

fe

feminist eleştiri
d e r g i s i

2023.16.2



E-ISSN 1309-128X

BAŞLANGIÇ 2009 • YAYIN ARALIĞI YILDA 2 SAYI





feminist eleştiri
d e r g i s i

© 2024 • XVI(II) • güz/autumn

<http://federgi.ankara.edu.tr>



© 2024 • XVI (II) • güz/autumn

e-ISSN: 1309-128X • Başlangıç: 2009 • Yayımlanma Sıklığı: Yılda 2 Sayı

Fe Dergi: Feminist Eleştiri Ankara Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi'nin (KASAUM) uluslararası hakemli dergisidir, senede iki kez çıkar. Dergimiz İngilizce ve Türkçe olarak yayımlanmakta, her iki dilden de yazılar kabul etmektedir. Toplumsal cinsiyet konularıyla ilgilenen tüm bilim dallarına açıktır. Görsel malzemelerin yazılarla bütünleşmiş kullanımlarını desteklemektedir. Fe Dergi, akademik makaleler dışında saha notları, politik anlatılar, kişisel anlatılar ve kitap incelemelerine de yer vermektedir.

Editörler/Editors	<ul style="list-style-type: none"> • Elif Ekin Akşit, Ankara Üniversitesi, Emekli/Ankara University, Emeritus Professor • Ezgi Sarıtaş, Ankara Üniversitesi/Ankara University
Editör Yardımcıları/Assistants Editor	<ul style="list-style-type: none"> • Gülçin Özge Tan, Gaziantep Üniversitesi/Gaziantep University • Arife Hümeysra Hüsmen, Gaziantep Üniversitesi/Gaziantep University • Damla Nur Uygun, Ankara Üniversitesi/Ankara University
Yayın Kurulu/Editorial Board	<ul style="list-style-type: none"> • Hilal Arslan, Hacettepe Üniversitesi / Hacettepe University • Akça Ataç, Çankaya Üniversitesi / Çankaya University • Reyhan Atasü, Hacettepe Üniversitesi / Hacettepe University • Esra Gedik, Bozok Üniversitesi / Bozok University • Çağla Ünlütürk Ulutaş, Pamukkale Üniversitesi / Pamukkale University • Bilge Şahin, Erasmus University Rotterdam
Danışma Kurulu/Advisory Board	<ul style="list-style-type: none"> • Aksu Bora, Hacettepe Üniversitesi, Emekli / Hacettepe University, Emeritus Professor • Alev Özkazanç, Ankara Üniversitesi, Emekli / Ankara University, Emeritus Professor • Emel Memiş, Ankara Üniversitesi / Ankara University • Elifhan Köse, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi / Karamanoğlu Mehmetbey University • Eda Acara, Bakırçay Üniversitesi / Bakırçay University • İsenbike Togan, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Emekli / Middle East Technical University, Emeritus Professor • Serpil Sancar, Ankara Üniversitesi, Emekli / Ankara University, Emeritus Professor • Hülya Demirdirek, Kadın Çalışmaları Derneği / Association for Women's Studies • Ayça Kurtoğlu, Acıbadem Üniversitesi /Acıbadem University • Zehra Yılmaz, Van Yüzüncüyıl Üniversitesi / Van Yüzüncüyıl University • Ruken Öztürk, Ankara Üniversitesi / Ankara University
İngilizce Editörü/English Editor	<ul style="list-style-type: none"> • Bilge Şahin, Erasmus University Rotterdam
Sahibi-Sorumlu YİM/Owner and Executive Editor	<ul style="list-style-type: none"> • Ruken Öztürk, Ankara Üniversitesi/Ankara University
Adres/Address	Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi, Cebeci 06590 Ankara federgi.ankara.edu.tr http://federgi.ankara.edu.tr
Taranan İndeksler/Indexed by	ULAKBİM, TR Dizin, Proquest/Genderwatch EBSCO Publishing, DOAJ Açık Erişimli Dergiler Kataloğu
Yayın Tarihi/Publication Date	15 Aralık 2024

İçindekiler/Contents

6

Editörden/From the Editor...

Makaleler/Articles

Mekânın Cinsiyeti

10 *(Araştırma Makalesi)*

Fulya Selçuk

Çokluğun Mekânlarını Araştırmak: Minör Güzergâhlar, Minör Mekânsallıklar, Minör Kartografiler / Daily Travels on the 290 Bus Line: Field Notes on Minor Trajectories, Spatialities and Cartographies

48 *(Araştırma Makalesi)*Pelın Zenginobuz Neşeli
Zeliha Nilüfer Nahya

İzmir Atıfbey Mahallesi'nde Yaşayan Kadınların Kent Yaşamındaki Zihin Haritaları ve Görünmez Sınırları / Mind Maps and Invisible Boundaries of Women Living in İzmir Atıfbey Neighborhood in Urban Life

Feminist Sanat

84 *(Araştırma Notu)*

Tuğçe Arslan

Kanonun Eril Tahakkümüne Feminist Müdahaleler: Shigeko Kubota ve Şükran Moral'in Sanatçı Bedenlerinde Kadınlık Söyleminin ve 'Meşru' Estetiğin Sorgulanması / Feminist Interventions on the Masculine Dominance of the Canon: Questioning the Discourse of Femininity and 'Legitimate' Aesthetics in Artist Bodies by Shigeko Kubota and Şükran Moral

123 *(Araştırma Makalesi)*Burcu Nur Cengiz
Murat Ateşli

Feminist Sanat ve Psikanalitik Feminizm Kesişiminde Çeşme (Fountain) / Fountain at the Intersection of Feminist Art and Psychoanalytic Feminism

Tıp Beden

160 *(Araştırma Makalesi)*

Gülşah Kurt

Kadın Bedeni, Doğum ve Doğa İlişkinine Doulalar Perspektifinden Bakmak: Eleştirel Bir Değerlendirme/ Looking at the Relationship Between the Female Body, Birth and Nature from the Doulas' Perspective: A Critical Evaluation

193 *(Araştırma Makalesi)*
 Nüket Paksoy Erbaydar
 Serap Şahinoğlu
 Umumi Hıfzıssıhha Kanunu'nda Kadın: Feminist Bir
 İnceleme/ Women in General Health Law: A Feminist
 Enquiry

228 *(Araştırma Makalesi)*
 Banu Açıkgöz
 Bilgehan Açıkgöz
 Trying to Comprehend Physician's Feelings and
 Behaviors Toward Sex and Gender Minorities in terms
 of Improving Minorities' Access to Healthcare Services
 / Cinsel Azınlıkların Sağlık Hizmetlerine Erişimini
 İyileştirme Açısından Doktorların Azınlıklara Yönelik
 Duygu Ve Davranışlarını Anlamaya Çalışmak

Sahanın Yansımaları

264 *(Araştırma Makalesi)*
 Münevver Azizoglu-
 Baran
 İçeriden Kürt Aktivist Bir Araştırmacının Gözüyle
 Feminist Konumlanma: Bilimsel Objektiviteye Meydan
 Okuma / Challenging Scientific Objectivity: Feminist
 Positioning Through the Lens of a Kurdish Activist
 "Insider" Researcher

301 *(Saha Notu)*
 Nagehan Taner
 Maskülen Bir Sahada Tek Ebeveyn Olarak Göçmen
 Anneleri Araştırmak: Kadın Araştırmacının Saha
 Deneyimleri / Conducting Research on Single
 Parent Immigrant Mothers in a Masculine Field: Field
 Experiences of the Female Researcher

Politika ve Mücadele Hatları

317 *(Derleme Makalesi)*
 Anıl Özge Üstünel
 Flört İlişkilerinde Zorlayıcı Kontrole İlişkin Son Yirmi Yıla
 Dair Bir İnceleme: Kadına Yönelik Şiddetle Mücadelede
 Uygulama Önerileri / A Review of Twenty Years of
 Research on Coercive Control in Dating Relationships:
 Practice Recommendations for Preventing Violence
 Against Women

Sibel Utar

355 *(Araştırma Makalesi)*

Türkiye'nin Sığınmacılara Yönelik Uyum Politikalarındaki Toplumsal Cinsiyet Körlüğünün Ankara'da Yaşayan Suriyeli Kadınların Deneyimleri Üzerinden Analizi / An Analysis of the Gender Blindness in Turkey's Social Cohesion Policies for Refugees Through the Experiences of Syrian Women Residing in Ankara

Duygu Onay Çöker

394 *(Araştırma Makalesi)*

Akademisyen Kadınların Otantiklik Algıları Üzerine Varoluşçu Fenomenolojik Bir Analiz / A Phenomenological Existentialist Analysis on Academic Women's Perception Of Authenticity



Editörden...

2024'ün son dönemecine girdiğimiz bu günlerde, on altıncı yılımızın ikinci sayısı ile herkese merhaba. Bu sayıda da mekândan tıbbâ, sanattan saha deneyimlerine toplumsal cinsiyet araştırmalarının zenginliğini yansıtan 12 yazıyla karşınızdayız.

Mekânın Cinsiyeti

Sayımızın ilk dosyası olan Mekânın Cinsiyeti iki yazıdan oluşuyor. “Çokluğun Mekânlarını Araştırmak: Minör Güzergâhlar, Minör Mekânsallıklar, Minör Kartografiler,”de Fulya Selçuk, İzmir’de, Karşıyaka ve Dokuz Eylül Üniversitesi Tınaztepe Kampüsü arasında 290 otobüs hattıyla yaptığı gündelik seyahatleri çerçevesinde “çokluk” kavramını, “çokluğun mekânları” olarak analiz ediyor. İlk dosyanın ikinci yazısı olan “İzmir Atıfbey Mahallesi’nde Yaşayan Kadınların Kent Yaşamındaki Zihin Haritaları ve Görünmez Sınırları” isimli makalede ise yazarlar, ataerkil mekanlarda kadınların gündelik hayat deneyimlerini Atıfbey mahallesi üstünden örneklerken Michel Foucault’nun panoptikon üzerine olan değerlendirmelerini mekan analizleriyle birleştiriyor.

Feminist Sanat

Feminist sanat, özellikle 1960’lı yıllardan itibaren, kadın kimliğini vurgulayarak ve görsel kültürde kadın bakış açısının dışlanmasına direnerek ataerkil normlara ve baskın sanat geleneklerine meydan okumaktadır.

“Kanonun Eril Tahakkümüne Feminist Müdahaleler: Shigeko Kubota ve Şükran Moral’in Sanatçı Bedenlerinde Kadınlık Söyleminin ve ‘Meşru’ Estetiğin Sorgulanması,” kanon kavramını feminist teori aracılığıyla yeniden ele alarak, eril bakışa ve sanatta kadınların marjinalleştirilmesine meydan okuyan, aynı zamanda kadın bedenini bir direniş ve eleştiri alanına dönüştüren Shigeko Kubota ve Şükran Moral’in eserlerini incelemektedir. “Feminist Sanat ve Psikanalitik Feminizm Kesişiminde Çeşme (Fountain)” ise Canan Şenol’un (CANAN) Çeşme/Fountain (2000) adlı eserini, Melanie Klein’in Oresteia mitini ataerkil anlatılara meydan okurken anaerkil bir karşıt söylem yaratmak için yeniden yorumlamasını kullanarak Duchamp’ın Çeşme’si ve Bruce Nauman’ın Çeşme Olarak Otoportre’sine gönderme yaparak feminist sanat ve psikanalitik feminizm üzerinden incelemektedir. Bu çalışmalar, feminist sanat aracılığıyla egemen anlatıların yapı bozuma uğratılmasına örnek oluşturmaktadır.

Tıp ve Beden

Tıp ve Beden dosyamızın il yazısı olan ”Kadın Bedeni, Doğum ve Doğa İlişisine Doulalar Perspektifinden Bakmak: Eleştirel Bir Değerlendirme” makalesinde Gülşah Kurt, doğumun tıbbileştirilmesine eleştirel olarak ortaya çıkan ve kendilerini "doğal" doğum hareketinin bir parçası olarak gören doulaların, doğum sürecine dair ürettikleri içerikleri inceliyor. Kurt, bu içeriklerin kadınların doğum deneyimini tektipleştirdiğini ve bu alandaki toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini görünmez kıldığını ileri sürüyor. Dosyamızın ikinci yazısı olan “Umumi Hıfzıssıhha Kanunu’nda Kadın: Feminist Bir İnceleme”de Serap Şahinoğlu, 90 küsur yıldır yürürlükte olan yasayı, 1930’lar Türkiye’sinin toplumsal cinsiyet rejimine ilişkin tarihsel bir arka plan eşliğinde, toplumsal cinsiyet perspektifinden eleştirel bir okumaya tabi tutuyor.. “Trying To Comprehend Physicians’ Feelings And Behaviors Toward Sex And Gender Minorities In Terms Of Improving Minorities’ Access To Healthcare Services” başlıklı makalesinde Banu Açıkgoz, doktorların cinsel azınlık bireylerini

nasıl algıladıklarını anlamak için doktorların duygu ve davranışlarını ortaya koymaya yönelik 193 hekimin katılımıyla gerçekleştirilen kesitsel bir çalışma sunuyor.

Sahanın Yansımaları

Münevver Azizoglu-Baran, “İçeriden Bir Araştırmacının Gözüyle Feminist Konumlanma: Bilimsel Objektiviteye Meydan Okuma” makalesinde zengin bir feminist epistemoloji tartışması yürütüyor ve Kürt Kadın Hareketi’nin içinden bir araştırmacı olarak saha araştırması deneyimlerini, kendi konumsallığını ve katılımcılarla ilişkilerini eleştirel biçimde çözümleyerek ele alıyor. “Maskülen Bir Sahada Tek Ebeveyn Olan Göçmen Anneler Üzerine Araştırma Yapmak: Özdüşünümsellik Perspektifinden Kadın Araştırmacının Konumu ve Saha Deneyimleri” makalesinde Nagehan Taner tek ebeveyn bir anne ve araştırmacı olarak, tek ebeveyn göçmen annelerin deneyimlerini araştırıldığı doktora tezinin saha araştırması deneyimlerini, yine feminist bir özdüşünümsellikle tartışıyor.

Politika ve Mücadele Hatları

Sayımızın Politika ve Mücadele Hatları konulu son dosyasının ilk makalesi, Anıl Özge Üstünel’e ait olan “Flört İlişkilerinde Zorlayıcı Kontrole İlişkin Son Yirmi Yıla Dair Bir İnceleme: Kadına Yönelik Şiddetle Mücadelede Uygulama Önerileri” başlıklı makale. Makalede yazar, flört ilişkilerinde araştırmaların yeterince eğilmediğini düşündüğü bir konu olan “zorlayıcı kontrol” kavramına değiniyor ve makalesini kadına yönelik şiddetle mücadeleye yeni bir alan açacağı beklentisiyle çeşitli önerilerle sonlandırıyor.

“Türkiye'nin Sığınmacılara Yönelik Uyum Politikalarındaki Toplumsal Cinsiyet Körlüğünün Ankara'da Yaşayan Suriyeli Kadınların Deneyimleri Üzerinden Analizi” isimli makalede Sibel Utar, son günlerde yeni başlıklarla birlikte daha da tartışılacak olan sığınmacılar konusuna, uyum politikalarının toplumsal cinsiyet körü niteliği üzerinden bir katkı sunuyor. Duygu Onay

Coker'se, "Akademisyen Kadınların Beauvoirian Otantik Varoluş ve Otantik İlişki Algıları Üzerine Fenomenolojik Bir Analiz" başlıklı yazısında akademisyen kadınlarla yaptığı görüşmeleri, Beavoircı bir kavram seti eşliğinde ele alıyor.



290 Otobüs Hattında Gündelik Seyahatler: Minör Güzergâhlar, Mekânsallıklar ve Kartografiler Üzerinden Çokluğun Mekânlarını Araştırmak

Fulya Selçuk

Dokuz Eylül Üniversitesi, Arş. Gör.

[ORCID: 0000-0003-3496-3879](https://orcid.org/0000-0003-3496-3879)

fulya.selcuk@deu.edu.tr

Öz

Doktora araştırmamın ilk aşaması olan bu çalışma, toplumsal mimarlık tartışmalarına “toplum” kavrayışının eleştirisi üzerinden ekleniyor. İzmir’de, Karşıyaka ve Dokuz Eylül Üniversitesi Tınaztepe Kampüsü arasında 290 otobüs hattıyla yaptığım gündelik seyahatlerimden yola çıkan çalışmada, toplum kavramı yerine “çokluk” kavramını önererek “çokluğun mekânlarını” deşifre etmeyi amaçlıyorum. Çokluğun mekânlarını kamusal-özel ikiliğinde değil, bedenün diğer bedenlerle ilişkilendiği ve çoğullaştığı mekânlarda arıyorum. Bedenlerin gündelik güzergâhlarının araçsallaştırılmasıyla, çokluğu oluşturan tekilliklerin öznel, bedenlenmiş ve konumlu olan mekânsal bilgisinin açığa çıkarılabileceğini, bu mekânsal bilginin (olası) toplumsallaşma mekânlarını işaret edebileceğini ileri sürüyorum. Araştırmamın argümanlarını feminist bir bakışla ve otoetnografik bir saha denemesiyle kendi bedenim ve kullandığım otobüs güzergâhı üzerinden tartışıyorum. 2022 yılında Nisan ve Mayıs aylarında gerçekleştirdiğim saha çalışmamda çokluğu oluşturan tekilliklerin bir araya gelme ve çoğullaşma pratiklerini “minör pratikler” olarak tanımlıyorum. Mimarlığın doğrudan konusu ve sahası olan minör pratiklerin gerçekleştiği mekânları “minör mekânsallıklar”, minör mekânsallıkları açığa çıkardığım öznel güzergâhları “minör güzergâhlar”, minör mekânsallıkların bilgisini haritalandırarak elde ettiğim mekânsal ağları “minör kartografiler” olarak kavramsallaştırıyorum. Toplumsal mimarlık alanındaki feminist çalışmalar için kavramsal, epistemolojik ve metodolojik bir yaklaşım sunuyorum.

Anahtar Kelimeler: Minör güzergâhlar, minör mekânsallıklar, minör kartografiler, feminist metodoloji, oto-etnografi

•••••

Geliş tarihi: 29 Ağustos 2023 • Kabul tarihi: 18 Temmuz 2024

Araştırma Makalesi

<http://federgi.ankara.edu.tr>

federgi • 2024 • 16(2) • 10-47
DOI: 10.46655/federgi.1351698

Daily Travels on the 290 Bus Line: Exploring the Spaces of a Multitude Through Minor Trajectories, Spatialities and Cartographies

Fulya Selçuk

Dokuz Eylül University, RA

[ORCID: 0000-0003-3496-3879](https://orcid.org/0000-0003-3496-3879)

fulya.selcuk@deu.edu.tr

Abstract

This study, which is the first phase of my doctoral research, is articulated in discussions of social architecture through a critique of the concept of “society”. Based on my daily travels on the 290 bus line between Karşıyaka and Dokuz Eylül University Tınaztepe Campus in İzmir, I aim to decipher “spaces of a multitude” by proposing the concept of “multitude” instead of the concept of “society”. I explore spaces of a multitude not in the public-private dichotomy, but in spaces where the body is related and pluralized with other bodies. I argue that by instrumentalizing daily trajectories of bodies, the subjective, embodied and situated spatial knowledge of individualities that constitute a multitude can be revealed, and this spatial knowledge can indicate (possible) spaces of socialization. I discuss the arguments of my research with a feminist perspective and an autoethnographic field experiment through my own body and the bus route I use. In my fieldwork, conducted in April and May in 2022, I define practices of gathering and pluralization of individualities that constitute a multitude as “minor practices”. I conceptualize spaces where minor practices take place, which are the direct subject and field of architecture, as “minor spatialities”; subjective trajectories where I reveal minor spatialities as “minor trajectories”; and spatial networks I obtain by mapping the knowledge of minor spatialities as “minor cartographies”. I present a conceptual, epistemological and methodological approach for feminist studies in the field of social architecture.

Keywords: Minor trajectories, minor spatialities, minor cartographies, feminist methodology, autoethnography

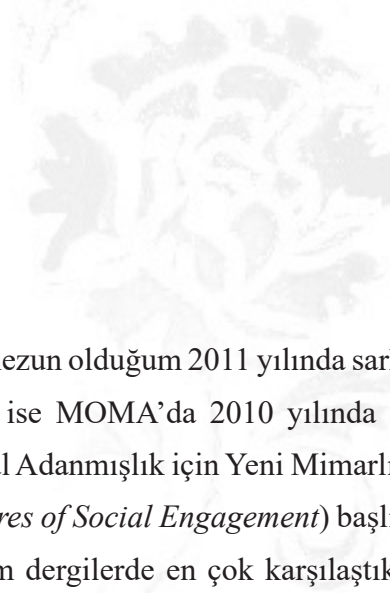
•••••

Arrival date: 29 August 2023 • Acceptance date: 25 July 2024

•
Research Article

<http://federgi.ankara.edu.tr>

federgi • 2024 • 16(2) • 10-47
DOI: 10.46655/federgi.1351698



Giriş

Mimarlık bölümünden mezun olduğum 2011 yılında sarkacın bir ucunda yıldız mimarlar, diğer ucunda ise MOMA’da 2010 yılında açılan “Küçük Ölçek, Büyük Değişiklik: Sosyal Adanmışlık için Yeni Mimarlıklar” (*Small Scale Big Change: New Architectures of Social Engagement*) başlıklı sergi vardı. Stüdyo eğitimimde, karıştırdığım dergilerde en çok karşılaştıklarım yıldız mimarlar ve onların yapıları olsa da, ben sarkacın diğer ucunda takılı kaldım. Küçük ölçekli işlerle büyük değişimler yaratılabilir miydi? O günden bugüne, bu soruyu dert edinen ya da bu soruyla paralel sorular soran çalışmalar mimarlık gündeminde daha sık yer bulmaya başladı. Aşağıdan-yukarıya, düşük bütçeli, düşük teknolojili, katılımcı, demokratik, aktivist, toplum için, herkes için, madunlar için mimarlık(lar)... Kavramlar, yapılan işler artıyor, “toplumsal mimarlık” dönemi müjdeleniyordu, ancak o beklenen “büyük değişim” sağlanabilmiş miydi?

