçük bir grup hastanede ise kürtajın yapılmaması kürtajın önündeki engeller arasında sayılmaktadır (O'Neil vd., 2016). Kadınların deneyimlerine odaklanan nitel araştırmaların oldukça sınırlı sayıda olduğu görülmektedir. İstanbul'da yapılan bir araştırmada görüşmeciler politik söylemler ile haklarının ihlal edilmesine öfke duyduklarını, devlet hastanelerinde haklara erişimle ilgili sorunlar yaşandığını ve özellikle evli olmayan kadınlar, kürtaj yaptırdıkları için dışlanmaktan ve yargılanmaktan korktuklarını ifade etmişlerdir (MacFarlan vd., 2017). Kadının üreme gibi kişisel konularda bağımsız olma hakkına ulaşmada karşılaştıkları sorunlar kadınların kürtaj kararı alırken ne kadar bağımsız oldukları sorusunu akıllara getirmektedir. Kürtaj söz konusu olduğunda kadınları özne konumuna yerleştirerek kadınların deneyimlerini kendi dillerinden anlamaya çalışan araştırmalara ihtiyaç olduğu açıktır. Bu çalışma kadınların kürtaj öncesi ve sonrası deneyimlerini anlama amacı taşımaktadır.

Üreme ve Annelik Bağlantısı

Cinsiyet, biyolojik cinsiyetimizi ifade ederken toplumsal cinsiyet ise toplumsal inşa süreçlerinde bu biyolojik cinsiyete yüklediğimiz anlamlardır. "Eril ve dişil kategorileri, toplumsal yaşam ve cinsel politikanın kategorileri değildir; oysa erkekler ve kadınlar kategorileri öyledir" (Connell, 1998:187). Toplumsal cinsiyetin meşrulaştırılması için biyolojik cinsiyet, kültürel unsurlar ve normlar tarafından kullanılmaktadır. Kültürel unsurlardan bahsedilmesi, öznelerin, inşa süreçlerinde bu unsurların farkında olması veya gönüllülük esası ile tercih edilebildiği

anlamına gelmemektedir. Bu iki unsur arasındaki sınır çok fazla olmasına karşın, bir o kadar da görünmezdir. Gündelik yaşamdaki kalıp yargılar, bu görünmezliği pekiştirirken bu kalıp yargıları ifade eden söylemlerin geçerliliği, biyolojik unsurlar ile pekiştirilir. Sancar, bu durumu cinsiyet ile inşa edilmiş “üretmişlikler” olarak ifade etmektedir (2009:182-183). Cinsiyetlendirilmiş bedenler biyolojik doğa parçaları olarak değil, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin inşa ettiği sosyal alanlar olarak var olurlar. Sonuçta biyolojik cinsiyete toplumsal özellikler yüklenir ve böylece biyolojik cinsiyet, toplumsal cinsiyet anlamları kazanmış olur(Sancar, 2009). Bir başka ifadeyle toplum, insanlara onların kişisel tercihleri ya da yeteneklerine göre değil toplumsal cinsiyet rollerine göre farklı görev ve sorumluluklar atfeder (Sallan Gül, 2012). Kadının doğası gereği anne olacağı vurgusu yapılmakla beraber bir kadının biyolojik olarak anne olması, onun yeterli anne veya makul anne olarak kabul edilmesine yetmemektedir. Kadın kimliği, çocuk doğurmak ve annelik üzerinden inşa edilmektedir (Salman Yıkılmış, 2018: 85) Toplumsal olanın biyolojik olan ile özdeşleştirilmesini Vincent (2010) ise şu şekilde ifade etmektedir:

Kadının toplumsal statüsü açısından annelik önemli işleve sahip olmakta, kadınlık kimliği bu biyolojik işlev ve rol üzerinden kurulmaktadır. Bu durumun en somut göstergesi özellikle çocuğu olan kadınların diğer bütün kimliklerinden önce annelik kimliği üzerinden tanımlanması ve diğer kimliklerin buna eklenmesidir (aktaran Timurturkan, 2019: 68).

Peki, kadınlık tanımları annelik üzerinden nasıl oluşturulmaktadır? Bu noktada devreye özen etiği kavramı girer. Özen etiği, kişinin başkalarına özen gösterirken önceliğin kişinin kendi çıkarları olmasından ziyade kendisi ile belirli kişiler arasındaki insan ilişkisini korumak ve geliştirmek çabası olarak ele alınabilir (Tamer, 2015). Özen ilişkisi içinde olan insanlar hem kendisi hem de öteki, yani özen gösterdiği kişi için hareket ederler. Annelik noktasında Heild’e göre: “ilişki bazında en faydalı örnek annelik yapan şahıs ve çocuk arasındaki ilişkidir çünkü annelik yapan şahıs başka insanların ihtiyacını karşılama gibi, dayanışma içinde olma ve uzlaşma gibi bilgilere ve özelliklere sahiptir.” (aktaran Tamer, 2015:3). Josephine Donovan ise “kadınların siyasal olarak eziliyor olmak, ev içi işlerle görevlendirilmiş olmak, mensturasyon, doğum, emzirme süreçlerini yaşamak gibi erkeklerden farklı bir takım belirleyici deneyimlerden geçtiğini ve bu farklı koşullar sonucunda özel bir bilinç, epistemoloji, etik ve estetiğin oluştuğunu” söylemektedir (aktaran Keskin, 2015: 89). Bu belirleyici deneyimler, kadınlığa dair yüklenen anlamlara ışık tutmaktadır. Toplumsal inşa süreçleri, bahsedilen belirleyici deneyimler ve koşullar ile içselleştirme ve kimlik kavramları ile doğrudan ilişkilidir. Toplumsal cinsiyet rolleri, mutlak değil yeniden yeniden inşa edilen rollerdir. (Metin, 2011). Doğurganlık özelliğinin kadında olması, ‘anneliğin’, özne olmanın önüne geçmesine sebep olmaktadır. Yeniden üretilen kadınlık kavramı ile doğrudan ilişkili olan annelik, bireysel olmamakla birlikte aile kurumunun içinde eğitici,

aktarıcı konumda olduğundan anneliği de aktarmaktadır. Bu noktada da annelik kavramı birtakım sorumluluk ve kurallar ile ayrılmaz bir noktadadır (Burç, 2015). Sorumluluklar salt hamilelik sürecinde değil, hamilelik sonrasındaki süreçte de toplumsal cinsiyet rolleri ile çocuğun hayatında babanın sorumlulukları ve rolleri ile annenin sorumlulukları ve rollerinin oldukça farklı bir biçimde oluşturulmasında etkilidir (Keskin, 2015).

Toplumsal norm olarak karşımıza çıkan çocuk ile kadın arasındaki ‘duygusal bağ’; anaç, duygusal, hassas kadın tasviri ile bizi karşı karşıya bırakmaktadır. Annelik, hak temelli politikalar, cinsiyete dayalı ayrışma ve örüntüler üzerinden değil, rasyonel olmayan ve duygulara seslenen bir dil üzerinden anlamlandırılmaktadır (Öztan, 2015). Yüklenen bu sorumluluklar çerçevesinde, kamusal ile özel alan ayırımında özel alanda annelik görevlerini yerine getirmesi gereken kadın, evin düzenleyicisi, kamusal alanın işleyişinin devam edebilmesi için başat unsur haline gelmektedir (Hartmann, 1992). Kadından beklenenler gerçekleşmediğinde ise farklı ötekileştirmeler söz konusu olmaktadır (Dayı, 2017) Eğitim, statü, sosyal çevre, gelir ve çalışma durumu gibi faktörler bu ‘ötekiyi’ belirlemede önemlidir. Söz gelimi, anne olan bir kadının düşük bir eğitim seviyesi varsa “cahil”, çalışmıyor ya da eğitim almamışsa “geri kafalı” ya da “geleneksel” olabiliyorken aynı değişken üzerinden çalışan bir anne de çocuğunu bakıcıya bıraktığında, çalışmaması gerektiği için ‘olamamış’ bir anne olabilmektedir. (Sever, 2015) Çünkü biyolojik olarak anne olmak, olması gereken kadın görüntüsüne yetmemektedir: özellikle kadının kamusal alandaki görünürlüğünün tartışılmaya başlanması ile kadından beklenen roller sadece farklılaşmamış, anne olması zorunluluğunun üstüne eklenmiştir (Kandiyoti, 1996). Sonuçta, yukarıda bahsedilen toplumsal cinsiyetin biyolojik cinsiyet ile meşrulaştırılıp sorgulanmaması durumu, biyolojik olarak doğurgan olan bir kadının, toplum açısından kutsal anne olması gerekliliği beklentisini içselleştirmesine sebep olmaktadır.

Yöntem

Kadınların kendi seslerinden deneyimlerini paylaşmalarını sağlamak için böylesi bir konuda en uygun tekniğin seçilmesi gerekmektedir. Deneyim aktarımı söz konusu olduğunda, nitel bir araştırmanın deneyimleri aydınlatma ve anlamlandırmada daha uygun olduğuna inanılmaktadır. Özellikle bu araştırmanın amacı istemli olarak kürtaj operasyonu geçiren kadınların deneyimlerini nasıl anlamlandırdıklarına ışık tutmaya çalışmak olduğu için derinlemesine mülakatın en uygun teknik olduğuna karar verilmiştir. Çünkü deneyimlerin oluşmasında pek çok faktör değişkenlik göstereceğinden, aynı konuda ve aynı soruda dahi, görüşmeciler arasında farklılıklar bulunacağından ve bu farklılıktan dolayı da soruların gidişatının değişmesi, farklı soruların

deneyimlere göre ortaya çıkması durumu oluşabileceğinden, katılımcılar ile derinlemesine mülakatlar gerçekleştirilmiştir.

Konunun hassasiyeti göz önünde bulundurulduğunda, görüşmecilere ulaşmak oldukça meşakkatli bir süreçtir. Klinikler veya bu işlemi gerçekleştiren hastaneler görüşmecilere ulaşılabilecek araçlar olarak düşünülebilir fakat yasal izinler alınsa bile klinik veya hastaneye operasyon geçirmek için gelmiş veya operasyonu yeni geçirmiş kadınların çok hassas bir duygu durumunda olma ihtimalleri kuvvetlidir. Böyle hassas bir zaman içinde bir araştırmacının onlara yapacakları veya yeni yapmış oldukları operasyon hakkında sorular soruyor olması kadınların kendilerini sorgulamalarına neden olacağı düşüncesi ile bu tür kurumlar ile araştırma amaçlı ilişkiye geçilmemiştir. Katılımcılara ulaşmanın böyle güç olduğu bir konuda çeşitli yollara başvurulmuştur. Kartopu örneklemesiyle katılımcılara ulaşılmaya çalışıldığı gibi çeşitli üniversitelerin sosyal medya hesaplarına duyurular yapılarak da görüşmecilere ulaşılmaya çalışılmıştır. İlk olarak yakın çevredeki kadınlar aracılığı ile katılımcılara ulaşılmaya çalışılmıştır: araştırmanın amacı anlatıldıktan sonra, çevrelerinde bu operasyonu geçirmiş kişilerin olup olmadığı, varsa bu kişilere ulaşıp ulaşılamayacağı sorulmuştur. Görüşmelerden 5'i bu yöntem ile gerçekleştirilmiştir, 3 tanesi katılımcıların diğer bağlantıları ile bir tanesi ise sosyal medya hesaplarında, araştırmanın amacının aktarıldığı paylaşım yolu ile bulunmuştur. Araştırma verileri Kasım 2018- Mart 2019 tarihleri arasında toplanmıştır. 5 görüşmeci İzmir'den katılım sağlamıştır. 2 görüşme Ankara'da gerçekleşmiştir ve son olarak Samsun ve Balıkesir olmak üzere 9 görüşme gerçekleştirilmiştir. Görüşmecilerden 7 tanesi operasyon sırasında evliyken 2 tanesi bekârdır. Ulaşılmada zorluk yaşanan katılımcı grubu bekâr kadınlar olmuştur ve bu durum kürtajın hassasiyet ve damgalanma ile olan ilişkisi noktasında önemlidir. Konunun hassasiyeti ve yukarıda bahsedilen katılımcı bulma zorluklarından kaynaklı olarak görüşmecilerin kürtaj operasyonu geçirmiş olmaları dışında başka bir kıstas bulunmamaktadır. Bu sebeple kürtaj operasyonu ve görüşme arasındaki zaman dilimi, 4 ay ile 21 sene arasında değişiklik göstermektedir. Yüz yüze yapılan görüşmeler, katılımcıların uygunluk durumlarına göre istedikleri mekânda ve zaman diliminde gerçekleşmiştir. Katılımcıların belirlemiş olduğu kafeteryalar, evleri görüşmelerin gerçekleştiği yerler arasındadır. İki görüşme, katılımcıların farklı şehirlerde olmasından kaynaklı olarak görüntülü arama yoluyla gerçekleşmiştir. Bütün görüşmeler, katılımcının izni alındıktan sonra kayıt altına alınmıştır. Sorular yarı yapılandırılmış olup, katılımcının deneyimlerine göre değişiklik göstermiştir.

Görüşmecilerin isimleri, kimliklerinin açığa çıkmaması ve etik ilkeler doğrultusunda gizlenmiştir. Katılımcıların kimliklerinin ifşa olmaması için isimleri değiştirilerek ifadelerine yer verilmiş ve kimliklerini açığa çıkarabilecek katılımcıların bazı ifadelerine de yer verilmemiştir.

Resmî olarak etik kurul onayı alınmamıştır. Ancak araştırmanın her aşaması etik kurallara uygun davranılarak yürütülmüştür. Gizlilik ilkesi ihlal edilmeyip, katılımcıların isimleri gizlenmiş, görüşmeler gönüllülük esasına dayalı gerçekleştirilmiştir. Veriler dürüstlük ve gerçeklik ilkesi çerçevesinde sunulmuş ve analiz edilmiştir. Görüşme metinleri araştırmacıların bilgisayarında şifreli dosyalar içinde tutulmaktadır. Kullanılan bütün kaynakçalar belirtilip izinsiz hiçbir veri, yöntem ya da bulgu sunulmamıştır. Araştırma verilerinin sadece görüşmeciler ile sınırlı olduğu ve genelleme yapılamayacağı akılda tutulmamalıdır.

Bulgular

Dokuz görüşmecinin yedisi evli iken ikisi bekârdır. Operasyon sırasında evli olan *Aslı* ön lisans, *Zehra* ortaokul mezunu, *İrem* ilkokul mezunu olup, *Elif*, *Ayşe*, *Kübra* ve *Fatma* lise mezunudur. Operasyonu bekârken geçirmiş *Temmuz* ve *Zeynep* ise operasyon sırasında üniversite öğrencileridir. Görüşmecilerin yaş aralıkları 21-51 olmakla birlikte, operasyon geçirme yaşı 17-30 aralığında değişmektedir. Operasyon sırasında evli olan 7 görüşmecinin çocuk sayıları bir ile iki arasında değişmektedir. Bekâr olan iki görüşmeci ise çocuk sahibi değildir. Operasyonun gerçekleştiği zaman diliminde, *Kübra*, *İrem*, *Aslı*, *Ayşe* çalışmaktadır. *Ayşe* şu an emeklidir ve diğer üç görüşmeci çalışma hayatlarına devam etmektedirler. Görüşmecilerden *Fatma* ve *Zehra* hiç çalışmamıştır. Operasyon sırasında çalışmayan *Elif*, şu anda çalışmaktadır. Bekâr olan *Temmuz* ve *Zeynep* ise üniversite öğrencisidir. Bu çalışma, kadınların, kürtaja bakış açılarını, kürtajı nasıl deneyimlediklerini ve karar alma mekanizmalarını anlama çabası taşıdığı için bulgular toplumsal cinsiyet rolleri, annelik kavramı ve kürtaja ulaşılabilirlik ile bu ulaşılabilirlik durumunun sonuçları, kararın meşrulaştırılma süreçleri ve karşılaşılan zorluklar açısından irdelenmeye çalışılacaktır.

a.Öncelik: Kadın Mı Anne Mi?

Kürtaj tartışmalarının başta gelen söylemlerinden hakların çatışması noktasında, cenin ve kadın hakkının çatışması şeklinde bir bakış açısı ortaya çıkmaktadır. Bireyselleştirilen fetüsler, iki ayrı varlığın haklarından sadece fetüsün hakkının ön plana çıktığı bir anlama dönüşebilmektedir (Dayı, 2017; Demir 2012). Doğurganlık özelliğinin, toplumsal cinsiyet rollerinin inşası için kullanılması durumunda kadınlık ve annelik farkı görünmez hale gelir, kadın ve fetüs ayrı ayrı bireyselleştirilir. Bu anlamda, kadınlık yerini anneliğe bırakır. Sonuçta, kadınlar kürtaj kararı alırken kadın-anne ikilemi kaçınılmaz hale gelir.

Anne-çocuk merkezli ve sorumluluklar üzerine bir yaşam biçimini sürdürmeye çalışan *Kübra*(32. evli), rolleri arasında seçim yapması gerektiğini aktarır:

“Ben anneliğimi bir şey olduğunda, canı yandığında ağlayarak geldiğinde anlayabiliyorum ama onun dışında bazen böyle anne olduğumu unutuyorum rahat rahat gezip dolaşabiliyorum. Ondan

sonra en basitinden bekârken bir şey alırken hep kendine alıyorsun. Düşünmüyorsun yani parayı. Harcıyorsun, savuruyorsun ama evlendikten sonra, çocuğun olduktan sonra baktığın sadece çocuk vitrinleri artık kendini es geçiyorsun. Her şey onlar için. Çok zor çocuk yetiştirmek, geleceğini sağlayabilmek.”

Roller arasındaki fedakârlığın birebir okumasıdır bu durum. Aynı zamanda, kadının, öznenen nesne olmaya itildiği söylemlerdir: Annelik deneyimlerini aktarırken farkında olmadan kendini de tanımlamaktadır aslında. Çünkü söz konusu rolün oluşumu, anne-çocuk özdeşliğinden bağımsız değildir. Kübra'nın bir anne olarak çocuğundan bağımsız bir durum içinde bulunması, kendisini rahatsız etmektedir. Bu noktada, görüşmecinin bir kadın olması söz konusu değildir, diğer rollerin yanı sıra aynı zamanda bir anne değildir, öncelik olarak bir annedir ve sadece bu olmalıdır. Burada kişiyi salt bir anneye dönüştüren ve özneliğini kaybettiren durum, anneliğin öncelenmesinden ziyade annelik tanımlamasıdır. Annelik öyledir ki kişi, annelik bağlantısı olmayan herhangi bir durum içinde bulunduğunda bu durum hemen düzeltilmelidir. Çünkü bu durum, anneliğin unutulması anlamına dahi gelmektedir. Annelik ise, çocuğuna olan sorumluluklar üzerinden tanımlanmaktadır. Gerek maddi gerek manevi bir başkasının hayatından sorumlu olmak geniş zaman, yeterli maddiyat ve hissiyat gerektirdiğinden, diğer rollerin anneliğin önüne geçilmesi olarak ifade edilen nadir durumlarda, bu durum hemen düzeltilmesi gereken bir düşün dünyasına sebep olmaktadır. Kübra, belki de diğer sonraların olmaması gerekliliği ile bir annedir. Kadın, kendini bebekten bağımsız var edememektedir.

Görüşmecilerin anneliğin maddi bir unsur olmaktan ziyade bir hissiyat olduğu söyleminin kadınların bu olguyu nereye yerleştirdiklerini anlamlandırmada önemli olduğu görülmüştür.

Anneliği, yoğun bir duygu durumu olarak ifade eden *Zehra*'nin sözleri;

“Çok kutsal. Bambaşka. Her şeyi onunla öğreniyorsun, her şeyi onunla yaşıyorsun. Canından can bir kere. Annem yoktu o süreçte benim, çok aradım. Onunla daha güzel büyütürsün. Örneğin bir çorba yapacaksın koşulsuz şartsız geliyor. Başkasına sorduğunda a onu da yapmayı bilmiyor musun oluyor. Koşulsuz şartsız yanında yani. Hastalıkta sağlıklıta. Moralin bozuk olduğunda, bambaşka.”

Toplumsal cinsiyet rolleri ve algılanan annelik duygu durumunun, bir zorunlulukmuş gibi fark edilmeden inşasını sağlamak için kullanılan doğurganlık özelliği, fizyolojik bir durumdan ya da duygu durumundan ziyade ‘içten gelen bir hissiyat’ olarak kurgulanmaktadır. Bu anlamda, görüşmecilerin annelik tanımları ile alınan kürtaj kararı arasındaki bağlantı dikkat çekicidir.

b. Karar Alma Faktörleri

Katılımcıların deneyimleri, kürtaj kararında etkili olan pek çok faktörün bulunduğunu göstermektedir. Kürtaj kararı, annelik tanımlamalarını da içeren, kadının içinde bulunduğu sosyo-ekonomik durum, aile yapısı, maddi manevi koşulları yeterli nitelendirip nitelendirmemesi gibi faktörlerden etkilenirken salt kadının bireysel yaşantısının da ötesinde karar alma ve uygulama aşamalarında pek çok zorluğu da içermektedir.

Evlilik Deneyimi

İkisi hariç katılımcıların diğerleri evlidir. Evli kadınlar için kürtaj kararını etkileyen en önemli etmenlerden bir tanesi evliliğin oluşumu ve seyridir. *Elif(44, bekâr)*'in aktarımında evlilikten en büyük beklentinin ‘mutlu, huzurlu bir aile ortamı’ olduğu görülmüştür. Elbette mutlu olarak nitelendirilebilen bir aile hayatının tanımı, gerçeği yansıtmasının da ötesinde değişiklik gösterirken aile hayatı, annelik, babalık gibi kavramların gerek gündelik hayat pratiklerinde gerekse tanımlama aşamasında toplumsal cinsiyet kavramı çerçevesinde kadından beklenen rollerden bağımsız olmadığı görülmüştür.

“Eşim sürekli içki içen bir insandı. Sürekli. İçki kokusundan nefret ettirdi. Hani çocuk olunca belki düzelir, bir aile babası, utanır. Çünkü hep ona da bunu empoze etmeye çalıştım bak işte yapma, çocuğumuz olacak işte bak büyüyünce senden utanacak, sarhoş bir baba istemez, pis kokan bir baba istemez gibi. Çocuk olunca belki dedim değişir. Ama maalesef. Hiç değişmedi”.

Elif in aktarımlarında, kurulan aile yaşantısı ile ideal aile yaşantısı arasındaki farklılıklar, özellikle evlilik kurumunun nasıl oluştuğu sorusunun cevabı, kürtaj kararında etkili bir faktör olmuştur. Evlilik kararında, evlilik kurumunun oluşumunun temelindeki baba evinden koca evine himaye değişiminin söz konusu olduğu bir aile yapısından ‘kurtulmak’ için evlenmenin seçilmesi durumunda, bu ‘kurtuluş’ yaşanmamıştır;

“Annem babam çok değişik insanlardı. Çok geri kafalıydı diyeceğim. Sokağa çıkma, onu giyme, bunu yapma. Arkadaşın olmayacak. Ne gezmek olsun bir şey olsun, evlenince. Kocan gezdirsin, kocan giydirdin, evlenince. Sürekli böyleydi yani. Balkona çıkıyorum niye çıkıyorsun, camdan bakıyorum niye bakıyorsun? Öyle olunca hani bari evleneyim dedim. Bunlardan kötü olamaz dedim ama öyle olmuyormuş. Sürdürmek istemediğim bir evlilikti. Üstüne bir de hamile olduğumu öğrendim. Hiçbir şekilde uyuşmadığım bir insandı. Üstüne hamile kaldığımı öğrendim yani.”(Elif).

Sonrasında ise anne, baba, çocuk tablosunu oluşturmaya çalışmakla birlikte *Elif*, eşinden beklediği babalık görevlerinin yerine getirilmediğini ifade etmiştir. Aynı zamanda maddi özgürlüğü elinde olmayan Elif, bir babadan ve eşten beklediği sorumluluklar da yerine getirilmeyince ikinci bir çocuğa hamile kaldığını öğrendiğinde gebeliğin sonlandırılması

gerektiğini düşünmüştür. Eşinden boşandıktan sonra maddi özgürlüğünü eline alan ve olumlu nitelendirdiği bir ilişki içinde bulunan *Elif*, şu an bir hamilelik durumu ile karşılaştığında durumların değişmesinden kaynaklı olarak gebeliği sonlandırmayacağını söyler.

Kürtaj operasyonunu evliken geçirmiş kadınların deneyimlerinde, evlilik hayatının niteliğinin oldukça önemli bir unsur olduğu görülmüştür. Kadınların iyi bir aile babası ve eş olmanın sorumluluğunu yerine getiremeyen erkekler ile evli olması, maddi unsurlarla birlikte bu sürecin olumsuz nitelendirilmesine sebep olmaktadır.

Yaşam Şartları

Aile yaşantısındaki beklentilerin karşılanması, maddi ve manevi özgürlük sahibi olma gibi koşulların değişmesi, görece daha iyi bir durumda olmak kadın için kürtaj kararını etkileyen bir faktördür. Kürtaj kararında, eşinden beklediği babalık ve eş görevlerini yerine getirmemiş olması etkili olan *Elif*'in deneyimleri, anneliğe yüklenen anlamların da ötesinde içinde bulunduğu koşulların görece daha iyi olması ile kürtaj olup olmama durumunun değişebileceğini gösterir. Lakin yukarıda da bahsedildiği gibi dünyaya gelecek çocuğa sunulacak hayatın koşulları ile kürtaj kararı arasındaki bağlantı, “anneliğin ne olduğu?” sorusuna da cevap verir niteliktedir.

Görüşmecilerden *İrem*, evliliğinin görücü usulü ile gerçekleştiğinden bahsetmiştir. 18 yaşında evlenmiş, 10 sene evli kaldıktan sonra boşanmıştır. Kürtajdan öncesinde maddi durumlarının oldukça zor olduğundan ve çocuğunu doğumdan sonra 4 sene işe getirip götürdüğünden bahsetmiştir. İkinci çocuğunu doğurduktan sonra, emzirmeyi hiç istemediğini, ağır bir depresyon süreci geçirdiğini ifade etmiştir. “*Yaptığım yanlıştı, günahkârim. Ama özellikle ikinci çocuğu hiç istememiştim. Emzirmek bile içimden gelmiyordu. Tekrar hamile kaldığımı öğrendiğimde asla istemedim. Hiç istemedim. Aynı şeyleri tekrar yaşayacağımı düşünmek korkunçtu.*” Hiç istemediği için kürtaj kararından pişmanlık duymadığını ifade etmiştir. Daha sonra annelik nedir sorusuna “*Dünyanın en güzel şeyi, herkese tavsiye ederim. Ben annemi çok severdim. ...Doğum yapınca ben, ona daha da bağlandım. Daha duygusal, daha merhametli, sevgi dolu oldum. Bence dünyanın en güzel şeyi ama doğru kişiyle olunca. Kelimelerle anlatılamaz yani .*” cevabını vermiştir. Bu noktada, annelik algısının karşısında koşullar, kürtaj kararında daha etkili bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. *İrem*'in doğum sonrası karşılaştığı durumlar, içinde bulunduğu maddi manevi zorlukları tek başına aşmaya çalışması, uzun bir süre boyunca bebeğini işe götürmüş olması, anneliğe yüklediği anlamların yanı sıra ikinci çocuğunda aradığı hissiyat durumunun yaşanmaması, koşulların ne kadar değişkenlik gösterebildiğini açıklar nitelikte olup kararı alırken de etkili bir unsur oluşturmaktadır.

Operasyon Öncesi Hamilelik Süreci

Daha önceki hamilelik sürecinin nasıl geçirildiği de kürtaj kararının alınmasında belirleyici bir unsur olabilmektedir. Bu noktada, kendi değer yargıları içinde yapılmaması gereken bir operasyon olarak nitelendirmesine rağmen *Kübra*, kürtaj olmayı tercih etmiştir ve bu, bakış açısı ve deneyim arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Yanlış olarak görülen bir durumun uygulanması, en temelde geçim kaygısı ve diğer çocuklara yeterince imkân sağlayamama endişesinden gelmektedir. Bu endişe ile birlikte ilk hamileliğinde eşinin yanında bulunamaması, maddi ve sağlık sıkıntıları çeken *Kübra*'nın kararını etkilemiştir.

“Çalışmak zorundayım, e aldırmasam çalışamazdım. İki tane ufak çocuk bakıma muhtaçlar. Bazen düşünüyorum acaba böylesi mi iyi oldu diye ama düşününce iyi ki aldırılmışım diyorum. Eşim cezaevinde. Ben zaten hep yalnız geçirdiğim için bu süreci. Hamile kalmışım eşim yoktu. Sonra yine aynı şey. Yalnız doğurdum hep. Üçüncüde öyle bir riske giremezdim. Acaba yalnız mı kalırım, yalnız mı doğururum diye. Sıkıntıları tekrar çeker miydim? Şu an eşim gene yok mesela.”

Sonuçta aile yaşantısındaki beklentilerin karşılanması, maddi ve manevi özgürlükten yoksun olma, koşulların değişmesi, kadın için kürtaj kararını etkileyen faktörler arasındadır. Görüşmeler anneliğe yüklenen anlamların da ötesinde içinde bulunulan koşulların görece daha iyi olması ile kürtaj olup olmama durumunun değişebileceğini gösterir. Lakin dünyaya gelecek çocuğa sunulacak hayatın koşulları ile kürtaj kararı arasındaki bağlantı, “anneliğin ne olduğu?” sorusuna da cevap verir niteliktedir.

Kürtaja Ulaşılabilirlik

Yasallık ve ulaşılabilirlik açısından ele alındığında, akıllara ‘son çare’ bakış açısı ile doğal bir korunma yönteminde kürtajın nerede durduğu sorusu gelmektedir. Yasal olmasaydı operasyon yine de gerçekleştirilir miydi? Alternatif yollara gidilir miydi? Sağlık açısından tehlikeli yollara gidilir miydi sorularına, kürtaj kararından pişmanlık duyduğunu ifade eden görüşmeciler aldırılmayacaklarını ifade etmişlerdir. Bu görüşmecilerin kürtaj kararında etkili olan unsurlardan bir tanesi, maddiyat başta olmak üzere yaşam koşullarının olumsuz olması bir kenarda, sosyo-ekonomik açıdan görece daha alt seviyede olan ve çocuğunu 4 yaşına kadar işe götürmek durumunda kalan *İrem*'in ise “ne yapıp eder bir yolunu bulurdum” cevabını vermesi bir yanadır. Annelik vasfını, hamileliği devam ettirdiği takdirde hem hamile kaldığı çocuğuna hem de daha önce dünyaya getirmiş olduğu çocuğuna karşı yeterince yerine getiremeyeceğini düşünerek kürtaj kararı alan ve daha sonra vicdani boyutundan dolayı pişmanlık duyan *Aslı*(44, bekâr) da, yasal olmayan yollara gitmeyeceğini ifade eder. Kadın doğum uzmanı yanında çalıştığından dolayı yasal olmayan bir şekilde kolaylıkla kürtaj olabileceğini ifade eden *Ayşe*, kürtajın yasaklandığı bir

durumda bu yöntemi seçeceği varsayımında bulunmuştur. Bekâr olan 2 katılımcı, kararlarından pişmanlık duymayıp yasal olmayan yollara gideceklerini ifade etmişlerdir. Kürtaj kararından pişmanlık duymama noktasında, kadının içinde bulunduğu dezavantajlı durumlar, kürtaja ulaşılabilirliğin gerek yasal gerek yasal olmayan anlamda olsun, üstünde durmaktadır.

Kürtajdan pişmanlık duyduğunu ve operasyon sırasında yaşı çok küçük olduğundan asıl üzüntünün zamanla arttığını ifade eden *Zehra(30, evli)* ise yasal olmadığı takdirde hamileliğini sonlandırmaya çalışmayacağını ancak yaşadığı yeri terk edebileceğini, uzak bir yere gidebileceğini ifade etmiştir. *Zehra*'nın deneyimleri, kürtaj kararının ne kadar bireysel olduğunu sorgulatmaktadır.

c.Meşrulaştırma Süreçleri

Görüşmeler göstermiştir ki, kürtaj olan kadın ile fetüs arasında bir öncelik sıralaması yapılmaktadır. Kürtaj kararında, gebeliğin sonlandırılmaması durumunda bebeğin kadının hayatındaki yerinin sorumluluk anlamında her şeyden önce geleceği, kadının kimliğinin bir bireyden salt bir anneye dönüşeceği düşüncesi hâkimdir. Önceliğin ne olduğu değişiklik gösterse de karar ne olursa olsun, operasyonda alınan parça bir canlı olarak görülmektedir. Fakat üzerinde durulması gereken nokta, kürtajı büyük bir ‘günah’, hatta pişmanlık duyulacak bir karar olarak ifade eden kadınların kürtaj kararını nasıl meşrulaştırdıklarını anlamaya çalışmaktır.

Mutlak Annelik:

“...kendimi sorguladım bazen hiç mi üzülmedin diye.”

Annelik kavramı kadın ile özdeşleştirildiğinde, kadınlığın annelik üzerinden tarifi ile tüm kadınların içinde bir ‘kutsal’ annelik bulunduğu düşüncesiyle içselleştirilmektedir. Engwall (2013) bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

Çocuk istemeyen bir kadına ilk söylenen şey “zamanının henüz gelmediği” dir, zamanı gelince hormonları depreşecek, o da çocuk sahibi olmayı isteyecektir. Ebeveyn olmayı seçmek, olgun bir yetişkin ve normal olmak, hayatın anlamını bulmak olarak görülür (aktaran Sever, 2015: 73-74).

Bu noktada bir kadının ulaşabileceği en yüksek merteye, gerçek başarı, çocuk sahibi olmaktır. Bu kadar “anamlı” bir durumun istenmemesi dahi söz konusu olamamaktadır ve buna rağmen yine de gebeliğin sonlandırılması kararı alınmışsa kadın bu durumun getirisi olarak üzülmesi hatta yıkılmasıdır.

Zeynep(29, bekâr) karar alma ve operasyon sürecinin oldukça hızlı geçtiğini ifade etmiştir. Ancak görece kolay geçen bir süreç sonrasında dahi *Zeynep*, problematik durumlarla karşılaşmıştır. Çevresinden aldığı ‘hiç mi üzülmedin’ söylemi ile aldığı tepkiler konunun hassasiyetine ışık

tutmaktadır. Karar alma sürecinin hızlı gerçekleştiği bir deneyim aktarımı olan *Temmuz*(22, *bekâr*)’da da benzer bir durum görülmektedir. *Temmuz*’un kendini annelik hissiyatı ile hiçbir şekilde ilişkilendirmemiş olmasına rağmen ‘Üzülmem mi gerekiyordu acaba?’ şeklinde kendini sorgulaması biyolojik olan ile toplumsal olanın, kadının annelik üzerinden tanımlanması olarak olağan söylemlerle nasıl iç içe geçtiğini göstermektedir.

“...ya hatta kendimi sorguladım bazen hiç mi üzülmedin diye niye ki böyle diye. Çünkü üzülünür anladın mı işte televizyonlarda görüyoruz millet kürtaj masasından ağlayarak çıkıyor. Bilmem ne oluyor böyle gördük. Şey düşündüm mesela bir gün gerçekten anne olmak istersem ve çocuğumu elime aldığımda da o bağı kuramazsam. Çünkü bize şu söylendi; annelik karnına düştüğünü öğrendiğin anda fark edilen bir şey. ...değil öyle. Öyle bir şey yok. Ben hamile olduğumu öğrendiğimde; ‘A içimde bir bebek var. Benim çocuğum.’ falan demedim, hissetmedim. Belki kendimi durdurdum bilmiyorum ama hissetmedim sonuçta. Demek ki o kadar da büyük bir şey değilmiş. Hani dedim ki acaba anne olduğumuzda da mı böyle olacak. Kucağıma aldığımda da mı ıy bu ne mi diyeceğim falan diye düşündüm. Üzülmememe bir üzuldüm demiyim de biraz garipsedim. Ama üzülmedim. Ya da bir vicdan azabı çekmedim.” (Temmuz).

Konunun hassasiyetinin en temelde, annelikle ilişkili toplumsal normlardan kaynaklı olduğu görülmüştür. Yoğun bir duygu dünyası ve ‘annelik bağının’ oluşmamış olması, bunu belirten kadının ötekileştirilmesine sebep olmaktadır. Çünkü kadın, anneliği hissetmelidir. Bu anlamda sevgiden ziyade bir zorunluluk ortaya çıkmaktadır. Yok ettiği çocuğun hayatından ziyade zaten hissetmesi gereken annelik duygusudur. Öyle ki operasyona dair herhangi duygusal durum içinde değilse de bile kadın-annelik ikilemi o kadar içselleştirilmiştir ki kendini sorgulamaktadır.

Sorumluluk

Kürtaj kararı almış bir kadının anneliğinin sorgulanması ve ötekileştirilmesi beklentisi, ‘içten gelen annelik duygusu’ yoksunluğu ile karşılık bulmaktadır. Aslında katılımcı kadınların çoğunluğu annelik duygusunu hissetmedikleri için değil tam tersine yoğun olarak çocuğa karşı duydukları sorumluluktan kaynaklı bu kararı almaktadırlar. Kürtaj kararı sadece hamileliğin sonlandırılmasıyla ilişkili olmaktan ziyade doğum sonrasında çocuğun yetiştirilmesi süreçleri ile de ilişkilidir. Kadınların almış oldukları kürtaj kararı çocuğa ve yaşayan çocuklarına karşı duydukları sorumluluktan kaynaklandığı için bu durum, anne olarak yapılan bir fedakârlığı oluşturmaktadır.

Yetersiz Annelik

Ayşe, ilk hamileliğinde yaşadığı sağlık problemleri nedeniyle hamileliğini sonlandırmasının daha iyi olacağı yönünde aile üyelerinin baskısına maruz kalmıştır. Doğurmayı

tercih ettiği için eşinden ve ailesinden beklediği desteği görememiştir. Ayşe ilk hamileliğinde hissettiği annelik duygusunu şu şekilde ifade etmiştir.

“Orada doktor benimle konuştu. Dedim ki siz benim yerimde olsaydınız ne yapardınız? Ben içimdeki annelik duygusuyla kulağımda onun sesini duyuyorum ve ondan vazgeçemiyorum.”

Anneliğe ‘tutunmuş’ olan Ayşe, anne olduktan sonra, ikinci hamileliğini öğrendiğinde annelik vasıflarını yerine getirememe, çocuğa düzgün bir hayat sunamama endişesi ile kürtaj kararı almıştır.

Anneliğin maneviyat yüklü bir duygu durumu olduğunu ve özellikle ilk hamileliğinde ‘anneliği içinde hissetme’ durumunu yaşadığı, bu duyguyu yaşayan bir insanın annelikten kolay kolay vazgeçemeyeceği, bir babanın çocuğunun yüzünü gördükten sonra baba olduğunu hissederken annenin karnında hissettiğinde başlaması düşün dünyası, toplumsal cinsiyetin biyolojik cinsiyet ile meşrulaştırılmasını ve ikisi arasındaki farkın görünmezliğini açıklar niteliktedir. İlk hamilelikle beraber anneliğe ilişkin kazanılan deneyimlerin annede yarattığı çocuk yetiştirmeye ilişkin sorumluluk duygusu, ikinci hamileliğin sonlandırılmasının sebepleri arasında yer almaktadır.

“Evliliğim düzgün değil. Çalışıyordum, işten çıkarılmışım. Bir sürü problemler. Ev taşımışım, ailemle sorunlar. Annem, ikinciye nasıl bakacaksın birinci şöyle böyle büyür ama kendinize zor bakıyorsunuz. Kimseden destek görmemişim. Eşimle konuştum o da istemiyor. Bir türlü kabullenemesem de onların dediğini bir şekilde yerine getirdim yani. Çalışmak zorundasın ilki de dünyaya getirmişin.”(Ayşe)

Olmaması gereken, mecbur kalınmaması gereken ama başka bir yol yoksa da yapılabilen bir uygulamaya dönüşen kürtaj çocuğa ayrılacak ve sağlanacak kaynakların yetersizliği ile meşrulaşmaktadır. Kürtaj kararından pişman olmamakla birlikte buna kimsenin mecbur kalmaması gerektiğini ifade eden Ayşe, doğacak çocuğa “iyi bir yaşam” verememenin daha büyük bir sıkıntı olduğunu söyleyerek, yanlış olarak nitelendirdiği bir durumu meşrulaştırma yoluna girmiştir.

Daha önce çocuk yetiştirmede yaşanan maddi ve manevi güçlükler, kadınların kendilerini bu süreçte yalnız hissetmeleri ve tekrar böyle zorlu bir deneyime göğüs germe güçlerinin olmaması kürtaj kararının meşrulaştırılmasında önemlidir.

İnanç boyutu sorgulandığında, önce anneliğin ne olduğu sorusunun cevaplanması oldukça önemlidir. Çünkü kürtaj ‘yanlış’ olmakla birlikte çocuğu dünyaya getirip sorumlulukları yerine getirmemek ‘daha yanlıştır’. Diğer bir deyişle yanlışlar arasında rasyonel bir tercih yapmak söz

konusudur. Dışarıda gezdiği için anneliği bazen ‘unutabildiğini’ söyleyen *Kübra* ise, kürtajı günah olarak nitelendirmiştir;

“Tabi ki de dinimizde günah. Herkes bilir günah olduğunu. Günah ama elimizde olmayan sebeplerden dolayı doğuramıyorsun. Ben bunun günah olduğunu bile bile kıydım canına ama benim elimde olmayan imkânsızlıklardan sebeplerden sıkıntılardan kıydım yani Allah da biliyor neden yaptığımı. Hani isterdim ki hiçbir şekilde bir sıkıntım olmasın. Problemim olmasaydı tabi ki de dünyaya getirirdim. Niye getirmeyeyim günah olduğunu bile bile?”

Annelik ile kendini birebir özdeşleştiren *Kübra*’nın, anneliğe bu kadar önem atfederken kürtajı bu kadar yanlış bulmasına karşın operasyonu geçirmiş olması çelişkili gibi gözükse de aslında tam olarak anneliğe yüklediği anlamlardan dolayıdır.

“Gidip bir adamı öldürmüşsün ya da kürtaj olmuşsun yani bir farkı yok. Ama ben doğurmayacağım bu çocuğu dedim. Benden bir can olarak düşünmedim onu. Zaten bir kızım vardı. Çünkü ben kızımı tek başıma büyüttüm sayılır. Niye aynı şeyleri baştan tekrar yaşayayım diye düşündüm. Ve böyle mutsuz bir ortama mutsuz bir evliliğe neden ikinci bir can daha getireyim düşüncesi vardı. O yüzden de hiç istemedim.” (Elif)

Kürtajın algılanışında *Ayşe*’nin ifadeleri, kürtajın birebir annelik ile ilişkilendirilmesi açısından önemlidir;

“...Sıkıştırıp sokakta birini vurmak daha az günah belki... Ama onun kaçma şansı yok... Sen savunmasız birini zorla hayatından ediyorsun... Ama öbür türlü de dünyaya getiriyorsun, karnını doyuruyorsun üstünü giydiriyorsun ama başka hiçbir şey veremiyorsun.”

Ayşe, kürtajın bir canlıyı öldürmekten farksız olduğunu ifade ederken cümlesine ama ile devam edip anneliğin algı dünyasında aslında ne olduğuna dair ipuçları vermektedir. Hamilelik ve dünyaya getirmekten ziyade sonrasındaki süreç, *Ayşe* tarafından anneliğin tanımıdır.

Kadının hayatındaki çocuğa karşı hissedilen sorumluluk, maneviyatı barındırmakla birlikte çocuğa istenilen koşulların sunulamaması endişesini de barındırmaktadır aynı zamanda. Deneyimler kürtajın, bir canlının varlığına son verme olarak görüldüğünü gösterir. Kimi zaman “cinayet” olarak dahi ifade edilir. Ancak değer yargıları çerçevesinde bu kadar net olabilirken karar alma faktörleri arasında, değer yargılarına uygunluğun etkili olmadığı görülmüştür. Bununla birlikte, annelik devreye girdiğinde operasyon olunmazsa anneliğe hazır olup olmama, bu durumu isteyip istememe değil, var olan anneliğin gerek maddi gerek manevi yeterli olup olmaması üzerinden bir karar olarak anlam kazanmaktadır kürtaj.

Deneyim Öncesi Ve Sonrası Kürtajın Anlamlandırılması

Kürtaj öncesi için yanlış, olmaması gereken, katliam, günah gibi olumsuz nitelendirmeler, kürtaj algıları hakkında ipucu vermektedir. Kürtaj, en nihayetinde bir cana kıymak olarak görülüp hele de annelik hissiyatı ile bunun nasıl yapılabildiği sorgulanmaktadır. Bu açıdan, kürtaj olmamış bir kadın ile operasyonu geçirmiş bir kadının düşünceleri arasında bu farklılık, kürtaj uygulamalarının gerek yasal yaptırımları, gerekse de normatif söylemler açısından ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Temmuz, hamile olduğunu, bir değişim programı ile yurt dışına eğitim için gittiği sırada öğrenmiştir, operasyondan öncesinde kürtaja bakış açısı ile sonrasındaki bakış açısı çerçevesinde düşünceleri;

“...öncekinden ziyade kürtajdan çok öncesi ve biraz öncesi olarak ayırmak istiyorum Çünkü kürtajdan çok önce, yani hamile kalma ihtimalimin asla olmadığı dönemdeki düşüncelerim; aman Allah’ım kürtaj nasıl kötü bir şey, bir cana nasıl kıyarsın, belki o dünyayı kurtaracak vs. Annem beni doğurduktan sonra kürtaj yaptırdı ve ona kızıyordum Ama hamile olduğumdan haberim olmadan önce ve içimde bir bebek olabileceğini düşündüğüm zamanlarda, o kadar da kötü değil ya kürtaj falan dedim. Çünkü evet o bir can ve bu konuda bir söz hakkı yok. Ama öncelik benim. (Temmuz)

Temmuz, kürtajdan ‘çok öncesi’ nde kürtajı yanlış olarak nitelendirmektedir. Ancak rolleri arasında seçim yapması gereken bir durum olarak görmesi ve kendini seçmesi, kürtaj kararını anlamada önemlidir. Çünkü üzerinde durulması gereken nokta, bu kararın iki varlık arasında bir seçim olduğu düşüncesidir. Eğer kürtaj kararı almazsa, kendi kimliğinin çocuktan bağımsız olamayacağını düşünmektedir.

“Genel anlamda baktığımızda annelik durumu benim için çok korkutucu bir şey. Sorumluluk ve daha fazla sorumluluk. Beni kısıtlayacak, ben kahve içmeye giderken kendi sırt çantamın yanına bir sırt çantası daha almak zorundayım ve sürekli bebeğimin üşüyüp üşümediğini kontrol etmek zorundayım ve sürekli bir şeyler... Altını değiştirecek ve belki de eşimle toplam maaşımızın beşte birini beze yatırmak zorunda kalacağım.”(Temmuz)

Yanlış olarak nitelendirilen bir uygulama, gerekliyse yapılması gereken bir uygulamaya dönüşmüştür. Kürtajdan öncesi ve sonrasındaki bu fark, teori ve pratik arasındaki farkın üzerinde durulması ile kürtaj hakkında yapılan çalışmalarda eksikliği giderici bakış açısını ortaya koymaktadır.

“Vicdanen çok doğru değil ama kürtaj olduğumdan beri de hiç vicdanen rahatsız hissetmedim. Hayatımı karartmak istemedim ve hala çok doğru bir şey olduğunu düşünmüyorum ama yapılmak isteniyorsa gayet olması gereken bir şey olduğunu düşünüyorum.”(Temmuz)

Elif, operasyondan önceki fikirlerini olumsuz olarak nitelendirirken, mutsuz olarak nitelendirdiği evlilik hayatından ve çocuğuna sunmayı istediği imkânların yoksun olacağı düşüncesinden kürtaj kararı almıştır. Daha sonrasına dair bir pişmanlık yaşamadığını belirtmekle birlikte, anneliği çok güzel bir duygu olarak tanımlaması şu noktada önemlidir: Normların aksine, annelik kavramının yoğun duygu durumu olarak deneyimlenip tanımlanması, kürtaj olmuş bir kadın olmasıyla alakalı olarak, ötekileştirme ve ‘kutsal annelik’ argümanının karşısında durmamaktadır. Aksine, diğer görüşmelerden de çıkarılacağı gibi, farklı durumlar olarak tanımlanıp, birinin varlığı ötekini engellemeyebilmektedir. Diğer bir ifadeyle karar alma mekanizmalarının farklı işlemesi gerek kadın-anne ikileminde rollerin seçimi olsun gerek koşulların sağlanamaması endişesi, fark etmeksizin deneyimden öncesi ve sonrasındaki fark ortak bir bulgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yasa Ve Uygulama Arasındaki Farklılıklar

Kürtaj 1983 yılından itibaren yasal olmasıyla beraber son yıllarda kadınlar yasal haklarını kullanmakla ilgili sorunlarla karşılaşmaktadırlar. Yasal hakların kullanımıyla ilgili engellemeler kürtajın politik ve toplumsal söylemlerden bağımsız olmadığına göstergesidir. Kadınların kürtaj kararı aldıktan sonra operasyon için hangi kurumları niçin tercih ettikleri ve bu süreçte yaşadıkları zorlukları anlamaya çalışmak kadın deneyiminin anlamak açısından önemlidir.

Elif'in gittiği özel hastanede, doktor tarafından kürtaj kararı sorgulanmış ve vazgeçirilmeye çalışılmıştır. Doktorun kendi değer yargıları çerçevesinde bir müdahale durumu söz konusudur. Tıbbi bir operasyon hakkında bilgi vermesi gereken doktor kendisinin kürtaj ile ilgili değer ve inanç sistemini sürece dahil ederek yasal hakka erişim önünde aşılması güç engeller oluşturmaktadır. Doktorun inisiyatifine bağlı bırakılan kürtaj uygulaması, kadınların karar verme mekanizmalarını ve kürtaj süreçlerini etkilemektedir.

“Randevu aldık, gittik. Ben o gün kürtaj olacağım diye gittim. O şekilde hazırlığımı yaptım. Doktor da gayet mutaassıp bir doktor çıktı. ‘Kızım yaşın genç, bak çocuğun küçük, ona da kardeş lazım.’ dedi adam bizi gönderdi. Yapmadı. Beni ikna etmeye çalıştı. Ben eve geldim dedim, bu adam ne yaptı? Ben hala istemiyorum. İstemiyorum yani. Ondan sonra çocuğumun babası; o zaman dedi bul kendin bir doktor git, kendin ne yaptırıyorsan yaptır. Ver parasını yaptırırım dedim. Sağ olsunlar arkadaşlarım vardı. Ertesi gün başka bir doktordan randevu aldım. Onlar yoluyla buldum. İki arkadaşım da sağ olsun benimle geldiler birlikte gittik ve sonlandırdık.”

Kürtajın, devlet hastanelerdeki keyfi uygulamaları, yasal olarak var ama pratikte yok olması kadınları özel muayenehaneye yönlendirmektedir. Ancak devlet hastanesine göre görece daha rahat olan özel muayenehanelerde de sağlık kontrollerinin yerine getirilmediği görülmekle

birlikte yasal olmayan uygulamaların da varlığı görülmüştür. *Temmuz* ve *Zeynep*'in deneyimlerinde sağlık kayıtlarına işlenmesi gereken kürtajın işlenmemesi kadınların bu kurumları tercih etme nedenleri arasında da yer almaktadır. Kayıtların tutulmaması veya gizlice yapılması, gençlik yıllarında yaptırılmış kürtajın ilerleyen yıllarda kadınların hayatlarında toplumsal damgalanmaya veya kınanmaya yol açma ihtimalini azaltmaktadır. Toplumsal damgalanmaya maruz kalmamak için gizli operasyonların tercih edilmesi kadınların aldıkları hizmetin kalitesini sorgulamalarının önünde engeller oluşturabileceği gibi sağlıklarını da tehlikeye atma ihtimalini beraberinde getirmektedir.

“...Muayenehaneye gittiğimde, benim için merdiven altı değildi ama ödemeyi kartla almıyorlar, nakit olmak zorunda, fatura vermiyorlar, herhangi bir şeyi imzalamıyorsun, hiçbir kaydın yok yani aslında sadece bir reçete veriyor o yüzden merdiven altı değil diyemem herhalde çünkü hiçbir kayıt yoktu ama merdiven altı da diyemeyeceğim kadar temizdi.”(Temmuz)

“Okulun muayenehanesi vardı, oradaki jinekoloğa gittim. Baktık, 2 haftalık gebelik. Nasıl yapacağız falan. Şöyle bir durum var, evet devlet ya da özelde yaptırabiliyorsun ama sağlık kaydına geçiyor. Her türlü şekilde aile hekimliğinde çıkıyor. Zaten yaş 24 falan. Böyle bir durumun direkt çıkması aleyhime olacaktı. Ben de okuldaki doktora söyledim. Özel muayenehanemde gizlice yapıyorum dedi. ...”(Zeynep)

Kürtaj karşıtı politik ve ahlaki söylemler etrafında kürtajın oldukça sıkıntılı bir süreç olarak tanımlanmasıyla beraber devlet hastanelerindeki bürokratik işlerin yoğunluğu, hizmet kalitesinin yetersizliğine duyulan inanç, doktorların hastalara karşı sert hatta dışlayıcı pratikler geliştirdikleri yönündeki algı özel sağlık kuruluşlarının tercih edilmesine sebep olmaktadır. Devlet hastanesindeki sürecin uzunluğunun yanı sıra devlet hastanesinde doktorların kadınları dışladıklarıyla ilgili duyumu ve operasyonun yapılma biçimine olan güvensizliği *Temmuz*'u özel muayenehaneye itmiştir. Bu durum yasa ve uygulama arasındaki farkı göstermektedir.