Günümüzün ekonomik, sosyal, kültürel, ekolojik krizlerinin sorumlusu ilan edilmiş olan “ana akım mimarlık”, “konvansiyonel mimarlık”, “kâr odaklı mimarlık” gibi isimlerle anılan hâkim yapı üretim sistemi sermaye odaklı gelişimine devam ederken, toplumsal mimarlık pratiklerinin yaygın etkisi tartışmalı hale geldi. Bugün toplumsal mimarlık pratiklerinin hâkim yapı üretim pratikleri içindeki etkisinin artması için yeni kavramsal yaklaşımlara ve yöntemlere ihtiyaç olduğunu ileri sürüyorum.

Bu sav doğrultusunda öncelikle “toplum” kavramı yerine “çokluk” kavramını öneriyorum. Çokluk, toplum kavramının aksine tekillikleri, farklılıkları, öznellikleri tanıyan bir kavram. Çokluğu oluşturan tekillikler gündelik ve sıradan eylemler aracılığıyla birbirleriyle ilişkilendirilir. Bu ilişkilerde ürettikleri mekânları “çokluğun mekânları” olarak araştırıyorum. Bir toplumsal mimarlık araştırması idealize ve homojenize edilen, belki de bu yüzden hiçbir zaman erişilemeyen toplumun değil, çokluğun mekânları üzerine kurulabilir mi? Toplumsallaşma imkânlarını “kamusal mekânlarda” arayarak kamusal-özel mekân ikiliğini sürekli yeniden kurmak yerine, beden diğer bedenlerle ilişkilendirilerek çoğullaştığı mekânlarda, oluş halindeki çokluğun mekânlarında aramak toplumsal mimarlığın araştırma, eğitim ve tasarım alanlarındaki çalışmaları için yeni düşünce ve eylem alanları sunar mı?

Toplum kavramı yerine çokluk kavramını önermek araştırmanın ölçeğini beden ölçeğine indiriyor. Çokluğun mekânsal bilgisi öznel, bedenlenmiş ve konumlu bilgi olarak feminist bilgi alanına yerleşiyor (Harding 1986, 1991; Haraway 1988). Bu bilgiyi beden ölçeğinden üretebilmek için öznel güzergâhları araçsallaştırıyorum. Çalışma kapsamında kendi bedenimin öznel güzergâhlarını takip ederek öteki, yabancı, tanıdık bedenlerle nasıl ve nerede karşılaştığımı, etkileşim kurduğumu ve ilişkilendiğimi sorguluyorum.

Öznel güzergâhlarım evim ve iş yerim arasında uzanıyor. 2022 yılının Nisan ve Mayıs aylarında, en sık kullandığım üç rota üzerinden

gerçekleştirdiğim otoetnografik saha denemesinde gündelik seyahatlerimi tartışmaya açıyorum. Otoetnografik yöntemi fotoğraf, çizim, haritalama gibi mimarlık alanında kullanılan araçlarla yeniden yorumluyorum. Bedenimin diğer bedenlerle ilişkilendiği eylemleri, bu eylemlerin gerçekleştiği mekânları, bu mekânları açığa çıkarmak için araçsallaştırdığım güzergâhları ve mekânları haritalandırdığım kartografiyi “minör” kavramıyla yorumluyorum.

Makaleye, çalışmamın konumlandığı “toplumsal mimarlık” alanını, değişen sınırları, yöntemleri, paradigmaları ve pratikleriyle tarihsel bir izlekte sunarak başlıyorum. Ardından, toplum kavramı yerine önerdiğim “çokluk” kavramını tanıtıyorum. Çokluğun mekânsal bilgisini üretmek için çalışmamın feminist epistemolojik zeminini kurarak otoetnografiye başvuruyorum. Feministkentarastırmalarında rastladığım otoetnografik yaklaşımları yürüttüğüm araştırmamda “minör” kavramını nasıl yorumladığımı açıkladıktan sonra araştırmamın sahasını kendi bedenim ve gündelik güzergâhlarım üzerinden tarifliyorum. Saha çalışmasındaki deneyimlerimi ve kişisel notlarımı literatürle birlikte paylaşıyorum. Kisisel olanı teorikleştirmenin ve bunu metin dışındaki araçlarla yapmanın yollarını arıyorum. Saha çalışmasında elde ettiğim minör pratikleri ve mekânsallıkları haritalandırarak ürettiğim minör kartografiyi ortaya koyuyorum.

Minör kartografi bedenlerin gündelik, sıradan, olağan ilişkilene biçimlerini ve bu ilişkilerin ürettiği minör mekânsallıkları görünür kılıyor. Böylece gündelik hayattaki toplumsallaşma imkânlarını ve imkânsızlıklarını mekânsal boyutuyla beden ölçeğinden sorgulamaya açıyor. Minör kartografiyi ve güzergâhları yöntemsel bir katkı olarak sunan bu çalışma, aynı zamanda toplumsal olanı beden, bedenler arası gündelik ilişkiler ve bu ilişkilerin mekânları odağından, feminist bakış açısıyla yeniden düşünmeye davet ediyor. Sosyal angajmanlı alternatif mimarlık pratiklerine ağırlık veren feminist mimarlık literatürüne (Petrescu 2007; Schalk, Kristiansson ve Mazé 2017; Frichot, Gabrielsson ve Runting 2017) faili çokluk olan minör mekânsallık

kavrayışıyla ekleniyor.¹ Yaygın anlamda tartışmaya açılmayan mekânsal eşikleri, aralıkları, patikaları ve durakları minör mekânsallıklar olarak tanıyarak toplumsal mimarlığın mekân repertuarını, dolayısıyla düşünme ve eylem alanını genişletiyor.

Toplumsal Mimarlık Pratiklerinden Feminist Bir Bakışla Çokluğa

Günümüz dünyasında iklim değişikliği, göç, işsizlik, yoksulluk, doğal ve insan kaynaklı afetler, pandemiler, çevresel problemler gibi belirsiz ve karmaşık çok sayıda “kötü huylu problem” (*wicked problems*)² (Rittel ve Webber 1973) bulunuyor. Ekonomik, sosyal, kültürel ve ekolojik krizler derinleşirken, yapılı çevrenin ve dolayısıyla sosyal çevrenin üretimine doğrudan etkisi olan mimarlık disiplininde henüz hâkim olanın gölgesinde olsa da toplumsal mimarlık pratikleri gelişiyor.

Tarihsel bir okumayla mimarlığın uzun zamandır toplumcu bir rol üstlendiği söylenebilir. İki dünya savaşının gerçekleştiği ve ekonomik buhranın olduğu yirminci yüzyılın ilk yarısında, modern mimarlığın yükselişinde rolü olan mimarlar endüstrileşmenin getirdiği imkânlarla toplumsal sorunları çözebileceklerine inanırlar. Özellikle konut sorununa dönük rasyonel, ekonomik ve seri üretimle daha çok kişiye ulaşabilecek alternatiflerin tasarlanması ve manifestolarda mimarın toplumsal sorumluluğuna çokça vurgu yapılması (Conrads 1991) bu doğrultuda okunabilir.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında, modern mimarlık döneminin mimarları toplumsal faydaya dönük söylemsel ve pratik üretimlerinin başarısızlığa uğradığıyla ilgili ciddi bir eleştiri alır. Modern mimarlık, kullanıcılara istenmeyen bir modern yaşam vizyonu dayatan baskıcı bir mimari olarak algılanır. 1960’ların kentsel toplumsal hareketlerinin özgürlük ve hak taleplerinin de tezahürüyle “öncü” söylemlerin politik gücü zayıflar. Modern mimarlık döneminin bütüncül çözüm arayışları ve üst anlatıları terk

edilir; köktenci dönüşüm yerini uzun erimli parçacı değişime bırakır (Sargın 2003, 57). Toplumun değişen kültürel ve sosyal ihtiyaçlarını karşılamak üzere katılımcı tasarım (*participatory architecture*), savunucu planlama (*advocacy planning*), kendi kendine yardım mimarlığı (*self-help architecture*) gibi bireysellikleri kucaklayan demokratik tasarım ve planlama yöntemleri ortaya çıkar. Mimari tasarım daha geniş ve liberal bir sosyal projenin parçası haline gelir (Crawford 1991, 39).

1960'lar ve 1970'lerde yaygın olarak tartışılan bu paradigmlar, 1980'lerde neoliberalizmin ve küreselleşmenin etkisinde “yıldız mimar” figürünün yükselmesiyle büyük ölçüde unutulur (Bergdoll 2010, 9). 1990'ların sonu ve özellikle 2000'lerden itibaren dünyanın her yerinde yıldız mimarların yapıları birer imza niteliğinde inşa edilmeye başlar. Ancak yapıların maliyetleri ve yarattıkları kent, kültür ve bellek tahribatları, sebep olunan işçi ölümleri, kentli kitlelerin yerinden edilmesi ve kamu yararına kullanılabilecek servetlerin boşa harcanması gibi nedenlerle yıldız mimarlık tartışmaların hedefi olur (Omacan 2017, 9) Yıldız mimarlığa yönelik eleştirilerin ve her ölçekte derinleşen krizlere dönük farkındalığın artmasıyla, toplumsal mimarlık alanında baskın olmayan eşitlikçi pratikler ile (Awan, Schneider ve Till 2011; Petrescu ve Trogal 2017; Karim 2018) bu pratikleri öne çıkaran sergi ve bienaller³ gündemde daha çok yer almaya başlar.

Güncel mimarlık ve mekân üretim pratiklerinde, post kolonyal ve feminist çalışmaların etkisiyle beyaz, heteroseksüel, evli ve çocuklu, şehirli, bedensel engeli olmayan, ortalama bir dil konuşan “Erkek insan” odaklı tüm anlayışların sarsılmasıyla toplumsal mimarlık üretimlerinin sınırları genişler. Müşterikleşme pratikleri (*commoning practices*) (Stavrides 2018), ihtimam pratikleri (*caring practices*) (Trogal 2012), ötekilik pratikleri (*altering practices*) (Petrescu 2007) gibi pratiklerle, alternatif yöntem arayışlarıyla ve epistemik yaklaşımlarla toplumsal mimarlık pratikleri yeni anlamlar kazanır. Kamusal-özel, içerisi-dışarı, özne-nesne, kişisel-sosyal, doğa-kültür gibi

ikili ayrımları aşan bakış açıları çoğalır. Modern mimarlığın homojen bir yapı kabulüyle ele aldığı toplum kavrayışı çözülürken, toplumsallaşma pratikleri de çeşitlenir.

Bu değişimler bugünün toplumsallaşma pratiklerinin mekânlarını yeniden keşfetmeyi zorunlu kılıyor. Bugünün toplumunun sürekli değişen, çözülen, çoğalan ve çoğullaşan toplumsal pratiklerini ve mekânlarını-mekânsallıklarını farklılıkları, çelişkileri, çatışmaları, öznellikleri eşitleyen ve homojenize eden “toplum” kavramını referans alarak, mülkiyet ilişkilerine ve kamu denetimine bağlı kamusal-özel mekân ikiliğinde aramak toplumsal mimarlık pratiklerinin eylem alanlarını sınırlıyor. Toplumsal mimarlık pratiklerinin başarısı ve yaygın etkisi tartışmalı hale geliyor. Toplumsal mimarlığın araştırma, eğitim ve tasarım pratiklerinin etki alanının genişlemesi için eleştirel yaklaşımlara ve eylem alanlarına ihtiyaç duyuluyor.

Toplumsallaşma ya da olası toplumsallaşma mekânlarının örüntüsünü açığa çıkarmak için toplumun nasıl kavramsallaştırıldığını, toplumsallaşma pratiklerinin neler olduğunu, bu pratiklerin nerede mekânsallaştığını tekrar sormak gerekiyor. Büyük anlatıların çöktüğü (Lyotard 2014); post kolonyal (Said 2022; Bhabha 2017; Spivak 2020) ve feminist çalışmalarla (de Beauvoir 2019; Cixous 1976; Irigaray 1985, 1993; hooks 1981; Kristeva 1982; Butler 2023; Haraway 2010; Braidotti 2017, 2021) tekilliklerin, bireysel farklılıkların ve çeşitliliklerin, öznelliklerin, çoğullukların kıymetlendirildiği; hümanizm eleştirisi ile insanın Aydınlanma döneminden miras kalan merkezi konumunu kaybettiği; insan-sonrası (*posthuman*) tartışmalarla insan olmayan aktörlere de failliklerin (*agency*) atandığı; özne-özne, özne-nesne, nesne-nesne ilişkilerinin, öznelliklerin ve nesnelliklerin yeniden tariflendiği bir dönemde mimarlık hangi toplumu, hangi toplumsal pratikleri ve mekânları, nasıl konu edinebilir?

Bu sorunun cevabını çalışma kapsamında “toplum” kavramı yerine

“çokluk” kavramını önererek arıyorum. On yedinci yüzyılda Baruch Spinoza’nın demokrasinin olası öznesi olarak tayin ettiği ve kolektif toplumsal özneyi tariflediği çokluk (*multitudo*) “tam anlamıyla kamu sahnesinde, kolektif eylemlerde, komünal ilişkilerin idaresinde, merkezci bir hareket etme biçimi içinde buharlaşmadan, Bir’le bir bütün oluşturmadan varlığını sürdüren bir çoğulluğa işaret eder (*Tractus Politicus*)” (Virno 2013, 26). Çokluk, halk ve kitle kavramlarının karşıtıdır. Halk gibi üniter bir yapı ya da kitleler gibi edilgen değildir. Tekilliğe ve tek bir özdeşliğe indirgenemeyecek tekil farklılıkların etkin çoğulluğudur (Hardt ve Negri 2011, 113-114). “Halkın kaynaşmış birliğine karşı, toplumsal ve politik varoluşun sürekli bir biçimi olarak çoğunluk - harfiyen: çok olma. Dolayısıyla çokluk bir bireyler ağından oluşur; ‘çok’ bir tekilliktir” (Virno 2013, 84).

Tekillik, çok boyutluluklar alanı olarak ortak varoluşa işaret ettiği için mülkiyet mantığını yıkar. Mülkiyet mantığının yıkılması, ortak varoluşun ve ortak paydanın üretimi, kamusal-özel başta olmak üzere modernitenin yarattığı ikiliklerin geçersizleşmesiyle sonuçlanır. Mevcut kullanımda, “özel” kavramı bir yanda toplumsal öznelerin haklarını ve özgürlüklerini, diğer yanda özel mülkiyet haklarını anlatır. Bir öznenin tüm özellikleri, nitelikleri, çıkar ve arzuları ve hatta ruhu bireyin sahip olduğu mülkler olarak kabul edildiği için özneliğin tüm boyutları ekonomik olana indirgenir. “Kamusal” kavramı ise hem devlet kontrolüne hem de ortak olarak sahip olunana referans verdiği için karmaşıklık yaratır. Michael Hardt ve Antonio Negri “(özel mülkiyeti değil) toplumsal öznelliklerin tekilliğini ifade eden bir özel ya da mahrem kavrayışı ve (devlet kontrolüne değil) ortak paydaya dayanan bir kamusal kavrayışı” önerirler (Hardt ve Negri 2011, 222). Mülkiyet mantığının yıkıldığı, kamusal-özel gibi modernitenin ikiliklerinin geçersizleştiği ve devlet kontrolüne değil ortak paydaya dayanan bir kamusal kavrayışının benimsendiği bu bağlamda kamusal mekânı sorgulayarak çokluğun mekânlarını araştırmayı amaçlıyorum.

Çokluğun mekânlarının araştırılması için, çokluğu oluşturan

tekilliklerin öznel, bedenlenmiş, konumlu olan mekânsal bilgisi elde edilmelidir. Çokluğu oluşturan tekilliklerin mekânsal bilgisinin hangi bilgi türü olduğunu araştırmamda feminist bir bakış açısıyla soruyorum. Pozitivist bilimler tarafından kabul görmeyen ve evrensel, test edilebilir, güvenilir nesnel bilgiye göre geçerliliği olmayan öznel, bedenlenmiş, konumlu bilgi uzun yıllar boyunca değersiz kılınsa da feminist epistemolojide sorunsallaştırılarak sosyal bilimler ve fen bilimleri alanında yerini bulmaya başlar. Pozitivist bilimin değerden arınmış ve aşkın nesnellğine karşı feminist nesnellği Donna Haraway (2010) konumlu bilgiler (*situated knowledges*) olarak tanımlar. Konum, konumlanma, konumlandırma siyaseti ve epistemolojisini savunan Haraway'e göre "yukarıdan, hiçbir yerden, öylece bakmaya karşı bir bedenden, her zaman karmaşık, çelişkili, yapılandırılan ve yapılan bir bedenden bakıldığında" konumlu, bedenli ve kısmi (evrensel olmayan), öznesi belli olan ve dolayısıyla hesap sorulabilir olan bilgi elde edilir (Haraway 2010, 110). Konumlu bilgi olarak kabul ettiğim çokluğun mekânsal bilgisi nasıl üretilebilir ve paylaşabilir?

Yöntem: Otoetnografik bir saha ve minör bir pratik olarak gündelik seyahatlerin kaydı

Çalışma kapsamında çokluğun öznel, bedenlenmiş, konumlu mekânsal bilgisini üretmek için otoetnografi yöntemine başvurdum. Otoetnografi, kişisel deneyimleri tanımlayarak ve sistematik olarak analiz ederek kültürel deneyimi anlamayı amaçlayan araştırma ve yazma yaklaşımıdır (Ellis, Adams ve Bochner 2010). Otobiyografi ve etnografinin özelliklerini bir araya getirir. Otoetnografide kişisel olan kültürel olana bağlanır, benlik sosyal bağlama yerleşir (Reed-Danahay 1997, 9). Sosyolojik anlayışın genişletilmesi için yazarın/araştırmacının deneyimlerinden yararlanır (Sparkes 2000, 21). Kişisel deneyimler ve anlatılar literatürdeki kavramlarla ele alınır (Holt 2001;

Sparkes 1996; Muncey 2005). Araştırma sürecine (-graphy), kültüre (-ethno) veya benliğe (-auto) yapılan vurgu değişebilir (Ellis ve Bochner 2000, 740). Öznelik, duygusallık ve araştırmacının araştırma üzerindeki etkisini kabul eden ve barındıran yaklaşımıyla (Ellis, Adams ve Bochner 2010), ayrımcılık eksenlerini açığa çıkardığı ve pozitivist bilimin üstten ve eril bakışını aştığı için otoetnografi feminist bir metodoloji olarak değerlendirilir.

Otoetnografik bir yaklaşımla gündelik hayat deneyimim üzerinden yürüttüğüm araştırmanın sahasını kendi bedenim ve bedenimin kente uzandığı, salındığı, her gün kenti delip geçtiği, kestiği, öteki ile kesiştiği, dolandığı öznel güzergâhlarım üzerinden yeniden tanımladım.⁴ John Eyles, karşılıklı olarak birbirimizin hayatlarını inşa ettiğimizi ve bu inşayı sorgulamadığımızı belirtir (Eyles 1989, 115-116). Ben bu inşayı, kendi bedenimi merkeze alarak mekânsal boyutuyla sorguladım. Öznel güzergâhlarım üzerinde çoğullaştığım, öteki ile karşılaştığım, zorunlu ya da gönüllü bir arada bulunduğum, temas ettiğim, tanıklık ettiğim (işitsel ya da görsel olarak) gündelik, sıradan, tekrar edebilen, kısa süren tüm ilişkisel eylemleri ve bu eylemlerin gerçekleştiği mekânları metinler, fotoğraflar, videolar ve çizimler aracılığıyla kayıt altına aldım.

Kayıt altına aldığım ilişkisel eylemleri ve mekânları haritalandırarak aralarındaki bağlantıları takip edilebilir kıldım. Bu mekânların nesnel ve öznel bilgisinin çok zamanlı, çok ölçekli ve çok katmanlı haritalandırılmasını, geleneksel haritalama yönteminin sınırlılıklarının farkındalığıyla, feminist bir perspektifle geliştirmeye çalıştım. Feminist haritalama bedensiz haritalar oluşturan ataerkil geleneğin eleştirisiyle özneyi, öznenin bedenini ve deneyimini merkeze alır (D'Ignazio ve Klein 2020; Pirani vd. 2020; aktaran Moran, Azucena Gollaz 2022, 188). Haritalama, soyut temsil ve yaşanan gerçeklikler arasında aracılık ederek mekânın bedensel olarak anlaşılmasını sağlar (Awan 2017, 35). Yanı sıra, haritalamayı yapan kişi kendisini ve bakış açısını ortaya koyduğunda başka bakışlar için de alan açar ve okuyucusunu

sürece aktif bir şekilde dâhil eder (Şenel 2019, 11). Böylece, feminist eleştirel bir perspektifle haritalama tekil, nesnel ve nicel bilgi ve temsiller yerine; çoklu, öznel ve niteliksel, değişken bilgilerin üretildiği açık ve eleştirel bir pratik haline gelir (Şenel 2013, 88; 2014, 27).