“Devlete gitmeyi düşünmedim çünkü çok sağlıksız demeyeyim ama devletteki her şey bir tık daha baştan savma. Ben kendim araştırma yapmadım ama erkek arkadaşım en ufak şeyi eşeleleyen biri. O böyle şeyler okumuş işte yok 4 kişiyi yan yana almışlar, işte yok altına etek giydirip kürtaj yapıyorlarmış, anestezi bile yapmayan doktorlar varmış, ne lokal ne genel, ağrısı olunca bir kadının, kocanın altındayken iyiydi değil mi diyen doktorlar varmış gibi çok kötü şeyler duydum. Zaten hızlı olması gerekiyordu, çok kısa bir vaktim vardı, o psikolojiye ne kadar az girersem o kadar iyi dedim. Yani işte o hastanelerde sıralarda bekle, bir sürü muayene ol onlar benlik değil. Ama bir daha olsa devlette olmam ama bu sefer bir özel hastanede olurum çünkü bunun kan uyumsuzluk testi var, bana bir şey olabilme ihtimaline karşın imzalamam gereken belgeler var... Yani daha sağlam, daha kayıt tutulan bir yerde olmak isterim, ama devlet değil.”

Sorun olarak karşımıza çıkan durum, sadece kayıtların gizliliği olmamaktadır. Maddi imkânsızlıktan dolayı devlet hastanesinde kürtaj olmuş *Kübra*'nın aktardıkları ise kişinin hayatını, kararı ne olursa olsun etkileyecek bir uygulamanın, uygulayıcının değer yargılarının mümkün olduğunca operasyon dışında tutulması gerekliliğini ortaya koyarken sunulan sağlık hizmetinin de niteliği bakımından düşündürücüdür.

“Tabi şimdi özeldeki gibi olmuyor çünkü tek bir hasta değilsin zaten oda 10 kişilik falandı. Ama öyle kimseye şey değil. Tam hatırlamıyorum ama bu işi yaparken bize mi soruyorsunuz gibi cümleler kullananlar oluyordu hani kendi aralarında falan da konuşuyorlardı. Tabi şimdi devletteki doktorlardan hemşirelerden çok fazla ilgi bekleyemezsin bu tarz şeylerde bize mi sordunuz, bize mi danıştınız, biz işimizi görevimizi yapıyoruz, bu tavırlar özeldeki gibi değil. Özelde doğum yaptım mesela doktorlarım gayet iyiydi. Birkaç arkadaşım normal doğum olurken devlette, mesela ıkın diyorlar kadın ıkınıyor, bir şekilde olmuyor. Bağırını çağırını her şekilde oluyor. Bazı doktorlar, kendilerini çok üstün görenler, kendinden aşağı olduğun için aşağılayanlar da var ama bana hiç denk gelmedi. Şükürler olsun.”

Kübra gebeliğini ilk öğrendiğinde, karşı çıkma ihtimalinden kürtaj kararını eşinden gizlemek istemektedir fakat yasal olarak mümkün olmadığı için ve de yasal olmayan yollara güvenebileceği bir bağlantı bulamadığından paylaşmak durumunda kalmıştır.

“Operasyon zor geçti benim çünkü normalde kürtajı bayılarak yapıyorlar diye biliyordum ama devlet olduğundan bayılmadan alıyorlarmış. Tam hatırlayamıyorum, orayı uyuşturdular mı iğne mi yaptılar ama benim için zordu çünkü ben çok panik olan bir insanım, heyecan oluyor bende. Neyse biz gittik günü geldiğinde eşimle, eşim bazı imzalar attı... Zaten daha öncesinde eşimden gizli yapmak için araştırmıştım ama evli olduğum için mümkün değilmiş. Kürtaj için illa ki eşimin izni gerekiyormuş. ...Ondan sonra sıramız geldi ben içeriye girdim hazırlandım dediler bayılmayacağız. Kürtaj olurken ben kendimi herhalde çok kastım. Zaten vakumla çekildiğini hissediyordum yani. Canlı canlı aldıkları için. Odada 6-7 kişi vardı. Hepsi kürtaj için gelmiş.”

Kürtaj yasaklansın ya da yasallaşsın söylemi, yalnızca bir söylemden ibaretken söz konusu durum, bunu deneyimlemeye geldiğinde yasal-yasak tartışmasına bir cevap vermek daha da zorlaşmaktadır. Ancak, deneyimlemiş ve daha öncesinde gerekiyorsa yasaklansın diyebilecek bir kişi, kürtaj olma ihtimali ile karşılaştığında kürtaj bireyselleşmeli fikrini savunabiliyorsa böyle bir uygulama ile alakalı yaptırımdan önce ne kadar derinlikli ve ne kadar kürtajı deneyimlemiş kişiler ile görüşülmesi gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Sonuç

Bu çalışma tıbbi bir neden olmadan istemli olarak gebeliklerini sonlandırmış olan kadınların bu süreci nasıl deneyimlediklerine, karar alma süreçlerine, karşılaştıkları zorluklara

odaklanmıştır. Literatürde kürtaj ilgili çalışmalar kürtajın farklı boyutlarını (hukuksal, hak, etik, politik) aydınlatmaktadırlar. Fakat hukukun, tıbbın, politikanın, etiğin öznesi değil nesnesi olan kürtaj yaptırmış kadınların deneyimlerinin gün ışığına çıkartılması gerekmektedir çünkü ele alınan boyutlar doğrultusunda kadın, çalışmaların sonuçlarına ulaşabilmek için bir araç konumundadır. Deneyimlerin öznelliği göstermektedir ki bir araçtan ziyade başat unsur kadın deneyimleri olmalıdır. Bir grup nicel araştırma sayesinde kürtajın yaygınlığı ve sıklığı konusunda veri elde edilmiştir. Fakat bu araştırmalar kadınların deneyimlerine derinlikli olarak inemedikleri için bu alanda nitel araştırmalara ihtiyaç olduğu görülmüştür. Kadınların kürtaj öncesi ve sonrasında yaşadıkları deneyimin katmanlarının tek tek açıklanması bu deneyimi yaşayan özneler olarak kadınları anlamamıza yardımcı olacaktır. Bu deneyime biraz ışık tutmayı amaçlayan bu çalışmada kürtaj yaptırmış kadınlara ve özellikle bekâr kadınlara ulaşmak oldukça güç olmuştur. Görüşmecilere ulaşmanın bu kadar güç olmasının en önemli nedeninin kürtajın hassas bir konu olmasının yanı sıra toplumsal damgalanma ve politik söylem ile olan ilişkisidir. Kürtajın günah, cinayet ve yetersiz kadınlık ve annelik ile ilişkilendirilmesi kadınların deneyimlerini paylaşmaları konusunda çekingen davranmalarına neden olmuştur. Bu çekingenliğin kendisi bile bu alanda araştırma yapılmaya ne kadar çok ihtiyaç duyulduğunun da bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Kadınlığın üreme ile ilişkilendirildiği ve öncelikli olarak her kadının anne olmak için doğduğuyula ilgili toplumsal söylem kadınların deneyimlerini anlamlandırmalarında önemli olmaktadır. Toplumsal bağlamda çocuğu için her fedakârlığı yapması gereken anneler acaba kürtaj yaptırarak işin kolayına mı kaçmakta yoksa en zor kararı vererek başka bir fedakârlık örneği mi göstermektedirler? Görüşmeciler kürtaj kararını hangi koşullarda almış olurlarsa olsunlar olumsuz olarak nitelendirmektedirler. Anneliklerini kendi değer yargıları, dinî hassasiyetleri ve vicdanlarının sesi etrafında anlamlandırmaktadırlar. Kadınların çoğunluğu yaşayan çocukları için doğmamış çocuğunun yaşamına son vermeyi bir annenin çocukları için yapabileceği en zor fedakârlıklardan birisi olarak anlamlandırarak biyolojik olarak doğurma yetisine sahip olmanın anne olmak için yeterli olmadığını altını çizmektedirler. Yaşayanlara karşı duyulan sorumluluk biyolojiye baskın gelmektedir. Hatta çocuğu olmayan kadınlarda çocuğa iyi bakamama veya sorumluluk taşıyacak bir anne olma ihtimallerinin o zaman diliminde pek mümkün olmamasından dolayı kürtaj yaptırmaktadırlar. Yaşayan çocuklara veya doğmamış çocuğun geleceğine karşı duyulan sorumluluk kadınların aldıkları kararı meşrulaştırmalarında en önemli etkidir. Sorumluluk sadece kadının kendisinin çocuk için sağlayacağı fırsatlarla ilişkili değil aile yapılarının kutsallaştırılmış çekirdek aile imgesine ne kadar yakın ve uzak olduğuyula da ilişkilidir. Kendi sorumluluklarını yeterine getirememekten korkmakla beraber erkeklerin de yeterince iyi baba olmayacaklarından ve ekonomik şartları iyileştiremeyeceklerinden korkmaktadırlar.

Özellikle olumsuz bir evlilik deneyimi yaşayan kadınların bu korkuları daha da belirgindir. Her ne kadar yasal olarak karar alma sürecinde evli kadınların eşlerinin onayına ihtiyaçları varsa da asıl kararı alan ve bu kararın sonuçlarıyla beraber yaşamak zorunda kalanın kadın olduğu görülmektedir. Bir grup kadın dinî inançları bağlamında sonraki süreçlerde kararlarını sorgulamış ve pişmanlık yaşamış olsalar da gene de sorumluk duygusu baskın gelmiştir. Yetersiz anne olmaktan ise ya anne olmamayı tercih etme ya da yaşayan çocuklarına daha iyi anne olabileme sorumluluğunun vurgulanması anneliğin toplumsal bağlamını yansıtmaktadır. Evli kadınlar eşlerinden maddi veya manevi çok fazla destek görmüyor olsalar da yaşayan çocukları için ellerinden geleni yapmaya çalışarak sorumluluklarını yerine getirmek için çabalamaktadırlar.

Kürtaj sonrasında kadınların yaşadıkları deneyimler kürtajın toplumsal olarak inşa edilmiş olan annelik imgesi ile ne kadar ilişkili olduğunu bir kez daha gözler önüne sermektedir. Karar alma süreçlerinde farklı deneyimler yaşamış olsalar da kürtaj sonrasında kararların sorgulanmasında toplumsal baskının, dinî ve politik söylemlerin önemli olduğu görülmektedir. Kürtaj olduğu için acaba acı mı çekmeliydi, bu kararı nasıl alabilmişti, kendisi için mi yoksa çocuk için mi iyi olanı yapmıştı, fetüs ile arasında duygusal bir bağ neden gelişmemişti ve her kadının doğası gereği bu bağı hissetmesi gerekmez miydi veya geliştiği halde nasıl bunu yapabilmişti, günah olduğuna inandığı kürtajı nasıl yaptırabilmişti, ya işlediği günahın cezasını yaşayan çocukları çekmek zorunda kalırsa ne yapardı gibi sorular kadınların akıllarını meşgul etmekle kalmamakta diğerleri tarafından da kadınlara yöneltilmektedir. Hatta öyle ki kürtaj kararını diğer görüşmecilere göre daha kolay alan ve kürtajı kadın hakkı olarak gören görüşmeciler bile kürtaj yaptırdıklarını diğerleri ile paylaştıklarında bu sorgulamalara maruz kalmalarından dolayı kendilerini sorgulamaya gidip karardan pişmanlık duyabilmektedirler. Çocuksuz kadının yarım kadın olduğu politik söylemiyle kadın ve anneliğin eşleştirildiği bir toplum yapısında kürtaj yaptırmış olmak ve bunun diğerleri tarafından sorgulanması kadınların maruz kaldığı toplumsal baskının ne kadar kuvvetli olduğunu göstermektedir. Kadınlar temel sorumlulukları olan çocuk doğurmayı yerine getirememiş veya doğurmuş olsa bile bu çocuktan vazgeçerek yetersizliklerini ortaya koymuşlardır. Karar bireysel olarak alınmış olsa bile kürtaj sonrasında kadınların deneyimlerini anlamlandırmasında toplumsal baskı belirleyicidir.

Daha önceki çalışmaların işaret ettiği gibi (Telli vd., 2019) bu çalışma kapsamında yer alan kadınlar da kürtaja erişimde güçlükler yaşadıklarını belirtmişlerdir. Devlet hastanelerinde hizmete erişimin zorlaştırılması, verilen hizmetin kalitesiyle ilgili endişeler ve uygulayıcılar tarafından kadınların baskıya maruz kalmalarından dolayı kadınlar özel sağlık kuruluşlarında bazen gizlice kürtaj yaptırmak zorunda kalmaktadır. Devlet hastanesinde kürtaj yaptıranlarda genel olarak özel sağlık kuruluşlarında daha az baskıya maruz kalınacağına inanmaktadırlar. Sağlık alanındaki farklı

aktörlerin önemli bir kısmı ister özel ister devlet olsun sağlık kuruluşlarında kürtaja erişimin zorlaştırılmasının önemli nedenleri arasında politik retorik olduğunu vurgulamışlardır (Telli vd., 2019). “Kürtajın cinayetle eşleştirilmesi” ve “Müslüman kadınların aile planlamasına ihtiyaçları olmadığı” gibi politik söylemler yasanın pratikte uygulanmasını geçersiz kılmaktadır. Sağlık sisteminde yapılan değişiklikler de kürtaja erişimi güçleştirmektedir. Devlet hastanelerinin çok azında isteğe bağlı kürtaj gerçekleştirilmektedir. Devlet hastanelerinde kürtaja erişimin zorlaştırılması kürtajın giderek ticarileşmesine yol açarak kadınların steril ortamlarda kürtaja ulaşmalarını sınırlamaktadır. Geleneksel yöntemler kullanılarak veya sağlıksız ortamlarda yapılan kürtaj kadınların ölüm risklerini de artırmaktadır. Ayrıca ekonomik nedenlerden dolayı yoksul kadınların devlet hastanelerinde çeşitli baskılara maruz kalarak kürtaj yaptırmaya mecbur kalması steril ortamlarda kürtaja erişimle ilgili sınıfsal bir ayrımın da olduğunu işaretidir. Sınıfsal farklılıklar başka bir araştırmada ayrıntılı olarak incelenmeye muhtaçtır. Konu ile alakalı yapılacak çalışmalar göz önüne alındığında, ele alınması gereken en temel faktör, deneyimler olmalıdır. Devlet hastanelerinde oluşturulan sağlık kayıt sistemi, böylesi hassas bir konuda mahremiyet ihlallerine yol açabilmektedir. Öte yandan kürtaj operasyonunun doktorun inisiyatifine bırakılması, operasyonu gerçekleştiren uzmanın kendi değer yargıları ile hareket etmesine yol açabilmekte devlet hastanelerindeki operasyon odalarının değişiklik gösteren kişi kapasitelerinden kaynaklı oluşan steril ortama ulaşılabilirlik endişesi, operasyon kararı alan kadınları özel kliniklere yönlendirebilmektedir. Ülkemizde, yasal olarak kürtaj operasyonu 10. haftaya kadar ücretsiz bir hizmet olarak sağlanabiliyorsa da kadınların paylaştıkları deneyimlerden yola çıkarak kürtaj uygulamalarında ekonomik temelli bir ulaşılabilirlik ortadan kaldırılmalı ve devlet politikaları, bunu uygulanabilir, olası sağlık problemlerini engelleyici steril bir ortamda, keyfiyete yer bırakmadan bir hizmet olarak sunmalıdır. Devlet hastanelerindeki kayıt işlemi, gözden geçirilmeli ve operasyonu yaptırmak isteyen bir kadının özel muayenehaneye gitmesinin sebebi, operasyonun duyulması ve damgalanma korkusu olmamalıdır. Ve en önemlisi, mağduriyet durumunun en aza indirilebilmesi için kadınların bakış açısından kürtaj çalışmaları artırılmalıdır.

Summary

There are various discussions about abortion in terms of rights, ethics, medicine, politics, religion and women's body. Although many women have had an abortion at some point in their reproductive lives, women are the object rather than the subject of discussions on abortion. Women end their unwanted pregnancy with their own wishes by using the legal means provided by medicine or traditional ways. Especially, the definition of femininity is created around the image of motherhood so that women who violate this image or do not act appropriately are socially excluded. Women who have an induced abortion violate the norm of maternity. Therefore, it is

important to understand women's abortion experiences from their own perspectives. In order to achieve this goal, we conducted semi-structured in-depth interviews from November 2018 until March 2019 with nine women who had induced abortion. Due to the sensitivity of the subject, we recruited women through snowball sampling from the community rather than medical facilities. We also posted on social media accounts of various universities to recruit the participants.

Based on interviews with nine women, two of whom are single and seven of them are married; interviewees experienced conflict between being a mother and women and prioritized motherhood. Married women defined themselves as a mother at first and then as a woman. They described motherhood as an emotional state. Zehra said, "motherhood is very sacred. It is unique... Unconditional love". The various factors affected women's decisions regarding abortion. As a result of bad marriage experiences, married women did not have to have another child. Single women were not married and did not want to have a child out of marriage. Elif stated that she did not want to give birth to another child because of her husband's high amount of alcohol consumption,. Some women stated that their husbands were not good fathers and spouses. Economic hardship was to another reason to obtain abortion. Married women stated that their husbands could not afford to support the house. Kübra, whose husband was in prison, stated that she decided to have an abortion because she had to work to take care of her other children. To have an access to legal abortion was also another factor influencing the decision- making process. However, women said that if they did not have an access to legal abortion, they would use the traditional ways or illegal ways to obtain abortion. Women felt that they had made the right decision based on their circumstances during that time. To rationalize their decisions, some women said that they were afraid of being an inadequate mother. Single women said that they were not ready to be a mother. Married women were afraid that they could not provide enough care for the living children while caring for a newborn baby. They felt more responsible for their living children. They took their obligation as a mother very seriously. Some women felt guilty and considered abortion as immoral or a sin. However, they believed that if they are not going to be a good mother to a newborn baby, they should not be at all. In retrospect, their decisions were right even if they are against their beliefs. Women's views on abortion differ between pre-abortion and post abortion period. Temmuz, a single woman, stated that before becoming pregnant, she thought that abortion was immoral and one of the worst things a woman could do towards another living being. However, when she got pregnant, she started to think that it was not so bad. It could be done when it was necessary. Although induced abortion was legal in Turkey, women were having difficulties to access it. Especially, doctors at the public hospitals did not want to operate. There were even those who tried to persuade women to change their minds. Women who had operations

in public hospitals stated that the service provided was insufficient. Private clinics or hospitals were more preferred but they were quite expensive. Abortion information must be recorded in individual health records. However, some private clinics were preferred by women because they did not obey this rule.

Yazarların Notu:

Bu çalışmada birinci yazarın “Kadınların Deneyimiyle Kürtaj” (2019) başlıklı bitirme çalışması sırasında elde edilen verilerin bir kısmına yer verilmiştir.

Kaynakça:

Aksoy, Ş., (1996). “Kürtaj Sadece Tıbbi Bir Karar Olabilir mi?”, Türkiye Klinikleri Tıbbi Etik Dergisi, Cilt 4, sayı 1, (12-15).

Atay, H., (2017). “Kürtaj Yasasının Arkeolojisi: Türkiye’de Kürtaj Düzenlemeleri, Edimleri, Kısıtları ve Mücadele Alanları”, Fe Dergisi 9, (no 2, 1-16).

Korkmaz, S., (2012, Haziran 1). “Kürtaj Tartışmasına Tepkisiz Kalma!” Mayıs 2, 2020 tarihinde Bianet: <http://bianet.org/kadin/ifade-ozgurlugu/138773-kurtaj-tartismasina-tepkisiz-kalma> adresinden alındı.

Çakmak, B., Metin, F. Z., Özsoy, A. Z., Çıtıl, R., Önder, Y. ve Yılmaz Doğru, H., (2014). “Opinion of Women about Elective Abortion”, J Turk Obstet Gynecol, Cilt 3, (170-175).

Connell, R. W., (1998) “Toplumsal Cinsiyet ve İktidar; Toplum, Kişi ve Cinsel Politika”, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Çavlin, A., Tezcan, S. ve Ergöçmen, B., (2014). “Kadınların Bakış Açısından Kürtaj”, Hacettepe Üniversitesi Nüfusbilim Dergisi, Ankara: Cilt 34, sayı 1, (51-67).

Dayı, A., (2017). “Feminist Etik Açısından Cinsellik ve Üreme: Fetüsün Bireyliği ve Kadının Beden Bütünlüğü”, Fe Dergi 9, (no. 1, 37-54). Yayımlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM.

Demir, E., (2012). “Kürtaj Hak Olursa Karar Kadınlara Kalır mı?” Amargi Dergi: <http://www.amargidergi.com/yeni/?p=397>, Erişim Tarihi: 02.04.2020

Dereli Yılmaz, S., Ege, E., Akın, B. ve Çelik, Ç., (2010). “15-49 Yaş Kadınların Kürtaj Nedenleri ve Kontraseptif Tercihleri” İ.Ü.F.N. Hem. Dergisi Cilt 18, sayı 3, (156-163).

Diker, J., Erkoç, A. ve Karataş, N., (2003). “Dr. İ. Şevki Atasagun Nevşehir Devlet Hastanesinde MR (Menstrüel Regülasyon) Yöntemi ile Gebeliği Sonlandırılan Hastaların Değerlendirilmesi.” Sağlık ve Toplum, Cilt 13, sayı 2, (67-72).

- Dönmez, S. ve Kısa, S., (2016) “ What Do Married Couples Think About Induced Abortion?”, *Journal of Sex & Marital Therapy*, DOI: 10.1080/0092623X.2016.1263704.
- Ekmekçi, P. E., (2017) “Abortion in Islamic Ethics, and How it is Perceived in Turkey: A Secular, Muslim Country.” *J Religion Health* 56, (884-895).
- Erkmen Güngördü, S., (2019). “AKP Döneminde Türkiye’de Biyopolitik Yönelimler: Kürtaj Politikaları Üzerine Bir İnceleme.” Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Ertem, E. C., (2011). “Anti-abortion Policies in Late Ottoman Empire and Early Republican Turkey: Intervention of State on Women’s Body and Reproductivity,” *Fe Dergi* 3, (no 1, 47-55). Yayınlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM.
- Feminist Politika, “Dosya: Kürtaj Hakkı: Rahim Bizim, Karar Bizim!”, 8 (Güz 2010):22-48. <http://www.sosyalistfeministkolektif.org/feminist-politika/onceki-sayilar/feminist-politika-sayi-8icindekiler/> (E.T. 13.04.2020).
- Feminist Politika (2012), “İstedığımız Zaman İstedığımız Kadar Çocuk!”, <http://www.sosyalistfeministkolektif.org/eylem-etkinlik/sfk-imzal-metinler/istedigimiz-zaman-istedigimiz-kadar-cocuk/> (E.T. 13.04.2020).
- Gediz Gelegen, D., (2011). “Tartışma: Kürtaj: cinayet süsü verilmiş bir intihar mı?” *Fe Dergi* 3. (no. 1, 65-71). Yayınlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM.
- Hartmann, H., (1992). “Marksizm’le Feminizmin Mutsuz Evliliği”, Gülnur Sayran ve Nesrin Tura (der.). *Kadının Görünmeyen Emeği*, İstanbul: Kardelen Yayınları.
- Kadın Sığınakları ve Da(ya)mışma Merkezleri Kurultayı Bileşen Örgütleri Kamu Hastaneleri Kürtaj Uygulamaları Araştırma Raporu (2014). <https://www.morcati.org.tr/attachments/article/371/kamu-hastaneleri-kurtaj-uygulamalari-arastirma-raporu.pdf>, Erişim Tarihi: 02.04.2020.
- Kandiyoti, D., (1997). “Kurtulmuş ama Özgürleşmiş mi? Türkiye Örneği Üzerine Bazı Düşünceler” *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Kansu Karadağ, A., (2016). “Ahlak ve Hukuk Arasında Sıkışan Kürtaj” *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi Cilt* 65, sayı 4, (2047-2057).
- Kavlak, O., Atan, Ş. Ü., Saruhan, A. ve Sevil, Ü., (2006) “Preventing and Terminating unwanted Pregnancies in Turkey”. *J Nurs Scholarsh*, Cilt 38, sayı 1, (6-10).

- Kesen, N. F., Polat, G. ve Daşbaş, S. (2015). “Opinions on Abortion among A Group of University Students in Turkey.” *International Journal of Humanities and Social Science*, Cilt 7, sayı 1, (89–95).
- Keskin, İ. (2015). “Kürtaj tartışmaları ve feminizm” *Fe Dergi* 7, (no. 1, 86-95). Yayınlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM.
- MacFarlene, K. A., O’Neil, M. L., Tekdemir, D. ve Foster, A. M., (2017) “It was a if society didn’t want a women to get an abortion: A qualitative study in Istanbul, Turkey.” *Contraception* Cilt 95, Sayı 2, (154-160).
- Metin, A., (2011). “Kimliğin Toplumsal İnşası Ve Geleneksel Kadın Kimliğinin Aktarımı”, *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Çankırı: Cilt 2, sayı 1, (74-92).
- Mihçioğur, S., Akın, A., Doğan, B. G. ve Özvaris’in, S. B., (2015). “The Unmet Need for Safe Abortion in Turkey: A Role for Medical Abortion and Training of Medical Students.” *Reproductive Health Matters*, Cilt 44, Ek 1, (26–35).
- O’Neil, M., Aldanmaz, B., Quiles, R. ve Kılınc, F. R., (2016). “Yasal Ancak Ulaşılabilir Değil: Türkiye’deki Devlet Hastanelerinde Kürtaj Hizmetleri”, *Kadir Has Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Araştırma Merkezi*.
- Özgenç, M., (2012, Eylül 13). “Düşük Yaptıran İlaç Yasak İsyan Ettirdi”, Erişim Linki: <https://www.hurriyet.com.tr/kelebek/saglik/dusuk-yaptiran-ilaca-yasak-isyan-ettirdi-21450707>, Erişim Tarihi: 15.04.2020
- Öztan, E., (2015). “Annelik, Söylem ve Siyaset”, *Cogito*, Sayı 81, (91-107). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Salman Yıkmış, M., (2018). “Pronatalist Kültürde Anne Olmamak” *Fe Dergi* 10, (no. 2, 85-97). Yayınlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM.
- Sallan Gül, S., (2012). “Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi” içinde Sosyolojiye giriş. Muammer Tuna (edt). (9-114). Dipnot Yayınları.
- Sancar, S., (2009). “Erkeklik: İmkânsız İktidar, Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler”, İstanbul: Metis Yayınları.
- Sever, M., (2015). “Kadınlık, annelik, gönüllü çocuksuzluk: Elisabeth Badinter’den Kadınlık mı Annelik mi?, Tina Miller’dan Annelik Duygusu: Mitler ve Deneyimler ve Corinne Maier’dan

No Kid Üzerinden Bir Karşılaştırmalı Okuma Çalışması”, Fe Dergi 7, (no.2 ,72-86).
Yayınlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM.

Şakir, Ş., (2017, Mayıs 17).“27 Mayıs 2012: Başbakanın Kürtaj Açıklamalarına Feministlerden Sokakta İlk Yanıt”, Nisan 6, 2020 tarihinde <https://www.catlakzemin.com/27-mayis-2012-basbakanin-kurtaj-aciklamalarina-feministlerden-sokakta-ilk-yanit/> adresinden alındı.

Tamer, İ., (2015). “Virginia Held ve Özen Etiği”, Mayıs 19, 2020 tarihinde Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Ev İçi Adalet Birimi Ev İçi Şiddete Karşı Gönüllü Hukukçular Ağı: <http://evici-adalet.hukukfelsefesi.org/> adresinden alındı.

Telli, P., Cesuroğlu, T. ve Aksu Tanık, F., (2019) “How Do Pronatalist Policies Impact Women’s Access to Safe Abortion Services in Turkey?” International Journal of Health Services 0:1-18
<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0020731419855877>.

Timurturkan, M., (2019). “Annelik, Söylem ve İktidar: Eleştirel Bir Tartışma”, Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Isparta: Cilt 2, sayı 47, (64-78).

Ünal, D. ve Cindoğlu, D., (2013). “Reproductive Citizenship in Turkey: Abortion Chronicles” Women’s Studies International Forum 38, (21-31).

Pamuk Prenses ile Hansel ve Gretel Masallarında Cadı-Doğa Bağlantısının İncelenmesi

Investigation of Witch-Nature Connection In Snow White With Hansel And Gretel

Kinem Tokdemir*

Öz: Doğayı dönüştürme eylemleri insanların ihtiyaçlarının ötesine geçerek sömürü, tahakküm ve katletme boyutuna gelmiştir. Batı kültüründe rasyonalite ile eşleşen erkeğin doğayı tahakkümü altına alması eleştirilen bir olgu iken; kadın-doğa bağlantısının bir sonucu olarak kadının tıpkı doğa gibi dışlanması, değersizleştirilmesi ve ötekileştirilmesi eko-feministlerin eleştirilerini almaktadır. Benzer bir bağlantı; hayal ürünü olan, doğaüstü öğeler içeren ve sevilen anlatı türlerinden biri olan masallarda karşımıza çıkar. Egemen kültürün unsurlarına göre şekillenen masallarda, ikincilleştirilen boyutu ile kadınlara ait deneyimlere ve izlere rastlamak mümkündür. Bu çerçevede “Pamuk Prenses” ile “Hansel ve Gretel” adlı masallarda da cadıların doğa ile bağlantısı açık veya örtük biçimlerde işlenir. Özetle bu makale; bahsi geçen her iki masalda cadı-doğa bağlantısına yoğunlaşarak, bu masalların eko-feminizmin eleştirel yaklaşımı ışığında analizine dayanmaktadır

Anahtar Kelimeler: Doğa, Kadın, Eko-Feminist Eleştiri, Masal, Cadı.

Abstract: The actions of transforming nature have gone beyond the people's needs to the extent of exploitation, domination and slaughter. Domination of nature by men who are associated with reason in western culture is criticized. Furthermore; women's exclusion, devaluation and marginalization as a result of the connection with nature and women are criticized by eco-feminists. A similar connection emerges in tales which are one of most popular narrative genres with imaginary and supernatural themes. It is possible to discover subordinated female experiences and reflections in the tales which are shaped according to the elements of the dominant culture. Within this context, the connections between witches and nature are addressed directly or implicitly in both Snow White and Hansel and Gretel. To sum up, this article is based on the analysis of these tales in the light of the critical approach of eco-feminism by focusing on the connection between witch prototype and nature.

Keywords: Nature, Woman, Eco-Feminist Criticism, Tale, Witch.

* Arş. Gör., Beykent Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, knm.tkdmr@gmail.com,
ORCID: 0000-0003-4149-1726

Giriş

Modern sanayi toplumlarının ortaya çıkması ve teknolojinin gelişmesi ile birlikte çevre sorunları ve doğanın tahribatı¹ sıklıkla gündeme gelen bir konu olmuştur. Doğa, insanlar tarafından sınırsız bir kaynak olarak görülmekte ve tahrip edilmektedir. Batı kültüründe insanların/erkeklerin/efendilerin hem kadını hem de doğayı tahakküm altına aldığı ve nesneleştirdiği söylemi, uzun yıllardır varlığını korumaktadır. Bu söylem ile bağlantılı olarak ekofeministlere göre kadın kimliği; tıpkı doğaya hasredilen özellikler gibi besleyici, üretici, şefkatli, edilgen olarak inşa edilmektedir.

Kadınların doğa alanına dâhil edilmesi, onların ezilmesine yol açan başlıca araçlardan biridir. Bu anlamda kadın karşıtı eylemler ve söylemler geçmişten günümüze varlığını sürdürmektedir. Thomas Aquinas'ın yaptığı değerlendirmeye göre kadın hem doğal hem de doğaüstü bir varlıktır. Aquinas'a göre kadın bedeni, insan türünün hayatta kalabilmesi için gerekli görülen bir nesneye indirgenmektedir (Hartel, 1996: 6). Freud'un (2016: 279-280) yaklaşımına göre ise kadın, erkeği zayıflatan ve ona şanssızlık bulaştıran bir nesnedir. Bu nedenle erkek; kadının erkeği zayıflatmasından, kendisine kadınlığı bulaştırmasından ve kendisini sakat bırakmasından korkar. İşte gündelik yaşamda her iki cinsin birbirinden ayrı tutulmasının temelinde bu sebepler yer almaktadır. Dolayısıyla günümüz dünyasında da kadınlara ve doğaya gösterilen muameleler arasındaki benzerlik, sömürünün eril temellerinden kaynaklanır. Kadın karşıtı söylemleri üreten akıl, dışladığı ve değersizleştirdiği doğa ile kadın arasında bir bağlantı kurar. Buna göre doğada; ilkelik, bedenin hayvani içgüdülerle tasviri ve insan dışında tutulmaya gayret gösterilen duygular olduğu ileri sürülmektedir. Eko-feministler ise hem kadına hem de doğaya karşı kurulan bu söylemin dışlayıcı gücüne işaret eder ve bu söylemi eleştirirler (Plumwood, 2004: 34-35). Doğanın eril kültür tarafından ikincilleştirilmesi gibi kadın da arka plana itilip ötekileştirilir. Bu bağlamda Plumwood (1991: 3), kadının ve doğanın baskı altında tutulmasının Batı'da rasyonalite aracılığıyla uygulandığını ifade etmektedir.

Kadın yaşamı, dünya ölçeğinde artan biçimde ve ölümcül sonuçlara varana dek çeşitli biçimlerde sınırlandırılmaktadır. Erkek egemen söylemlere yönelik mücadelenin; gündelik hayattaki pratiklerden başlayarak tüm özel ve kamusal alanlarda sürdürülmesiyle, toplumsal cinsiyet ilişkilerinde gündemde tutulması önem arz etmektedir. Zira ataerkil toplumun erkek

¹ Doğanın tahribatı, yok olmanın ötesinde çeşitli suçları da içinde barındırmaktadır. Dolayısıyla doğa ve insan arasındaki ilişki aynı zamanda insanların diğer insanlar arasındaki ilişkileri üzerinde de belirleyicidir. Keleş'e (2015: 585) göre, "Doğa kimsenin malı olmadığı, üzerinde herkes hak sahibi olduğu içindir ki, doğanın doğallığını bozanlar başkalarının haklarına karşı saygısız davranmış, onların haklarını çiğnemiş, bir anlamda kente ve çevreye karşı suç işlemiş olurlar."

üstünlüğüne dayalı inancı kültür mecralarında -TV programları, gazeteler, dergiler, masallar gibi- sürdürülmekte, onaylanmakta ve böylece yeniden üretilmektedir (Tokdemir, 2019: 38). Dolayısıyla sözlü edebiyat ürünleri olan masallar da içselleştirilmiş olan söz konusu toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin yeniden üretim aygıtlarındandır. Masal metinleri feminist bir perspektiften okunduğu takdirde kadın rolünün toplumsal cinsiyet bakımından eleştirisi yapılabilir ve masallar araştırma nesnesi hâline gelebilir (Zolkover, 2008: 371).

Masallarda eril düzene itaat etmeyen kötü kadın formu, “cadı” imgesiyle temsil edilmektedir. Bu özellikleri ile cadı, bir şekilde hem doğaya itilmekte hem doğa tarafından disipline edilmeye çalışılmakta hem de yine doğa tarafından cezalandırılmaktadır. Bu anlamda doğa imgesi; anaç, şefkatli, merhametli olmaktan ziyade, eril düzenin kadını ehlileştirmediği yerde eril düzene hizmet ederek tahakkümün başlıca araçlarından biri hâline gelir. Masallarda eril düzene itaat eden masum kızların aksine cadı prototipi; sahip olduğu büyü gücü ile doğada kontrol dışı olaylara, çirkinliğe, düzensizliğe, felakete, belalara neden olur. Tıpkı bir özne gibi güçlü olan/olmaya çalışan cadı prototipi, aklın dışladığı her şeye karşı çıkarak bir şekilde eril düzeni aşağılar.

Grimm Masalları’ndan olan “Pamuk Prenses” ile “Hansel ve Gretel” adlı masallarda da cadılar için -bağımlı, itaatkâr, edilgen, masum ideal kadınların aksine- doğa; rasyonalitenin tahakkümünün sarsıldığı noktada, cezalandırıcı bir faktör olarak devreye girer. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında üzerinde durulacağı gibi cadıların bu şekilde karşımıza çıkması, erkek egemen söylemin kültürel biçimlerde sürdürülmesi anlamına gelmektedir. Bahsi geçen masalların analize tabi tutulmasının ilk nedeni de budur. Bu masallara, Batı kültürü dışında diğer kültürlerde de ² rastlanması, diğer bir ifade ile onların evrensel niteliği, analizin ikinci nedenini oluşturmaktadır. Öyle ki bu metinler; çeşitli dillere çevrilerek ve küçük yaşlardan itibaren eğitim amacıyla kullanılarak yayılmanın yanı sıra sinema ve tiyatro başta olmak üzere görsel imgenin üretildiği kültür mecralarında da sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Üçüncüsü, bu masallar kadın karakterler çevresinde kurgulanmaktadır. İlgili gerekçelerden hareketle bu çalışma; masalların merkezinde yer alan üvey anne ve fena yürekli kadın karakterler ile cadı prototipinin kötülüklerine³ ve onların doğa ile bağlantısına odaklanmaktadır. Çalışmada “Pamuk Prenses” ile “Hansel ve

²Batı masallarının benzeri versiyonlarına diğer kültürlerde rastlamak mümkündür. Masallar kültürlerden kültürlere aktarılırken, aktarıldığı kültür tarafından dönüşür ve o kültürü dönüştürebilir. Dolayısıyla Boratav’ın (2001: 8) da ifadesiyle masallar Doğudan-Batıya, Kuzeyden-Güneye birbirlerinden etkilenmişlerdir.

³Bu çalışmada kötü, fena yürekli, zalim tüm kadın karakterler cadı prototipi kavramı çatısı altında, bir arada ele alınmaktadır. Çünkü kötülük faktörü, masallardaki masum kadınlar hariç, bahsi geçen tüm kadınların cadı olduğu realitesini doğrulamaktadır.

Gretel” masallarının güncel ve ilk versiyonları incelenmiştir.⁴ Bunun nedeni, Propp’un (2017: 24) da ifade ettiği gibi masalların değişmez öğelerinin olmasıdır. Propp’a göre değişmeyen öğeler, kişilerin işlevleridir ve bu işlevler masalların aktarmak istediği örtük söylemin temel oluşturucu öğeleridir. Dolayısıyla masallar sürekli olarak dolaşım hâline sokulurken bile farklı versiyonlardaki masallarda kişilerin işlevleri değişmez.

Bu çalışmanın amacı; “Pamuk Prenses” ile “Hansel ve Gretel” masallarında cadı prototipi ile doğa arasında nasıl bir bağlantı kurulduğunu ve bunun kadın-doğa bağlantısına dair bizlere neler anlattığını, eko-feminist eleştirinin argümanları bağlamına oturtarak incelemektir. Bu amaçla çalışmada öncelikle doğa, eko-feminist eleştiri ve cadı avı üzerinde duracaktır. Ardından masallarda neden cadıların önemli bir prototip olduğu açıklanacaktır. Bu masallarda kadın-doğa ilişkisi probleminin detaylı bir analizi sunulmaya çalışılacaktır.

Doğa, Eko-Feminist Eleştiri ve Cadı Avı

İnsanın doğa ile kurduğu etkileşim, insanın doğayı egemenliği altına alma çabası kapsamında “tahakküm”ü açığa çıkarmıştır. Bu çerçevede temel sorun, doğa ile kurulan ilişkide yatmaktadır (Maltaş, 2015: 5). Antropolojik çalışmalar, kadının doğa ile erkeğin ise kültür ile tanımlanmasının hem eski hem de yaygın bir fikir olduğunu göstermiştir. Bu kültürel düşünme biçimi, kültürün erkeklerin tekelinde olduğunun ifadesidir. Sorunun başlıca kaynağı ise doğaya atfedilen konumdur. Çünkü doğa, insanlığın ayrılmaz bir şekilde gömülü olduğu bir bağdan ziyade, onun altındaki gerçeklik olarak tanımlanmaktadır (Ruether, 1995: 37-38). Çevreci eleştiriler, doğa üzerindeki denetim ve sömürünün insan üzerindeki denetim ve sömürüye neden olduğu fikrinden yola çıkar (Plumwood, 2004: 25). Dolayısıyla teknolojik hâkimiyet doğayı yok ederken, öte yandan daha az “rasyonel” olan kültürleri de yok eder (Plumwood, 2004: 16). Bu durum feministler tarafından da eleştirilmiştir ve son yıllarda, teması kadınlar ve doğa üzerinde hâkimiyet kurulmasıyla bağlantılı olan bir beden yazını ortaya çıkmıştır. Bu yazın, “eko-feminizm” olarak isimlendirilmiştir (Plumwood, 2012: 120).

Eko-feminizm kavramı ilk kez 1970 yılında, Françoise d’Eaubonne tarafından kullanılmış ve dünyayı kurtaracak ekolojik bir devrime kadınların önderlik etmeleri inancını ifade eden bir kavram olarak literatüre girmiştir (Eryılmaz, 2017: 170). 1980 yılında, New York Amherst’de düzenlenen “Kadın ve Dünyada Yaşam: Seksenlerde Ekoloji” adlı konferans, eko-feminist

⁴ Makalede, “Pamuk Prenses” masalının 2010 yılında yayımlanan güncel versiyonu ile “Hansel ve Gretel” masalının 2004 yılında yayımlanan güncel versiyonu incelenmiştir. Grimm Kardeşler tarafından ilk kez 1785-1863 yıllarında yayımlanmış olan masalların ilk versiyonu, Jack Zipes’in editörlüğü ile 2014 yılında “The Complete First Edition the Original Folk and Fairy Tales of the Brothers Grimm” ismiyle bir araya getirilmiştir. Bu makalede, Zipes’in, bir araya getirdiği bu çalışma da incelenmiştir.

örgütlerin ve eylemlerin gelişmesine ve büyümesine ilham veren ilk konferans olmuştur. Bu örgütlerin ve eylemlerin arkasında yatan politika ise militarizm, cinsiyetçilik, ırkçılık ile çevresel yıkımların arasında var olduğu düşünülen kritik bağlantılardır (Lorentzen ve Eaton, 2002).

Bu harekete göre, ekolojik ilkelerin geliştirilmesi için değişim şarttır ve bunun sağlanması öncelikle sosyal değişime bağlıdır. Bununla birlikte, insan ilişkilerinin doğa ile yıkıcı ilişkilerinin açıklanmasında; psikolojik, sembolik ve etik kalıpların erkeklerin elinde toplanması üzerine yoğunlaşılmalıdır. Çünkü erkekler, araçsal mantığa dayanarak doğayı dönüştürme, kontrol etme ve ona boyun eğdirmeye çalışarak doğa üzerinde hâkimiyet kurmaktadır. Bu nedenle doğaya saygı gösterilen ataerkillik sonrası bir toplum yaratılmalıdır (Ruether, 1995: 35; Heywood, 2018: 521).

Bu anlamda doğanın tahribatı ve katledilmesi, eko-feminizme göre aklın ürünüdür ve dolayısıyla dünyanın erkeklerin egemenliğinde olması bir tesadüf değildir (Plumwood, 2004: 16-17). Kadının doğa, erkeğin ise akıl ya da kültür ile bir arada düşünülmesi; Batı’da kadınların ezilmesinin temelini oluşturmaktadır (Plumwood, 2004: 22). Feminist kurtuluş hareketi; toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf ve doğa üzerindeki baskıyı eleştirir. Bu dört eleştiri noktasının bir araya gelerek baskıcı kavramsal yapıların temelden sarsılmasına yol açabileceğini ifade eden Plumwood’a (2004: 9) göre, “doğanın tahakküm altına alınmasına ilişkin feminist bir değerlendirme feminist kuram için temel önemde ama güç bir diğer sınır oluşturur; doğa sorunsalı toplumsal cinsiyet sorunsalıyla iç içe geçmiş olduğu için daha da zorlu ve ihtilafli bir hale bürünen bir sınırdır bu.”

Plumwood (2012: 131), toplumsal cinsiyetin bir sosyal inşaya işaret ettiğinin ve bunu anlamamız için de “düalizm”in (ikilik) anahtar bir kavram olduğunun altını çizerek. Bu anahtar kavramlar birbirleriyle ilişkili ve ikili karşıtlıklardır:

Küme	Zıtlık	Küme
erkek		kadın
akıl, zihin, rasyonellik, ruh		fiziksellik, beden/doğa/madde
insan, eril		insan olmayan, hayvan, doğa, dişil
ne üretiliyor?		doğal olarak ne üretiliyor?
kültürel/tarihsel, üretim		üreme
kamusal		özel
sağduyu		duygu

Zıtlıklar arasında ikilemin kurulmasında üç farklı varsayım vardır ve bu varsayımlar düalizmin karakterini anlayabilmek için önemlidir. Birincisi, “Yüksek-Düşük Varsayım”dır. Buna

göre, yapılan ayırmda ilk unsur diğere göre yüksektir; yani öbürü ikincildir. İkinci biçim olan “Araçsal Varsayım”a göre; alt taraftaki maddelere atfedilen araçsal rolle, yüksek ve düşük dereceler arasındaki ilişki dikkat alındığında, düşük olan üzerinde hâkimiyet, ustalık ve kontrol söz konusudur. Dolayısıyla ikiliğin ilk kısmında yer alan ve yüksek olan, düşük olanın üzerinde hâkimiyetini kullanır. Üçüncü varsayım olan “Kutupsallık Varsayımı”na göre ise ikiliğin yanları arasındaki kutupsallık; iki taraf için erdemli ve tanımlayıcı olan özelliklerin, diğer taraftan uzaklaşması ve yüksek seviyeye çıkması anlamına gelir (Plumwood, 2012: 131-132). Örneğin, sosyal olarak inşa edilen “ekonomik insan” (economic man); Batı toplumlarında “rasyonel insan” (rational man) ve “bilimsel insan” (scientific man) da yaratan hiyerarşik düalizmin ürünüdür. Kadın ve doğa, bu düalizmin diğer yarısını oluşturmaktadır (Mellor, 1997: 129). Erkek-kadın, efendi-köle, akıl-doğa ikilikleri; birinin, yani ilkinin diğere üstün olması anlamında bir karşıtlık oluşturur. Akıl/erkek, doğayı/kadını; kendisinden ayrı tutup aşağı görerek maddesel alanı, dışıl olanı içeren ve temsil eden karısı yani ötekisi olarak tasarlamıştır (Plumwood, 2004: 12). Dolayısıyla bu yaklaşım, beden-akıl düalizmine dayanarak erkeği akıl ile özdeşleştirirken; kadını aşağı ırk ve sınıflara dâhil ederek doğa ile ilişkilendirir (Berktaş, 2012: 73).

Doğa dışındaki insanlar kavramı burada, doğal gerçekliğin kültürel bir tersine çevrilmesidir. Bu geri dönüşün bilincimizde gerçekleşmesi ve kadınların doğa alanına dâhil edilmesinin en önemli unsurlarından biri, “doğurganlık”tır. Bitki ve hayvan yaşamının doğduğu yer olan doğa, bebeklerin ortaya çıktığı kadınların bedenleriyle ilişkilendirilir. Üreme rolü kadınlara çocuk bakımı, yiyecek üretimi ve hazırlığı, temizlik gibi roller yüklemiştir. Bu roller, kadınların doğaya itilip ikincilleştirilmesinde bir faktör olarak devreye girer. Ruether’e (1995: 38-39) göre bu, erkeklere boş zaman ayrıcalığı tanımıştır. Dolayısıyla erkekler kendi faaliyetlerini üstün görürken kadın faaliyetlerinin yetersizliğini güçlendiren bir erkek tekelleşmesinin de sosyal tabanı oluşmuştur. Erkek kültür tekelinin perspektifinden bakıldığında ise kadınların günlük yaşamı sürdürme çalışmaları aşağılık bir bölge olarak tanımlanmaktadır. Doğa olarak tanımlanmak; edilgen, pasif ve özne olmayan, yani nesne olan olarak tanımlanmaktır. Plumwood (2004: 13-14), akıl kavramında bir erillik saptandığını kabul etmekle birlikte meselenin çok yönlü, karmaşık bir kültürel kimlik oluşturduğunu öne sürer. Akıl yalnızca basit bir şekilde erilliğin ifadesi olmakla kalmayıp sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyete dayalı tahakküm bağlamında oluşturulmuş çok yönlü bir efendinin ifadesidir.

Bu noktada kadın bedeninin, emeğinin ve kadının cinsel güçlerinin “araçsallaştırılması” ile ilintili olarak Orta Çağ Avrupa’sında kadın ve erkek ayırımı derinleştiren katliamları da incelemek gerekir. Berktaş’a (2018: 66) göre, “Feminist teorisyen ve tarihçilerin işaret ettiği gibi,

insan yetilerinin hiyerarşik bir derecelendirmeye tâbi tutulması ve bedensel gerçekliğin daha aşağı sayılması, ataerkil iktidarın yerleşmesi ve kadın emeğine erkeklerce el konmasında tarihsel olarak araçsal olmuştur.” Bu çerçevede “cadı avı” (1350-1780) yılları, kadınların yeniden üretim yetilerinin devlet kontrolü altına alınarak ekonomik kaynaklara dönüştürülmesiyle yeni bir patriyarkal (ataerkil) düzenin kuruluşunun bir aracı olmuştur (Federici, 2011: 243). Federici’nin vurguladığı üzere 15. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, kadınlara olan nefret gün yüzüne çıkmıştır. Kamusal alandan özellikle kovulan kadınlar, buna karşı çıkıp sokaklarda görüldüğünde cadı, cadaloz, kaltak gibi suçlamalarla cinsel ve fiziki saldırılara maruz kalmışlardır (Federici, 2011: 141). Böylece kadınlar, kadın karşıtı söylemlere; psikolojik, fiziki, sözlü şiddete ve işkencelere maruz kalmışlardır.

Dahası söz konusu yıllarda, kadınların duygularını kontrol edemediğine inanılmaktaydı. Kadınların kendilerine hâkim olma konusunda da aciz oldukları düşünüldüğünden, erkeklerin kontrolü altına girmeleri gerektiği düşüncesi yaygındı. Kadınlar akılsız, yararsız, vahşi ve savurgan olmakla suçlanmaktaydı. Özellikle de kötü kadınlar, itaatsiz ve sadık olmayan eşler olarak ifade edilmekteydi (Federici, 2011: 149). Hatta erken dönem Hristiyan inancına göre kadınlar için en büyük şeref, erkekleri doğurmuş olmalarıydı. Ancak dönemin düşüncesine göre; bu şeref kadınlara az geldiğinden, şehvetlerinin kurbanı olarak başka erkeklerle yatmaktaydılar. Hatta kara büyü ayinlerinde veya fırsat buldukları her ortamda şeytanlarla cinsel ilişkiye girmektedirler (Akın, 2002: 59). Bu varsayımlar aracılığıyla kadın bedeni ve cinselliğine bu anlamda pejoratif anlamlar yüklenmiş ve cadı avları meşrulaştırılmıştır.

Cadılık, yaşlılık ve cinsel ilişki kurmak ile fahişelik arasında da bağlantı kurulmaktaydı. Buna göre bir kadın genç ise bir fahişe, yaşlı ise bir cadı idi. Çünkü bu inancıya göre, her ikisi de erkekleri kandırmak ve onları yozlaştırmak amacıyla cinselliklerini⁵ kullanmakta, para için aşk numarası yapmaktaydılar. Üstelik hem (yaşlı) cadı hem de fahişe, kısırlığın ve üreme amacı taşımayan cinselliğin de birer simgesidir (Federici, 2011: 278-279). Örneğin, yaşlarına göre idam edilenlerin (50 yaş ve üzeri) oranına bakıldığında; Cenevre’de idam edilenlerin %75’i, Kuzey Fransa’da idam edilenlerin %51’i yaşlı kadınlardır (Akın, 2002: 164). Öte yandan Jungcu psikolojide yaşlılık figürü “yaşlı adam” (senex) kuvveti olarak adlandırılmaktadır. Bu terimin kullanımı; yaşlanan kadının ağırbaşlı, usta, bilge, kendini bilen ve gelenek taşıyan rolünü simgeleyen sınırı ve deneyimi ifade ediyordu (Estes, 2019: 251). Bu durumda cadı prototipi “yaşlı

⁵Akal’a göre (1998: 228), “cinsel ilişkinin bir günah, kadının da bir cinsel kışkırtıcı olduğuna ilişkin sav, evrensel bir temadır.”

bilge kadını” temsil etse de söz konusu bilgelik kadının elinde olduğu takdirde; kötücül büyülerin, zapt edilmezliğin ve türlü düzensizliklerin peşi sıra geleceğine işaret edilmektedir.