Araştırma kapsamında dizi anlatılarını⁵ feminist eleştirel bir haritalama pratiği olarak uyarladım ve 290 otobüs hattıyla yaptığım gündelik seyahatlerin kartografisini ürettim. 290 otobüs hattıyla yaptığım gündelik seyahatlerde kendi bedenimi merkeze alarak diğer bedenlerle ilişkilendiğim mekânları, bu mekânları keşfetmek için başvurduğum öznel güzergâhları ve haritalandırma çalışmasıyla elde ettiğim kartografiyi “minör” kavramıyla ele aldım. Minör küçük olana, azınlık olana işaret eden, kaçış, dönüşüm, “oluş”(becoming) ile ilgili metaforik bir kavram. Majör olanın karşısında yer alıyor gibi görünse de, majör ile “içeriden” ilişki kurar. Deleuze ve Guattari’ye referansla, hem “majör” hem de “minör” için yeni öznellik biçimleri yaratır; krizleri ve dolayısıyla toplumsal dönüşümü hızlandırmada “diğerlerinin” failliğini (*agency*) tanır; bir baskı ilişkisi içinde işleyen bir dönüşüm teorisi ve pratik hakkında yeni yollarla düşünmek için esnek araçlar sunar (Katz 1996, 494). Minör kavramını Deleuze ve Guattari’nin “minör edebiyat” (2020); Cindi Katz’ın “minör teori” (1996, 2017); Ida Sandström’ün “minör kentleşme” (2019); Jennifer Bloomer (1993), Joan Ockman (1990), Hugh Crawford (2010) ve Jill Stoner’ın (2012) “minör mimarlık” kavramsallaştırmalarını inceleyerek yorumladığımda, minör pratiklerin ve ele alışların ikili karşıt konumları reddederek, majör olanın içinden eleştirel, politik ve kolektif bir perspektif açma potansiyelini fark ettim ve gündelik deneyimlerimin mekânsal bilgisini üretmek için kullandım.

Bedenimin minör ilişkilene pratiklerini ve bu pratiklerin gerçekleştiği mekânları çokluğun oluş halindeki mekânları olarak keşfettiğim ve haritalandırdığım güzergâh deneyimlerime, bu deneyimleri anlamaya çalışmak üzere kavramsal, epistemolojik ve metodolojik düşünümümler eşlik etti. Böylece gündelik kişisel anlatılarımı literatürle değerlendirerek, kişisel, edebi

ve akademik yazı stillerini melezleyerek ve gündelik olanı akademik bilgiye dönüştürerek (Bektaş Ata 2016, 2019 ve 2023) yeni toplumsal ve mekânsal okumaların önünü açmaya (*-ethno*), öznel bilgi ve deneyimimi araştırmaya dâhil etmeye (*-auto*), sürecin kendisini de toplumsal mimarlık araştırmaları için feminist metodolojik bir yaklaşım olarak sunmaya (*-graphy*) çalıştım.

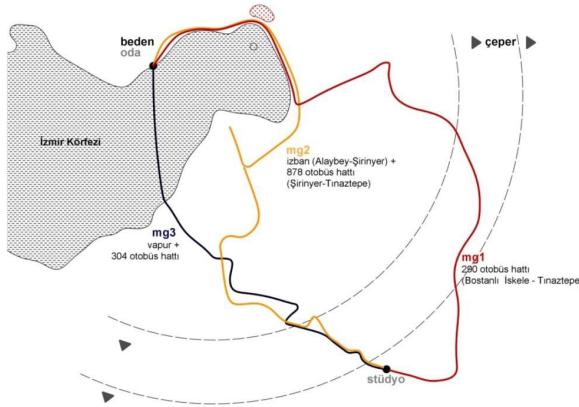
Gündelik seyahatlerim

Gündelik hayatımın en önemli parçası kent içindeki gündelik seyahatlerim. Bu seyahatlerde takip ettiğim güzergâhlar her gün benzer ya da farklı izler üzerinden politik olan bedenimi kentin majör anlatısı içine dâhil ediyor. Bedenim kendisini ve kendi mekânsallıklarını bu izler üzerinden inşa ediyor, diğer bedenlerle (komşularla, tanıdıklarla, ötekilerle, yabancılarla...) bir araya geliyor, çoğullaşıyor. Uyandıgım andan itibaren gündelik hayatıma dâhil olan birçok insan ve insan olmayan canlı ile karşılaşıyorum. Gündelik hayatıma dâhil olma biçimleri ve süreleri çok değişken olan bu bedenlerle gönüllü ya da gönülsüz, isteyerek ya da zorunlu bir araya geliyorum. Bir arada bulunma, temas ve temassızlık halleri bedenimin çoğullaştığı aralıkları yaratıyor. Bu çoğullaşma gelip geçici, tek seferlik ya da tekrarlanabilir nicel bir çoğullaşma. Bedenler arasında ortaklık, tanışıklık, uzlaşma ya da çatışma inşa edebilir ya da etmeyebilir. Ancak, her günün gerçekliği olan bu bedensel çoğullaşmaların imkânları ve imkânsızlıkları tartışılabilir.

Bir araya gelme-çoğullaşma pratiklerinin gerçekleştiği eşikleri, aralıkları, patikaları ve durakları gündelik hayattaki toplumsallaşma mekânları/mekânsallıkları olarak mimarlık alanında ortaya koyma niyetiyle güzergâhlarımı araştırmanın sahası olarak tanımlıyorum. Michel de Certeau'nun (2008) gündelik hayattaki taktik ve stratejileri görünür kılmak için araçsallaştırdığı güzergâh, uzam içinde zamansal bir harekettir, belli bir yol üstünde kat edilen noktaların artsüremli olarak birbiri ardına gelişinin

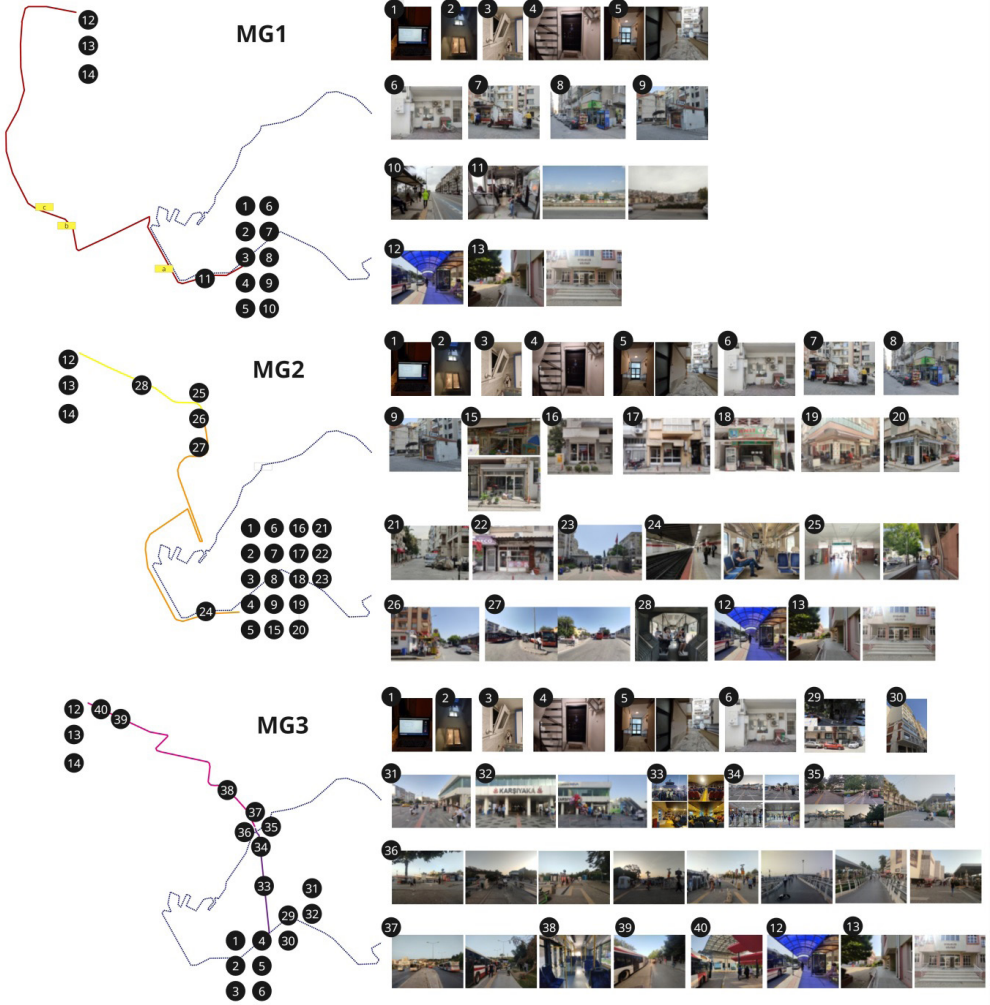
oluşturduğu çizgidir. Güzergâh bir yol çizer, çizgisellik içerir (de Certau 2008, 111). İlişkilene pratikleri güzergâhlarda maddileşir, dolayısıyla güzergâhlar ortak mekânsallık olasılıklarını da taşır (Jalon Oyarzun 2015, 62). Güzergâhları takip etmek mülkiyet ilişkilerine ve devlet denetimine tabi olan kamusal-özel, içerisi-dışarıyı gibi sahte ayrımları terk etmektir. Kentsel bölgelemelere, verili sınırlara bağlı olmadan, bedeni merkeze olarak çepere uzanan, çatallanan, diğer güzergâhlarla kesişen mekânsal ağları keşfetme olasılıklarını açar. Bu olasılıkları benim gündelik hayatımda taşıyan güzergâhlar iş yerim ve evim arasında şu şekilde çeşitleniyor (Şekil 1):⁶

- 290 otobüs hattıyla Karşıyaka-DEÜ Tınaztepe Kampüsü arasındaki gündelik güzergâhlar (**mg1**)
- Raylı ulaşım alternatifi olan İzban hattı üzerinden Karşıyaka-Şirinyer ve daha sonra otobüs hattıyla Şirinyer-Tınaztepe Kampüsü arasındaki gündelik güzergâhlar (**mg2**)
- Deniz ulaşımı alternatifi olan vapur ile Karşıyaka İskele-Konak İskele, otobüs hattıyla Konak-Şirinyer ve Şirinyer-Tınaztepe Kampüsü arasındaki gündelik güzergâhlar (**mg3**)



Şekil 1. Gündelik hayatımda evim ve iş yerim arasında kullandığım üç güzergâh (Yazar tarafından oluşturulmuştur, 2022)

Gündelik hayatımda kullandığım bu üç farklı güzergâh üzerinde 2022 yılının Nisan ve Mayıs aylarında yaptığım saha çalışmasında, diğer bedenlerle ilişkilenebilirlik pratiklerimi ve bu pratiklerin ürettiği mekânsallıkların kaydını aldım. Her aracın kendi sınırlılıkları bulunduğu için araçları çeşitlendirdim. Çok katmanlı ve çok zamanlı güzergâh deneyimlerimi kişisel anlatılarla (*personal narratives*) aktardım. Fotoğraf kayıtlarıyla her güzergâha ait birer “fotoğrafik deneme” (*photoessay*) oluşturdum (Şekil 2). Ancak fotoğraflar farklı zamanlardaki deneyimleri sunamayan donmuş imajlar olarak oluştuğundaki mekânsallıkları temsil etmekte yetersiz kaldı. Video kayıtları hareketi kayıt altına alıyor olsa da, videonun çekildiği gün, saat, mevsim bu hareketin sürekliliğinde sadece belli bir kesiti gösterdiği için farklı zamanlardaki deneyimlerin aktarılmasında sınırlı kaldı. Dolayısıyla kişisel anlatılara, fotoğraflara ve videolara ek olarak çizim tekniğine başvurdum. Nitekim Anne Bordeleau ve Liana Bresler’e göre fotoğraf veya video ile belgelenemeyecek hafıza katmanları, duyuşsal, duygusal ve algısal katmanlar çizim aracılığıyla görünür hale gelir. Çünkü çizim farklı zamansallıklara açık olma potansiyeline sahiptir. Bu potansiyeller çizimler kayıt (*record*), eylem (*action*) ve projeksiyon (*projection*) işlevi gördüğünde ortaya çıkar (Bordeleau ve Bresler 2010, 48). Bu makale kapsamında en sık kullandığım ve mgl olarak kodladığım (Şekil 1) “290 otobüs hattıyla Karşıyaka-DEÜ Tınaztepe Kampüsü arasındaki güzergâh”a dair gündelik-sosyal-mekânsal deneyimlerimi aktaracağım.



Şekil 2. Gündelik güzergâhlarının fotoğrafik denemeleri ve güzergâhlar üzerinde kaydedilen mekânlar: 1)Yatak 2)Işıklık 3)Banyo şaftları 4)Merdiven holü 5)Apartman girişi 6)Apartman görevlisi dairesi 7)Çöp konteyneri 8)Bakkal önü 9)Kasap önü 10)Otobüs durağı 11)Otobüs (290) 12)Fakülte otobüs durağı 13)Fakülte binası kapı eşiği 14)Tasarım stüdyosu 15)Bakkal 16)Terzi 17)Pideci 18)Fırın 19)Kahvehane 20)Bakkal 21)Çöp konteyneri 22)Yufkacı 23) Alaybey istasyonu 24)Tren 25)Şirinyer istasyonu 26)Şirinyer taksi durağı ve simitçi 27)Otobüs durağı 28) Otobüs (878) 29)Suzan teyzenin balkonu 30)Halamın balkonu 31)Karşıyaka İskele 32)Çiçekçi-baloncu-midyeci-simitçi önü 33)Vapur 34)Konak İskele 35)Konak Meydan 36) Konak üst geçidi 37)Konak otobüs durakları 38)Otobüs (304) 39)Kampüs otobüs durakları 40) Kampüs giriş kapısı (Yazar tarafından oluşturulmuştur, 2022)

290 otobüs hattıyla Karşıyaka- DEÜ Tınaztepe Kampüsü arasındaki gündelik seyahatlerden saha notları

Diğer iki güzergâhta olduğu gibi 290 otobüs hattı güzergâhım da en mahrem olarak tanımlanabilecek mekân olan yatağımdan başlıyor. Bedenimin en mahrem mekânı, kendi kendime kalabildiğim az sayıda mekândan biri yatağı sayılabilirdi. Pandemi dönemine kadar... Pandemi döneminin uzaktan eğitim sürecinde diz üstü bilgisayarımı gerçek anlamda dizlerimin üstüne alıp yataktan çıkmadığım zamanlardan bana yatakta çalışma alışkanlığı kaldı. Çevrimiçi katıldığım konferanslar, dersler, sunumlar beni sanal uzamda yatağımdan çıkmadan dünyayla buluşturdu. Dünyayı da yatağıma serdi. Pandemi döneminden sonra “yatak” benim hem ofisime hem sanal uzamda sosyalleştiğim bir mekâna dönüştü.

Yatağın kişisel-sosyal, özel-kamusal ikiliğini bulanıklaştırdığı ve kendi kullanım amacının ötesine geçen kullanımlarla yeniden tanımlandığı başka örnekler de bulunuyor. Yatak, örneğin, Playboy dergisinin kurucusu Hugh Hefner’in ofisi ve iş yeri idi. Hefner yatağında röportajlar verdi, telefon görüşmelerini yaptı, resimler seçti, derginin sayfa düzenini yaptı, metinleri gözden geçirdi, yedi, içti, *playmatelerle* görüştü (Colomina 2016, 112). Yatağın uyuma mekânı olmanın ötesine geçtiği bir diğer çarpıcı örnek ise John Lennon ve Yoko Ono tarafından 1969 yılında gerçekleştirilen “*Bed in for Peace*” protestosuydu. John Lennon ve Yoko Ono, evlendikten sonra bir hafta boyunca balayı yataklarını kamusal hale getirerek yatak üstünde röportajlar verdiler (Colomina 2016, 120).

Sabahları genelde kendi alarmımla değil benden önce kalkan annemin mutfaktaki tıkrıtlarıyla ya da komşularımın alarm sesiyle uyanıyorum. Çünkü uyuduğum oda ve mutfağımız apartman ışıklığına bakıyor. Işıklık evlerdeki seslerin yankılandığı, mutfaktaki kokuların yayıldığı kocaman bir kuyu. Midas’ın kulaklarının eşek kulakları olduğu itirafının yankılanması

gibi, ışıklığa bakan odalardaki tüm gündelik sesler burada yankılanıyor. Odamda çalışırken, mutfakta kahvaltı ederken alt ve üst kattaki komşularımın yankılanan sesleri bana eşlik ediyor. Yüz yüze görmediğim, tanışmadığım ama eşi seslenirken duyduğum için ismini bildiğim Şennur Hanım⁷ çay koyuyor, eşi sigarasını yakıyor. Birileri şarkı mırıldanıyor, birileri kendi kendine söyleniyor. Martıların çığlıkları odalara doluyor. Bu sesler bazen gülümsetiyor, bazen meraklandırıyor, bazen de huzursuz ediyor. Örneğin pencere açık uyumak zorunda kaldığım yaz gecelerinde uykuya dalmamı zorlaştırdığında ve hatta uykumdan uyandırdığında komşularımla çatışmama da sebep olabiliyor.

Tuvalete gittiğimde karşı komşumla buluşuyorum. Selin'in anneanesi ile yaptığı sabah sohbetleri eşliğinde elimi yüzümü yıkıyorum. Eğer misafir tuvaletini kullanırsam apartmanın merdiven holündeki günün ilk selamlaşmalarına kulak veriyorum. Misafir tuvaletleri ile merdiven holleri aynı havalandırma boşluğuna bakıyor. Banyo şaftları/havalandırma bacaları tıpkı ışıklık gibi komşularımın hayatına kulak şahidi olduğum boşluklar. Işıklık bizi alt ve üst komşularımızla, banyo şaftları/havalandırma bacaları ise karşı dairelerdeki komşularımızla bağlıyor.

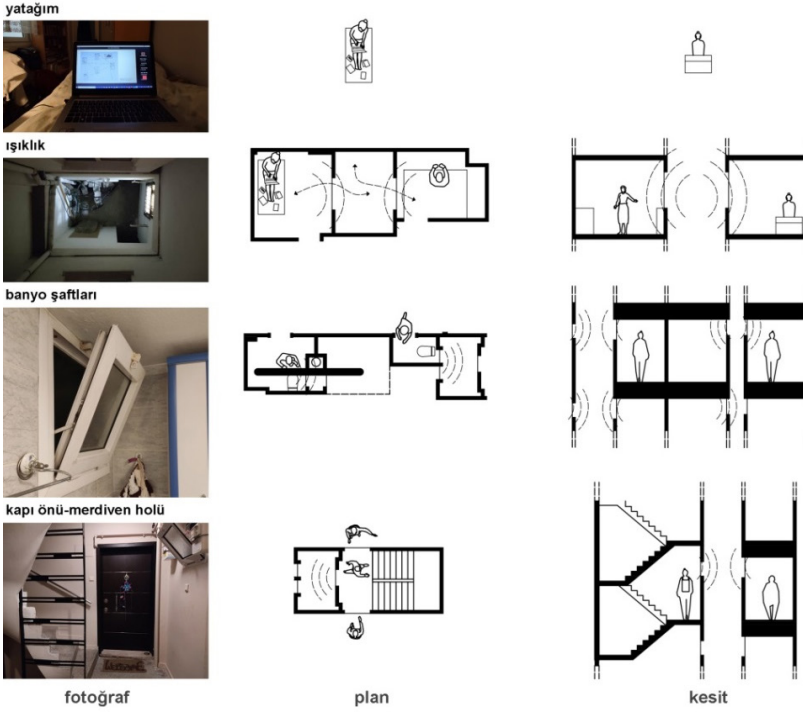
Benzer bağlantıları çalışan Begüm Özden Fırat, Berfin Atlı, Çisel Karacebe ve Suzi Asa İstanbul, Kurtuluş semtinde yaptıkları bir çalışmada birden fazla dairenin ya da apartmanın işitsel olarak kesiştiği bu boşlukları “akuzmatik mekân” olarak adlandırıyorlar. İnsanların çoğunlukla kendilerinin görülmediğini bildikleri ve kaynağı belli olmayan seslere kulak verdikleri akuzmatik mekânlarda, kamusal ve mahrem seslerin birbirine sızmasıyla kademeli bir aradalıklar üretilir.

Sesin akuzmatik alanlardaki dolaşımı, apartman sakini ve mahalleli olmanın en belirgin öğelerinden biri olan tanıdıklık hissini de beraberinde getirir; buralardan geçen sesler komşuların birbirlerinin mahrem yaşamlarına dair bilgilerini artırır. Bu anlamıyla akuzmatik

mekânlar, hem bir dinleme tecrübesi kazandırır hem bilgilendirir hem de insanları duydukları üzerine düşünmeye, çözümlemeye sevk eder (Özden Fırat vd. 2021, 14).

Banyo şaftları/havalandırma bacaları sayesinde kulaktan tanışmışlığımızın olduğu Selin ile nadiren kapı önünde de karşılaşırız. Ailemle yaşadığım zemin üstü dört katlı apartman, 1980’li yıllarda inşa edildiği ve o dönem asansör yapılması yönetmeliklerde zorunlu kılınmadığından katlar arası sirkülasyon için dar bir merdiven kovası kullanıyoruz. Eş zamanlı kullanımlarda karşılaşmalar ve kısa süreli sohbetler kaçınılmaz oluyor. Karşılaşmalar sadece komşularla değil, apartmanın temizliğine gelen kadınlarla, eve sipariş getiren kuryelerle de gerçekleşiyor. Yasaklardan önce eve gelen sütçüler, pazarlamacılar da bu gruba dâhildi. Ama artık “Apartmanımıza satıcıların girmesi yasaktır!”