Cadı avlarının gerekçesi olan bir diğer olgu ise kadınların büyü/sihir yapması hakkındaydı. Çünkü büyü, rasyonalite ile çatışan ve onu tehdit eden bir unsur olarak değerlendiriliyordu. Eril iktidarın temellerine karşı aykırılığın bir biçimi olarak görüldüğü için kadının tahakküm altına alınabilmesinin bir koşulu olarak önce büyüün ortadan kaldırılması gerekmekteydi. 16. yüzyıla gelindiğinde büyücülere karşı saldırılar başlamıştı; hatta büyü yapmasalar bile bu kadınlar, kendilerinden yardım isteyen komşularını iyileştirmeleri, onlara aşk iksiri yapmaları veya muska hazırlamaları ya da geleceğe dair kehanetlerde bulunmaları gibi eylemleri sebebiyle doğrudan saldırıların hedefi hâline geliyorlardı. Bunun yanı sıra ebelik, kürtaj ve doğum kontrolü ile cadılık arasında bir ilişki olduğu inancı vardı. 17. yüzyıla gelindiğinde ise cadılar; insanların ve hayvanların üreme gücünü elinden almayı planlamakla, kürtaj yapmakla ve çocukları öldürerek şeytana sunmakla suçlanmaktaydı (Federici, 2011: 57). Bu dönem için, kadın bedeninin biyolojik özellikleri gerekçe gösterilerek ve en güçlü delil olarak bir rahme sahip olması üstünden kadının muhakeme yeteneğinin zayıf olduğu yargısı oldukça yaygındı. Aynı zamanda nefret, kin, korku ve öfke gibi duyguların kadınlarda daha şiddetli olduğu da iddia ediliyordu (Berktaş, 2018: 77).

Zipes’in (2018a: 133-134) aktardığına göre “cadı” sözcüğü, Pagan kültürüne ve geleneklerine dayandırılmaktadır. Daha sonra cadılar ve perilerle anılan Pagan döneminde, cadılara kimi doğüstü güçler atfedilirdi; cadılar işte bu sihir gücü sayesinde insanlara yardım eder veyetenekleriyle övgü toplarlardı. Cadı avları boyunca kadınlar, her şeyden önce büyücülük nedeniyle işkencelere maruz kalmıştır. Çünkü kadınların böyle bir güce sahip olması, dönemin tahakküm kurumlarına bir tehdit olarak görülmüştür (Federici, 2011: 249).

Öte yandan doğüstü güçlerin yani büyüün kullanılma niyeti de önemliydi. Zararlı zararsız, akla kara, kötüyle iyi büyü arasındaki fark; bu gücün hangi amaç ya da amaçlarla kullanılacağı ile ilgiliydi. Tarihin eski devirlerinden beri insanlar doğüstü güçlerden ihtiyaçları doğrultusunda faydalanmışlardır. Akın’ın (2014: 495) verdiği örnekte, “yağmur duası” ak büyü yani bereket ve verim artsın diye yapılırken “hava büyü” için cadının kazan kaynatmasındaki amaç zarar vermektir. Buna göre cadı; kötü amaçları için hava durumuna müdahale eder, fırtınalar yaratır, ekinlere ve hayvanlara zarar verirdi. Zararlı büyü bu anlamda, cadı tanımının belirleyici unsuru olmuştur.

16-17. yüzyıllarda cadılık suçundan yargılanan ve idam edilenlerin yüzde sekseninden çoğu kadındır (Federici, 2011: 256). Akın’a (2002: 157) göre, “Cadı Avı Çağı boyunca Avrupa topraklarında yaşananları kavrayabilmek amacıyla yola çıkan okuyucunun yüzleşmesi gereken ilk

gerçek cadının cinsiyetinin kadın olduğudur.” Bu konuda Aksan’ın (2013: 356) belirttiği üzere, “[c]adıların özellikle kadınlarla ilişkilendirildiğinin altı çizilmelidir. Kadınların, cadı dolayısıyla düşman olduklarını destekleyen görüşler arasında özellikle ‘haşerati yok etme’ veya ‘köküne kadar kurutma’ deyimleri sıkça kullanılmıştır.” Cadılıkla suçlananların cinsiyetlerine göre dağılımına baktığımızda ise Cenevre’de yargılananların %76’sı, Kuzey Fransa’da yargılananların %81’i, Venedik’te yargılananların %62’si ve Güney Batı Almanya’da yargılananların %82’si kadındır (Akın, 2002: 163).

Cadı kadın arketipi ve toplumsal kolektif bilinci etkileyen mitolojik inanışların bilinçaltına yerleşmesi konusunda cadı avları önemli bir örnektir. Cadı Avı Çağı boyunca cadılıkla suçlanan kadınların, kadın-doğa benzeri bir bağlantı ile dışlandığını ifade etmek doğru olacaktır. Benzer bir bağlantı ile masallar da “folklorik cadı” inanışını yansıtmaktadır. 1960’ların sonu ve 1970’li yıllara gelindiğinde, Avrupa ve Kuzey Amerika’daki feminist hareket; fahişe ile özdeş, şeytanlaştırılmış, klişe cadı imgesini düzeltmek için çaba sarf etmiştir. Bugün bu çaba -masalların ters yüz edilmesi veya yeniden yazımı vb.- devam etmektedir. Buna rağmen popüler kültürde cadılar; zalim, egzotik, hilekâr, kötü kalpli olarak tasvir edilmeye devam etmektedir (Zipes, 2018a: 175). Bu bağlamda insanların hayal gücünde yer alan cadı imgelemi; popüler imgelemde şeytanlaştırılmış, zalim cadı temsili ile örtüşmektedir.

Masallar ve Şirret Cadılar

Masal sözcüğü, Türk Dil Kurumu’nun (2019) internet erişimindeki sözlüğünde, “genellikle halkın yarattığı, hayale dayanan, sözlü gelenekte yaşayan, çoğunlukla insanlar, hayvanlar ile cadı, cin, dev, peri vb. varlıkların başından geçen olağanüstü olayları anlatan edebî tür” şeklinde tanımlanmıştır. Kahramanlarından bazıları hayvanlar ve doğaüstü varlıklar olsa da masallar, sadece çocukların eğlenmesi ve eğitilmesi amacıyla ortaya konulan edebî ürünler değildir. Masal, hayal ürünü olmasına rağmen yetişkin dinleyicileri dahi etkileyebilen bir sözlü anlatım türüdür (Sakaoğlu, 2015: 2; Zipes, 2018b: 133).

Masalların sahip olduğu etkileyici söylem, insana dair olması; onun çileleri, ölümleri ve dirilişlerini barındıran bir dizi sunmasından ileri gelmektedir (Girardot, 1977: 275). Tam da bu sebeple klasik masalların, eleştirel bir mesafeden okunduğunda, aslında ne kadar fazla şiddet ve pornografi ögesi içerdiği ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda klasik masallar, bilinçaltı simgelerini ve genetik hafızayı kullanarak erkek egemen düzene hizmet eden ideolojik bir mesaj formu alırlar (Sezer, 2014: 12). Dolayısıyla masalarda sunulan “cadı, cadaloz, kötü üvey anne” tiplerinin toplumsal bilinçaltından beslendiği ve kolektif hafızada bir karşılığı olduğu söylenebilir. Öte yandan masalarda kişiler; erkek egemen düzene hizmet eden, cinsiyetçi ideolojiye ve toplumsal

cinsiyet rollerine uygun bir biçimde yer alır. Grimm Kardeşler'e ait olan masallar incelendiğinde, bu masalların cinsiyetçi ve ırkçı yaklaşımlar içerdiği söylenebilir. Bu masallar kızlara edilgen, çalışkan, fedakâr roller yüklerken erkeklere etkin, rekabetçi ve servet biriktirici roller yükleyerek toplumsallaşma sürecine hizmet eder (Zipes, 2018b: 135).

Masallarda verilen mesaj bakımından karakterlerin “işlevi” oldukça önemlidir. Propp'a göre, “masalın değişmez, sürekli öğeleri; kişilerin işlevleridir” ve bu işlevler, masalların temel oluşturucu öğeleridir. Propp (2017: 24-25), kişilerin işlevlerinin sayısının sınırlı ve işlevlerin dizilişlerinin her zaman aynı olduğunun da altını çizer. Örneğin, saldırgan (kahramana saldıran ya da kötü kişi) rolünü icra eden cadılar masala dâhil olduğu zaman, mutlaka aileden birilerine zarar verir (Propp, 2017: 33). Kötülüğün, şirretin, belanın sembolü olarak sunulan cadılar; bazen üvey anne olarak bazen de kötü yürekli, zalim kadınlar olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda cadı prototipi masalarda, saldırgan kadın rolleri ile temsil edilir. Diğer yandan Rowe'a (1979: 241) göre birçok masalı genç kızlık krizi ve kadınlığa geçiş olarak yorumlamak mümkündür. Çünkü henüz tecrübesiz ve masum olan genç kız; genellikle bir üvey anne, bir cadı ya da kötü bir peri tarafından sayısız kötülük ve karmaşa ile karşı karşıya bırakılmaktadır. Kadınsı kötücüllük ve kıskançlıkla muhatap olan genç kız, yaşlanan kadınların hedefi olmaktadır. Genç kız nihayetinde, evlenerek kurtuluşa ermektedir.

Cadı imgesi üzerinden doğa ve kadın ile kurulan bağlantı; kadına hasredilen ‘bağımlı, edilgen, üreme amaçlı cinsellik ve analık etme’ unsurlarına tamamen zıttır. Bu sebeple masallardaki kurgu itibarıyla cadı; ana akım söyleme karşı duruşu ile her daim çirkin, yaşlı, kötü, şirret bir çehreyle sunulup ideal olmayan kadını somutlaştırır. Tıpkı doğa gibi zapturapt altına alınamayan cadılar ya doğa gibi ötekileştirilir ya da masallardaki anlatı ile doğa tarafından cezalandırılır. Akal'a (1998: 230) göre, “tabiatıyla aşağılanan kadın, bu sözde tabiatı aşmasını sağlayacak her türlü kurgusal çabadan alıkonmakta ve yeniden tabiata geri gönderilmekte, bu tabiatın tüm korkutuculuğuna rağmen, orada dizginlenmektedir.” Cadı ormanda yaşar, yalnızdır, büyü yaparak doğanın düzeni ile oynar, doğasında annelik yoktur, dişiliği bir şey ifade etmez, çocukları yoktur; kısaca geleneksel kadın rollerinin tam karşısındadır. Bu nedendir ki insanlığın dışına itildiği hâlde dizginlenemeyen cadı, masal sonunda vahşi bir şekilde öldürülür ve geri dönmesi sonsuza dek engellenir.

Pamuk Prenses Masalında Cadı-Doğa Bağlantısı

Grimm Masalları'ndan olan "Pamuk Prenses"⁶ (Grimm, 2004) adlı masalda, cadı prototipi ve cadının doğa ile ilişkisine dair izlere rastlamak mümkündür. Masalda güzeller güzeli Pamuk Prenses'in doğumunun ardından öz annesinin ölümüyle birlikte, saldırganlık işleviyle Kraliçe, üvey anne olarak masala giriş yapar. Öz annenin ölümü, yeni bir hayat döngüsünün başlangıcı anlamına gelir. Bu durumda Prenses, öz annesinin tamamladığı yola; yani olgunluğa ve kadınlığa gidecek yola çıkmaya hazırlanır. Üvey annenin masala dâhil olurken kötü kalpli olduğu gerçeği ve sihirli bir aynaya sahip olduğu bilgisi de okuyucuya verilmiştir. Bu ileti ile üvey annenin aslında doğaüstü güçlere sahip, büyü yapabilen, şirret bir kadın olduğu/olacağı anlaşılmaktadır. Her zaman doğruları söyleyen ayna ilk başlarda, Pamuk Prenses'in çocukluğunun erken dönemlerinde, üvey annenin güzelliğini onaylarken diğer tarafta Prenses'in "henüz" öz annesi ile tamamen özdeşleştirildiğini de onaylar. O henüz bir tehdit değildir, çünkü kadınlığa geçme zamanı gelmemiştir (Girardot, 1977: 286-287). Bir süre sonra ise Cadı kötülüğünü, hiçbir şeyden haberi olmayan ve büyüyerek kendisine rakip olduğunu düşündüğü üvey kızına karşı kullanır. Çünkü nihayetinde üvey anne, Prenses'in gerçek annesi değildir ve Prenses'in kadınlığa geçme zamanı gelmiştir.

Sihirli aynasından her gün kendisinin güzel olduğunu duyan Kraliçe bir gün, dünyadaki en güzel kişinin üvey kızı Prenses olduğu cevabını alır. Bu durumda üvey anne; kendisinde kaybolan güzelliği, dişiliği ve doğurganlığı üvey kızında görmeye başlar. Çünkü doğa tarafından üreme gücü, kötülüğü ve yaşlılığı sebebiyle üvey anneden esirgenmiştir. Dolayısıyla üvey anne-üvey kız arasındaki ilişki daha da girift hâle gelir. Bu itibarla Schanoes (2014: 80), masallarda anne-kız ilişkisinin sorunlu olduğunu ve "büyülü bir ayna"nın kadınlar arasında rekabeti güçlendirmek için sıklıkla işlendiğini ifade eder.

Prenses'ten sonsuza dek kurtulmak isteyen üvey anne, onun bir Avcı tarafından ormana götürülerek öldürülmesini emreder. Doğurganlığın korunması için kızın ergenliğe ve yetişkinliğe giden yolda bakire olması da önemlidir. Zira kızın el değmemişliği, onun saflığının ve masum güzelliğinin ifadesidir (Girardot, 1977: 289). Prenses'in ormanda yani doğada katledilmesinin istenmesi ise kızın saflığının ve masum güzelliğinin kendi doğası içerisinde değil; cadının kötülükleriyle örülmüş bir alanda yok edilmesi anlamına gelmektedir. Ayrıca Prenses'in ormana götürülmesi, tamamen bir kadın olması için gerekli test ve eğitimlerden geçmek zorunda olacağına da habercisidir. Böylece Prenses'in sınavı, özüne yani doğaya adım atarak gerçekleşecektir. Masalın devamında Avcı, Prenses'e merhamet gösterir ve onu ormanda yalnız

⁶ Bu masalda sayfa sayısı verilmemiştir. Başlık altında yer alan masalın tamamı, aynı kaynaktan alınmıştır.

birakır. Tek başına kalan Prenses, elbette zarar görmez ve iyi kalpliliğinin ilk mükâfatını alarak ormanda cücelere rastlar. Böylece cücelerin çamaşırlarını yıkayarak, yemeklerini pişirerek onlara annelik etmeye başlar. Prenses'in toplumsal cinsiyet rollerini ve anneliği kabullenen edilgen duruşu masalda, rahat ve tatlı bir hayatın başlangıcı ve tabii ki yeni yaşamının ilk adımları olarak gösterilir. Prenses'in anaç ruhu ve masal başında öz annenin ölümüyle birlikte üvey annenin varlığı gibi unsurlar, geleneksel annelik rolüne işaret eder. Collin ve Laborie'e (2015: 39) göre annelik, "aynı anda, hem değer verilen bir özgüllüğü, yani birini dünyaya getirme gücünü; hem adına siyasal ya da sosyal haklar talep edilecek bir toplumsal işlevi; hem de ezilmenin kaynaklarından birini oluşturur."

Her ne kadar bazı feministler tarafından "annelik", ezilmenin ve sömürünün sebeplerinden biri olarak değerlendirilse de 18. yüzyıldan itibaren yeni bir kadın tipi olan "iyi anne" ve yeni bir değer olan "anne sevgisi" yüceltmeye başlanmıştır (Collin ve Laborie, 2015: 40). Böylelikle şefkatli, sıcak, fedakâr, iyi yürekli tanımlamalarla annelik kutsallaştırılmıştır. Masalda ise öz anne, Prenses'i doğurduktan sonra ölmüştür. Kendisi hakkında pek bilgi verilmemiş olsa da masum bir kızı dünyaya getirdiği için iyi kalplidir. Rowe'a (1979: 241) göre, ilk annenin yokluğu önemlidir çünkü ölen anne "dünyanın en iyi varlığını" doğurduğu için kızının "eşsiz iyiliği" ile övülür. Prenses, üvey annenin tam zıddı olarak anaç ruhludur; üvey annenin doğurganlığının olmaması ise Kraliçe için cezalandırıcı bir unsurdur. Bu nedenle hem kendinde olmayana hem de kendine ait olmayana karşı zalimdir. Öte yandan üvey annenin kendi isteğiyle anne olmamayı seçmiş olabileceği düşüncesinin önüne de geçilmiştir. Üvey annenin bedeni, doğurganlığa uygun olmayacak kadar yaşlı ve doğurganlığı hak etmeyecek ölçüde çocuk düşmanı olarak resmedilmiştir.

Prenses'in ölmediğini anlayan üvey anne, aynı zamanda bir büyücü olduğundan, kendisini yaşlı bir kadın kılığına sokmak için bir şurup (iksir) hazırlar; şurubu içince yüzü buruşur, elleri kırışır ve tam bir cadı kılığına bürünür. İçinde öldürücü zehirlerin bulunduğu kazana bir elma batırır. Böylelikle salt cadı kılığına bürünmekle kalmamış, kara büyü de yapmıştır. Elmayı sepete koyarak ormanın yolunu tutan cadı, Prenses'i kandırır ve elmayı yemesini sağlar. Elmadan ısırık alan Prenses yere yığılırken cadı kılığındaki Kraliçe sevinçten deliye döner. Böylece tıpkı Rowe'un (1979: 241) da ifade ettiği üzere, zehirli elma ile transa geçen kız; üvey anne korkusu ve intikam saldırısıyla acı çeker.

Cadının yaşlı bir kadın kılığına girmesi, birçok açıdan "zararsız" olduğu sanısını doğurur. Üreme fonksiyonu olmadığı gibi güçsüz, savunmasız, zararsızdır. Öte yandan cadının hazırladığı "zehirli elma" geniş bir imgeleme sahiptir. Elma sembolü; Havva'nın Âdem'i baştan çıkardığı,

“yasak” olanı ifade eder. Elma aynı zamanda, İncil’de geçen Cennet Bahçesi’nden dünyaya ölüm getiren meyvenin; yeryüzündeki arzuların meyvesiyle olan benzerliğine de işaret eder. Yani bu sembol, Tanrı ile özdeşleşme noktasında bir yaşam ilacı -cinsel birleşme ve insanın doğuşu- iken ölümcül olması anlamında da günahın kökü ve sebebidir (Girardot, 1977: 292). Dolayısıyla elma sembolü; Prenses’in iradesiyle veya iradesi dışında günah, yasak olana/alana adım atması anlamına gelmektedir. Henüz kahramanı ile tanışmayan -ve henüz evli olmayan- genç kız için yasak elmayı ısırıktan sonraki transa geçiş hâli, bir çeşit ikazdır.

Prenses’i baygın hâlde bulan cüceler ise onu camdan bir tabuta koyarak dağ başına bırakır; her gün cücelerden biri Prenses’in başında nöbet tutar. Prenses neden evde değil de dağ başında bırakıldığı düşünüldüğünde; Prenses’in doğa tarafından kucaklandığı ve ikinci defa mükâfatlandırılmayı beklediği söylenebilir. Çünkü Prens, dağ başındaki Prenses’i tesadüfen görecektir ve birlikte huzurlu bir hayata başlayacaklardır. Prens’in bir öpücümü ile hayata dönen Prenses, kurtarıcısı ile evlenmeyi kabul eder. Böylece kadın ile doğa arasındaki bağlantı devam etmiş olur. Ancak masalın başından beri, cadı ile doğa arasındaki bağlantı istenilen veya beklenen şekilde kurulamamış ve cadı tıpkı bir efendi gibi doğayı çıkarları için kullanmıştır. Cadının bağımsız, etkin ve kötü olan tavrı masal sonunda; ormana dalarak uçurumdan aşağı yuvarlanıp parçalanma cezası ile karşılık bulur. Eril dilin hâkim olduğu masalarda korkulan kadınlar, cadılar; doğanın katledildiği gibi vahşice katledilir. Sezer’in (2014: 96) de ifade ettiği gibi, “kadın korkusu, masalarda doğaya hükmeden, iktidar sahibi kadınlar aracılığıyla ifade edilir.”

Masalın orijinal basımında ise kızına karşı kötülükler yapan üvey anne değil, öz annenin kendisidir. “Keşke kar kadar beyaz, kan kadar kırmızı ve pencere çevresinin ahşabı kadar siyah bir çocuğum olsaydı!” diyen Kraliçe; aynadan artık kendisinin dünyanın en güzeli olmadığını öğrendiğinde, kıskançlıktan soluklaşır ve o saatten sonra Prenses’ten nefret etmeye başlar. Böylece kalbi ona karşı döner (Grimm, 2014: 171). Böylece öz annenin kötü kalpli bir cadı olduğu anlaşılmaktadır. Masalın birçok basımında annenin, öz çocuğuna karşı kötülük yapacağı düşünülmendiğinden, kötülükleri yapan kişinin üvey anne olduğunun altı çizilmiştir. Neticede kadınlar arası “en güzel olma” mücadelesi sürdürülmüş; cezalandırılan kişi ise elbette korkulan ve fena yürekli cadı olmuştur.

Hansel ve Gretel Masalında Cadı-Doğa Bağlantısı

Grimm Masalları’ndan olan “Hansel ve Gretel” adlı masalda, şirret üvey anne ile ormanın derinliklerinde yaşayan cadı ayrı ayrı sunulur. Her ikisi de “masum çocuklara kötülük yapan, bela saçan, fena yürekli kadınlar” yani cadılardır. Bu masalda cadı ve doğa arasındaki ilişki açıkça görülmektedir. Odunculuk yapan baba, iki çocuğu ve üvey anne birlikte yaşamaktadır. Masalda

üvey annenin varlığı tamamen bir uğursuzluk belirtisi olarak okunabilir. Çünkü üvey annenin eve gelmesiyle birlikte zavallı babanın işleri ters gitmeye başlamıştır ve çocukların karnı aç kalmıştır. Üvey anne ise açlıktan öleceklerini söyleyerek çocukların evden gitmesi için eşine sürekli baskı yapmaktadır (Grimm, 2010: 5). Çocukları evde istemeyen kötü yürekli üvey anne, onları ormana bırakmak için bir plan yapar; böylece çocuklar ormanda kaybolacak ve kendisi de onlardan kurtulmuş olacaktır (Grimm, 2010: 6). Çocukların karanlık bir ormana bırakılması, başlarına tehlikeli şeylerin geleceğinin habercisidir. Ancak bu sefer “anaç, şefkatli ve edilgen” bir doğa temsiliyle karşılaşmamaktadır. Çünkü “Pamuk Prenses” masalının aksine bu masalda, genç kızlığa gidilen yolda doğaya dönmesi gereken bir masal karakteri mevcut olmadığı için masal sonunda katledilerek elinden alınacak olan doğa üzerindeki tahakküm gücü cadının tekelindedir.

Masalda baba figürüne biçilen çaresiz rol, erkin⁷ baba yerine üvey annede olduğunu göstermektedir. Burada baba figürünün pasivize edilmesinin örneği, aynı zamanda erkeğin iktidar alanından dışlanması anlamına da gelmektedir. Masalda tehlikenin kendisi ise doğurganlık gücü olmayan ancak babayı pasivize edecek kadar güçlü olan bir kadının varlığıdır. Masalın ilerleyen kısmında, korkutucu olan bu durum bir şekilde saf dışı bırakılır ve erkek iktidarına kesin bir dönüş yapılır. Akal’a (1998: 25) göre,

“kadınların çocuk doğurabilmelerinden yola çıkarak, erkekle kadın arasında kadını yaratıcı kılan bu tehlikeli özelliği, çeşitli tekniklerle bastırır ve denetler... Doğurgan cins karşısında üstünlüğü koruma ya da hâkimiyetin sürmesi için kadını baskı altında tutma gereği, erkek toplumda kaçınılmaz olarak çok güçlü bir kadın korkusu yaratırken, iki cins arasındaki ilişkileri de, yarı açık yarı gizli bir düşmanlığa, kadına karşı hem gerçek hem de simgesel bir savaşa dönüştürür.”

Öte yandan hem babanın hem de çocukların, üvey annenin aldığı kararın dehşet vericiliğine karşın bu kararı çaresiz kabullenmeleri; ondan korktuklarının bir ifadesi olarak kabul edilmelidir. Çünkü masalarda korkulan kadınlar aynı zamanda birer cadıdır ve üvey çocuklarına zarar verme konusunda yapmayacakları şey yoktur (Sezer, 2014: 101). Ormana terk edildiklerinde çakıl taşlarıyla yollarını bulup eve dönen çocuklar, ikinci sefer ormana terk edilirler. Bu defa taş toplamaya vakti olmayan çocuklar ormandan eve dönemezler. Ormanda korku içinde bekleyen çocuklar, o zamana kadar hiç duymadıkları kadar güzel öten bir kuş görürler. Kuşun etkisiyle kendilerinden geçen çocuklar onu takip etmeye başlar. Burada kuşun, cadı tarafından büyülendiği ve çocukları kandırmak amacıyla kullanıldığı anlaşılmaktadır. Dere kenarına geldiklerinde

⁷ Siyasi iktidar, erkeklik, dinsel ve toplum aynı anlama gelmektedir. Akal’a (1998: 220) göre erkekler toplumuna ait olmak, topluma ait olmak (aynı zamanda doğaya ait olmamak) anlamına gelmektedir. Dolayısıyla sosyal\erkek yüceltilirken tabii\kadın gözden düşürülür. Kız çocuklarının inisiyasyon (erginlenme) törenlerinde cinsellik ve üreme, toprak ve tarımsal üretim, yiyecek ve mutfak nesnelileri ilişkileri erkeklerden farklı işler. Böylece kız çocukları erkeklerin dünyasından dışlanır.

gözlerine inanamazlar, karşılarında duran evin duvarları ekmek, çatısı ise çörektir (Grimm, 2010: 6-16).

Masalın devamında çocuklar aç oldukları için eve yaklaşırlar. Kapıyı çaldıklarında koltuk değneklerine dayanarak ayakta durmaya çalışan yaşlı bir kadın kapıyı açar. Gretel kadının kırmızı gözleri ve uzun burnundan korksa da Hansel'in kendisini itmesiyle içeri girerler. Çocukların korktuklarını fark eden kadın ise onlara korkmamalarını söyleyerek gülümser; şirin görünmeye çalışır ve çocukların karınlarını doyurur. Ardından uyuyan çocukları izlerken kendi kendine, insan eti yiyeceğini söyleyerek sevinir. Böylelikle kadının, yüzü kadar kalbi de çirkin bir cadı olduğu ortaya çıkar.