Bitişik nizam yapılaşmada doğal aydınlatma ve havalandırma için imar yönetmeliklerinde minimum ölçüleri net tarif edilmiş olan ışıklıklar, teknik donatıların geçtiği banyo şaftları, katlar arası sirkülasyonun sağlandığı merdiven kovaları gibi mekânları gündelik deneyimlerimle birlikte sosyal mekân olarak tartışabiliyorum. Bu mekânları minör bir pozisyondan ilişkisel boyutuyla deşifre edebiliyorum. Katı bir iç-dış ikiliğinde iç mekâna ve dolayısıyla özel olana dâhil edilen ve hatta kullanılabilir alanlar olmaktan ziyade teknik mekânlar olarak görülen bu mekânlar, minör kavramıyla ele alındığında bedenlerin dolaylı-dolaysız olarak tanışıklık kazandığı, karşılaştığı, ilişkilendiği boşluklar olarak okunabiliyor (Şekil 3).

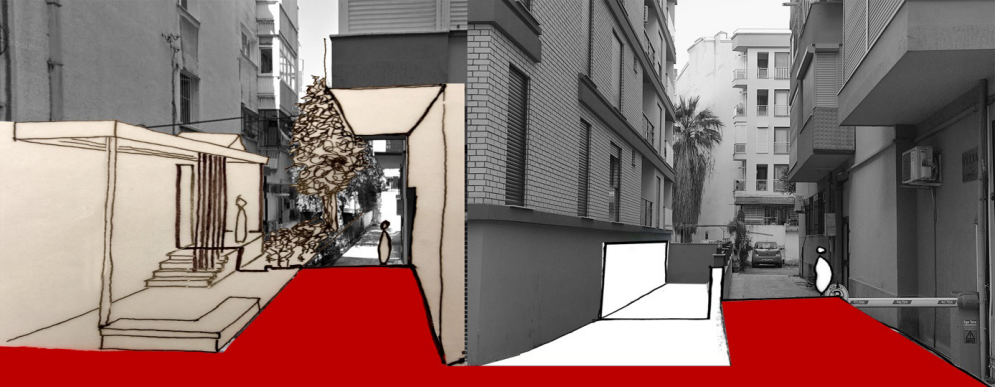


Şekil 3. Yatağımdan apartman boşluğuna uzanan güzergâhımda teknik boşlukların, çoğunlukla işitsel ilişkilerin kurulduğu sosyal boşluklara dönüşümü (Yazar tarafından oluşturulmuştur, 2022).

Apartment binasının kapısından çıktığımda kentsel salınımım başlıyor. Apartment binasının arka bahçesi otopark ve depo alanı olarak kullanıldığı için bu bahçeye giden yol aynı zamanda yan apartmentla ara bir boşluk oluşturuyor. Yaşadığım apartmentın kapısı bu boşluğa açılıyor. Yan komşumuz olan apartment yakın zamanda kentsel dönüşüm ile yeniden inşa edildi. Kentsel dönüşümden önce yan apartmentın girişi ve merdiven kovası, zemin katta oturan Suzan teyzenin mutfağı, dairelerin arka balkonları, mandalina, portakal, nar ağaçları bu ara boşluğa bakardı. Kentsel dönüşümden sonra yapılan yeni apartmentın ise bodrum kat kapalı otoparkı ara boşluğa cephe veriyor. Üst katların bizim apartmenta bakan cephesi ise olabildiğince sağır bırakıldı. Apartmentın yeni

girişi diğer sokağa bakıyor. Daha önce bina girişleri karşılıklı olduğu için karşılaşmalar daha sık yaşanıyordu. Hatta Suzan teyzenin mutfağının lavabosu bizim apartmanın girişine baktığı için, Suzan teyzenin bulaşıklarını yıkarken beni selamlayışı zihnimde hâlâ çok canlı...

Hafızamda canlandırdığım çocukluk ve gençlik imgeleriyle komşu binanın tüm katılığı, sağırlığı, fiziksel sınırları erimeye başlıyor. Bugün ve geçmiş, gerçek ve hayal, görünen ve görünmeyen arasındaki sınırların bulanıklaşmasıyla minör olana yaklaşma imkânı doğuyor. Jill Stoner'e göre minör olana yaklaşmak için mimarlığın önce hayal gücü aracılığıyla görünmez olması gerekir. Hayal gücüyle bakmak, nesneyi, anlamını, meta işlevini unutmaktır; hayal gücü, görüntüyü özgür kılar. Görselin unutulmasıyla diğer duyular birbirine karışarak insan ilişkilerini ortaya çıkaran koşulu sağlar. Nesnenin yalnızca görüntüsü değil, maddi sınırları, geçmiş çağrışımları, mevcut bağlamı ve anlamı da yok olur (Stoner 2012, 62). Böylece minör mimari form olmaktan çıkarak mekân haline gelir, eksikliğe ve içkinliğe döner, asla tamamlanamaz (Stoner 2012, 68). Eksiklik, kusurluluk, tamamlanmamışlık minör mimarlığın olumlu olduğu özelliklerdir (Stoner 2012, 16) (Şekil 4).



Şekil 4. Kentsel dönüşüm sonrasında bina eşiklerinde değişen, sağırlaşan ilişkisellikler (Yazar tarafından oluşturulmuştur, 2022)

Otobüs durağına gitmek üzere sokağa yöneldiğimde sokağın

karşısındaki apartmanın zemin katında bulunan apartman görevlisi dairesinin sakinleri ile karşılaşıyorum. Kendimi bildim bileli karşı apartmanın apartman görevlisi değişmedi. Eşi, kızı ve oğlu ile birlikte yaşıyor. Apartman görevlisinin kendisinden çok, büyümelerine şahit olduğum çocuklarıyla, özellikle de kızıyla sık sık karşılaşıyorum. Çünkü kendisi mahallenin esnafına ve sakinlerine yardımcı olarak evlerinin geçimine katkı sağlıyor. Otobüs durağına çıkan köşeye gelmeden çöp konteynerinin önünden geçiyorum. Çöp konteynerinin önünde ise buradan her geçtiğimde atık toplayıcılar ya da yemek arayan evsizler, kediler ve köpeklerle karşılaşıyorum. Gece dönerken ıssızlaşan yolda bu karşılaşmalar tedirgin edebiliyor ya da toplanmamış çöplerin kokusu yolumu değiştirmeme sebep olabiliyor. Çöp konteynerinin etkileşim alanının sınırları, onunla ilişkilenen her bedenin gönüllü ya da zorunlu bulunma haline ve öznel deneyimine göre değişiyor. Ben, apartman görevlisi ve ailesi, atık toplayıcıları, evsizler, kediler ve köpekler tekrarlanan ama geçici olan, dolaylı ve dolaysız bu ilişkilenmelerle optik ve anıtsal olmayan, dokunsal ve yabancı minör mekânsallıklar üretiyoruz (Crawford 2010, 381).

Çöp konteyneri ile aynı köşede mahallemizin bakkalı ve kasabı bulunuyor. Bakkalın sahibi değiştiği için artık bana yabancı olsa da, çocukluğumun en canlı anılarında bu bakkalın eski hali ve eski sahibi yer alıyor. Bakkal mahallenin çoğunlukla dedikodu yapılan odası ve balkondan sarkıtılan sepetlerin uzantısı gibiydi. Bakkalı uzun yıllar Ahmet amca ve sonrasında oğlu işletmişti. Aynı zamanda komşularımız olan bu ailenin mahalle geçmişinin en yakın tanıkları olduğu söylenebilir. Bakkalı geçince evimizin adresini tarif ederken referans verdiğimiz kasabın çalışanı İsmet abi ile kısa süreli sohbet ediyoruz. Kasabın asıl sahibi ise Ekrem abi. Ekrem abi, anlattığına göre bu kasapta zamanında futbolcu Metin Oktay'ı bile ağırlamış. Ancak gündelik hayatta asıl ağırladığı konuklar her mahalle kasabının ağırladığı gibi kediler ve köpekler oluyor (Şekil 5).



Sekil 5. İki köşe, iki esnaf ve tekrarlanan karşılaşmalar, selamlaşmalar (Yazar tarafından oluşturulmuştur, 2022)

Mahallenin gündelik hayatındaki politik, çoklu, kodlanamayan, deneysel, yerel ve akışkan minör mekânsal pratikler, iktidarın kontrolü dışında, insan ve insan olmayan bedenlerin potansiyelinden ortaya çıkıyor (Jalon Oyarzun 2015, 59; 2017, 358) Çöp konteynerinin, bakkalın veya kasabın önündeki her mekânsal eylem, minör mimarlığa göre aynı zamanda ortak bir üretim oluyor (Jalon Oyarzun 2016, 28). Güzergâhlarda deneyimlenen minör mimarlıklar geleneksel iç-dış, kamusal-özel, büyük-küçük ayrımlarını bulanıklaştırıyor ve bu ayrımları yaratan parçalı ve hiyerarşik yapıları sorgulamayı olanaklı kılıyor (Volz ve Brown 2017, 64).

Kasabın olduğu köşeden dönünce denize doğru yürüyorum. Trafik ışıklarından geçince trafik polisi ile selamlaşıp otobüs durağına yöneliyorum. Aynı saatlerde bindiğim kişilerin hepsinin simasını tanıyorum. Sözle olmasa bile gülümseyerek, göz kırparak selamlaşıyoruz. Çünkü tekrarlanan karşılaşmalarımızdan dolayı tanışıklığımız var. Günlük yaşam içinde yeni bir tür olarak sayılabilecek bu geçici gruplanmalar, arada kalan mekânlarda eşiksel yapıları oluşturuyor. Gerard Delanty, transit halinde olunan alanları modern yaşamın eşiksel mekânlarına örnek olarak verir. Bu mekânlar Marc Auge gibi eleştirmenler tarafından yok-yer (*non-place*) olarak tariflenerek sosyal olarak yaşayan mekânlar olarak sayılmasa da (Auge 1995), Delanty

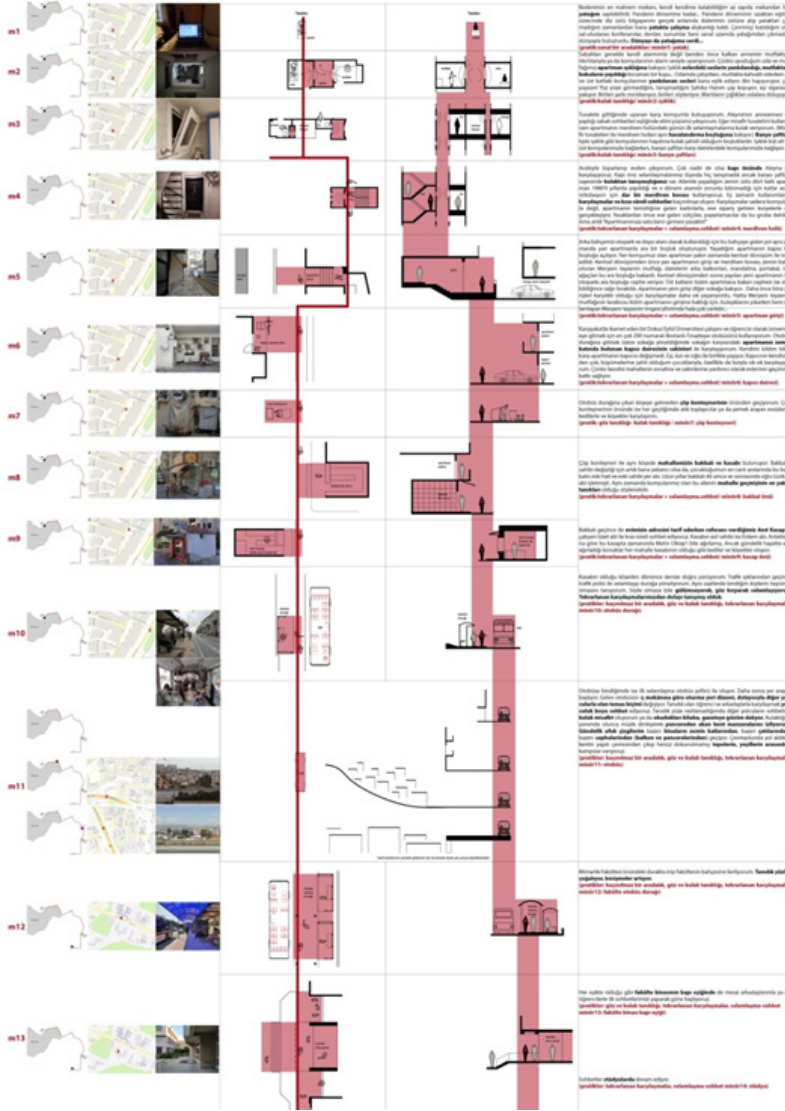
“geçici gruplanmalara dayalı bir tür sosyalleşmeden oluştukları” görüşünü bir alternatif olarak tartışır ve bu sosyalleşme pratiğini Giorgia Agamben’in “gelmekte olan ortaklık” (Agamben 2012) olarak adlandırdığı topluluk deneyimlerinin bir parçası olarak görür (Delanty 2015, 147). Delanty’nin yaklaşımı bu araştırmanın amacıyla da örtüşüyor: toplumsal mekânları kamusal-özel ikiliğinde değil, bedenün diğer bedenlerle ilişkilendirilerek çoğullaştığı mekânlarda keşfetmek.

Otobüse bindiğimde ise ilk selamlaşma otobüs şoförü ile oluyor. Daha sonra yer arayışı başlıyor. Gelen otobüsün iç mekânına göre oturma yeri düzeni, dolayısıyla diğer yolcularla olan temas biçimi değişiyor. Tanıdık olan öğrenci ve arkadaşlarla karşılaşırsak yolculuk boyu sohbet ediyoruz. Tanıdık yüze rastlamadığımda diğer yolcuların sohbetine ya da tartışmalarına kulak misafiri oluyorum, bazen kendimi bu tartışmaların içinde bile bulabiliyorum. Yol uzun olunca, trafik ve kalabalık artınca otobüs içindeki bir arada bulunma halinin sancısı da artıyor. Oyalanmak için kitap okuyorum, kendi kitabımı getirmemişsem başka yolcuların okudukları kitaplara ve gazetelere göz gezdiriyorum. Ancak kitapların, gazetelerin yerini artık telefon ekranları alıyor. Telefon ekranları bizi birbirimizden uzaklaştırıp sanal uzama hapsediyor. Benim ekranım ise çoğunlukla otobüsün penceresi oluyor. Kulaklığım yanımda olunca müzik dinleyerek pencereden akan kent manzaralarını izliyorum. Gündelik ufuk çizgilerim bazen binaların zemin katlarından, bazen çatılarından, bazen cephelerinden (balkon ve pencerelerinden) geçiyor. Yüklenici firmaların inşaatlarının ürünü yapıları çevrelerin,⁸ majör mimarlığın seyrine dalıyorum. Otobüsün içindeki mekânda ise minör bir mimarlık içinde hissediyorum.

Çevreyolunda yol aldıkça kentin yapıları çevresinden çıkıp henüz dokunulmamış tepelerin, yeşillerin arasından kampüse varıyorum. Güzergâhlar iş yerim olan üniversite kampüsüne, mimari tasarım proje stüdyolarına bağlanıyor. Her öğrenci ve akademisyen, benim gibi kendi öznel güzergâhları

üzerinden stüdyoya varıyor. Bu yüzden mimari tasarım stüdyosunun topluluğu farklı öznellikler barındıran bir “çokluk” olarak tahayyül edilebilir. Stüdyo öznel güzergâhların kesiştiği, öznel güzergâhların minör mekânsallıklarının bilgisinin paylaşılarak kolektif bilgiye dönüştürülebileceği bir mekân olarak, çokluğun mekânı olarak düşünülebilir.

Sohbetler stüdyolarda devam ediyor. Stüdyo benim oyun alanım. Stüdyodaki herkes benim oyun arkadaşım. Onlar da farklı güzergâhlardan buraya varıyorlar, hepsinin kendi hikâyesi var. Ama ben onların hikâyesini ne kadar biliyorum, onların kim olduğunun ne kadar farkındayım? Onlarla hangi pozisyondan, nasıl ilişki kuruyorum; kurabiliyor muyum? Hepimizin minör güzergâhlarının kesişimi alternatif bir İzmir haritası oluşturur mu?⁹ Stüdyo aktörlerinin güzergâhlarının kesişimi ile oluşabilecek kent haritası başka bir çalışma için öneri olarak kalsa bile, bu çalışma kapsamında benim kişisel coğrafyamın haritası, başka bir deyişle minör kartografim tüm bu öznel ve mekânsal anlatıların birbirine bağlanmasıyla ortaya çıkıyor (Şekil 6).



Şekil 6. 290 otobüs hattıyla Karşıyaka-DEÜ Tınaztepe Kampüsü arasındaki gündelik seyahatlerin minör kartografisi. Dizi anlatı uyarlaması olan bu minör kartografi satırlardan ve sütunlardan oluşuyor. Güzergâh diyagramı, uydu haritası, plan, kesit, anlatı gibi farklı medyalar çeşitli ölçeklerde kullanılıyor. Yatay satırlarda, tespit edilen minör mekânsallıkların güzergâh üzerindeki konumu, uydu görüntüsü, büyük ölçekli planı, kesiti ve anlatısı okunabiliyor. Dikey sütunlarda ise aynı başlıklarda minör mekânsallıklar ardışık olarak takip ediliyor ve birbirini tamamlayarak bütünde minör kartografiyi oluşturuyor (Yazar tarafından oluşturulmuştur, 2022).

Sonuç

Doktora araştırmamın ilkaşaması olan bu çalışmam kapsamında minör güzergâhlar olarak tariflediğim öznel güzergâhlar aracılığıyla bedenimin gündelik hayatta çoğullaştığı eşikleri, aralıkları, patikaları ve durakları açığa çıkardım. Minör güzergâhlar olarak iş yerim ve evim arasında kullandığım üç rotayı seçip, daha sonra çalışmamı 290 otobüs hattıyla yaptığım gündelik seyahatlerin güzergâhında özelleştirdim. İş yerim ve evim arasındaki güzergâhların yalnızlaştıran, yabancılaştıran yok yerler olarak tariflendiği görüşlerin aksine, her gün tekrarlanan, kentlerin ve kentlilerin yaşamının zorunlu, olağan, sıradan ve vazgeçilmez gerçekliği haline gelen güzergâhlardaki göz tanıklığı, kulak tanıklığı, kaçınılmaz bir aradalıklar, sanal bir aradalıklar, tekrarlanan karşılaşmalar, selamlaşmalar, sohbet gibi pratikleri inceledim. Bu pratikleri minör pratikler olarak tanımladım. Minör pratiklerin gerçekleştiği mekânlar olarak yatak, apartman boşlukları (şaftlar/havalandırma bacaları, ışıklıklar, merdiven holleri), seyyarların ve kentsel donatıların (çöp konteyneri, kamusal tuvaletler, büfeler vb.) etki-etkileşim alanları, zemin kat küçük ölçekli ticari birimler (zemin kat kullanımları), duraklar-istasyonlar-geçitler-iskeleler gibi ulaşım aktarma noktaları, ulaşım araçları (otobüsler, vapurlar, trenler), kapılar-bina girişleri ve balkonlar gibi eşikler ve tasarım stüdyosu gibi mekânları kayıt altına aldım.

Saha notlarında dökmeye çalıştığım çok zamanlı (çocukluk, gençlik, yetişkinlik dönemleri, günlük, haftalık, mevsimsel döngüler), çok katmanlı (duyusal, duygusal, algısal bilgi, uzmanlık bilgisi) ve karmaşık olan öznel deneyimlerimin mekânsal bilgisini kayıt edebilmek için kullandığım araçları çeşitlendirdim (fotoğraf, video, ses kayıt, anlatı, çizim). Haritalandırma aşamasında ise öznel ve nesnel bilginin birlikte okunması, bedensel bilginin kentsel bağlamda kodlanması, farklı kayıt araçlarından elde edilen yazılı ve görsel medyaların bir araya getirilmesi gibi kriterleri dizi anlatıları tekniğine başvurarak karşılayabildim. 290 otobüs hattıyla Karşıyaka-DEÜ

Tınaztepe Kampüsü arasındaki gündelik seyahatlerimin dizi anlatısıyla minör kartografisini oluşturdum.

Minör kartografide örüntüsünü görünür kıldığım mekânları, müşterek ve dayanışmacı pratikleri imkânlı (ya da imkânsız) kılacak, tetikleyici pratiklerin gerçekleştiği mekânlar olarak okuyorum. Bu mekânları minör mekânsallıklar olarak kavramsallaştırıyorum. Beden, diğer bedenlerle ilişkilenerken kendisini ve ötekiyi inşa ederken sonsuz sayıda, geçici, eksik, tamamlanmamış ve kusurlu minör mekânsallık üretir. Bu mekânsallıklar soyut veya idealize edilmiş bir çevrede değil, olağan, sıradan, gündelik güzergâhlarda, anıtsal olmayan mekânlarda, mimarlık olarak sayılmayan ancak toplumsal mimarlığın özneleştirdiği toplumun yaşadığı yapıları çevrelerde gömülüdür. Minör mekânsallıklar, majör olarak sayılabilecek bu yapıları çevrelerde kaçış alanları yaratır, dolayısıyla politiktir. Mekânların işlevsel tanımlarını, fiziksel ve anlamsal sınırlarını, modern kentin ikili ayrımlarını aşar.

Minör mekânsallıklar, bu makale kapsamında açığa çıkarılan tüm bu özellikleriyle toplumsal mimarlık alanında yürütülecek eğitim, tasarım, planlama, uygulama çalışmaları için eleştirel düşünme ve eylem alanları olarak değerlendirilebilir. Tek bir beden, sadece kendi bedenim üzerinden yürüttüğüm için bu araştırma böyle bir değerlendirme için sınırlı kalsa da, çokluğu oluşturan tekilliklerin mekânsal bilgisinin nasıl kavramsallaştırılacağına, nasıl bir bilgi türü olduğuna ve nasıl açığa çıkarılabileceğine dair bir yaklaşım sunuyor. Feminist literatüre beden, mekân ve gündelik hayat ilişkileri üzerinden ekleniyor. Kişisel olanı teorikleştirmenin bir denemesini yapıyor (Ahmed 2018). Sosyal mimarlığın toplumu ve kamusal mekânı idealize eden anlatısı içinde, bedenlerin gündelik, sıradan ve oluş halindeki mekânlarını önceleyen minör bir anlatı kuruyor. Bu anlatıda minör güzergâhları ve minör kartografileri yöntemselleştirerek öznel, bedenlenmiş ve konumlu olan mekânsal bilgiyi feminist perspektiften üretiyor.

Her gün gelip geçtiğim, belki de bu yüzden körleştiğim ve sağırlaştığım güzergâhlarımı feminist bir yaklaşımla yeniden ve yeniden deneyimlediğimde, saha çalışmalarının yarattığı özne-nesne ikiliğini aşarak kendi bedenimi, mahallemi, yollarımı, kullandığım otobüsü saham yaptığımında, sahanın kendisi ben olduğumda toplumsal çalışmaların soyut düzlemde aradığı ilişkiler ağını kendi gerçek hayatımda buldum. Toplumsallaşmaya dair imkânların veya imkânsızlıkların, olağanlaştırılan ve belki de bu yüzden önemsenmeyen bu ilişkilendirmelerde yattığını düşünüyorum. Çünkü ilişki ağlarının ortaya çıkması, bu ağların başka türlü nasıl ve nerede kurulabileceğine dair konuşma zeminini yaratıyor. Ben mimar olarak bedenimin ilişki ağını mekân odağından keşfettim. Keşif sürecinde geliştirdiğim kavramsal, epistemolojik ve metodolojik yaklaşımla ileriye dönük çalışmalarda araştırmama başka bedenleri de dâhil edeceğim. Araştırmama başka bedenlerin dâhil olmasıyla, diğer bir deyişle araştırmanın kendi çokluğunu oluşturmasıyla, kendi bedenim ve bedensel deneyimim üzerinden keşfetmeye başladığım minör mekânsallıklar repertuarının genişlemesini, bu repertuarın başka türlü ilişkilendirme biçimlerini ve mekânlarını düşünmek için potansiyel bir kaynağa dönüşmesini umuyorum.

1 Feminist mimarlık alanındaki araştırmalar ağırlıklı olarak tasarım, uygulama ve eğitim pratiklerindeki alternatif arayışlara odaklanıyor. Bu pratiklerin derlemelerinin ve eleştirel tartışmalarının yapıldığı kaynaklar öne çıkıyor. Bu makale ise mekâna odaklanıyor ve (toplumsal) mimarlık alanında feminist perspektiften yeni bir mekân kavramsallaştırması (minör mekânsallık) ve bu mekânın araştırılmasına dair araçlar (minör güzergâhlar ve kartografiler) öneriyor.

2 “Kötü huylu problemler” Horst Rittel ve M.Melvin Webber tarafından 1960’lı yıllarda kavramsallaştırıldı. Kötü huylu problemler belirsiz, karmaşık, çözüme karşı dirençli (*relentless*) ve sınırları aşan (*crosscutting*) özelliklere sahip problemlerdir. Toplumsal problemler doğası gereği kötü huyludur (Rittel ve Webber 1973).

3 2008 yılında New York’ta Cooper-Hewitt Ulusal Tasarım Müzesi’nde gerçekleşen “Öteki %90 için Tasarım” (*Design for the Other %90*) sergisi, 2010 yılında New York MoMA’da gerçekleşen “Küçük Ölçek, Büyük Değişiklik: Sosyal Adanmışlık için Yeni Mimarlıklar” (*Small Scale Big Change: New Architectures of Social Engagement*) sergisi, MoMA’nın 2014 senesinde ev sahipliği yaptığı “Düzensiz Büyüme: Genişleyen Mega Kentler için Taktiksel Şehircilik” (*Uneven Growth: Tactical Urbanisms for Expanding Megacities*) sergisi, “Cepheden Bildirmek” (*Reporting from the Front*) temalı 2016 yılındaki 15. Venedik Mimarlık Bienali, 2017 yılında Türkiye’deki sosyal mimarlık alanında işler üreten grupları bir araya getiren Dayanışma Mimarlığı Sergisi ve “Birlikte Nasıl Yaşayacağız? (*How Do We Live Together?*)” temasıyla 2021 yılındaki 17. Venedik Mimarlık Bienali mimarlığı sosyal boyutlarıyla ele alan etkinliklerdendir.

4 “Kadın kendini yazmalı, kadın kendini metne koymalı diyen” Helena Cixous’un çağrısına kulak veriyorum (Cixous 1976, 875). Benzer şekilde Adrienne Rich (1986), evrenselcilik varsayımını değiştirmemiz ve kişinin kendi bedeninin fragmanlarından yola çıkan bir feminist teori inşa etmemiz gerektiğine işaret ediyor. “Kadın olarak konuşmanın yeri” ve “gerekçesi” haline gelenin “beden” değil “benim bedenim” olduğunu vurgulamak önemlidir (Probyn 1990, 177).

5 Dizi anlatıları bedenin hareketi ile algıya öncelik vererek hareketten kaynaklı görme biçimlerini tercüme eder. *Storyboard*lar ve transkriptler dizi anlatılara örnek olarak verilebilir. *Storyboard*lar mimarlık dışı bilgi alanlarında üretilir ve olayların aktarımına odaklanır. Transkriptler ise mekân, hareket ve olayların birbiriyle yeniden ilişki kurdukları farklı bir mimarlık okumasına olanak verir (Kürtüncü 2014, 151). Transkriptlerin mimarlık alanındaki en önemli örneği Bernard Tschumi’nin hazırladığı Manhattan Transkriptleri’dir (The Manhattan Transcripts 1976-1981).

6 İş yeri-ev arasındaki güzergâhlar dışında başka güzergâhlar da araştırma konusu olarak seçilebilirdi. Örneğin kent içinde minör olarak tarif edilebilecek güzergâhlar belirlenip, o güzergâhların kendileri deneyimlenebilirdi. Durumcuların “sürüklenme” (*dérive*) yöntemine başvurulabilirdi. Ancak seçilecek olan güzergâhların bilgisini, on yıldır her gün deneyimlediğim güzergâhların bilgisi kadar içselleştiremezdim. Makale yazım sürecinde rastladığım “Gündelik Peyzajlarda Yolculuk” yazısında Burcu Serdar Köknar da kendi gündelik öznel güzergâhı üzerinden farklı bir perspektif açıyor. Köknar’ın “Bu şehirde yaşayan her birimizin yolculuklarının bileşkesinde neler olur, nasıl olur? Hikâyeler nasıl gelişir? Göremediklerimiz nedir?” soruları bu çalışmanın sorularına ekleniyor (Köknar, 2018).

7 Makalede, kişisel verilerin korunması kapsamında gerçek isimler yerinde anonim isimler kullandım.

8 Yüklenici firmaların inşaatlarının mimarlık olarak sayılıp sayılmadığı tartışmalıyken, Stoner'a göre minör mimarlıklar tam da yaşadığımız bu çevrelerde, mimarlık olarak sayılmayan yapı çevrede aranır (Stoner, 2012, s.105). Mimarlık bina inşa etmek olarak değil, hâlihazırda inşa edilmiş alanlar içinde mekân yapmak olarak yeniden tanımlanır (Stoner 2012, 16).

9 Bu soruları sormak stüdyo içinde öğrenci-öğrenci, öğrenci-yürütücü arasında doğabilecek güç ilişkilerine karşı dikkatli olmamı, kendimin de dâhil olduğu stüdyo aktörlerini heterarşik bir düzlemde konumlandırmamı sağlıyor. Herkesin kişisel hikâyesinin, yaşam deneyiminin ve bu deneyime bağlı sahip olduğu bilginin kıymetlendirildiği ve paylaşıldığı kolektif öğrenme ortamında çokluğun oluş haline geçebileceğine inanıyorum. Bu soruları sormamda feminist pedagoji etkili oluyor (hooks 2004, 2010, 2021; Shrewsbury 1987, 1993; Manicom 1992; Meşe 2018) Türkiye'de henüz çok yaygınlık kazanmamış olan feminist pedagoji başlığına Feminist Tahayyül dergisinin Nehir Gündoğdu editörlüğünde yayınlanan "Feminist Pedagoji" sayısı önemli bir katkı koyuyor (Gündoğdu 2021). Gülşah Aykaç'ın bu sayıda yer alan "Mimari Tasarım Stüdyosuna Feminist Bakış: Öğrencinin Yolculuğunu Anlamaya Çalışmak" başlıklı yazısı, feminist pedagoji tartışmalarını mimarlık eğitimi alanında özelleştiriyor (Aykaç 2021).

Kaynakça

- Agamben, Giorgio. *Gelmekte Olan Ortaklık*, çev. Betül Parlak (İstanbul: MonoKL Yayınları, 2012).
- Ahmed, Sara. *Feminist Bir Yaşam Sürmek*, çev. Beyza Sümer Aydaş (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018).
- Auge, Marc. *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Super-modernity* (Londra: Routledge, 1995).
- Awan, Nishat. "Mapping Otherwise," *Feminist Futures of Spatial Practice: Materialisms, Activism, Dialogues, Pedagogies* ed. Meike Schalk, Thérèse Kristiansson, Ramia Mazé (Spurbuchverlag: AADR, 2017), 33-41.
- Awan, Nishat, Tatjana Schneider ve Jeremy Till. *Spatial Agency: Other Ways of Doing Architecture* (New York: Routledge, 2011).
- Aykaç, Gülşah. "Mimari Tasarım Stüdyosuna Feminist Bakış: Öğrencinin Yolculuğunu Anlamaya Çalışmak", *Feminist Tahayyül 2*, no. 1

(2021): 9-37.

Bektaş Ata, Leyla. “Bir Güvenlikli Site Hikâyesi: Gündelik Hayatın Dönüşümüne Otoetnografik Yaklaşım” *Fe Dergi* 8, no. 2 (2016): 46-61.

Bektaş Ata, Leyla. “*Kentsel Dönüşümün Eşiğinde Ev, Mahalle ve Kent Deneyimi: Limontepe Örneği*,” Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2019.

Bektaş Ata, Leyla. “Kent Etnografisinde Çoklu Yöntem Kullanımı: Yürüyüş, Fotoğraf ve Video”, *İdealkent* 15, no.41 (2023): 666-689.

Bergdoll, Barry. “Introduction” *Small Scale, Big Change: New Architectures of Social Engagement* ed. Andres Lepik (The Museum of Modern Art, 2010), 7-11.

Bhabha, Homi K. *Kültürel Konumlanış*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017).

Bloomer, Jennifer. *Architecture and Text: The Scripts of Joyce and Piranesi* (New Haven ve Londra: Yale University Press, 1993).

Bordeleau, Anne ve Liana Bresler. “Drawing the Map: Siting Architecture,” *Footprint* 4, no.2 (2010): 45-58.

Braidotti, Rosi. *Göçebe Özneler*, çev. Öznur Karakaş (İstanbul: Kolektif Kitap, 2017).

Braidotti, Rosi. *İnsan Sonrası Bilgi*, çev. Seyran Sam, Eda Çaç (İstanbul: Kolektif Kitap, 2021).

Butler, Judith. *Cinsiyet Belası*, çev. Başak Ertür (İstanbul: Metis Yayınları, 2023).

Cixous, Hélène. “The Laugh of Medusa”, *Signs* 1, no.4 (1976): 875-893.

Colomina, Beatriz. “Sosyal Medya Çağında Özel ve Kamu,” *2000+ Mimarlık Teorisinin Acil Sorunları* ed. James Graham (İstanbul: Janus Yayıncılık, 2016), 109-121.

Conrads, Ulrich. *20. Yüzyıl Mimarisinde Program ve Manifestolar*. (Şevki Vanlı Mimarlık Vakfı, 1991).

Crawford, T. Hugh. “Minor Houses/Minor Architecture,” *AI & Soc* 25, no.4

(2010): 379–385.

- Crawford, Margaret. “Can Architects be Socially Responsible?”, *Out of Site: A Social Criticism of Architecture* ed. D. Ghirardo (Seattle: Bay Press, 1991), 27-45.
- De Beauvoir, Simone. *İkinci Cinsiyet*, çev. Gülnur Acar Savran (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2019).
- De Certau, Michel. *Gündelik Hayatın Keşfi*, çev. Lale Arslan Özcan (Ankara: Dost Kitabevi, 2008).
- Delanty, Gerard. *Bir Kavramın Anatomisi Topluluk*, çev. F. Bilge Atay (İstanbul: Everest Yayınları, 2015).
- Deleuze, Gilles ve Felix Guattari. *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2020).
- Ellis, Carolyn ve Arthur P. Bochner. “Autoethnography, Personal Narrative, Reflexivity: Researcher as Subject,” *Handbook of Qualitative Research Second Edition* ed. Norman K. Denzin ve Yvonna S. Lincoln (Thousand Oaks, CA: Sage Publications, Inc., 2000), 733-767.
- Ellis, Carolyn, Tony E. Adams ve Arthur P. Bochner. “Autoethnography: An Overview,” *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 12, no:1 (2010) <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1101108>
- Eyles, John. “The Geography of Everyday Life” *Horizons in Human Geography* ed. Derek Gregory ve Rex Walford (Barnes & Noble, 1989), 102-117.
- Frichot, Hélène, Catharina Gabrielsson ve Helen Runting (ed.). *Architecture and Feminisms Ecologies, Economies, Technologies* (London: Routledge, 2017).
- Gollaz Morán, Azucena. “Embodied Urban Cartographies: Women’s Daily Trajectories on Public Transportation in Guadalajara, Mexico,” *Feminist Methodologies* ed. Wendy Harcourt, Karijn van den Berg, Con-

stance Dupuis ve Jacqueline Gaybor (Palgrave:Macmillan, 2022), 189-209.

Gündoğdu, Nehir. “Sunuş: Feminist Pedagoji Tartışmalarına Daha Yakından Bakmak”, *Feminist Tahayyül* 2, no. 1, (2021): 1-8.

Haraway, Donna J. *Başka Yer*, çev. Güçsal Pular (İstanbul: Metis Yayınları, 2010).

Hardt, Michael ve Antonio Negri. *Çokluk*, çev. Barış Yıldırım (İstanbul: AyrıntıYayınları, 2011).

Harding, Sandra. *The Science Question in Feminism* (New York: Cornell University Press, 1986).

Harding, Sandra. *Whose Science? Whose Knowledge?: Thinking from Women's Lives* (New York: Cornell University Press, 1991).

hooks, bell. *Ain't I a Woman, Black Women and Feminism* (Boston: South End Press, 1981).

hooks, bell. *Teaching Community A Pedagogy of Hope* (New York: Routledge, 2004).

hooks, bell. *Teaching Critical Thinking: Practical Wisdom* (New York: Routledge, 2010).

hooks, bell. *Sınırları Aşmayı Öğretmek: Özgürlük Pratiği Olarak Eğitim*, çev. Arzu Eylem (İstanbul: NotaBene Yayınları, 2021).

Holt, Nicholas L. “Beyond technical reflection: Demonstrating the Modification of Teaching Behaviors Using Three Levels of Reflection” *Avante* 7, no. 2 (2001): 66-76.

Irigaray Luce, *This Sex Which is Not One*, çev. Catherine Porter ve Carolyn Burke (Ithaca: Cornell University Press, 1985).

Irigaray Luce, *An Ethics of Sexual Difference*, çev. Carolyn Burke ve Gillian C. Gill, Ithaca: Cornell University Press, 1993).

Jalón Oyarzun, Lucia. “Common Spatialities: The Production of the Multitude,” *Footprint*, 16 (2015): 51-68.

- Jalón Oyarzun, Lucia. "The Minor Composition of Threshold Domes," *MONU*, 24 (2016). <http://www.monu-magazine.com/issues.htm>.
- Jalón Oyarzun, Lucia. "Exception and the Rebel Body: The Political as Generator of a Minor Architecture," Doktora Tezi, Universidad Politecnica de Madrid, 2017.
- Karim, Farhan (Ed.). *The Routledge Companion to Architecture and Social Engagement* (New York: Routledge, 2018).
- Katz, Cindi. "Towards Minor Theory," *Environment and Planning D: Society and Space* 14, no.4 (1996): 487-499.
- Katz, Cindi. "Revisiting Minor Theory" *Environment and Planning D: Society and Space* 35, no.4 (2017): 596-599.
- Kökner, Burcu Serdar. "Gündelik Peyzajlarda Yolculuk," *XXI*, (2018). <https://xxi.com.tr/i/gundelik-peyzajlarda-yolculuk>
- Kristeva, Julia. *Powers of Horror: An Essay On Abjection*, çev. Leon S. Roudiez (New York: Columbia University Press, 1982).
- Kürtüncü, Burçin. "Bir Anlatı Kurma Aracı Olarak Transkriptler," *Paralaks Oda* ed. Semra Aydın ve Burçin Kürtüncü (İstanbul: Cenkler Matbacılık, 2014), 150-171.
- Liotard, Jean-François. *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Bilge-Su Yayınları, 2014).
- Manicom, Ann. "Feminist Pedagogy: Transformations, Standpoints, and Politics" *Canadian Journal of Education* 17, no.3 (1992): 365-389.
- Meşe, İlknur. "Taşra Üniversitesinde Feminist Pedagoji: Ne Kadar Mümkün?," *Fe Dergi* 10, no.1 (2018): 67-78.
- Muncey, Tessa. "Doing Autoethnography" *International Journal of Qualitative Methods* 4, no.1 (2005): 69-86.
- Ockman, Joan. "Reinventing Jefim Golyscheff: Lives of a Minor Modernist" *Assemblage*, no.11 (1990): 70-106
- Omacan, Sinan. "Önsöz," *Dayanışma Mimarlığı* ed. Emre Torbaoğlu, Hande

- Akarca, H.Sinan Omacan ve Öncül Kırılgiç (İstanbul: TMMOB Mimarlar Odası İstanbul Büyükkent Şubesi, 2017), 7-14.
- Özden Fırat, Begüm, Berfin Atlı, Çisel Karacebe ve Suzi Asa. “Mesafelerin Ötesinde: Akuzmatik Mekânlardan Sızan Sesler”. *Sanat Dünyamız*, no.185 (2021):12-18.
- Petrescu, Doina. *Altering Practices Feminist Politics and Poetics of Space* (Londra: Routledge, 2007).
- Petrescu, Doina ve Kim Trogal. *The Social (Re)Production of Architecture Politics, Values and Actions in Contemporary Practice* (London, New York: Routledge, 2017).
- Probyn, Elspeth. “Travels in the Postmodern: Making Sense of the Local,” *Feminism/ Postmodernism* ed. Linda Nicholson (New York: Routledge, 1990), 176-189.
- Reed-Danahay, Deborah. *Auto/ethnography: Rewriting the Self and the Social* (Oxford, UK:Berg, 1997).
- Rich, Adrienne. *Blood, Bread and Poetry: Selected Prose 1979-1985* (New York: W.W. Norton & Company, 1986).
- Rittel, Horst W.J. ve M.Melvin Webber. “Dilemmas in a General Theory of Planning”, *Policy Sci* 4 (1973), 155–169.
- Said, Edward W. Şarkiyatçılık, çev. Berna Ülner (İstanbul: Metis Yayınları, 2022).
- Sandström, Ida. “Towards a Minor Urbanism: Thinking Community without Unity in Recent Makings of Public Space”, Doktora tezi, Lund Üniversitesi, 2019.
- Sargin, Güven Arif. Köktenci Dönüşümden Parçacı Direniş; Sosyal Mimarlığın “100 Yıllık” Kısa Öyküsü. *Arrademento Mimarlık*, no.3 (2003): 55-57.
- Schalk, Meike, Thérèse Kristiansson ve Ramia Mazé (ed.). *Feminist Futures of Spatial Practice Materialism, Activism, Dialogues, Pedagogy*

- gies, Projections* (Spurbuchverlag: AADR, 2017)
- Shrewsbury, Carolyn M. “What Is Feminist Pedagogy?”, *Women’s Studies Quarterly* 15, no.3-4 (1987): 6-14.
- Shrewsbury, Carolyn M. “Feminist Pedagogy: An Updated Bibliography”, *Women’s Studies Quarterly* 21, no.3-4 (1993): 148-160.
- Sparkes, Andrew C. “The Fatal Flaw: A Narrative of the Fragile Body-Self” *Qualitative Inquiry* 2, no.4 (1996): 463-494.
- Sparkes, Andrew C. “Autoethnography and Narratives of Self: Reflections on Criteria in Action” *Sociology of Sport Journal* 17 (2000): 21-43.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *Madun konuşabilir mi?* çev. Emre Koyuncu (Ankara: Dipnot Yayınları, 2020).
- Stavrides, Stavros. *Müşterek mekân*, çev. Cenk Saraçoğlu (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018).
- Stoner, Jill. *Toward a Minor Architecture* (Cambridge: MIT Press, 2012).
- Şenel, Aslıhan S. “Mapping as Performance An Alternative to Authoritative Representations of Istanbul,” *i Quaderni* , 1 (2013): 85-94.
- Şenel, Aslıhan S. “Haritalama: Bir Anlama, Eleştirme ve Tasarlama Eylemi,” *İTÜ Mimari Tasarım Araştırma Laboratuvarı Çalışmaları İstanbul için Öngörüler* ed. Ayşe Şentürer, Nurbin Paker, Özlem Berber ve Aslıhan Şenel (İstanbul: İTÜ Vakfı, 2014), 26-33.
- Şenel, Aslıhan S. “Mimarlık Eğitiminde Haritalama: Geleneksel Eril Mimarlık Üretimine Yaratıcı Bir Eleştiri”, *Mimarlar Odası Ankara Şubesi, Dosya* 42 (2019): 49-52.
- Tanju, Bülent. Mimarlık ve Toplumsal Sorumluluk. *Arrademento Mimarlık*, no.3 (2003): 53-55.
- Trogal, Kim. “*Caring for Space Ethical Agencies in Contemporary Spatial Practice*,” Doktora Tezi, University of Sheffield, 2012.
- Van de Ven, Cornelis. *Space in Architecture* (Assen: Van Gorcum, 1987).
- Virno, Paolo. Çokluğun *Grameri*, çev. Volkan Kocagül, Münevver Çelik

(İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2013).