Masalda belirtildiği üzere cadı ormanın derinliklerinde yalnız yaşar, evine yaklaşan çocukları kandırıp onları yer ve böyle günlerde bayram eder. “Çirkin, kırmızı gözlü, uzun burunlu bir yaşlı kadın” olarak tasvir edilen cadı, doğası gereği zayıf olduğu iddia edilen kadınlara göre fazla güçlüdür (Grimm, 2010: 17). Bu özelliklerinin yanında cadı, çocuk düşmanıdır. Cadı; doğaüstü güçlere sahip olmasına rağmen yalnız başına, ıssız ormanda yaşaması ve fiziksel nitelikleri sebebiyle bir tür cezalandırılma anlayışına paralel biçimde temsil edilmektedir. İdealden uzak kadın olan cadı prototipine yönelik asıl cezalandırma ise masalın sonunda, vahşi bir şekilde olacaktır.

Masalın devamında cadı, önce Hansel'i yemeye karar verir; fazla çelimsiz olan Hansel'i kafese kapatır ve şişmanlatmaya çalışır. Gretel ise cadının isteklerini yapar. Masalda anlatıldığına göre, Gretel'i Hansel'e yaklaştırmayan cadı, özellikle erkek çocukları yemeyi sever (Grimm, 2010: 18). Cadının özellikle erkek çocukları yemeyi sevdiğinin belirtilmesi, soyun devamının erkekler tarafından sağlandığı ataerkil toplumlara bir gönderme olarak düşünülebilir. Çünkü zaten doğa tarafından bahşedilen doğurganlık gücünden yoksun olan cadı, (özellikle erkek) çocuklara düşmandır. Cadının insan eti yemesi nedeniyle aslında “yamyam” olduğu gerçeği, Sezer'in (2014: 102) de ifade ettiği üzere genetik hafızanın bir ürünüdür. Popüler Batı bilincinin ve kültürünün temel özelliklerinden biri, cadı imajının yamyamlığıdır. “Hansel ve Gretel” masalında cadının Hansel'i yemek istemesi, cadının yamyamlığının en bariz örneğidir. Erken modern dönemde yazılı metinler, edebiyat ürünleri, folklorik masallar ve görsel imgeler yoluyla yamyamlık; zararlı cadı imajı ile birleştirilmiştir. Bu anlamda cadı dişileştirilip şeytanlaştırılırken bir diğer pekişen imgesi de “çocukları öldüren, onları yiyen” vahşilikle betimlenmiştir (Zika, 1997: 77-78). Dolayısıyla cadının yamyamlığı “dişilik, annelik ve ölüm” sembollerinin ⁸ korku hissi odağında

⁸ Ölüm simgesi yaşamın zıttı olduğu için kadının sahip olduğu doğurganlık gücü ile ilgilidir. Bu nedenledir ki erkek, asla sahip olamadığı ve korktuğu şeye karşı hükmetme arzusu taşır (Sezer, 2014: 98).

sürdürülmesiyle ilgilidir. Yamyamlık tasviri Zika'nın (1997: 77-82) ifade ettiği üzere 16. yüzyıl sonları ve 17. yüzyıl başlarında, yani Cadı Avı Dönemi'nde, imgeler yoluyla cadı imajı ile birlikte tasvir edilmeye başlanmıştır. Bu anlamda dişil arzularının ve doğurganlık fonksiyonunun olmayışıyla ilintili biçimde, "Cadının şiddetinin ve saldırganlığının nesnesi çocuklardır." yorumu yapılabilir.

Masalın ilerleyen bölümlerinde Hansel, günden güne şişmanlar. Günün birinde cadı, Hansel'in parmağına bakarak kilo alıp almadığını kontrol etmek ister. Kırmızı gözlü cadının gözlerinin iyi görmediğini fark eden Hansel, bir kemik parçası uzatır ve cadıyı kandırır (Grimm, 2010: 19). Burada oldukça güçlü ve doğüstü güçleri olan cadının küçük bir çocuk tarafından kandırılması ilginçtir. Cadı her ne kadar güçlü olsa da kandırılmaya müsait, aklını pek kullanamayan biri olarak aşağılanmıştır. Hansel'i yemeye karar veren cadı fırını yakar; Gretel, cadının amacını anlar ve onu kandırıp tuzağa düşürür. Kapı sürgülediğinde, fırında kızaran cadının çığlık seslerinin işitildiği bilinir ve cadı, vahşet dolu bir şiddetle cezalandırılmış olur (Grimm, 2010: 22). Cadı Avı Dönemi'nde kadınların katledilmesiyle cadının cezalandırılma anlatısı arasında güçlü bağlantılar mevcuttur.

Masaldaki bir diğer önemli ayrıntı ise cadının çocuklar tarafından katledilmesidir. Fakat cadının kötülükleri ve ölümü arasında kurulan bağlantı aracılığıyla okuyucu/dinleyici nazarında ona reva görülen cezalandırma ve sonrası meşrulaştırılmıştır. Nitekim, zaten kötü olan cadının sahip olduğu değerli eşyaları (ç)almak, yağma etmek masalda sorun olarak görülmemiştir. Cadının ortadan kaldırılmasıyla birlikte çocuklar cadıya ait elmasları, incileri, yakutları ceplerine doldurup oradan kaçarlar. Eğitim amacıyla okutulan bu masalda hem iki çocuğun bir cadıyı öldürmesi hem de hırsızlık yapması, çocukların bilinçaltına olumsuz mesajlar iletmektedir. "Hansel ve Gretel" gibi masalların yayımlanırken içeriği kadar görsel öğelerinin de -karanlık orman, alevler içinde yanan cadı, ormanda tek başına bırakılan prenses gibi- çocuklar üzerinde ne gibi olumsuz etkiler doğuracağı üzerinde durulmalıdır.⁹ Masalın sonunda çocuklar eve döndüklerinde ise baba çocuklarından af diler; üvey anne ise onlar eve dönmeden kısa süre önce öldüğünden, sonsuza dek

⁹ Böylesi bir analize, Robert S. White tarafından "Hansel and Gretel: A Tale of Terror" ismiyle yayımlanan makale örnek verilebilir. White, masalın hem içeriği hem de resimli basımlarının yarattığı korku ve terör üzerine çalışmıştır. Çalışma, travmatik nevrozları olan Gila vakası üzerine odaklanmaktadır. Böylelikle, bir masalın tekrar tekrar çocuklara okutulması deneyiminde, bizzat görsellerin de çocukluk çağı travma deneyimi açısından ürkütücü boyutlara varan kaygı durumunu meydana getirebileceği gözlenmiştir. Gila, ebeveynleri tarafından terk edilmiş ve yıllarca çocuk doktoru tarafından istismara uğramıştır (2015: 893-895). İki kardeş bir gün gazetede "Hansel ve Gretel" masalına ait bir resim ile karşılaşmıştır. Gila, gördüğü resmi "korku ve terör" olarak nitelendirmiştir. Çünkü Hansel ve Gretel'i çizen kişi, onların karanlık bir ormanda, cadının yaşadığı eve baktıklarında yaşadıkları korkuyu çizmiştir. Bu resim Gila'ya göre; çocukların kaçış yolunun olmaması, acı çekileceği ve cadıyı durduracak kimsenin olmaması gibi sebeplerle korkunçtur (White, 2015: 901-902). Bu durumda, devamlı dolaşım hâlinde olan bir masalın çocukluk travmalarını tetikleyebileceği anlaşılmaktadır. Nitekim karanlık bir ormanda, çaresiz ve savunmasız olan çocukların başına gelmesi muhtemel kötülükler tahayyül sınırlarını zorlamamaktadır.

huzur içinde yaşamaları için bir engel kalmamıştır (Grimm, 2010: 22-25). Böylece kötülükle örülen doğada iktidarı kullanma gücü, cadıların elinden alınmış olunur.

Masalın orijinal basımına bakıldığında; kişilerin işlevi ve olay örgüsü, bu çalışmada analiz edilen Türkçe basımıyla neredeyse aynıdır. Ancak Türkçe basımda farklı olarak baba ve çocukları arasında bir diyalog mevcuttur. Diyalog şöyledir: “Hansel, ‘Ah baba, çatıda oturan küçük beyaz kedime bakıyorum ve bana elveda demek istiyor.’ O sırada üvey anne, ‘Seni aptal, bu bir kedi değil, bacadan sabah güneşi parlıyor’” (Grimm, 2014: 45). Burada Hansel babasına, doğrudan üvey annesinin kendilerini ormana terk etmek istediğini söylememiştir. Bunun nedeninin üvey anneye duyulan korku olduğu söylenebilir. Dolaylı yoldan belirtmeye çalışılmış olsa da babanın sağlığı ve güçsüzlüğü nedeniyle çocuklar çaresizliğe terk edilmiştir. Masalın başka bir bölümünde ise Gretel’in cadının mutfağında ağlayarak, “Ormandaki vahşi hayvanlar bizi yeseydi daha iyi olurdu. O zaman birlikte ölmüş (Hansel ile) olurduk ve bunlara katlanmak zorunda kalmazdık ve ölümün olacak suyu kaynatmak zorunda kalmazdım kardeşim.” (Grimm, 2014: 48) dediği görülür. Bu sözlerde çocukların çaresizliği ve cadıdan ne kadar korktukları ortadadır. Kaldı ki cadının eline düşmek yerine, karanlık ve vahşi hayvanların olduğu ormanda kalmayı yeğlemişlerdir.

Sonuç Yerine: “Evdeki Melek mi? Ekosistemdeki Melek mi?”

“Evdeki Melek” yerine “Ekosistemdeki Melek” olarak kadına iyi, şefkatli, anaç, empati kuran gibi birçok erdem yükleyen yaklaşım; Plumwood’a (2004: 20) göre “erkeklerin yararına (argümanların) işlemlerini sürdürmek için kadınların güçsüz kalmasında ısrar eder” nitelikte bir vizyon olarak kendini göstermektedir. Kadınların bir yandan tabiatıyla yüceltilmesinin öte yandan da tabiata itilip orada güçsüz bırakılmasının/cezalandırılmasının üzerinde durmak, bu anlamda önemlidir. Dolayısıyla kadın, rasyonalitenin/erkeğin/insanın kısacası öznenin tam zıddına; rasyonalitenin içermediği/dışladığı bir alana itilmektedir. Tahakkümün neredeyse her alanda varlığını sürdürmesi, eko-feminist eleştirel yaklaşımın önemini göstermektedir. Efendinin/erkeğin doğaya/kadına hükmederek onun üzerinde her türlü kullanım hakkını kendi mülkiyetinde tuttuğu gerçeği, ortaya derin bir mağduriyet çıkarmaktadır. Bu durum, doğa ile insan arasındaki bağlantının kopuşuyla birlikte kadın ve doğa arasındaki bağlantının belirginleşmesine yol açarak her ikisinin de sistemli bir şekilde aşağılanmasına yol açmaktadır.

Tahakküm altına alınamayan ya da tahakkümü kabul etmeyen kadınlar ise tıpkı masallardaki cadılar gibi cezalandırılmaktadır. Bu anlamda analiz edilen masalarda ve klasik birçok masalda, cadıların doğa ile ilişkileri olumlu sonuçlanmamaktadır. Doğa tarafından kadını kadın yaptığına inanılan doğurganlık gücü; cadıya yakıştırılan yaşlılık ve üvey annenin ikinci evliliğini yapması sonucu cinsel arzunun elinden alınması ile bir cezalandırma formuna bürünür.

Böylece cadının aile kurması mümkün değildir, ormanda yalnızlığa itilir. Cadının doğaüstü güçlerini kötüye kullanması, felaketlerin sebebidir. Doğa gibi edilgen, anaç, şefkatli, iyi, olmayan; tersine bağımsız, güçlü, etkin ve iktidarı kullanan cadı zapt edilmezdir. Tahakküme boyun eğmeyen cadı, kötülüğün ve korkunun ifadesidir. Ancak her iki durumda da kadın; ikincildir, aşağıda olandır, ötekidir. Aradaki fark ise ilk durumda doğa ile iç içe olan masum kadın, eril tahakküme boyun eğdiği için masal sonunda zarar görmezken tahakküme boyun eğmeyen cadı, vahşi bir şekilde katledilir.

Evdeki ya da ekosistemdeki “bağımlı, edilgen, güçsüz melekler” yerine “güçlü ve bağımsız” kadınların ötekileştirilmediği; cinsler arası eşitliğin sağlanabildiği yarınların olması, yıllardır süren kadın mücadelesinin niyetini diri tutan esas taleptir.

Summary

Nature which is considered as an unlimited resource has been destroyed by human beings with the rapid development of technology. The western discourse that states people dominate nature is criticized by eco-feminists. According to eco-feminists, the domination of nature by men / rationality / human beings means domination over women, as well. Therefore, women's identity is created with the attributes which are devoted to nature.

The roles such as being passive, compassionate, nurturing, rearing and productive attributed to women are similar to those features attributed to nature. In this sense, the destruction of nature is the product of the mind according to eco-feminism. While the man is thought together with the mind; women are considered together with nature and this is the basis of women's oppression. Dualities such as masculine-feminine, nature-culture, mind-emotion, and master-slave mean that the first is superior to the latter. Therefore, the woman represents the lower and the other in these dualities. The reasons for the inclusion of woman in the nature are their fertility, passivity, and dependence.

Women's life is limited in a variety of ways until it reaches lethal consequences. Anti-woman discourses and the belief that patriarchal society is superior are maintained, approved and reproduced in cultural media such as tales, TV programs, magazines, newspapers. Therefore, when tales with oral literature are read from a feminist perspective, gender inequality criticism can be done. When the tales are read from a critical perspective, it is understood how much violence and pornography they actually contain. Thus, witch, vixen, bad stepmother typologies feed on the social subconscious and contribute to sexist ideology. In this sense, bad women who do not obey the masculine order in tales are represented by the image of the witch. The witch prototype is

deprived of all the beauties of nature. Unlike innocent girls in tales, she is old, ugly, evil, and has no fertility. The witch prototype is the opposite of the dependent, passive, reproduction based sexuality and mothering elements of the female-nature connection. Since they do not obey the masculine order, they are pushed to nature and tried to be disciplined by nature. Together with her supernatural powers, she makes black magic. She leads to irregularities, evils, troubles, and disasters. However, she will not get away with what she does, and at the end of the tale, she is punished ferally.

This study concentrates on the connection of nature with witches in tales named Snow White and Hansel and Gretel from Grimm Tales. These tales were analyzed by the critical approach of eco-feminism. The study aims to analyze the problem in the relationship between woman and nature by focusing on the relation between the image of the witch and the image of nature in these tales. While doing this, both the current version of the tales and the original first edition were taken into consideration.

As a result, in this study, it was understood that the witch prototype in the tales of Snow White and Hansel and Gretel is the expression of evil and fear, which does not comply with the masculine domination. While examining the arguments of eco-feminist criticism throughout the study; The Witch Hunt Period in which the female body and sexuality were instrumentalized is also examined. The imagery of the witch which is in the imagination of people overlaps with the image of the demonized witch in popular culture. In these tales, the image of the demonized witches is a prototype that does not submit to masculine domination. For this reason, she lacks the fertility power bestowed by nature. That is why witches are portrayed as child enemies in both tales. She is not possible to start a family and lives alone in the forest. The witch is the expression of evil and fear. She abuses her supernatural powers. That is why she is the cause of troubles and disasters. They are active, independent and powerful instead of being in the way that nature-like being passive, pure, patient, compassionate, and maternal. Because of these features, the witches are indomitable ones. Therefore, at the end of both tales, the witch prototype is punished for not obeying domination. Thus, the connection between woman and nature continues.

Yazarın Notu:

Bu çalışma, 19-21 Eylül 2019 tarihlerinde düzenlenen IX. Sosyoloji Kongresi'nde "Pamuk Prenses ve Hansel ve Gretel Masalları: Cadıların Doğa ile Bağlantısı" başlığıyla bildiri olarak sunulmuştur.

Kaynakça

- Akal, C. B. (1998). *İktidarın Üç Yüzü*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Akın, H. (2002). Cadının Cinsiyeti Kadındır. *Kebikeç*, 13, 157-166.
- Akın, H. (2014). Johann Weyer ve Melankolik Cadılar. *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*, 20 (7), 391-414.
- Aksan, Y. (2013). 1450-1750 Yılları Arasında Avrupa'da Cadılık. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 18 (2), 355-368.
- Berktaş, F. (2012). Ekofeminizm ya da Yüreğin İyimserliği. *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 0 (4), 73-76. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iukad/issue/732/7911> web adresinden 12.12.2019 tarihinde alınmıştır.
- Berktaş, F. (2018). Avrupa'da Cadılık ve Cadı Avı: Çok Katmanlı Bir Karanlık Tarihsel Olgu. *Doğu/Batı Düşünce Dergisi*, 84, 57-84.
- Boratav, P. N. (2001). *Masallar-1: Uçar Leyli*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Collin F. & Laborie, F. (2015). Annelik. H. Hırata vd. (Haz.), *Eleştirel Feminizm Sözlüğü* içinde, (39-45 ss.). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Eryılmaz, Ç. (2017). Sosyal Bilim Paradigmaları Çerçevesinde Çevre Sosyolojisi'nin Kuramları ve Kavramları. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. The Journal of International Social Sciences*, 27 (1), 159-174.
- Estes, C. P. (2019). *Kurtlarla Koşan Kadınlar: Vahşi Kadın Arketipine Dair Mit ve Öyküler*. (Çev. H. Atalay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Federici, S. (2011). *Caliban ve Cadı: Kadınlar, Beden ve İlksel Birikim*. (Çev. Ö. Karakaş). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Freud, S. (2016). *Cinsellik Üzerine Üç Deneme: Bekaret Tabusu, Kadın Cinselliği, Fetişizm ve Diğer Konular*. (Çev. S. Budak). İstanbul: Öteki Yayınevi.
- Girardot, N. J. (1977). Initiation and Meaning in the Tale of Snow White and the Seven Dwarfs. *The Journal of American Folklore*, (90) 357, 274-30.
- Grimm, J.-W. (2004). *Pamuk Prenses*. Ankara: Bilim ve Kültür Yayınları.
- Grimm, J.-W. (2010). *Hansel ile Gretel*. İstanbul: Birleşik Basım.

- Grimm, J.-W. (2014). *The Complete First Edition the Original Folk and Fairy Tales of the Brothers Grimm*. J. Zipes (Ed.), New Jersey: Princeton University Press.
- Hartel, J. (1996). The Integral Feminism of St. Thomas Aquinas. *Gregorianum*, 77 (3), 1-13.
- Heywood, A. (2018). *Küresel Siyaset*. (Çev. N. Uslu ve H. Özdemir). Ankara: BB101Yayınları.
- Keleş, R. (2015). *Kent, Kentsel Siyaset ve Çevre Yazıları (1993-2014)*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Lorentzen L. A. & Eaton H. (2002). Ecofeminism: An Overview. *The Forum on Religion and Ecology at Yale*. <http://fore.yale.edu/disciplines/gender/> web adresinden 12.12.2019 tarihinde alınmıştır.
- Maltaş, A. (2015). Ekoloji Ekseninde İnsan-Doğa İlişkisi ve Özne Sorunu. *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 17 (29), 1-8.
- Mellor, M. (1997). Women, Nature and the Social Construction of 'Economic Man'. *Ecological Economics*, 20, 129-140.
- Plumwood, V. (1991). Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy and the Critique of Rationalism. *Hypatia*, 6 (1). Ecological Feminism, 3-27.
- Plumwood, V. (2004). *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*. (Çev. B. Ertür). İstanbul: Metis Yayınları.
- Plumwood, V. (2012). Ecofeminism: an Overview and Discussion of Positions and Arguments. *Australasian Journal of Philosophy*, 64 (1), 120-138.
- Propp, V. (2017). *Masalın Biçimbilimi*. (Çev. M. ve S. Rifat). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rowe, K. E. (1979). Feminism and Fairy Tales. *Women's Studies*, 6 (3), 237-257.
- Ruether, R. R. (1995). Ecofeminism: Symbolic and Social Connections of the Oppression of Women and the Domination of Nature. *Feminist Theology*. *Sage Journals*, 3 (9), 35-50.
- Sakaoğlu, S. (2015). *Masal Araştırmaları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Schanoes, V. L. (2014). *Fairy Tales, Myth and Psychoanalytic Theory: Feminism and Retelling the Tale*, Ashgate e-book: Burlington and Survey.
- Sezer, M. Ö. (2014). *Masallar ve Toplumsal Cinsiyet*. İstanbul: Evrensel Basım-Yayın.

Tokdemir, K. (2019). Kötü Kadın/İyi Kadın Zıtlığı: Batı ve Doğu Masallarında Cadı Prototipinin İncelenmesi. *Marmara Üniversitesi Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları Dergisi*, 3 (1), 38-50.

Türk Dil Kurumu Sözlüğü. (2019). 27.07.2019 tarihinde <http://sozluk.gov.tr/> adresinden erişilmiştir.

White, R. S. (2015). Hansel and Gretel: A Tale of Terror. *The Psychoanalytic Quarterly*, 84 (4), 893-920.

Zika, C. (1997). Cannibalism and Witchcraft in Early Modern Europe: Reading the Visual Images, *History Workshop Journal* 44, 77-105.

Zipes, J. (2018a). *Dayanılmaz Peri Masalı. Bir Türün Kültürel ve Toplumsal Tarihi*, (Çev. V. Atmaca). İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım.

Zipes, J. (2018b). *Peri Masalları ve Yıkma Sanatı: Çocuklar İçin Klasik Masal Türü ve Uygarlık Süreci*, (Çev. Z. Ç. Kanburoğlu). İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım.

Zolkover, A. (2008). Fairy Tales and Feminism: New Approaches (review). *Journal of American Folklore*, 121 (481), 370-371.

Türkiye’de Yerel Yönetimlerin Kadınlara Yönelik Hizmetlerinin Toplumsal Cinsiyet Açısından İncelenmesi

An evaluation of local government services for women in Turkey on the basis of gender

İlgın Yücel*

İlkay Kutlar**

Öz: Osmanlı döneminde “şehreminliği” olarak görev yapan yerel yönetimler, 1930 yılında resmî statüye kavuşmuş ve bu mekanizmalarla merkezî yönetimin yanı sıra kentlerin yönetimi desteklenmeye devam etmiştir. 20. yüzyıl itibarıyla temelleri atılan ve gelişen sosyal devlet anlayışı, bugün sosyal belediyeçilik olarak adlandırdığımız “vatandaş-yönetim” birlikteliğini desteklemektedir. Kamu yönetiminde merkezden yönetim ve yerinden yönetim olmak üzere iki tür yönetim biçimi bulunmaktadır. Yerinden yönetim mekanizmalarından olan belediyelerin temel görevlerinden biri, yetki sahibi oldukları yerleşim biriminde ikamet eden vatandaşların ihtiyaç ve taleplerine yönelik hizmet modelleri geliştirmek ve uygulamaktır. Son yıllarda özellikle dezavantajlı gruplar olarak ifade edilen kadınlara yönelik hizmetler, yerel yönetimlerin üzerinde durduğu önemli konulardan biridir. Bu kapsamda, kadınların ihtiyaç ve taleplerine göre, yerel yönetimlerin hizmetleri yıllar içinde değişim göstermiştir. Bu çalışma ile Türkiye’de yerel yönetimlerin kadınlara yönelik hizmetleri, toplumsal cinsiyet açısından değerlendirilmiştir. Çalışmada; kadınlara yönelik hizmetleri ile basında sıkça yer alan, toplumsal cinsiyet eşitliği temelinde fark yaratan web sayfasında kadına yönelik çalışmalarına yer veren, partisine bakılmaksızın büyükşehir veya ilçe belediyeler gayeli olarak seçilmiştir.. Nitel araştırma yönteminin benimsendiği çalışmada veriler içerik analizi yöntemine göre çözümlenmiştir. Araştırma kapsamına alınan belediyelerin kadınlara yönelik hizmetleri içinde toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlamayı amaçlayan faaliyetleri incelenmiştir. Elde edilen verilere göre yerel yönetimlerin kadınlara yönelik çok sayıda hizmet verdikleri tespit edilmiştir. Ancak verilen hizmetlerin kadınların toplum içindeki statülerini yükseltmekten ve çalışma yaşamına katılımını sağlamaktan ziyade toplumun kadına atfettiği geleneksel rol ve görevlerini güçlendirmeye yönelik olduğu ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Yerel Yönetim, Sosyal Belediyeçilik, Kadın Dostu Kent, Kadın, Toplumsal Cinsiyet.

Abstract: The local governments of the Ottoman Empire, formerly known as the “şehreminliği”, obtained official status in modern Turkey with the entry into force of article in 1930 and they continued to provide

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü Tarım Ekonomisi ABD ,
Igncan@hotmail.com,

ORCID:0000-0002-6787-6053

** Dr.Öğr.Üyesi, Akdeniz Üniversitesi, Ziraat Fakültesi Tarım Ekonomisi Bölümü, ikutlar@akdeniz.edu.tr,
ORCID:0000-0001-5478-8452

governance for the cities in parallel to the centralized governance. The concept of welfare state, the foundations of which were established and developed in the 20th century, supported the relationship between the citizens and administration, which is today called social municipalism. There are two types of management in public administration: centralization and decentralization. One of the main functions of municipalities as one of the local governance mechanisms is to develop and implement service models to meet the needs and demands of citizens residing in the city under their authorities. Services for women, a social group commonly recognized in recent years as one of the disadvantaged groups, are those of the important issues local governments put emphasis on. In this context, local government services have evolved over the years according to women’s needs and demands. In this study, the local government services for women in Turkey were examined and assessed in terms of gender. Municipalities with websites which frequently appear in the press due to their services for women and become prominent thanks to their works on gender equality are deliberately selected. Services and actions for women by municipalities which are carried out with the purpose of gender equality are evaluated on the basis of content analysis. Based on data obtained, it has been determined that local governments provide many services for women. However, it has been revealed that these supplied services aim at strengthening the status of women in society linked to their traditional roles and duties that society attributes to them, rather than increasing the status of women in society by ensuring their participation in professional life.

Keywords: Local Government, Social Municipality, Woman, Gender, Woman Friendly Cities.

Giriş

Dünya nüfusunun yaklaşık yarısını kadınlar oluşturmaktadır. Bugüne kadar kadın hakları alanında kaydedilen ulusal ölçekli Seçme ve Seçilme Hakkı (1930, 1934) ile uluslararası ölçekli CEDAW (Kadına Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi-1981) gibi birçok gelişmeye rağmen kadınların toplumsal hayata katılımları hiçbir dönemde erkeklerle aynı düzeyde olmamış, toplum içindeki sorumlulukları ev ve aile içinde sınırlı kalmıştır. Atakül toplumsal yapı içinde hayatını erkek gözetiminde sürdürmeye mecbur bırakılan kadın; evlenmeden önce evdeki erkeklerin, evlendikten sonra ise eşi ve erkek çocuklarının baskısı ile mücadele etmek durumunda kalmıştır (Yaylı ve Eroğlu, 2015). Bu açıdan bakıldığında, toplumsal cinsiyet eşitsizliği temel toplumsal eşitsizliklerden biri olarak tanımlanabilmektedir. Toplumsal cinsiyet kavramı birçok araştırmacıya göre; biyolojik cinsiyetten bağımsız olarak toplum tarafından kadın ve erkeğe atfedilen davranış biçimlerini ve toplumsal rolleri ifade etmektedir (Lucal, 1999; Powell ve Greenhaus, 2010; Risman, 2004; Savaş, 2018). Başka bir ifade ile birey; içine doğduğu toplumun cinsiyet algıları üzerinden şekillenmekte, toplumun kendisinden beklediği cinsiyet rollerini benimsemekte ve buna uygun davranış kalıpları geliştirmektedir.