Volz, Kirsty ve Alexandra Brown. "Liquid Surfaces: Minor Architectures of the Fille Fatale," *IDEA Journal* (2017): 64-77.



İzmir Atıfbey Mahallesi'nde Yaşayan Kadınların Kent Yaşamındaki Zihin Haritaları ve Görünmez Sınırları

Pelin Zenginobuz Neşeli

Erciyes Üniversitesi

[ORCID: 0000-0002-4485-5209](https://orcid.org/0000-0002-4485-5209)

pelinzenginobuz@gmail.com

Zeliha Nilüfer Nahya

Erciyes Üniversitesi, Doç. Dr.

[ORCID: 0000-0003-0008-0947](https://orcid.org/0000-0003-0008-0947)

znilufernahya@erciyes.edu.tr

Öz

Ataerki, kurallarının erkeklerin önemsenererek belirlendiği, kadınların da yaşamda yer alabilmek için kendilerine belirlenen kuralları benimsediği ve bunlar doğrultusunda düşünmek, davranmak hatta hissetmek zorunda bırakıldıkları bir sistemdir. Bunun bir parçası olarak da kadınlar, bu ataerki ağ içerisinde genelde belirli alanlar içerisinde tanımlanmıştır. Bu makalenin odaklandığı temel problemler; ataerki mekân düzeni içerisinde kadınların gündelik hayatlarını nasıl sürdürdükleri, mekânın kadın için geçerliliğini belirleyen zaman unsurunun ne olduğu ve bunun için toplumsal cinsiyetle belirlenen kadınlık çözümlerinin neler olabildiğidir. Bu bağlamda çalışmada, Michel Foucault'un panoptikon üzerine değerlendirmeleri ve onun bu değerlendirmelerini geliştiren Jean Baudrillard ile Pierre Bourdieu'nun panoptikon ve ataerki hakkındaki görüşleri birleştirilmektedir. Bu yaklaşımla da çalışmada, ataerki panoptikon temsillerinin gündelik hayatında herhangi bir sebeple evlerinden çıkan kadınlar üzerindeki etkisini araştırmak, sürdürülmekte olan iktidar ve disiplin mekanizmalarını tartışmak ve kadınların bu temsilleri aşmak için ürettikleri stratejileri ortaya koymak amaçlanmaktadır. İzmir'in Gaziemir ilçesinde bulunan Atıfbey Mahallesi'nde gerçekleştirilen nitel alan araştırması ile bu mahallede yaşayan 32 kadının deneyimleri ele alınmıştır. Bu çalışmaya göre ataerki panoptikon temsillerden ilkin farklı sosyal aktörler oluşturur; bu aktörler kadınların davranışlarını hatta duygularını, yaşam alanlarını oluşturan kent ve mahalle çerçevesinde toplumsal cinsiyet rolleri gereği kontrol eder ve denetim altında tutar. İkinci panoptikon temsili kentte sürmekte olan eril tahakkümdür. Gündelik yaşamın mekânlanma ve zamanlanma örüntüleri, kadınların kentte yaşadıkları toplumsal cinsiyete dayalı farklı deneyimleri yansıtabilmektedir. Ancak en önemlisi kadınların görünmez sınırlarla çevrili olmalarının ötesinde kendilerine rotalar üretmeleri ve gerektiğinde yenilerini bulmalarıdır. Kadınların kendilerine çizilen görünmez sınırları aşan, yöntemleri ve rotaları onları evin dışında tutabilmeye imkân sağlayan, stratejileridir.

Anahtar Kelimeler: Kadın, Kent Yaşamı, Görünmez Sınırlar, Ataerki, Gözetim

•••••

Geliş tarihi: 1 Eylül 2023 • Kabul tarihi: 16 Ağustos 2024

•

Araştırma Makalesi

<http://federgi.ankara.edu.tr>

federgi • 2024 • 16(2) • 48-82
DOI: 10.46655/federgi.1353983

Mind Maps and Invisible Boundaries of Women Living in Izmir Atıfbey Neighborhood in Urban Life

Pelin Zenginobuz Neşeli

Erciyes University, Master's student

[ORCID: 0000-0002-4485-5209](https://orcid.org/0000-0002-4485-5209)

pelinzenginobuz@gmail.com

Zeliha Nilüfer Nahya

Erciyes University, Assoc. Prof.

[ORCID: 0000-0003-0008-0947](https://orcid.org/0000-0003-0008-0947)

znilufernahya@erciyes.edu.tr

Abstract

Patriarchy is a system in which the rules of men are determined with care, and women adopt the rules set for them in order to take part in life, and they are forced to think, act and even feel in accordance with them. As part of this, women are generally defined within specific areas of the patriarchal network. This article's primary questions are how women manage to live their lives within the patriarchal spatial system, what gender-based solutions of femininity are possible, and what the timing factor is that establishes the legitimacy of the space reserved for women. In this context, the study is based on Michel Foucault's evaluations of the panopticon, as well as the perspectives of Jean Baudrillard and Pierre Bourdieu, who developed their evaluations of the panopticon and patriarchy. With this approach, the study aims to investigate the impact of patriarchal panopticon representations on women who leave their homes for any reason in their daily lives, to discuss the ongoing power and discipline mechanisms, and to reveal the strategies that women devise to overcome these perceptions. A qualitative field study was conducted in Atıfbey Neighborhood, Gaziemir District, Izmir, to discuss the experiences of 32 women living there. According to this study, different social actors form the first of the patriarchal panopticon representations; these actors control and control women's behavior and even their emotions in accordance with gender roles within the framework of the city and neighborhood that make up their living spaces. The persistence of masculine domination in the city is the second panopticon example. The spatial and timing patterns of daily life may reflect the various gender-based experiences that women have in the city. The most important thing, however, is that women forge their own routes and, when necessary, find new ones beyond the confines of invisible boundaries. These are strategies that enable women to overcome the invisible boundaries imposed on them, while also keeping them out of the home.

Keywords: Women, Urban life, Invisible borders, Patriarchy, Surveillance

•••••

Arrival date: 1 September 2023 • Acceptance date: 16 August 2024

•

Research Article

<http://federgi.ankara.edu.tr>

federgi • 2024 • 16(2) • 48-82
DOI: 10.46655/federgi.1353983



Giriş

Kuralları erkekler önemsenererek belirlenen ataerki, kadınların gündelik yaşamının her aşamasında yer alabilmelerinin kendileri için belirlenen kuralları benimsemek, yani bunlar doğrultusunda düşünmek, davranmak ve hissetmek zorunda bırakıldıkları bir sistem olarak tanımlanabilir. Bunun bir parçası olarak kadınların bu ataerki ağda, genellikle belirli alanlar içerisinde tanımlanmak istendiği görülür. Bunların arasında en yaygını, ev içi alandır. Kadınların tanımlandığı roller de genelde bu ev içi yaşamın barındırdığı rollerdir (Demren 2001, 3-5). Kadınların ev dışı alanlarda, özellikle de sokakta olabildiğince görünmez olması beklenir. Bu araştırmayı yürüten kadın yazarlar dâhil birçok kadın, bunu kendi güvenliği için içten içe ister. Çünkü üretilen ve öğretilen sistem, kadınlara sokağa hatta mahalleye karşı tedbirli olmalarını öğütlemiştir.

Bu durum bize, kadınların mekân kullanımının ardındaki anlamları

merak ettirmiştir. Bu anlamlardan birisi de kadınların mekânları özgürce kullanabilmelerinin, bedensel açıdan mekânlar içerisinde, dışarısında ve arasında özgürce hareket edebilmelerine bağlı olmasıdır. Bu bağlamda Türkiye’de kadınların, ataerkiyle üretilmiş mekânlarda konumlandırıldıkları, sınırlandırıldıkları ve hatta bazen hapsedildikleri yaşamları sürdürmekte oldukları söylenebilir. Bu nedenle sosyal yaşamda kadınlara sürekli “derli toplu oturmaları”, “vücutlarını ön plana çıkarmamaları” ya da “konuşurken seslerinin fazla yükseltmemeleri” gerektiği hem sözel hem de davranışsal olarak öğretilmekte, istenilmekte ve ima edilmektedir (Karmaz 2015, 46). Buradaki temel hedef, ataerkiyle uyumlu bir davranış, düşünce ve duyu bütünlüğü yaratmaktır.

Ev, sokaklar ve mahalle çerçevesinde mekânda bulunuşa bakarken, mekânın kadın için geçerliliğini belirleyen zaman unsuru da gözden kaçırılmamalıdır. Zira “gündelik hayatın mekânlanması ve zamanlanması” süreci, kadınların ve erkeklerin toplum içinde farklı rolleri ve cinsiyet normları nedeniyle deneyimlediği farklılıkları yansıtabilmektedir (Jarvis, Cloke ve Kantor 2022, 153). Dolayısıyla kent yaşamı boyutunda mekân ve zamanın algılanma ve kullanılma biçimlerinin de farklı görüldüğü söylenebilir (Alkan 2000, 73-88). Bu nedenle feminist literatürde birçok araştırmada bu konuya yer verilir. Özellikle kentsel alanlarda, cinsiyet normları ve sosyal roller, kadınların mekânları nasıl kullandıkları ve hangi mekânlara erişim sağlayabildikleri ele alınır.¹

Bu makalenin odaklandığı temel problemler ise ataerki mekân düzeni içerisinde kadınların gündelik hayatlarını nasıl sürdürdükleri, mekânın kadın için geçerliliğini belirleyen zaman unsurunun ne olduğu ve bunun için toplumsal cinsiyetle belirlenen kadınlık çözümlerinin neler olabildiğidir. Bu bağlamda çalışmada, Michel Foucault’nun panoptikon üzerine değerlendirmeleri temel zemini oluşturmaktadır. Onun bu değerlendirmelerini belli noktalardan geliştiren Jean Baudrillard ile Pierre Bourdieu’nün panoptikon ve ataerki

hakkındaki görüşleri çalışmada yer bulmaktadır. Bu yaklaşımla da ataerkil panoptikon temsillerinin gündelik hayatlarında herhangi bir sebeple evlerinden çıkan kadınlar üzerindeki etkisini araştırmak, sürdürülmekte olan iktidar ve disiplin mekanizmalarını tartışmak ve kadınların bu temsilleri aşmak için ürettikleri stratejileri ortaya koymak amaçlanmaktadır.²

Elbette böylesi bir çalışma erkekler hatta LGBTİ+ bireyler üzerinden de düşünülebilir özelliklere sahiptir. Ancak modern yaşam kadının ve erkeğin ortak mekândaki yaşamı kullanım biçimlerini geliştirmesine rağmen kullanımda hâlâ farklılıklar yarattığı görülebilir. Özellikle zamanın kullanımında yaşanan farklılık ve kadınların saatlere bağlı olarak yaşadığı güvensizlik duygusunun niteliği bu sorunu kadınlar için daha da özgün kılmaktadır. Çünkü “belirli mekânların gece geç saatlerde kadınlar için güvenlik açısından risk” taşıması öncelikle kadınlar için büyük bir sorun olarak tanımlanmaktadır (Aktaş 2017, 139).

Birçok çalışmaya ve tartışmaya konu edilen bu ve benzeri güvenlik endişeleri, cinsiyete dayalı taciz ve şiddet gibi faktörlerle birlikte kadınların kent içinde sadece kapalı değil, açık alanları kullanma özgürlüklerini de sınırlamakta olduğu görülmektedir. Herkese yönelik olduğu söylenen parklar, meydanlar ve spor alanları gibi açık alanlar, davranışsal ve düşünsel olarak erkek egemen mekânlardır. Ataerkinin belirginleşebildiği bu tür alanlara kadınların erişimi, zaman unsuruyla da sınırlanabilmekte ve kadınlarda güvenlik endişesi yaratabilmektedir.

Öte yandan ataerkil bir sınıflandırmayla “özel” olarak tanımlanan evin de kadınların çalışıp çalışmaması fark etmeksizin, toplumsal cinsiyet normlarına bitleştirilmesi feminist literatürün aşına olduğu bir sınırlandırmadır. Bu eşitsiz tutum kapsamında kadınlar, genellikle ev içinde ve aile alanlarında daha fazla zaman geçirdikleri kabul edilerek gündelik yaşamlarını sürdürürler. Kadınlık içinde onlara yüklenen ev işleri, çocuk bakımı ve aileyle ilgili

sorumluluklar, kadınların mekân kullanımını etkilemekte; “kamusal” alanlara veya diğer mekânlara erişimini kısıtlamaktadır. Kadınların bu sarmalanmışlık içinde ürettikleri erişimlerini düzenleme ve güvenliklerini sağlama amacıyla kabul etmeye veya aşmaya yönelik stratejileri önemsenmelidir.³

Bu bağlamda bu çalışmada ataerkil mekân düzeni içerisinde kadınların gündelik hayatlarını, mekânın kadın için geçerliliğini belirleyen zaman unsurunu ve toplumsal cinsiyet ile belirlenen kadınlık çözümlerini anlayabilmek için 28 Aralık 2022 - 8 Mart 2023 tarihleri arasında nitel bir alan çalışması gerçekleştirilmiştir. Alan çalışması, Gaziemir ilçesine bağlı Atıfbey mahallesinde yapılmıştır. 2021 yılı itibariyle toplam nüfusu 137.856 kişi olan Gaziemir ilçesinin toplam erkek nüfusu 69.308, kadın nüfusu 68.548'dir (Gaziemir Belediyesi 2022).

Mahalle muhtarı Sn. Fatma Zingi'den edinilen İzmir Nüfus Müdürlüğü resmî bilgilerine göre 16.027 kişinin yaşadığı Atıfbey mahallesinin, erkek nüfusu 7.768 iken kadın nüfusu ise 8.259'dir. Atıfbey Mahallesi, Gaziemir ilçesinde bulunan 16 mahalle arasında nüfusun en yoğun olduğu bölgedir. Toplam erkek nüfusu 7.768 iken kadın nüfusu ise 8.259'dır. 16 mahalle arasında kadın nüfusunun en yoğun olduğu mahalle de yine Atıfbey Mahallesi'dir (Gaziemir Belediyesi 2022).

Yoğun göç almasıyla birlikte İzmir'in artan nüfusu nedeniyle şehir merkezinden uzaklaşmak isteyen kişiler için gelişmekte olan yüzüyle Gaziemir'in, tercih edilen bir semt haline geldiği gözlemlenmiştir. Sınırları içinde bulunan İzmir Ulaştırma Personel Okulu ve Eğitim Merkezi Komutanlığı ile Hava Astsubay Meslek Yüksek Okulu nedeniyle ilçe askeri personelin ve memurun yoğunlukta olduğu bir yerleşke haline gelmiştir. Diğer yandan Atıfbey Mahallesi'nde bulunan Yüksek Öğrenim Kredi ve Yurtlar Kurumu (KYK) Gaziemir Öğrenci Yurdu genç kadın nüfusa uzun yıllardır ev sahipliği yapmaktadır. Ulaşım olanakları açısından bakıldığında, konumu nedeniyle

mahalle, Buca'daki Dokuz Eylül Üniversitesi, Bornova'daki Ege Üniversitesi ve Yaşar Üniversitesi, Balçova'daki Ekonomi Üniversitesi gibi İzmir'deki diğer üniversitelere olan yakınlığıyla öğrencilerin tercih sebebi olmaktadır. İzmir'deki metrodan farklı bir hat üzerinden banliyö sistemi olarak geliştirilen şehir içi trenle ulaşım ağı İzmir Banliyö Sistemi'nin (İZBAN) Gaziemir'de de iki ana durağı bulunmaktadır. Bu toplu taşıma aracıyla ilçe sakinleri hem Alsancak, Hatay gibi merkezi konumlara hem de Aliağa, Torbalı gibi uzak mesafe ilçelere ulaşabilmektedir. Görüşmeler sırasında bu ulaşım sistemi ile ilgili deneyimler ve düşünceler sıklıkla geçmiştir.

Dolayısıyla göç almayı sürdüren, askeri personelin ve memurun tercih ettiği, orta ve üst gelir düzeyine sahip Gaziemir'e bağlı Atıfbey mahallesi, farklı sınıfsal, siyasi ve sosyal özelliklere sahip yüksek kadın nüfusu ile dikkat çeker. Bir anlamda bu çalışmada, farklı sınıfsal, siyasi ve sosyal özelliklere sahip "sıradan" görülebilecek kadınların deneyimlerine odaklanılmaktadır.

Alan çalışmasının gelişimi de gündelik yaşamla ilişkilidir. Kadınların arasındaki ilişkilere göre yol alan bu çalışmada, kartopu örneklem yoluyla 30 kişiye ulaşılması hedeflenerek, üniversite öğrencisi, ev emekçisi ve çalışan kadınlar olmak üzere üç hedef grup belirlenerek örneklem oluşturulmuş, her gruptan en az 10 kadın ile görüşme yapılması planlanarak görüşmelere başlanmıştır. Ancak 6 Şubat 2023 tarihinde gerçekleşen, Kahramanmaraş başta olmak üzere, Türkiye'nin 11 ilini etkileyen deprem sonrasında üniversitelerin 2022-2023 bahar yarıyılı için uzaktan eğitime geçişi kararı alınması durumu değiştirmiştir. Depremzedelerin KYK yurtlarına yerleştirilmeleri nedeniyle birçok ilde üniversite öğrencileri, ailelerinin yanına dönmek zorunda kalmıştır. Gaziemir Atıfbey Mahallesi'nde bulunan KYK'ya bağlı "kız yurdu" da uzaktan eğitim kararı nedeniyle boşalmıştır. Araştırmanın belli bir aşamasından sonra KYK'lı üniversite öğrencisi kadınlara bu nedenle ulaşılammıştır. Bu nedenle çalışan ve ev emekçisi kadınlara ağırlık verilmiştir.

Tablo 1. Kadınların Demografik Özelliklerine Göre Sayıları

<i>Kategori</i>	<i>Özellik</i>	<i>Sayı</i>
Yaş	22-29	5
	30-39	8
	40-49	8
	50 ve üzeri	11
Medeni Durum	Bekâr	8
	Evli	21
	Boşanmış	2
	Eşini kaybetmiş	1
Çocuk Sahibi Olma	Çocuk sahibi	24
	Çocuk sahibi değil	8
Eğitim Seviyesi	İlkokul	3
	Lise	8
	Meslek yüksekokulu	1
	Üniversite mezunu	12
	Üniversite öğrencisi	4
	Yüksek lisans	4
Çalışma Durumu	Üniversite öğrencisi	4
	Çalışan	17
	Ev emekçisi	11

Sonuç olarak alan çalışmasında, yukarıdaki tabloda demografik özelliklerine göre aktarılan toplamda 32 kadın ile yarı-yapılandırılmış görüşmeler gerçekleştirilmiştir (Tablo 1.). Ancak bu görüşmeleri tamamlayan, kadınlarla samimi bir diyalogun kurulduğu yapılandırılmamış görüşmelere karşılık gelen sohbetlerdir. Yarı-yapılandırılmış görüşmelerde eksik kaldığı düşünülen noktaların aktarıldığı bu sohbetler, alan notları olarak yazıya dökülmüştür. Görüşmeler için hazırlanan soru listesinde demografik bilgiler edinmenin yanında kadınların yerleşmek için neden Gaziemir'i seçtikleri, buradaki komşular ve esnaflar ile ilişkileri, üniversiteye, iş yerine, mahalle merkezine evlerinden yaptıkları yolculukları sırasında tercih ettikleri

güzergâhlar, bu bağlamda saat tercihleri, ulaşım için tercih ettikleri araçlar gibi konularda sorular yöneltmiş ve kadınlar bu kapsamda birçok görüş ve deneyim paylaşmışlardır. Kadınlar farklı gruplardan olmalarına karşın, güvenlik kaygıları, eve-işe/fakülteye ulaşmada tercih ettikleri güzergâh ve saat tercihleri açısından ortaklaşan yanıtlar vermişlerdir.