Kadın-erkek eşitsizliğine dayalı ayırım dünya üzerinde her ülkede belirli oranlarda gözlenmektedir. 2013 tarihli Küresel Toplumsal Cinsiyet Uçurumu Raporu'na (WEF) göre Türkiye, dünyada toplumsal cinsiyet uçurumunun en derin olduğu ülkelerden biridir. 2019 yılında yayınlanan OECD raporuna göre ise Türkiye, kadın istihdam oranı ve kadın bürokrat sayısı açısından birçok OECD ülkesinin gerisinde yer almaktadır. Ayrıca toplumsal cinsiyet eşitliği açısından ayrımcı sosyal kurumlar, kız çocuklarının ve kadınların yaşamının tüm aşamalarında etkili olmakta; adalete, haklara ve yetkilendirme fırsatlarına erişimini kısıtlamakta ve kendi yaşam seçimleri üzerinde karar alma yetkilerini zayıflatmaktadır. Cinsiyet eşitsizliklerinin altında yatan itici güçler olarak ayrımcı sosyal kurumlar; eğitim, istihdam ve sağlık gibi kalkınma alanlarındaki cinsiyete dayalı ayrımcılığı sürdürmekte ve hem kadınlara hem de erkeklere fayda sağlayan hak temelli toplumsal dönüşüme doğru ilerlemeyi engellemektedir (<https://www.oecd.org/> Erişim Tarihi: 07.04.2020).

Belirtilen sebepler odağından bakıldığında; kadının erkekle eşit konumda değerlendirilmesi ve sosyal hayata dâhil olmasını sağlayacak devlet politikalarının oluşturulması, toplumsal cinsiyet eşitliğini yasal boyutta destekleyecektir. Merkezî yönetim organlarının yanı sıra, vatandaşlara ulaşımın daha kolay olduğu yerel yönetim birimlerinin de kadınlara yönelik faaliyetlerinde toplumsal cinsiyet eşitliği ilkesine dayalı hizmet modelleri geliştirmesi, aradaki uçurumun daralmasını sağlayacaktır.

Bu çalışmada, yerel yönetimlerin görev ve sorumluluklarının belirtilmesinin yanı sıra sosyal belediyeçilik kavramı açıklanmış ve kadınlara yönelik toplumsal cinsiyet eşitliğine dayalı hizmet modelleriyle öne çıkan belediyelerden örnekler verilerek ülkemizdeki yerel yönetim birimlerinin kadınlara yönelik hizmetleri ve bu hizmet modellerinin oluşturulma süreçleri değerlendirilmiştir.

Materyal ve Yöntem

Bu çalışmanın ana materyalini konu ile ilgili daha önce yapılmış bilimsel çalışmalar ve araştırma kapsamına alınan belediyelerin web sayfalarındaki bilgiler oluşturmaktadır.

Türkiye'de, 2008 yılında belediye sayısı 3.225 iken bu sayı; 5393 sayılı Kanun'un 8 ve 11'inci maddelerine göre yapılan düzenlemeler ve 5747 sayılı Kanun'un uygulanması neticesinde değişikliğe uğramıştır. 2013 yılı sonu itibarıyla belediye sayısı 2.950 olmuş, 6360 sayılı Kanun kapsamında 1.554 belediyenin tüzel kişiliğinin kaldırılmasıyla ise belediye sayısında %53 azalma olmuştur. 2018 yıl sonu itibarıyla belediye sayısı 1.399 olmakla birlikte 31 Mart 2019 Mahalli İdareler Seçimleriyle de bazı belde belediyelerinin tüzel kişiliğinin kaldırılması nedeniyle, belediye sayısı 1.389 olmuştur (Anonim, 2019). Bu çalışmanın popülasyonunu oluşturan

belediyelerin tamamı ile görüşme imkânı olmadığı için kadınlara yönelik hizmetleri ile basında sıkça yer alan, toplumsal cinsiyet eşitliği temelinde fark yaratan çalışmalarıyla öne çıkan ve web sayfasında kadına yönelik çalışmalarına yer veren, partisine bakılmaksızın büyükşehir veya ilçe belediyeler gayeli olarak seçilmiştir. Çalışmada nitel araştırma yöntemi benimsenmiş belediyelerin web sayfalarında yer alan veriler içerik analizi tekniği kullanılarak çözümlenmiştir.

Yerel Yönetimler ve Sosyal Belediyecilik

Kent; en kapsayıcı tanımıyla uygarlığın doğup geliştiği, içinde yaşayanlar açısından kendine özgü nitelikleri bulunan yerleşim birimidir. Kentler; demografik ve hukuksal özellikleriyle kırsal alanlardan farklı, sanayi ve hizmet sektörünün yoğun olduğu, mesleki alanda farklılaşmanın görüldüğü, fiziksel alt yapı açısından gelişmiş en büyük yerleşim birimidir (Kaypak, 2014; Keleş, 1998).

Kamu hizmetlerinin sunumunda, vatandaşla birebir temasta bulunan yönetim birimleri yerel yönetimlerdir. Bu anlamda; halkın taleplerinin, bölgeye/yöreye özgü dönemsel veya sürekli ihtiyaçların tespitini yapabilecek birimler olan belediyeler gerek vatandaşın ihtiyaçlarını karşılama gerekse merkezî yönetime veri tabanı sağlama konusunda sorumlu birimlerdir. Yerel yönetimler; il, ilçe, belde, kasaba ya da köy halkının ortak ihtiyaçlarını karşılayan ve karar organlarının doğrudan halk iradesiyle seçildiği, kamu tüzel kişiliğe sahip kuruluşlardır (Çiçek, 2014). Diğer bir tanıma göre yerel yönetim; yerel halkın oyları ile seçilen, yerel halka en kısa sürede ulaşabilen, sorun çözen ve hizmet üreten uygulamanın adıdır (Ağar, 2006; Aydın ve Çamur, 2019).

5393 Sayılı Belediyeler Kanunu’nda yer alan “Herkes ikamet ettiği beldenin hemşehrisidir. Hemşehrilerin, belediye karar ve hizmetlerine katılma, belediye faaliyetleri hakkında bilgilendirme ve belediye idaresinin yardımlarından yararlanma hakları vardır. Yardımların insan onurunu zedelemeyecek koşullarda sunulması zorunludur” (m. 13) maddesi ile yerel yönetim birimlerinin hizmetlerinin ayırım gözetmeksizin tüm yurttaşlar için var olduğu anlaşılmaktadır. “Belediyeler; sağlık, eğitim, spor, çevre, sosyal hizmet ve yardım, kütüphane, park, trafik ve kültür hizmetleriyle, yaşlılara, kadın ve çocuklara, özürllülere, yoksul ve düşkünlere yönelik hizmetlerin yapılmasında beldede dayanışma ve katılımı sağlamak, hizmetlerde etkinlik, tasarruf ve verimliliği artırmak maksadıyla gönüllü kişilerin katılımına yönelik programlar uygularlar” (m. 77/1) maddesi ile hedef çalışma gruplarını tanımlayan belediyelerin hizmet modellerinin belirlenmesinde toplumun dezavantajlı gruplarından olan kadınları öncelikli hizmet alıcılar olarak değerlendirmesi gerekliliği göze çarpmaktadır.

Anayasa’nın 2. maddesine göre; “Türkiye Cumhuriyeti; toplumun huzuru, milli dayanışma ve adalet anlayışı içinde, insan haklarına saygılı, Atatürk milliyetçiliğine bağlı, başlangıçta

belirtilen temel ilkelere dayanan, demokratik, lâik ve sosyal bir hukuk devletidir.” Kısaca sosyal devletin temel görevi, vatandaşlar arasında ayırım gözetmeden toplumun sosyal güvenliğini ve yaşam memnuniyetini sağlamaktır (Beki, 2009).

Sosyal devlet anlayışı, ilk olarak 1848 yılında Fransız Anayasası’yla kabul edilmiş, sonrasında 1919’da Alman Weimar Anayasası’yla devlet tarafından “ekonomik hayatın adalet esaslarına göre ve herkese insanlığına yaraşır bir şekilde” düzenleneceği ilkesi benimsenmiştir. Türkiye’de, 1961 Anayasası’nda belirtilen “Türkiye Cumhuriyeti, [...] sosyal bir hukuk devletidir” hükmü ile ilk defa sosyal devlet ilkesi benimsenmiştir (Çelik, 2014). Sosyal devlet anlayışıyla birlikte, 1990’lar itibarıyla etkisi görülmeye başlayan sosyal belediyeçilik; sadece alt yapı yapan değil, yerel halkın sorunlarının farkında olan ve buna göre çözüm önerileri geliştiren, vatandaşların yaşamlarına dokunan kısaca insanların refahı ve mutluluğunu misyon edinmiş, kendine yeni birtakım görevler yükleyen bir anlayıştır (Sevimli, 2015).

Çiçek (2012); sosyal belediyeçilik anlayışına göre yerel yönetimlerin en önemli hizmet gruplarının yaşlılar, engelliler, çocuklar ve gençler, yoksullar ve kadınlar olması gerektiğini ifade etmiştir. 2012 yılında kabul edilen ve 2014 yılında da yürürlüğe giren 6360 sayılı kanun ile 30 il büyükşehir olmuştur (R.G., 2012). Bu kanun ile birlikte 1580 belde belediyesi ile 16140 köyün tüzel kişiliği ortadan kaldırılmıştır. Kısaca büyükşehir olan illerdeki yerel yönetimlerin hizmet grupları, kırsal alanları da kapsayacak şekilde yeniden düzenlenmiştir (Yaman ve Kutlar, 2017). Geçmişte sadece kent merkezine hizmet götüren belediyeler, bu kanunun yürürlüğe girmesiyle kentin bütününe hizmet götürmekle yükümlü olmuştur. Özellikle kırsal alanda yaşayan kadınlar da belediyelerin hedef kitlesi olmuştur.

Kadın Dostu Kentler

“Kadın Dostu Kentler Birleşmiş Milletler Ortak Programı” isimli proje; 2006 yılında, yerel yönetimlerin planlama ve programlama süreçlerine toplumsal cinsiyet eşitliği prensibini yerleştirme ve bu sürece paralel olarak yerel yönetimler ile kadın örgütlerinin güçlenmesi ve aralarındaki iş birliği fırsatlarının artırılması amacıyla geliştirilmiştir. İçişleri Bakanlığı ile proje ortakları; Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu (UNFPA), Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı (UNDP) ve İsveç Uluslararası Kalkınma İş Birliği Ajansı (SIDA) olarak yer almaktadır (<http://www.kadindostukentler.com/> Erişim Tarihi: 07.04.2020).

Birleşmiş Milletler’in (BM) Türkiye’de kadın güvenliği ve kadınların erkeklerle eşit koşullardan yararlanmalarını sağlamak için hayata geçirdiği “Kadın Dostu Kentler Projesi” kapsamında 12 kent, “kadın dostu” olmayı taahhüt etmiştir. BM’nin Türkiye’de, yerel düzeyde, her geçen gün artan kadına yönelik ayrımcılıkla mücadele kapsamında kadın-erkek eşitliğini

güçlendirmek için yürüttüğü “Kadın Dostu Kentler Projesi”nde, ilk etapta İzmir, Kars, Nevşehir, Şanlıurfa, Trabzon ve Van; ardından Antalya, Bursa, Gaziantep, Malatya, Mardin ve Samsun “Kadın Dostu Kent” olmak için taahhütname imzalamıştır (Kaypak, 2012). Projenin en önemli faaliyetlerinden biri, yerelde mevcut kurumların yanı sıra farklı mekanizmaların kurulması ve işlerliğinin sağlanmasıdır. Bu projeye birlikte birçok il ve ilçe belediyesinde Eşitlik Birimleri, belediye meclislerinde Eşitlik Komisyonları kurulmuştur.

“Kadın Dostu Kentler” genel anlamda; kadınların sağlık, eğitim ve sosyal hizmetlere, istihdam olanaklarına, kapsamlı kent hizmetlerine (ulaşım, konut, güvenlik, vb); şiddete maruz kalmalarını önleyici hizmetlerin sunulduğu, şiddete maruz kaldıkları takdirde haklarını güvence altına alacak mekanizmalara erişimini, ayrıca yerel yönetimlerin planlama ve karar alma süreçlerine katılımını sağlayarak erkekler ile kentsel yaşamın tüm alanlarında eşit bir biçimde yer almasını destekleyen kentlerdir. (Özsoy ve Sipari, 2014). Kadın Dostu Kentler Projesi’nin uygulandığı illerin faaliyetleri ve çıktıları incelendiğinde; eşitlik komisyonlarının ve kadın meclislerinin oluşturulması, kadına yönelik hizmetlerle ilgilenen spesifik birimlerin kurulması, toplumsal cinsiyet eşitliğine duyarlı bütçelemenin yapılması gibi uygulamaların faaliyet sürecine dâhil edildiği görülmektedir.

Yerel Yönetimlerin Kadınlara Yönelik Hizmetleri

Yerel yönetim birimlerinde, kadınlara yönelik hizmetlerin çıkış noktası incelendiğinde; Fransız Sosyolog Henri Lefebvre’in 1968 yılında ortaya koyduğu “Kadınların Kent Hakkı” kavramıyla karşılaşılır. Bu kavram, bireylerin kentin ortak alanlarından ve kentteki imkânlardan faydalanma haklarının yanı sıra bunları kendi ihtiyaçlarına göre değiştirebilme, şekillendirebilme haklarının da olduğunu anlamına gelmektedir. Kadının kent hakkı kavramı, vatandaşlığın odağını bireyden toplumsal gruplara yöneltmeyi amaçlamasıyla, birey odaklı vatandaşlık anlayışının eleştirisi ve kente ait olan yeni bir vatandaşlık talebidir. Kadının kentli hakkını kullanabilmesi için kent ve vatandaşlık arasındaki bağlantıyı toplumsal cinsiyetle ilişkilendirebilmek gerekir (Kaypak, 2014).

Sadri (2011); Avrupa’dan çeşitli örgütlerin bir araya gelerek oluşturdukları ve 1994 yılında yayınladıkları Kadının Kent Hakkı’nda, 12 noktaya vurgu yapıldığını belirtmiştir. Bunlar;

1. Kadınların aktif vatandaşlığı,
2. Kadınların karar verme ve demokraside eşit olması,
3. Kadınların eğitimden araştırmaya, tüm meslek ve çalışma alanlarında; kentsel mekânda, barınmada, kentte dolaşım ve güvenlikte eşit fırsatlara sahip olması,

4. Kadınların bilgiye erişimlerini ve yeterliliklerini güçlendirmek için çeşitli mekânlara sahip olması,
5. Kadınların gündelik yaşamının politik bir konu olarak ele alınması ve kadınların sosyal bağlarını geliştirecek araçlara erişimlerinin sağlanması,
6. Kadınların doğal çevrenin korunması politikalarına dâhil edilmesi,
7. Yoksunluk durumunda ve/veya izole edilmiş olan kadınlar da dâhil olmak üzere her kadının toplumsal güvenlik ve dolaşım hakkına sahip olması,
8. Mahallelerde kadınların ihtiyaçlarına uygun mekânların eksikliği ile konutlarda kalite ve çeşitliliğin ve kamusal hizmetlere yakınlığın sağlanması,
9. Toplumun tüm alanlarında özellikle de eğitimde toplumsal cinsiyet bağlamında bir bakış açısı geliştirilmesi,
10. Üniversiteler, araştırma enstitüleri ve tüm disiplinlerde toplumsal cinsiyet konusunda fikirler yürütülmesi ve projeler üretilmesi,
11. Toplumsal cinsiyete dair, özellikle de kalıplaşmış yargıların değiştirilmesinde medya ve yayın organlarının rol alması,
12. Bahsedilen başlıkların güçlendirilmesi için tüm ağların kullanılması kararlarıdır.

Türkiye'deki yerel yönetimlerin kadınlara yönelik hizmetleri incelendiğinde; çoğunlukla meslek edindirme kursları ya da hobi amaçlı aktiviteler; kreş, yaşlı bakımevleri ve son zamanlarda açılan sığınma evleri dikkat çekmektedir. Bu hizmet modelleri; toplumsal cinsiyet eşitsizliğini arttırmakta, kadınların sorumluluğunu ev ekonomisi eksenli işler ve aile bireylerinin bakımı ile sınırlandırmakta, ekonomik faaliyetlerde belirleyici değil, destekleyici rolde kalmalarına sebep olmaktadır. Yerel ve/veya merkezî yönetim tarafından planlanan ve sunulan kadınlara yönelik faaliyetler; kadının yaşadığı sorunlara çare olmanın ötesinde, kadına yüklenen toplumsal cinsiyet rol ve sorumluluklarını arttırmaktadır (Bayraktar, 2017).

Örneğin kentin en önemli hizmetlerinden olan toplu ulaşım hizmetinin düzenlemesi ve sunulması; 5393 sayılı Belediye Kanunu'nun "Belediyenin Yetkileri ve İmtiyazları" başlıklı 15. maddesinin (f) bendine göre, "Toplu taşıma yapmak; bu amaçla otobüs, deniz ve su ulaşım araçları, tünel, raylı sistem dâhil her türlü toplu taşıma sistemlerini kurmak, kurdurmak, işletmek ve işletmek." belediyelerin görevleri arasında belirlenmiştir. Mevcut sağlık hizmetlerine erişim kadınların cinsel ve üreme sağlığında hayati öneme sahiptir. Bu yüzden toplumsal cinsiyete duyarlı kent politikaları (bütçeleme, konut, kreş, toplu taşıma, vb.); kadınların kent hayatına daha etkin katılımında belirleyici rol oynar. Ancak, bu uygulamaların olumlu sonuç verebilmesi için farklı kadınların deneyim ve ihtiyaçlarının göz önünde bulundurulması gerekir (Tuncer, 2018). Dolayısıyla belediyelerin düzenlediği bir hizmetin halkın tüm kesimlerine eşit şekilde ulaşmasının

yanı sıra, ihtiyaç duyan kesimlerin faydalanma durumları da göz önünde bulundurularak şekillendirilmesi önem taşımaktadır.

Kadınlara Yönelik Hizmetleri ile Öne Çıkan Belediyeler

Araştırma kapsamında ele alınan belediyelerin toplumsal cinsiyet eşitliği ile ilgili oluşturdukları birimler ve yaptıkları hizmetler Çizelge 1’de verilmiştir. Elde edilen verilere göre belediyelerin bu konuda farkındalık oluşturduğu ve birçok projeyi hayata geçirdiği tespit edilmiştir. Ancak her mahalleye kreş açma, kadına yönelik şiddete dikkat çekme; psikolojik, hukuki, sıhhi ve sosyal alanlarla ilgili yapılan hizmetlerin birçoğunun kadınların geleneksel rol ve görevlerini pekiştirmeye yönelik olduğu söylenebilmektedir.

Tablo 1. Belediyelerin Kadınlara Yönelik Birimlerinin Hizmetleri

	Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Birimi	Kadın ve Aile Hizmetleri Müdürlüğü	Kadın Dayanışma Merkezi
İstanbul Beylikdüzü	-Belediyede çalışan ve eşine şiddet uygulayan erkeklerin maaşlarının yarısının kesilerek eşlerine verilmesi -Kadın istihdamına dikkat çekmek için servis şoförlerinin kadınlardan seçilmesi	-Her mahalleye kreş açılması	-Kadın Hakları konusunda eğitim çalışmaları -Kadınlara psiko-sosyal ve hukuki alanda danışmanlık hizmetleri verilmesi -Kadınların sosyal, kültürel ve ekonomik anlamda donanımlı hâle getirilmesini hedefleyen çalışmaların planlanması
Eskişehir	-Kadın-erkek eşitliği odağında stratejiler belirlenmesi -Toplumsal cinsiyete duyarlı bütçeleme çalışmalarının yürütülmesi	Yok	-Kadınlara yönelik araba bakım ve evde bakım kursu düzenlenmesi, -Belediye erkek personeline yönelik toplumsal cinsiyet eşitliği eğitimi planlanması, -Psikolojik, hukuki, sıhhi ve sosyal alanda danışmanlık verilmesi, -Şiddete uğrayan kadınlara yönelik destek çalışmaları yapılması
Bursa Nilüfer	- Yapılan etkinliklerde kadın-erkek sanatçı, alımlarında kadın-erkek personel sayısı eşitliği sağlanmaya çalışılması, - Birimler arası spor turnuvalarında kadın personel katılımını arttırmaya yönelik destekler verilmesi	-Kadın Hayata Yakın projesi ile kadınların yazarlarla buluşması, -Kadın ve çocuk akademilerinde; kadınların sosyal hayat içindeki aktif rollerini destekleme amacıyla atölye, seminer ve eğitimler planlanması	-Şiddeti önlemeye yönelik faaliyetler kapsamında kadın sağlığı, toplumsal cinsiyet eşitliği ve kadına yönelik şiddetle mücadele alanlarında eğitimler düzenlenmesi
Tunceli	-Her ayın belirledikleri bir günü kadın çalışanlara menstruasyon (regl) izni verilmesi	Yok	Yok
İzmir	-Kadınlara sorunlarını paylaşabilecekleri bir ortam sağlamak, örf ve âdetlerin kadınlar üzerindeki etkilerini ortaya koymak gibi hedefleri olan “Kültür ve Geleneğin Kadının Yaşamına Etkisi” projesi hayata geçirilmiştir	-Toplumsal cinsiyet eşitliği konusunda farkındalık yaratmak ve cinsiyete dayalı ayrımcılığın önüne geçmek için “Her Yerde Eşitiz” iletişim çalışması	-Kent merkezine gitme imkânı olmayan kadınlara kendi mahallerinde “toplumsal cinsiyet eşitliği” ve “kadın hakları” konularında eğitim programları düzenlenmesi
Antalya Muratpaşa	Yok	- Kadın istihdamı ve kadın üreticileri desteklemek amacıyla Kadın Kooperatifleri Festivali düzenlenmesi	-Cinsiyet ayrımcılığı ile mücadele ve kadın-erkek eşitliğinin yaygınlaşması yönünde farkındalık çalışmaları ile Aile Eğitim ve Kadın Sağlığı Eğitimi Programları planlanması -Evimin Ustasıyım projesi ile kadınların elektrik ve su tesisatı tamirini öğrenmesi
Trabzon	-Yerel Eşitlik Birimi tarafından 18 ilçede yerel eşitlik masalarının kurulması	Yok	-Aile, Çocuk ve Kadın Danışma Merkezi kurulması

İstanbul Beylikdüzü Belediyesi

İstanbul ili Beylikdüzü Belediyesi'ne bağlı Toplumsal Eşitlik Birimi ve Kadın ve Aile Hizmetleri Müdürlüğü, ilçede ikamet eden kadınlara yönelik hizmetler planlamakta ve uygulamaktadır. 2018 yılında açmış olduğu Kadın Da(ya)nışma Merkezi ile kadınlara yönelik hizmetlerini planlayan Beylikdüzü Belediyesi, kadınları hakları konusunda donanımlı hâle getirmek; kadınların sosyal, kültürel ve ekonomik alanlarda aktif bir konumda olmalarını sağlamak için çeşitli çalışmalar yürütmektedir. Her mahalleye bir kreş sloganıyla yola koyulan Beylikdüzü Belediyesi çalışan kadınların çocuklarına bakım hizmeti vermeyi amaçlamıştır. Annenin çalışmaması hâlinde ise belli bir süre (iş bulana kadar) çocuk için kreş desteği ücretsiz sağlanmaktadır. Diğer bir uygulama ise Beylikdüzü Belediyesi'nde çalışan ve eşine şiddet uygulayan erkeklerin maaşlarının yarısının kesilerek şiddete maruz bırakılan kadına verilmesidir. Ayrıca 2020 yılında kadın istihdamının önemine dikkat çekmek amacıyla tüketicileri semt pazarlarına götürmek üzere belediye tarafından tahsis edilen servislere kadın şoförler görevlendirilmiş ve farklılık yaratılmıştır (<http://www.beylikduzu.istanbul/>, Erişim Tarihi: 10.04.2020).

Eskişehir Büyükşehir Belediyesi

Eskişehir Büyükşehir Belediyesi'ne bağlı olarak hizmet veren Eşitlik Birimi; yerelde kadın-erkek eşitliğini sağlamak, toplumsal cinsiyet eşitliği bilincini yerel yönetim anlayışına ve hizmet verilen kitleye yerleştirme odaklı projeleri koordine etmek, konuyla ilgili planlamalar yapmak ve stratejiler belirlemek, bu konuda çalışan sivil oluşumlarla iş birliği gerçekleştirmek gibi amaçlara sahiptir.

Bu kapsamda belediye; kadınların yaratıcılıklarını keşfetmelerini sağlamak amaçlı yaratıcı yazma atölyeleri, atölyelerin çıktılarından oluşan sergiler, 8 Mart ve 25 Kasım gibi önemli günlerde Kadın Danışma Merkezi ile etkinlikler düzenlemek; kadınlara araba bakım kursu, evde tamir kursu gibi güçlendirici kurslar düzenlemek; belediye erkek personeline toplumsal cinsiyet eşitliği eğitimleri vermektedir.

Sosyal Hizmetler Daire Başkanlığı'na bağlı olarak hizmet veren Kadın Danışma ve Dayanışma merkezinin temel amacı; merkeze başvuran kadınlara şiddetle mücadelelerinde yalnız olmadıklarını hissettirmek ve şiddetle mücadele yolları hakkında bilgilendirme sağlamaktır. Merkeze başvuranlara psikolojik, hukuki, sıhhi ve sosyal alanda danışmanlık sağlanmakta; ihtiyacı olanlar sığınma evine yönlendirilmektedir. Yine 8 Mart ve 25 Kasım tarihlerinde Eşitlik Birimi ile faaliyetler düzenlemek, şiddetle mücadele konusunda edinilen deneyimleri bilgiye dönüştürmek, stratejiler oluşturmak, merkezin temel faaliyetleri arasındadır. Ayrıca ilçelerde yerinde

danışmanlık hizmetleri ve kadın sağlığı eğitimi seminerleri verilmektedir (<http://www.eskisehir.bel.tr/ebb.php>, Erişim Tarihi: 10.04.2020).