Görüşmeler sırasında kadınların paylaştıkları hayat hikâyeleri ve mahalle bağlamındaki deneyimleri dinlenirken, yaşadıkları olaylar karşısındaki duyguları, jest, mimik ve tavırları da gözlemlenmiştir. Görüşmelerin Atıfbeyli kadınların kendi evlerinde ya da iş yerlerinde yapılması, onların yaşam alanlarının yani gündelik yaşamlarını geçirdikleri alanların da gözlemlenmesine imkân tanımıştır.⁴ Kadınlarla geliştirilen bu diyalogu aktarabilmek için de makaledeki değerlendirmeler, kadınlık deneyimini aktaran bu kadınların sesine daha çok yer verme ilkesiyle doğrudan alıntılarla desteklenmiştir.⁵

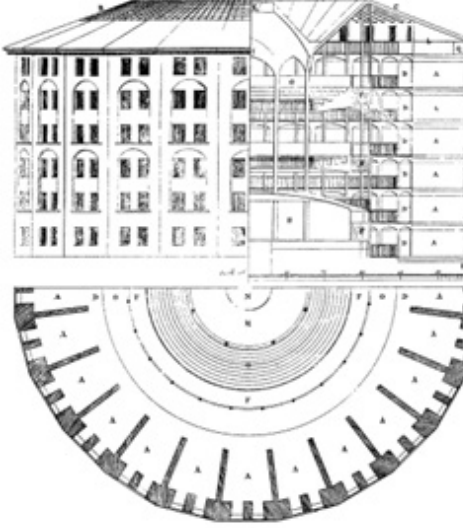
Kadınların hayat hikâyelerini ve deneyimlerini içeren bu görüşmeler ve gözlemler sonucunda elde edilen bilgiler, anlatı analizi kullanılarak değerlendirilmiştir. Birçok farklı disiplinde kullanılan anlatı analizi, antropoloji ve sosyal tarih çalışmalarında, görüşmeler, gözlemler ve dokümanlarla örülen yaşam hikâyelerinin ele alınmasına dayanmaktadır. Bu anlatı(m) sırasında, katılımcılar deneyimlerini ve olayları yorumlayabildiği gibi araştırmacılar da tüm hikâyelerden yola çıkarak yorum yapabilmektedir (Reissman 2008, 539). Bu makalede de kadınların deneyimleri ve yorumları kendi hayatlarını oluşturan anlatılar olarak ele alınmaktadır.

Bir başka değerlendirme de haritalandırma ile yapılmıştır. Görüşmeler sonucunda kadınların sık sık güvenli ve güvenli olmayan güzergâhlar dile getirdikleri görülmüştür. Araştırmanın tasarlandığı dönemde planlanmayan bir adım olarak bir haritalandırma yapılmıştır. Bu güvenli ve güvenli olmayan güzergâhlar Google haritalarda işaretlendiğinde merkezin güvensizliği ve çeperin güvenliğine dair durum da ortaya çıkarılmıştır.

Michel Foucault'nun Bağlamından Ataerkil Panoptikona

Kent yaşamında kadınların ataerkil mekân düzeni içerisindeki gündelik hayatlarına, mekân ve zaman sınırlamalarına, bu bağlamda ortaya çıkan sorunlara odaklanan bu çalışmada, ataerkil gözetim sistemi ile Michel Foucault'nun panoptikon değerlendirmeleri arasında bir benzerlik geliştirilmektedir. Foucault ve ele aldığı Jeremy Bentham, her ne kadar kapalı alanlar üzerinden panoptikona ilişkin görüşler ileri sürmüşlerse de mahalle de bir alan olarak ataerkil gözetimin ve iktidarın kurulabileceği bir alan olarak düşünülebilir.

“Gözetim evi” ya da “Panoptikon” kavramı ilk olarak 1787 yılında İngiliz filozof Jeremy Bentham'ın mektuplarında anlattığı, yeni bir mimarı yapının ötesinde yönetim planıdır. Bu yeni yapı ile kurulacak denetim, gözetim altında tutulmak istenen her türlü insanın bulunabileceği “cezaevi”, “ticarethane”, “ıslahevleri”, “hastaneler”, “fabrikalar” gibi birçok kurum için uygulanabilecektir (Bentham 2019, 9). Tasarlanan bina yapısı; merkezde bir gözetleme kulesi ve etrafında dairesel biçimde hücrelerden meydana gelmektedir. Bu sayede merkezi konumda olan gözetleme kulesi sayesinde, tüm hücreler sürekli bir “gözün” izlemi altındadır. Sürekli gözetlendiği düşüncesi ise hücrelerdeki mahkûmlar üzerinde denetim, kontrol ve disiplini sağlamaktadır. Panoptikon “gözetim altında tutulacak her tür insanın bulunduğu her türlü kuruma yönelik uygulanabilen yeni bir yapı ilkesi tasarımı” olarak sunulmuştur (Bentham 2019, 27).

Görsel 1.1: Panoptikonun planı (Foucault 2019, 20)

Gözetleme ilkesi düşüncesinin temellerini atarak; bireyin “egemen güç tarafından her an gözetlendiğine inanması” ya da aksine “gözetlenmediğinden emin olamaması nedeniyle kontrol ve denetim altında kalması” şeklinde özetlemiştir. Bir hapisane mimari modeli olarak ortaya çıkan bu düşünme biçimi, birçok çalışmaya esin kaynağı olmuştur. Bentham bu yapının, ikna duygusunu o kadar güçlü görür ki “en eğitimsiz akılların bile bu bağlamda kendine çeki düzen vermesinin sağlanabileceğini” düşünür. O, bu gibi yapıların, kontrolün olumlu olarak değerlendirildiği durumlar için gözetlemenin saklanması yararlı olacağını vurgular; çünkü görünmeyen bir gözün takibi insanlar üzerinde otokontrolü sağlayacaktır (Bentham 2019, 24). Bir hapisane mimari modeli olarak ortaya çıkan bu düşünme biçimi, birçok çalışmaya esin kaynağı olmuştur.

Panoptikon modelinin kullanılabileceği bir kurum olarak bahsi geçen “okullar” bölümünde ise Bentham’ın kız ve erkek çocuklar arasındaki cinsiyete dayalı ayrımı dikkat çeker. Bu modelle kurulan bir okulun erkek çocuklar için kurgulanması düşünülemez; böylesi bir okul ancak kız çocukları

için memnuniyet vericidir (Bentham 2019, 70). Bir başka deyişle dönemin ataerkil yapısına da uygun biçimde, genç kızlar için inşa edilecek böyle bir yatılı okulun yararlı olacağını; dahası erkeklerin kendi eşlerini seçmek için bu okula akın edeceklerini belirtmektedir (Bentham 2019, 71). Bu bağlamda, panoptikon modelinin 1700'lü yılların ataerkil dünyası içerisinde kadını denetim altında tutmak için birçok kurum tarafından kullanılmasının faydalı görülmesine dair görüşlerin, yüz yıllar geçse de değişmediği ve yaratılan modelin toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizliği pekiştirdiği söylenebilir.

Tarih boyunca iktidarın, insanları denetim altında tutmanın yollarını aramasına bir başka örnektir. Bu nedenle gözetim sorunu önemini korumuştur. Fransız felsefeci Michel Foucault, disiplin ve ceza üzerine *Disiplin ve Ceza: Hapishanenin Doğuşu* (1975) kitabında kurumların mimari yapısının da ötesine geçerek, gözetimin bu modern kurumlar aracılığıyla insanları “yönetmeyi” ve “kontrol altında tutmayı” sağladığını; bireye “öz denetim” kazandırdığını vurgulamıştır. Modernitenin özgürlük övgüsüne rağmen toplum, bireyi iktidar tarafından gözetim altında tutulabilmektedir. Toplum içindeki diğer bireyler adeta birer “gardi yana” dönüşerek toplum içindeki kontrol sağlanmaktadır. Böylece iktidar, disipline eden ve kurallara uyulmadığı takdirde cezalandıran bir söylem biçimini de almaktadır.

Gözetleme kulesi, panoptikon modelinin içerisinde çıkarılarak bir sembol olarak düşünüldüğünde, toplum içerisinde beden bulan, insanlar aracılığıyla gündelik yaşamın sıradan mekânları içerisinde sürdürülen bir takip ve izleme mekanizması olarak da değerlendirilebilir. Bu mekanizma elbette kadınların toplumsal cinsiyete dayalı rollerle belirlenen davranış kurallarına uyup uymadıklarının hayatları boyunca farklı gözleyiciler tarafından takip ve kontrol edilmesinden bağımsız değildir. Bu kişiler, aile ve kendi evinin içerisindekilerden, komşu, esnaf gibi mahallesindeki aktörlere kadar çeşitlilik gösterebilmektedir. Bu aktörler, ataerkil panoptikon temsillerinden oluşan bir sistem içerisinde “erkek gözü” (*malegaze*) olarak gözetlemektedirler.

Panoptikon ile başlayan gözetleme serüveninin ataerki ile bütünleşerek nasıl bir erkek gözü (*malegaze*) haline geldiğini ve kadınların buna bağlı olarak davranışlarını ne şekilde gerçekleştirdiklerinin öğrenilmesine odaklanan Karmaz, kadınların kendi denetimlerini “başkasının gözüyle yani patriyarkanın gözüyle” kontrol ederek gerçekleştirildiklerini belirtir. Bu durum onların, “eril bakış açısının isteği”ne göre hareket etmelerine sebep olmakta ve ataerkinin yeniden üretilmesi sürecine “kendi istekleri dışında” katılmaktadırlar (Karmaz 2015, 1-2).

Foucault da yaratılan denetim sisteminin insanlar üzerindeki olumsuz etkilerine bakarken gözetimin “bireyselliği baskıladığını” ve “tek tiplilik” oluşturduğunu vurgulamıştır. İnsanların yakalanma ve cezalandırılma korkusuyla hareket etmesini “dinamik normleştirme” olarak isimlendirir. Özgür irade ve özgür düşünce ortadan kaldırılarak mekanik bir toplum yaratılmaya çalışıldığından, bu yöntemin demokratik olmadığını ifade eder. Dahası, yaratılan toplum içerisindeki her birey birer denetçi, polis gibi kurgulanarak; dışarıdan içeriye bir iktidar yerine, içeriden dışarıya doğru bir denetim sistemi sağlanması amaçlandığını belirtir (Foucault 2019, 175-202).

Erkek egemenliğinin ve kadınların toplum içindeki ikincil konumunun bir sonucu olarak ortaya çıkan ataerki sistemi toplumsal bir yapı olarak ele alan ve onu toplumsal cinsiyet rollerinin oluşturulmasında merkezi bir rol oynayan bir semboller ve “simülasyonlar” ağı olarak gören Jean Baudrillard da Foucault’un “panoptikon” değerlendirmelerini kullanır. Modern toplumun denetim ve gözetimle karakterize olduğunu öne sürerken, panoptikonun, bireylerin davranışlarını kontrol etmek ve onları normlara uydurmak için kullanıldığını savunur. Fakat Foucault’dan farklı olarak ona göre panoptikon, artık fiziksel bir mekânla sınırlı değildir; aynı zamanda “dijital gözetim ve medya aracılığıyla” da gerçekleşir (Baudrillard 2011, 107-206). Baudrillard’ın Foucault’nun mekânsal düşünülebilene görüşlerini geliştirdiği ve genişlettiği düşünülebilir. Baudrillard bu yaklaşımıyla iktidarı mekân sınırlamasından

daha da çıkarmakta ve bir anlamda daha da görünmez hatta sıradanlaşan gözetime doğru genişletmektedir.

Bu genişleme ataerki bağlamında bir eril tahakküm olarak da okunabilir. Bu eril tahakküm öylesine güçlüdür ki Pierre Bourdieu'nün de belirttiği gibi görünmez bir biçimde işler ve bireyler bu tahakkümün farkında olmazlar (Bourdieu 2015, 19-67). Onun bu çıkarımı, panoptikonun hem bireyi gözetleyen hem de bireyin gözetlendiği hissini yerleştiren çift yönlü iktidarıyla örtüşür. Bourdieu'nün betimlediği eril tahakküme göre bireyler, sürekli olarak kendilerini ve davranışlarını gözlemlemek zorunda hissederler ve toplumsal normlara uymak için içsel bir denetim mekanizması geliştirirler. Bu, çift yönlü bir iktidarı kuran, ikili bir süreç olarak düşünülebilir. Ayrıca Bourdieu cinsiyetin, farklı sosyal alanlarda nasıl şekillendiğini ve bu alanlarda nasıl tahakküm edildiğini incelerken bir alanın belirli cinsiyet normlarına sahip olmasının, erkekler için daha avantajlı, kadınlar içinse dezavantajlı hale gelmesine yol açabildiğini ifade eder (akt. Arpacı 2020). Bourdieu'nün eril tahakküm hakkındaki görüşleri ve çalışmaları, toplumsal cinsiyetin nasıl inşa edildiği ve sürdürüldüğü konusunda derinlikli bir düşünme biçimi ortaya koymuştur. Fakat aynı zamanda onun bu yaklaşımı, panoptikon gibi gözetim ve denetim mekanizmaları ile bağlantılı olarak cinsiyet eşitsizliğinin ve tahakkümün nasıl işlediğini anlamaya yardımcı olan ikili bir süreci yeniden düşündürmektedir.

Toplumsal Cinsiyet Roller ve Mekân Kullanımı

Kenny ve Smille, antropolojik bir yaklaşımla toplumsal cinsiyetin, “kişinin edilgen biçimde olduğu ya da sahip olduğu bir şey” olmadığını, toplumsal cinsiyeti bizlerin “yaptığını” vurgularlar (Kenny ve Smille 2017, 199). Bu yaklaşım açısından kadınların bu “yapma” aşamasında ne kadar aktif oldukları sorusu ile “yapılandırılmaya” ne denli maruz kaldıkları sorusu

eşdeğerdir. Başka bir deyişle Kenny ve Smille’ın, bütün toplumsal ilişkilerin ve bunların bilgisinin “toplumsal cinsiyetlendirilmiş” olduğu varsayımının ardında ikili bir sürecin etkisi bulunmaktadır.

İkili sürecin yapılandırılma hattında; bu rol ve sorumlulukları yüklemek için aile ve akrabalar çemberinin dışında konumlanmış, göze çarpmayan birçok aktör yer almaktadır. Bunlar; öğretmen, müdür, komşu, “bakkal amca”, doktor, hemşire, polis gibi, gündelik hayatta iletişime geçilen, farklı mesleklerden insanlardır. Tüm bu aktörler, gelenek, görenek ve normlarla yetiştirildiğimiz dünyada, kadın ya da erkek olarak içerdeki ve dışarıdaki hal ve hareketlerimizi belirleyen toplumsal cinsiyet rollerinin pekiştiricisidirler. Foucault da birçok eserinde “disiplin” kavramıyla bu aktörlere temas eder. Ona göre “disiplin ne bir kurumla ne de bir aygıtla özdeşleşebilir.” Disiplin, “bir iktidar tipi, iktidar icra etmenin bir tarzı”dır; “koskoca bir aletler, teknikler, usuller, uygulama düzeyleri, hedefler bütünü”nden oluşur (Foucault 2019, 271).

Toplumsal rollerin, farklı aktörler aracılığıyla bireyi disiplin etme aracı olarak nasıl biçimlendirdiğine dikkat çeken Foucault, disiplini bir iktidar fiziki veya anatomisi olarak da tanımlar. Hatta disiplin aynı zamanda bir teknolojidir ve en belirgin özelliği de çeşitli aktörler ile görünür olmasıdır. Gardiyanları ve yöneticileri ile hapisaneler veya ıslahaneler gibi “uzmanlaşmış kurumlar”; öğretmenler, sağlık uzmanları vd. ile eğitim kurumları, hastaneler gibi “esas araç olarak yararlanan kurumlar”; aile içi ilişkiler gibi “iç iktidar mekanizmalarını güçlendirmenin veya yeniden örgütlemenin aracını” kullanan geleneksel özelliklere sahip merciler; yönetim sistemi gibi “kendi iç işleyiş ilkeleri haline getiren aygıtlar” ve jandarma, polis gibi “disiplini bir toplum düzeyinde egemen kılma konusunda tek değil de, öncelikli bir işleve sahip olan devlet aygıtları” disiplini sağlayan aktörleriyle bir arada düşünülmesi gereken alanlardır (Foucault 2019, 271).

Kent Yaşamında Kadının Yaşayacağı Yeri Seçimi

Gündelik hayatın önemli bir kısmının geçtiği mahalle ve ev konusuna insanların verdiği önem, yaşayacakları mahalleyi arayış ve seçim süreçlerinde belirginleşir. Bu süreçte insanların ekonomik kaygılar, sosyokültürel ortam, aile ilişkileri gibi birçok dikkat edilecek unsurla hareket ettikleri söylenebilir. Alan çalışması sırasında, kadınlar da arayış ve seçim süreçlerinde kendilerine has, farklı öncelikler ve hassasiyetler taşımış oldukları anlaşılmıştır. Özellikle güvenlik koşulları değil de güvenlik duygusu ile düşünülmesi buradaki en belirleyici faktördür. Bir kadın olarak yaşayacağı mahalleyi güvenli olarak tanımlamak yine hem kendisi hem de çocuğu için kritik bir konudur.

Daha çok bekâr kadınlarda olması beklenebilecek, mahallenin “korunaklı olması”, “rahat girip çıkabilmesi” gibi (Lordoğlu 2018, 133) birçok kuralın, Atıfbey mahallesini tercih eden evli ya da bekâr birçok kadın için geçerli olduğu görülmektedir: Örneğin mahallenin “güvenilir”, “nezih bir yer”, “kafa yapısı uygun”, “aydınlık ve hareketli” bir yer olmasının yanı sıra çoğunlukla “asker ve memur kesiminin yaşıyor olması” kadınlara güven vermektedir (37 yaşında, asistan; 67 yaşında, ev emekçisi; 32 yaşında, mimar; 53 yaşında, ev emekçisi).

Ancak kadınlar için gündelik yaşamdaki güvenli harita, sadece bunları kapsamaz. Kadınlar, komşularının dışarıyı sürekli izlediğini, “gözetlediğini” ve bu durumdan duydukları rahatsızlığı sıklıkla dile getirmişlerdir. Mahallede “her şeyden, herkesten haberi olan bir komşu amca veya teyze” kadınların altını çizdiği ortak noktadır. Fakat kimi zaman bu gözetlenme hırsızlık, taciz vb. olaylara karşı önlem olması açısından da olumlu görülmekte ve normalleştirilmektedir.

Bu “sokağı izleyen gözler”, mahallenin güvenliği için bakışın önemini ifade eder ve “sokağın doğal sahipleri diyebileceğimiz kişilere ait” olarak tanımlanır (Lordoğlu 2018, 137). Bu araştırmada bu bakışların sahipleri;

bakkal ya da manav, “komşu kadın”dır. Çift yönlü bir iktidar kuran bu bakışlar, ikili bir süreç olarak bir yandan güvenlik sağlarken; bir yandan da ataerkil bir denetim sağlar:

Daha önce üst komşumuz olan abi hep balkondaydı. İki balkonu vardı tam köşe daireydi. Bütün gün bir o balkonda bir bu balkonda dururdu. Ben çok rahatsız olurdum; sürekli eşime laf ederdi: ‘Bugün şu geldi apartmana, hayırdır bir şey mi var?’ diye. İşten geliriz balkonda, laf atar, görmemeye çalışırdık yine lafa tutacak eyvah diye. Bir gün kızdım ben bu duruma, neden sürekli böyle bu adam diye. Eşim ise ‘Her apartmanda aslında böyle biri olmalı. Gözetliyor kim giriyor, kim çıkıyor. Takip ediyor sonuçta, böyle düşün, bu iyi bir şey.’ Yani o da var dedim ama rahatsız edici bir durum bu. (44 yaşında, kamu işçisi).

Kadınların gündelik hayatlarını sürdürülebilmelerinde mahallelerinin onlar için güvenli olabilmesinin detay olmasının ötesinde belirleyici bir faktör olduğu söylenebilir. Mahalle; kadınların çarşıya inerek alışveriş yaptıkları, komşuluk ve arkadaşlık ilişkileri kurdukları, kendilerinin ve aile üyelerinin boş zamanlarını geçirebildikleri kapalı ve açık alanlardan oluşmaktadır. Fakat mahalledeki güvenlik duygusu, zaman unsuru dahil edildiğinde yeniden değişebilmektedir.

Kadının Zamanı Kullanımı ve Kadınlara Göre Güvenli Saatler

Foucault’nun işaret ettiği bağlamda, aileden esnafa kadar farklı aktörler tarafından gözetlenerek disipline edildikleri anlaşılan Atıfbeyli kadınlar, mahalle tercihi ve mahallenin kullanımı konusundaki alışkanlıklarını aktarırken zamana da vurgu yapmaktadırlar. Kadınların deneyimlerine bakıldığında kenti deneyimleyen kadınlar, cinsiyetlerine bağlı kaygı, korku ve çekince ile hareket etmektedirler. Ancak bu kaygı, korku ve çekincenin temelinde ve kapsamında gözetleyici aktörlerin etkisi dikkat çekmektedir. Güneşin batması ve havanın

kararmasıyla başladığı anlaşılan akşam saatlerinde daha çekingen, “temkinli” davranmaya çalışmaları, çocukluklarından itibaren eve dönmeleri gereken belli bir saatin olduğuna inandırılmaları veya geçmemeleri gereken sokaklar olduğu, aileden çevreye doğru genişleyen bir aktörler ekseninde öğretilmiştir. Kadınlık deneyimlerine ve bu disipline edici tutumu kabullenerek ya da kırarak aşabilme stratejilerine bakıldığında, mahalle ve zaman arasında bir ilişki oluşturulduğu görülür. Bu bağlantı, çocukluklarından beri kadın oluşlarına özel bir zaman ve mekân kullanımı öğretilirken benimsetilmiştir.

Erişkin yaşamlarına gelindiğinde kadınlar, gün içerisindeki işlerini toplumsal cinsiyete dayalı normlarla planlamakta, içeride (evde) ve dışarıda (sokakta) olacakları saatleri buna göre belirlemektedirler. İş hayatı ve ev işleri dengesini gözetmek zorunda olduklarını düşünen Atıfbeyli kadınların, kent yaşamında zamanlarını kullanma biçimleri de cinsiyet rolleri ve toplumsal normlar kapsamında şekillenmektedir. Dışarıda olarak tanımlanabilecek kadınlar zamanlarını genellikle iş hayatında geçiriyor görünseler de ev işleriyle de ilgilenmek zorunda olduklarını ifade etmektedirler. İş yerindeki talepler, toplumsal beklentiler ve aile sorumlulukları arasında kadınlar, zamanlarını bölüştürmeye ve yanı sıra esneklik sağlamaya mecbur kalabilmektedirler.