Bursa Nilüfer Belediyesi

Kadına yönelik hizmetlerde öncü belediyelerden olan Nilüfer Belediyesi’ne bağlı Kadın Dayanışma ve Toplumsal Eşitlik Merkezi’nde; şiddete maruz kalan kadınlarla psiko-sosyal destek görüşmeleri gerçekleştirilmekte, ihtiyaç analizleri yapılarak kadınların ilgili destek mekanizmalarına yönlendirmeleri yapılmaktadır. Uzman personeller tarafından süreci yönetilen kadınlara; hukuki, sosyal ve ekonomik hakları konusunda yönlendirme/bilgilendirmeler yapılmaktadır. Şiddeti önlemeye yönelik faaliyetler kapsamında farkındalık çalışmaları yürütülmekte; kadın sağlığı, toplumsal cinsiyet eşitliği ve kadına yönelik şiddetle mücadele alanlarında düzenli eğitimler verilmektedir. Belediye’ye ait kadın ve çocuk akademilerinde; kadınların sosyal hayat içindeki aktif rollerini destekleme, sosyal ve hukuki haklar konusunda hızlı ve doğru bilgilendirilmelerini sağlama, çocukların bilişsel gelişimlerini, kendini ifade etme güçlerini ve yaratıcılıklarını artırma hedefleri doğrultusunda atölyeler, eğitimler, seminerler, psikolojik destek hizmeti ve sosyal etkinliklerden oluşan çalışmalar yapılmaktadır. Kadınların atölyelere katılımlarını desteklemek amacıyla atölyeler esnasında, 3-6 yaş arası çocuklara yönelik oyun etkinlikleri düzenlenmektedir.

Kadınların özellikle üretim ile sosyal hayatta var olmalarını sağlamak; mesleki becerilerinin yanı sıra kişisel gelişimlerine de destek olmak amacıyla, Nilüfer Sürekli Eğitim Merkezi’nde çeşitli alanlarda atölyeler bulunmaktadır. Ayrıca, kadınların ekonomik anlamda katma değer oluşturmalarına destek olmak üzere Nilsem atölyelerinde üretilen ürünlerin satışı için NİLSEMDER Derneği ve ardından NİLSEMDER İktisadi İşletmesi kurularak Agora Çarşı mağazasında satış yapılmaktadır.

Nilüfer’de Kadın Hayata Yakın projesi kapsamında, Nilüfer ilçesine bağlı kırsal bölgelerde ikamet eden kadınların her yıl yazarlarla buluşması sağlanmaktadır. 2010’dan bu yana birçok yazarla buluşan 2000’e yakın kadına bu buluşmalar kapsamında kitap armağan edilmektedir.

Dayanışma ihtiyacı olan kişi, aile veya kurumlara Nilüfer Kent Konseyi Kadın Meclisi aracılığıyla destek sağlanmakta; yaşanan kadın, çocuk ve doğa hakkı ihlallerine karşı refleks eylemler gerçekleştirilmekte ya da bunlara katkı sunulmaktadır. Kadın Meclisi’nin yıllardır faaliyet gösteren El İzi Gönüllü Sanat Atölyesi bulunmakta; bu atölyede üretilen işler, sivil toplum örgütlerine bağışlanmaktadır. Nilüfer Kent Konseyi Kadın Meclisi’nin yine gönüllü kadınlardan oluşan bir tiyatrosu bulunmaktadır. Kadın meclisi aynı zamanda toplumsal cinsiyet eşitliği

çalışmaları da yürütmektedir. Bu kapsamda düzenlenen eğitimlerden, kadın meclisi gönüllülerinin yanı sıra dışarıdan katılan kadınlar da faydalanmaktadır.

Tüm bunlarla birlikte belediye tarafından yapılan festivallerde kadın ve erkek sanatçı dağılımı eşit düzeyde tutulmakta, birimler arası spor turnuvalarında kadın personel katılımını arttırmaya yönelik uygulamalar geliştirilmekte, personel alımlarında müdürlüklerdeki kadın-erkek sayısı oranlarına dikkat edilmektedir (<http://www.nilufer.bel.tr/> Erişim Tarihi: 10.04.2020).

Tunceli Belediyesi

Tunceli Belediyesi, özellikle son dönemde Ovacık Belediyesi'ndeki değişim ve gelişimlerle adından söz ettirmeye başlamıştır. Kadınlara yönelik hizmetler Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü tarafından yönetilmekte olup Tunceli Belediyesi, tüm başkan danışmanları kadın olan tek belediye özelliği taşımaktadır. Belediye Kadın Meclisi ve Toplumsal Cinsiyet Eşitlik Komisyonu, her ayın belirledikleri bir günü kadın çalışanlara menstrüasyon (regl) izni verme kararı almıştır. Bu izni çalışanlarına kullandıran ilk yerel yönetim birimi olan Tunceli Belediyesi, tüm hizmetlerinin ve gerçekleştireceği projelerin, her türlü ayrımcılığa karşı cinsiyet eşitliğini esas alacak biçimde tasarlanmasına katkı sunmak için kadın meclisleri ve Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Komisyonu'nun yaptığı çalışmaları karar verme sürecinde değerlendirmeye almaktadır (<http://www.tunceli.bel.tr/> Erişim Tarihi: 10.04.2020).

İzmir Büyükşehir Belediyesi

İzmir Büyükşehir Belediyesi'nde kadınlara yönelik hizmetleri, Kadın Çalışmaları Şube Müdürlüğü ve Eşitlik Birimi planlamakta ve uygulamaktadır. Kadın Çalışmaları Şube Müdürlüğü'ne bağlı Kadın Danışma Merkezi, İzmir'de ikamet eden kadınların çeşitli konularda bilgilendirilmelerini, ihtiyaç duydukları alanlarda desteklenmelerini, güçlendirilmelerini ve korunmalarını amaçlamaktadır. Merkez şahsen veya telefonla başvuru almaktadır; kadınlara hukuki ve psikolojik danışmanlık hizmeti vermekte ve ihtiyaçları hâlinde kadınların diğer sosyal hizmet uygulamalarından faydalanmalarını sağlamaktadır. Kent merkezine gitme imkânı olmayan kadınlara kendi mahallerinde “toplumsal cinsiyet eşitliği” ve “kadın hakları” konularında eğitim programları düzenlenmektedir. Ayrıca aynı şubeye bağlı kadın sığınma evlerinde misafir olan şiddete uğramış kadınların kendilerini iyi hissetmelerini sağlamak amacıyla destek hizmetleri verilmektedir.

İzmir Büyükşehir Belediyesi 2019 yılında, toplumsal cinsiyet eşitliği konusunda farkındalık yaratmak ve cinsiyete dair ayrımcılığın önüne geçmek için “Her Yerde Eşitiz” sloganıyla bir iletişim çalışmasına başlamıştır. İzmir'in kapalı ve açık alanlarında, reklam panolarında, toplu ulaşım ve dijital ilan panolarında kullanılan video ve görsellerle desteklenen

iletişim kampanyası; toplum tarafından kadına ve erkeğe biçilen rolleri iş ve meslekler üzerinden sorgulayarak toplumsal cinsiyet eşitliğine dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.

İzmir Büyükşehir Belediyesi Eşitlik Birimi 2018 yılında, farklı kültürden gelen kadınları bir araya getirmek, kadınlara sorunlarını paylaşabilecekleri bir ortam sağlamak, içinde yaşadıkları toplumun geleneklerini sorgulatmak, örf ve âdetlerin kadınlar üzerindeki etkilerini ortaya koymak gibi hedefleri olan “Kültür ve Geleneğin Kadının Yaşamına Etkisi” projesini hayata geçirmiştir. Yine Eşitlik Birimi tarafından kaymakamlıklarla birlikte Kamu Yöneticileri Eğitim Programı planlanmakta ve uygulanmaktadır. Tüm kamu kurum ve kuruluşlarında görev yapan yöneticilere yönelik “toplumsal cinsiyet eşitliği” konusunda farkındalık artırıcı eğitimler düzenlemekte olup bu eğitim programına tüm kamu kurum ve kuruluşlarındaki yöneticilerin katılması, bu sayede kadına yönelik hizmetler alanında ortak bir bakış açısı oluşturulması hedeflenmektedir (<https://www.izmir.bel.tr/>, Erişim Tarihi: 10.04.2020).

Antalya Muratpaşa Belediyesi

Antalya Muratpaşa Belediyesi’nde kadınlara yönelik hizmetler Kadın ve Aile Hizmetleri Müdürlüğü tarafından yürütülmektedir. Müdürlüğe bağlı üç Kadın Danışma Merkezi bulunmakta olup bu merkezlerden ilki Alyazma KDM, kadına yönelik şiddete karşı farkındalık oluşturmak için 2012 yılında açılan “Alyazma Anıtı” yerleşkesinde bulunmaktadır; ayrıca tüm kadın danışma merkezlerinin planlayıcısı konumundadır. Danışma merkezlerinde, psiko-sosyal ve hukuki desteğin yanı sıra cinsiyet ayrımcılığı ile mücadele ve kadın-erkek eşitliğinin yaygınlaşması yönünde farkındalık çalışmaları ile aile eğitimi ve kadın sağlığı eğitimi programları planlanmakta ve uygulanmaktadır.

Belediyeye bağlı Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü tarafından 2018 yılından bu yana kadın istihdamını ve kadın üreticileri desteklemek amacıyla Kadın Kooperatifleri Festivali düzenlenmektedir. Türkiye’nin pek çok ilinden kadın kooperatiflerinin katılımıyla gerçekleşen festivalde, üretici kadınların ürünleri sergilenmekte ve satışa sunulmaktadır. Festival döneminde düzenlenen çalıştayda, kadın kooperatifleri konusunda bilgi paylaşımı ve atölye çalışmaları yapılmakta; bu çalışmalar raporlaştırılarak ilgili bakanlıkla paylaşılmaktadır. Ayrıca Muratpaşa Belediyesi, Antalya’da faaliyet gösteren kadın kooperatiflerine üretim yeri desteğinde de bulunmaktadır (<https://muratpasa-bld.gov.tr/>, Erişim Tarihi: 10.04.2020).

Trabzon Büyükşehir Belediyesi

Trabzon Büyükşehir Belediyesi’nde Meclis Yerel Eşitlik Komisyonu ile Kültür ve Sosyal İşler Dairesi Başkanlığı’na bağlı Yerel Eşitlik Birimi, kadınlara yönelik hizmetleri birlikte yürütmektedir. Toplumsal cinsiyet odaklı bakış açısının Trabzon ilinde yaygınlaştırılması ve bu

konudaki duyarlılığın özellikle yerel yönetimlerde geliştirilmesi amacıyla Doğu Karadeniz Kalkınma Ajansı ve Büyükşehir Belediyesi tarafından 18 ilçede yerel eşitlik masalarının kurulması ve temsilcilerinin belirlenmesi sağlanmıştır. Bu proje ile toplumsal cinsiyet farkındalık eğitimi, cinsiyete bağlı bütçeleme, kadına yönelik şiddet farkındalık eğitimi, yerel eşitlik eylem planı hazırlanması ve raporlama konularına yer verilmiştir. Trabzon Büyükşehir Belediyesi bu projeye Yerel İzleme Araştırma ve Uygulamalar Derneği'nin Mart 2018 baskısında bulunan "Sürdürülebilir Kalkınma Hedeflerinin Yerelleştirilmesinde İyi Örnekler Kitabı"nda yer almıştır (<https://www.trabzon.bel.tr/>, Erişim Tarihi: 10.04.2020).

Sonuç

Birçok ülkede toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümü ve ataerkil yapı; kadının ev dışında, toplumsal hayatta bir varlık göstermesine izin vermemektedir. Bu nedenle yerel yönetimlerin kadınların içinde yaşadıkları topluma aktif katılımlarını sağlayarak toplum içinde görünürlüklerini destekleyecek politikalar üretmesi çok kıymetlidir. Bunun için yerel yönetimlerin sosyal belediyecilik anlayışı ile projeler geliştirmesi gerekmektedir.

Sosyal belediyecilik; kentlerin fiziki koşullarını iyileştirmenin ötesinde sosyal işlevlerini arttıran, toplumsal yaşam standardının gelişmesine katkı sunan ve sosyal adalet ilkesi temelinde hizmet geliştiren yerel birimler olarak ifade edilebilir. Toplumda dezavantajlı gruplar, taleplerini iletme ve ihtiyaçlarının karşılanması noktasında ulaşabilecekleri en yakın yönetim birimleri olan belediyelere yönelmektedirler. Ülke genelindeki yerel yönetim birimlerinin birçoğunda spesifik olarak "kadın" çalışma birimi bulunmamakta; kadına yönelik hizmetler, toplum hizmetleri veya aile hizmetleri içerisinde yer almaktadır.

Son yıllarda, hükümetlerin ve yerel yönetimlerin kadınlara yönelik politikalarında geçmişe göre olumlu gelişmeler görülmektedir. Ancak yapılan politika ve uygulamalar planlanırken hâlâ kadınların aile içi görev ve sorumluluklarına uygun eğitimler ve projeler ön plana çıkmaktadır. Hatta çocuk, yaşlı, engelli aile bireylerinin ihtiyaçlarına yönelik projeler; sosyal yardım politikaları ve eğitimler kadınlara yönelik hizmetler olarak görülmektedir (Bayraktar, 2017). Diğer bir deyişle kadınlara yönelik hizmet modelleri geliştirilirken kadınların temel ihtiyaçlarından ziyade toplumun kadına atfettiği aileyi düzenleme ve ayakta tutma görevinin geleneksel sorumlulukları (kreşler, bakımevleri ve hobi amaçlı aktiviteler vb.) göz önüne alınmaktadır. Bu durumun ise toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlamak bir yana kadının ve erkeğin kamusal alanda bulunmalarının arasındaki uçurumu arttırdığını söylenebilmektedir.

Yapılan araştırmalardan elde edilen verilere göre birçok yerel yönetimin mevcut sosyal destek politikalarını oluştururken yararlanıcıların -kadınların- ihtiyaç ve taleplerine yönelik saha

araştırması yapmadıkları tespit edilmiştir (Yavuz, 2015). Son 10 yılda, belediyelerin yönetim ve karar alma süreçlerinde görev alan kadın yönetici sayısında artış olduğu görülmektedir. Bu durum, kadın bakış açısı ile toplumsal cinsiyet eşitliğine dayalı projeleri hayata geçirmiştir. Bu noktadan yola çıkarak yerel yönetimlerin toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlayabilmesi için şu hususlara dikkat etmesi gerekmektedir:

- 1- Öncelikle kentteki toplumsal cinsiyet eşitliği algısının düzeyini belirlemek amacıyla durum analizi yapılmalıdır. Ayrıca yerel yönetimler, kentlerinde bulunan üniversitelerin kadın çalışmaları merkezleri ve kadın dernekleri ile iş birliği yapmalı ve ortak çalışmalar yürütmelidir.
- 2- Kadınlara yönelik projeler ve hizmet modelleri planlanırken kır-kent ayrımı yapılmaksızın tüm kadınların görüş ve düşüncelerine yer verilmeli; kırsal alandaki kadınların tarım ve tarım dışı konularda kararlara katılımını artırmak ve kadın haklarına dikkat çekmek amacıyla toplumsal cinsiyet eşitliği konularında eğitimler düzenlenmelidir. Ayrıca kentlerin varoş mahallerinde yaşayan kadınlar da unutulmamalıdır.
- 3- Ayrıca yerel yönetimler tarafından yapılacak projelerin izleme ve değerlendirme gibi her aşamasına kadınların katılımları sağlanmalıdır.
- 4- Erkek işi olarak bilinen elektrik, su tesisatı tamiri ve marangozluk gibi konularda kadınlara özel kurslar düzenlenebilir. Erkekler için de çocuk bakımı, yemek yapımı ve örgü örme gibi kurslar düzenlenebilir.
- 5- Yerleşim birimleri, kadınların ihtiyaçlarına göre şekillenmelidir.
- 6- “Cinsiyete duyarlı stratejik plan” ve “cinsiyete duyarlı bütçeleme” alanlarında somut adımlar atılmalıdır. Kadınların beceri ve yeteneklerini ortaya çıkaracak, onları üretken kılarak ekonomiye katkı sunan bireyler hâline dönüştürecek projelere öncelik verilmelidir.
- 7- Kentin billboardlarında sürekli kadın hakları ile ilgili bilgilendirici afişler yer almalıdır.
- 8- Şiddet gören kadınların başvurabilecekleri telefon hatları ve sığınma evleri açılmalıdır.
- 9- Kadınların eğitim ve sağlık hizmetlerine ücretsiz ulaşması sağlanmalıdır.
- 10- Kadınların kamusal alana katılımını sağlayan parklar ve açık spor alanları gibi yerlerin ışıklandırma ve güvenliği sağlanmalıdır.
- 11- Kadınların toplu taşıma araçlarını kullanımı, akşam özellikle belirli bir saatten sonra durak dışı inip binilebilecek şekilde düzenlenmelidir.

- 12- Hâlâ ülkemizde okur yazar olmayan kadınların olduğu dikkate alınarak otobüs, tramvay, metro vd. toplu taşıma duraklarında sesli ya da resimli levhalar bulundurulmalıdır.
- 13- Kırsal alandan ya da başka kentlerden göç eden, ekonomik gücü olmayan kadınların yeni geldikleri kentti tanınması, kente alışması ve sosyalleşmesi için gezi ve benzeri etkinlikler düzenlenmelidir.
- 14- Engelli kadınlar ve engelli çocuğu olan kadınların yaşamlarını kolaylaştırıcı projeler geliştirilmelidir.
- 15- Her mahalleye kreşler açılmalıdır ve çalışmayan, ekonomik gücü olmayan kadınlardan ücret alınmamalı, çalışan kadınlardan ise sembolik bir ücret alınmalıdır.
- 16- Engelli, hasta ve yaşlı bakım evleri açılmalıdır.
- 17- Üniversite öğrencisi genç kadınlar için yurtlar açılmalıdır.
- 18- Kadın istihdamının artırılması amacıyla İŞKUR, İl Milli Eğitim Müdürlüğü, kadın dernekleri ile iş birliği yapılmalı, meslek edindirme kursları açılmalı, kurs sonunda sertifika almaya hak kazanan kadınlara istihdam imkânı sağlanmalıdır.
- 19- Kadınların girişimci yani kendi işinin patronu olması özendirilmeli, mikro kredi ve diğer finansman kaynaklarına nasıl başvurulacağı gibi konularda danışmanlık hizmeti sunulmalıdır.
- 20- Kadınlara sosyal kooperatifçilik veya tarımsal amaçlı kooperatifçilik eğitimi verilmeli ve daha sonra kadınların kooperatif kurması desteklenmelidir. Kadınlar, ürettikleri ürünleri kooperatif aracılığıyla ya belediyelere pazarlamalı ya da belediyelerin göstereceği yerlerde kira ödemedi kendileri pazarlayabilmelidir.

Son söz olarak yerel yönetimlerin kadınlara yönelik yapacağı projeler ve sosyal hizmet uygulamaları ile kadınların potansiyellerini keşfetmesi; kendine güvenen, güçlü, girişimci, yeni istihdam alanı yaratan, üreten, aile ekonomisinde söz sahibi olan, bunun yanında toplumsal konulara duyarlı ve bilinçli bireyler olması sağlanabilir.

Summary

There are two types of management in public administration: centralization and decentralization. Municipalities, which are one of the local government mechanisms, are units that can find solutions faster and easier for citizens to reach compared to central government. One of the main duties of the municipalities is to develop and implement service models for the needs and demands of citizens residing in the city they are authorized to. The services for women, which are expressed as disadvantaged groups in recent years, are one of the important issues that local

governments emphasize. In this context, the services of local governments changed over time according to the needs and demands of women. In this study, the local government services for women in Turkey were examined and evaluated in terms of gender.

Although women constitute about half of the world's population, women's participation in social life has never been at the same level as men, and their responsibilities within the community have been limited within the home and family. One of these reasons is gender inequality, one of the social inequalities. The concept of social gender is refers to the behavior and social roles of the society, which is determined by the society and attributed to individuals, regardless of the biological gender. Each individual is shaped according to the gender perceptions of the society they live in. Establishing governmental policies that will ensure that women are evaluated equally with men and included in social life will support gender equality legally. In addition to the central government units, local government units, where it is easier to reach citizens, develop service models based on the principle of gender equality in their activities for women, i will provide narrowing of the gap between. When the previous studies are examined, it is seen that the social service practices of certain municipalities are analyzed, strategic plans and effectiveness analyzes are made or service models of the municipalities in a region are compared. In the literature examination, there is no study related to service models of municipalities for women. In this sense, it is thought that the study will contribute to the services for women by providing a different view in the literature.

In many countries, gender-based work department and patriarchal structure do not allow women to have a presence in social life outside of home. For this reason, it is very important for the government to establish policies to support the visibility of women in society by ensuring their active participation in the society they live in. According to data from the research, many local governments have not conducted field surveys on the needs and demands of women in creating existing social support policies. Local governments need to develop projects with social municipality understanding and pay attention to the following points when developing these projects.

In order to determine the city's perception of gender equality and equality of men and women, situation analysis should be carried out and cooperation with associations, private and public institutions should be ensured.

-When planning service models for women, all women's thoughts should be included, services that meet the needs of all women should be determined in cities and villages without discrimination.

- Women should participate in every stage of the projects to be done.
- Special courses should be organized for women in matters such as electricity, plumbing repair and carpentry, which are known as men's jobs according to their social gender roles.
- The urban structure should be shaped according to the needs of women.

With the projects and social work practices that municipalities will make for women, it can be ensured that women discover their potential, who are self-confident, strong, entrepreneurial, create and create new employment areas, contribute to the family economy, as well as being sensitive and conscious about social issues.

Kaynakça

- Ağar, S. (2006). “Kamu Kurumları (Hizmet Yerinden Yönetim Kuruluşları) Teorisi”, Türkiye Barolar Birliği Dergisi, 65, s.277-310.
- Anonim (2019). 2018 Yılı Mahalli İdareler Genel Faaliyet Raporu. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı Yerel Yönetimler Genel Müdürlüğü, Ankara.
- Aydın, A.H. & Çamur Ç. (2019). Türkiye’de Merkezileşme Ve Yerelleşme Sorununun Giderilmesinde Adaletin Rolü, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 9(18):1177-1198.
- Bayraktar, U. (2017). TESEV İyi Yönetişim Raporları, ‘Belediyelerde Kadın için Belediye’, <https://www.tesev.org.tr/>.
- Beki, A. (2009). Türkiye’de Sosyal Belediyecilik (Ümraniye Belediyesi Örneği), Sena Ofset, İstanbul.
- Çelik, A. (2014). Sosyal Belediyecilik Anlayışı: Şanlıurfa Büyükşehir Belediyesi Örneği Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi 16(1):1-20.
- Çiçek, E. (2012). Türkiye’de Belediyelerin Sosyal Yardım ve Sosyal Hizmet Politikaları: Batı Akdeniz Örneği, Türkiye Belediyeler Birliği.
- Çiçek, Y. (2014). Geçmişten Günümüze Türkiye’de Yerel Yönetimler, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 11(1):53-64.
- Kaypak, Ş. (2012). Kadın Dostu Kentler ve Kent Konseyi İlişkileri, Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümü, Sakarya Üniversitesi Yayını, s.363-380.
- Kaypak, Ş. (2014). Toplumsal Cinsiyet Bakış Açısından Kente Bakmak. Niğde Üniversitesi İİBF Dergisi, 7(1):344-357.

- Keleş, R. (1998). Kentleşme Politikası, İmge Yayınları, Ankara.
- Lucal, B. (1999). What It Means to Be Gendered Me: Life on the Boundaries of a Dichotomous Gender System. *Gender and Society*, 13(6):781-797.
- Özsoy, B.&Sipahi,E.B. (2016). Türkiye’de Kadın Dostu Olma İddiasında Bir Kent: Gaziantep, Çağdaş Yerel Yönetimler, 25(3):35-68.
- Powell, G. N. ve Greenhaus, J. H. (2010). Sex, Gender, and Decisions At The Family Work Interface. *Journal of Management*, 36 (4):1011-1039.
- RG. (2012). On Üç İlde Büyükşehir Belediyesi ve Yirmi Altı İlçe Kurulması ile Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnelerde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun. 06.12.2012 tarihli ve 24489 sayılı Resmi Gazete, Kanun No:6360, Kabul tarihi: 12.11.2012.
- Risman, B. J. (2004). Gender as a Social Structure: Theory Wrestling with Activism. *Gender & Society*, 18(4):429-45.
- Sadri, H. (2011). Kadınların Kent Hakkı, TMMOB Ankara Şubesi Bülten, 87, s.48-51.
- Savaş, G. (2018). Türkiye’de Yaşayan Bireylerin Toplumsal Cinsiyet Eşit(siz) liği Algısı, Akdeniz Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Dergisi, 1(2):101-121.
- Sevimli, F. (2015). Sosyal Belediyecilik Nasıl Olmalı?
www.sosyalpolitikalar.com.tr/makale/2054sosyal-beledyecilk-nasil-olmali.html. Erişim Tarihi:10.04.2020
- Tuncer, S. (2018). TESEV İyi Yönetişim Raporları, Kadınların Kent Hakları: Bütün Köşe başlarını İstemek, <https://www.tesev.org.tr/>.
- WEF (2013). Global Gender Report, <http://www.weforum.org/reports/global-gender-gap-report>
- Yaman, A.K. ve Kutlar, İ.(2017). 6360 Sayılı Büyükşehir Yasasının Kırsal Yaşama Olası Etkileri: Kocaeli Örneği. *Türk Tarım-Gıda Bilim ve Teknoloji Dergisi*, 5(11):1295-1300.
- Yavuz, Ö. (2015). Kadınların Toplumsal Hayata Katılımında Yerel Yönetimlerin Rolü. İstanbul Gelişim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İşletme Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Yaylı, H.&Eroğlu, G. (2015). Yerel Katılım Bağlamında Türkiye’de Kadın Temsili, *International Journal of Science Culture and Sport (IntJSCS)*, s. 504-524.

İnternet kaynakları

<https://www.oecd.org/> Erişim Tarihi: 07.04.2020

<http://www.kadindostukentler.com/> Erişim Tarihi: 07.04.2020

<https://www.trabzon.bel.tr/> Erişim Tarihi: 10.04.2020

<http://www.nilufer.bel.tr/> Erişim Tarihi: 10.04.2020

<http://www.eskisehir.bel.tr/ebb.php> Erişim Tarihi: 10.04.2020

<http://www.tunceli.bel.tr/> Erişim Tarihi: 10.04.2020

<https://muratpasa-bld.gov.tr/> Erişim Tarihi: 10.04.2020

<https://www.izmir.bel.tr/> Erişim Tarihi: 10.04.2020

<http://www.beylikduzu.istanbul/> Erişim Tarihi: 10.04.2020