Bu çerçevenin bir parçasını oluşturan sosyal hayat açısındansa kadınlar, kent yaşamında toplumsal etkinliklere katılım konusunda farklı zorluklarla karşılaşabilmektedirler. Örneğin, çocuk bakımı veya ev işleri nedeniyle toplumsal etkinliklere katılmakta kısıtlamalar yaşayabilirler (Aktaş 2013). Çalışmada yer alan neredeyse bütün Atıfbeyli kadınlar, kentteki yaşamlarına dair sorulara, özellikle “belli bir saatten sonra” dışarıda kendilerini güvende hissetmedikleri yanıtıyla karşılık vermişlerdir. Dolayısıyla kadınlar için “gündüz” ve “akşam” güvenle de ilişkilendirilen zaman dilimleridir.

Toplumsal cinsiyet rollerinin zaman kullanımı üzerinden belirlenmesinde gündüz ve akşam zaman dilimleri, kadınların yaşamlarını

biçimlendirmelerinde önemli ayrımlara neden olan bir unsurdur. Sıklıkla mahallelerinin “akşam saatlerinde” dışarı çıkmak için güvenli bir yer olmadığını dile getiren Atıfbey mahallesindeki kadınlar, bu saatlerde kendilerini güvende hissetmemektedirler. Hatta geçtikleri yol ya da izleyecekleri güzergâh, geçecekleri saate göre değişmektedir. Çoğunlukla saat 23:00’ dan sonra “sessiz ve izbe”, “güvenli bir yer olmayan”, “dilenen çocuklar olan”, “taşkınlık yapan insanlar” bulunan yerlerden uzak durmakta veya tedbir almaktadırlar. Örneğin, toplu taşıma ile üniversiteye ve işe gidip gelen iki kadın akşam saatlerindeki dönüş yolculuklarında, otobüs durağından eve gelişlerini, sadece ailelerinden bir erkeğin eşliğinde gerçekleştiğinde güvenli bulmaktadır:

Akşam saatlerinde dışarıya çıkmak için güvenli bir yer değil, özellikle 22:00’ dan sonra. Duraktan eve gidene kadar karanlık geliyor. Durak parkın içinde ve ışık az. Bu yüzden hep babam ya da abim durağa beni almaya gelirler. Duymadım kötü bir olay taciz takip gibi ama köpekler çok oluyor. Uyuşturucu içen insanlar olduğunu duyuyorum, parkta olduklarını biliyoruz. O yüzden tedirgin oluyoruz. Gündüz saatlerinde güvenli bir yer (23 yaşında, üniversite öğrencisi).

Genel anlamda yaşamak için güvenli bir mahalle. Yer evleri var bizim mahallemizde, yaşayanları tanırız bileriz. Ama gece çıkmayı tercih etmem. Çıkacaksam da eşimle birlikte çıkmayı tercih ederim. Kafama esti yürüyüş yapıyım demem (33 yaşında, sözleşmeli memur).

Buna karşı üretilen strateji de disiplini ve iktidarı kabul eden, bunu uygulayan hatta aktaran özelliklere sahiptir. Kadınların çoğunluğu, akşam saatlerinde dışarı çıkmama, yalnız olmayı tercih etmeme, çocuklarının dahi dışarı çıkmalarına izin vermeme gibi ataerkil disiplini kabul eden kararlar almaktadırlar. Gece dışarıda olmaktan korku duymalarını, “bayan” olmalarına bağlayarak içselleştirdikleri anlaşılan birçok kadın, yaşadıkları bu ayrımcı deneyimi toplumsal normlara bağlı olarak kabullenmektedir:

Geç saatlerde dışarı çıkmaktan korkarım, bayan oluşumuzdan. Gece 12'den sonra dışarı çıkmam, hiç çıkmam (53 yaşında, ev emekçisi).

Buna karşın Atıfbey mahallesinde yaşayan kadınların bir kısmı da mahalle çevresini saatten bağımsız olarak güvenli bulduklarını ifade etmişlerdir. Onlar, istedikleri saatte dışarı çıkabildiklerini ve mahalleyi güvenli bulduklarını söylemektedirler. Bu durum farklı bir bakış açısı ortaya çıkarsa da anlattıkları olaylarda güvenlik duygularını; sokağın fiziki şartlarının uygun olması, örneğin ana cadde olması, yeterli düzeyde aydınlatılması ve sokakta yardım isteyebilecekleri, tanıdıkları insanların bulunması gibi alt nedenlere bağlamaktadırlar:

Gece kurslara rahatlıkla gidip dönebiliyorum. Halk oyunları kursuna gidiyorum 19:30-20:30'da yürüyerek gidip gelirim. Ana caddeye yakınız. Bazen ışıklarımızın yanmadığı oluyor ama bir süre sonra temin ediliyor. Çoğu apartman olduğu için artık, eski düzen yok. Bu yüzden yabancı da çok. Ama hiçbir şekilde ters bir hareket olay olmadı mahallemizde (62 yaşında, ev emekçisi).

Bu kadınlar akşam saatlerinde kendilerini mahallelerinde güvende hissetmelerine rağmen bazı endişe ve çekinceleri bulunur; çünkü kadın olarak sokakta olmanın “belli bir saate kadar güvenli olabileceği” inancı hâkimdir:

Akşam saatlerinde mahallemiz güvenli. Kaç yıldır buradayım, hiçbir kötü bir şeyle karşılaşmadık, insanları güvenilir. Aşırı geç saatte çıkmayız da yaz akşamları parklara oturmaya gideriz, güvenilir (53 yaşında, ev emekçisi).

Kent yaşamında ortak alan kullanımı görünürde kadın ve erkek için eşit tanımlanıyorsa da kadınların zamana ve mekâna bağlı oluşan, kendilerinin dahi farkında olmadığı görünmez sınırları bulunduğu söylenebilir. Kadınların güvenlik duygularının zaman açısından farklılık gösterdiği deneyimlerinde ortaya çıkmaktadır. Fakat bu zaman-mekân ilişkisinde güzergâh belirleyici bir

yere sahiptir.

Kadının Güzergâh Seçimi

Dışarıda geçirecekleri zamana dikkat ettikleri görülen Atıfbeyli kadınlar, yürüyecekleri caddeleri ve sokakları da zihinlerinde önceden belirlemektedir. Bu seçimlerini de sadece kendi beklentilerine ve arzularına göre yaptıklarını söylemek zordur. Çünkü tehlikeli olan “ara sokağa” karşılık “güvenli sokak”, kadınların çocukluklarından bu yana onlara yüklenen rol ve davranış kalıplarında nasıl davranmaları gerektiği öğretilirken yönlendirildikleri kent içi ulaşım rotaları içindedir:

Spordan dönerken akşam saatinde, hava karardığında ara sokaktan dönmüyorum orası sessiz ve park var mesela. Oradaki park güven vermiyor. Ana caddeden eve dönüyorum. Akşam geç döneceksem, yalnızken karanlık ve تنها yerden geçmeyi tercih etmiyorum. İş için denetime giderken de tek olmayı tercih etmiyoruz. Çünkü insanların bırak kadın olmayı böyle bir dönemde, insanlar psikolojisi iyi değil, gergin. İşten geç çıkacaksam da tek başıma dönmem. Eşim alsın isterim. Daha kendimi güvenli bölgeden götürürüm (37 yaşında, memur).

Güzergahların seçimindeki temel kriter erkek egemen alanlardır. Atıfbeyli kadınlar özellikle kahvehane, esnaf olan sokaklar gibi erkek egemen alanlardan geçerken daha da dikkatli davranmaktadırlar. Öyle ki bu durum giysi seçimlerinden yüz ifadelerine kadar birçok unsurda etkili olmaktadır:

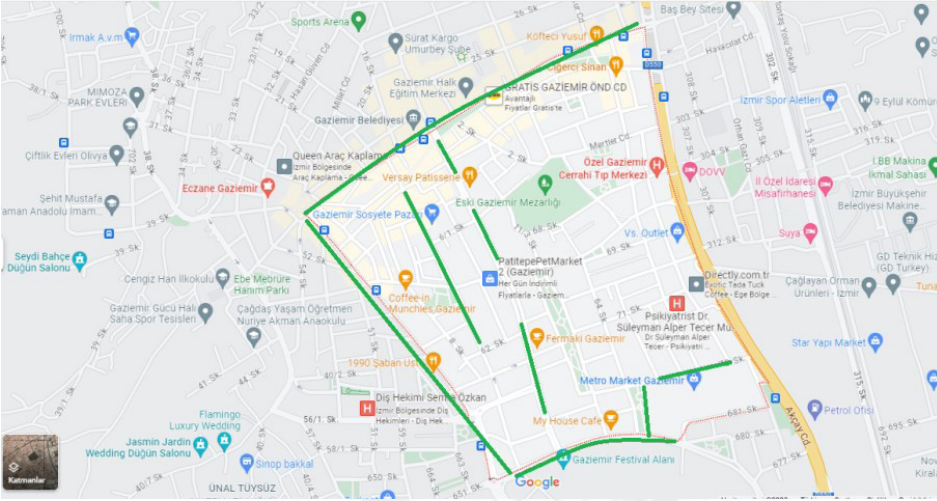
Özellikle doğum günü, etkinlik olduğunda bir tık daha güzel giyinmek istediğimde üstüme uzun kaban alırım. Çünkü durağa giderken orada kahveler var; adamlar sokakta oturuyor. Resmen rahatsız edici şekilde bakıyorlar. Oradan geçmeyeyim diye arka sokaktan dolanırım. Beş adım fazla yürüyeyim diyorum. Ya da yüzümü asıyorum, asla gülmüyorum,

hani yanlış bir şey anlamasın, ona kur yaptığımı sanmasın diye. Donuk face (yüz) olup gidiyorum mesela (23 yaşında, üniversite öğrencisi).

“Arka sokak”, çalışmadaki kadınlar için genellikle “tehlikeli” olarak tanımlanan bir alan ve bir güzergâhtır. Buna karşılık “güvenli görülen” sokaklar, tercih edilen veya kaçış yeri olarak yöneltiler yerlerdir. Görüşmeler sırasında birçok kadın ara sokakları, tercih edilmeyecek veya geçilmeyecek bir güzergâh; bir kısmı da erkek egemen alanlardan kaçış için alternatif bir yol olarak tanımlanmaktadır. Her iki koşulda da “erkek bakışı”yla kurulan iktidar, kadınları rahatsız etmekte ve onları yeni yollar bulmaya sevk etmektedir.

Sık sık dile getirilen sokağın “tenha” ve/veya “karanlık” olması gibi fiziksel şartlardan endişe duymak sadece iş veya eğitim amacıyla dışarı çıkan kadınlar için geçerli değildir. Ev emekçisi kadınlar da sosyalleşme aktivitesi olarak katıldıkları belediye kurslarına ya da alışverişe giderken geçecekleri yolları önceden belirlemektedirler. Burada ataerkil sistemin diğer kadınlar gibi günlük işlerinin geçtiği her alanda kadınları sınırladığı bir kez daha görülür. Zira ev emekçisi kadınlar da ortak görünmez sınırlarla çevrelenmektedir. Ev emekçisi kadınların ortak güzergâh seçimlerinde de “hareketli, işlek caddeleri” kullanmak, “ana caddeden” yürümek, “açık dükkânların önünden” geçmek, “araç ve insan trafiğinin yoğun olduğu” yerleri tercih etmek belirleyicidir.

Kadınların ortak deneyimlerine istinaden, Atıfbey mahallesi sınırları içerisindeki kendilerini güvende hissettikleri sokaklar işaretlenerek, haritalandırıldığında kadınların çoğunluğunun ana caddeleri, kalabalık ve işlek yolları ortak güzergâh olarak belirledikleri görülmektedir (bkz. Görsel-1).

Görsel-1. Güvenli hissedilen sokakların haritası, **Harita Kaynağı:** Google Haritalar

Jarvis, Cloke ve Kantor'un (2022, 154) da belirttiği gibi kadınların kent yaşamında yaşadıkları bu korkunun nedenini, kentlerin ve kent deneyimlerinin "erkek merkezli planlama ve tasarım kültürleri tarafından" kurgulanması oluşturur; "toplumsal cinsiyet bölünmesi ve çatışması tarafından" şekillendirilen bu kurgular büyük oranda "erkek eseri"dir. Kadınların, sokak ışıklarından parklarda bulunma saatlerine kadar bu denli detaylı düşünceleri, toplumsal cinsiyet rollerini belirleyen ve belleten büyük bir sistemin sonucudur. Eril tahakkümün açık bir şekilde görüldüğü bu ataerkil sistem, yönetimden ekonomiye, eğitimden sosyal yaşama kadar geniş bir iktidar örüntüsüdür. Bu nedenle kadınlar, kendilerini güvenli hissedebilmek için "dışarıdaki oldukları her ana", mekâna ve zamana dikkat etmekte, önceden plan yaparak bir karşı strateji oluşturmaktadırlar.

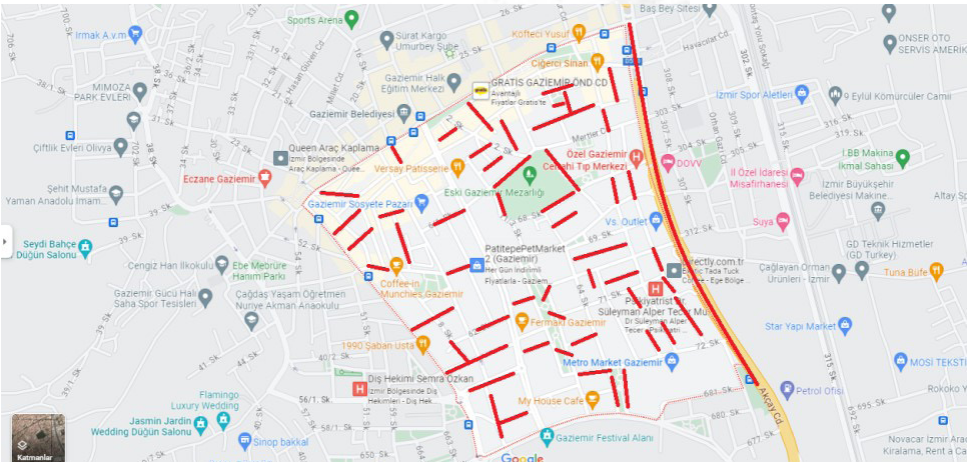
Atıfbeyli kadınlar açısından ortak bir başka durum da sokaktaki taciz veya şiddet korkusunun belirlediği tercihler ve buna göre üretilen kurallardır. Görüşmeler sırasında tüm kadınların gerek mekânın gerek zamanın kullanımında günlük yaşamlarına etki eden ortak unsurun erkek şiddetine karşı duydukları korku ve endişe olduğu dikkat çeker:

Çok tenha sokakları kullanmam gece. Karanlık, sessizlik tedirgin eder, bir kadını bir erkeğin saldırısı tedirgin eder, başka bir şey değil (55 yaşında, ev emekçisi).

Kadınların kent yaşamına dair korku ve endişelerinin başında sokakta başlarına bir şey gelmesi, özellikle tacize ya da saldırıya uğramak gelmektedir. Sokakta yürürken “arkadan biri geliyor mu diye kontrol etmek”, “karanlık yerlerden geçmemek”, “bir erkeğin takibinden endişe duymak” birçok kadının deneyimlediği korku dolu anlarıdır (37 yaşında, memur; 34 yaşında, kamu personeli).

Kadınların ortak deneyimlerine istinaden, Atıfbey mahallesi sınırları içerisindeki kendilerini güvende hissettikleri sokaklar gibi kendilerini güvensiz hissettikleri sokaklar da işaretlenerek haritalandırıldığında kadınların çoğunluğunun ara sokakları, tenha yol ve park çevrelerini uzak durulması gereken alanlar olarak tanımladıkları görülmektedir.

Görsel-2. Güvensiz hissedilen sokakların haritası, **Kaynak:** Google Haritalar



Fakat elbette sokaktaki şiddet korkusu, sadece Atıfbey mahallesinde yaşayan kadınlara özgü değildir; kadınlar Türkiye'nin neresinde olurlarsa olsunlar böylesi bir durumu yaşama ihtimalleri olduğunu düşünmektedirler.⁶ Çünkü neredeyse her gün karşılaşılan haberler, kadına yönelik şiddetin Türkiye'deki tablosunu ortaya koymaktadır. Örneğin Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu'nun yayınladığı 2023 verilerinde Türkiye'de 315 kadın cinayeti işlendiği ve 248 kadının da şüpheli şekilde öldürüldüğü görülmektedir. Bu verilere göre kadınların %65 oranıyla en çok evlerinde ve ardından %18 ile sokaklarında öldürülmüştür.⁷

Bu gibi sorunlar güvenlik güçlerinin de yeni metotlar geliştirmesine sebep olmuştur. Örneğin son zamanlarda Türkiye'de kadına yönelik şiddete karşı günümüzdeki dijital çalışmalardan biri olan Kadın Destek Uygulaması (KADES) 2018 yılında Emniyet Genel Müdürlüğü tarafından geliştirilerek halka sunulan bir uygulamadır. Kadınların ve çocukların şiddete uğrama durumunda Emniyet görevlilerine ulaşmalarını sağlayan ve sonrasında bu görevlilerin buldukları konuma ulaşabilecekleri, acil yardım butonu olarak tasarlanmıştır. Eşinden veya bir başkasından şiddet gören ya da şiddete maruz kalma ihtimali olan kadınlar, akıllı telefonları üzerinden yapacakları ihbarlarda Kadın Acil Destek İhbar Sistemi'ne ulaşabilmektedirler. Nisan 2022 itibariyle yetkili makamların açıklamasına göre Türkiye'de üç milyonun üzerinde kadın uygulamayı telefonlarına indirmiş durumdadır (Yüce 2022).

Uygulamanın bilinirliği ve telefona yüklenip yüklenmediği, taciz veya şiddet endişesi duyan Atıfbeyli kadınlara sorulduğunda 32 kadından yalnızca bir tanesinin telefonunda uygulamanın yüklü olduğu öğrenilmiştir. 22 yaşında üniversite öğrencisi, uygulamanın “kendisine güven verdiğini”, “başına bir şey gelirse kullanabileceğini” ifade etmiştir. Diğer üniversite öğrencisi kadınlar arasında bu uygulama bilinmesine rağmen telefonlarında bulunmuyorken, 40 yaş ve üzeri kadınlar ise uygulamayı “daha önce duymadıklarını” belirtmişlerdir.

Ancak Atıfbeyli kadınlara göre dışarıda güvende olabilmek için sadece geçecekleri sokaklara dikkat etmek ve/veya güvenli saatlere bağlı kalmak yeterli değildir. Daha da önce belirtildiği gibi nasıl giyinecekleri de belirleyici bir noktadır. Özellikle etek, elbise, dekoltesi olan bluz ve topuklu ayakkabı gibi giysiler birçok kadın için “yeri”, “zamanı” ve hatta “kimin yanında giyilebileceği” belirlenmiş parçalardır. Dahası bu durum, yaşı kaç olursa olsun kadınların hepsinin hayatlarında deneyimledikleri, maruz kaldıkları, dikkat etmek zorunda hissettikleri kontrol alanlarından biridir. Bu kontrol mekanizmaları sadece erkekler olmayıp, ataerkil sistem aracılığıyla kadınların otokontrollerine de sirayet etmektedir. Birçok kadın, dışarı çıkarken “kısa şort giymemek”, “abartılı giyinmemek”, “dekolte tercih etmemek”, “tayt giymemek” gibi “kendi tercihleri olduğunu” söyledikleri kurallara göre hareket etmektedir.

Atıfbeyli kadınların büyük bir kısmı, kararlarında çocukluklarında aileleri tarafından yetiştirilme süreçlerinin etkisi bulunduğu anlaşılmaktadır. Bir kısmı ise bu tercihlerini, eşleriyle tartışmamak için yaptıklarını söylemişlerdir. Bu noktada yine, ataerkil sistemin kadınlar üzerinde çocukluklarından itibaren yerleşen ve kararları kendilerine ait [gibi] kılan çift yönlü bir iktidar etkisi ile karşılaşılmaktadır. Burada toplumsal cinsiyet rollerinin sadece davranışları ve davranışın “sergileneceği” açık veya gizli erkek egemen alanları belirlemediği, aynı zamanda bu davranışların isteyerek veya istemeyerek sergilenmesini sağlayan duyguları da yüklediği görülmektedir. Kadınların kent içinde gündelik yaşamlarını sürdürme biçimlerinde, cinsiyetlerine bağlı bir örüntüde gelişen korku ve endişe duyguları hâkim ve belirleyicidir. Kadınlar kendilerini güvenli hissedebilmek için mekâna, zamana, kullanacakları toplu taşıta kısacası “dışarıda oldukları her ana” karşı önceden plan yaparak tedbir almakta, bir anlamda kendilerine bir zihin haritası yaratmaktadırlar.

Mekânın ve Zamanın Çizdiği Kadınların Zihin Haritaları

İnsanların zihinlerinde, duygusal ve çevresel etkilerle oluşmuş kent yaşamına dair “bilişsel bir imajı” ifade eden zihin haritası, ataerkiyle birleştiğinde birçok kadının kent yaşamındaki hareket alanını belirler hale gelmektedir. İnsanların yaşadıkları bölgeye ait zihin haritaları; güvensiz görülen yerlere dair “ortak bir anlayış” geliştirdiği gibi onları “gidilmez damgası taşıyan bölgelerden” uzak durmaya yönlendirir ve kentteki suç korkusu tehlikeli ve damgalanmış yerleri yeniden inşa eder (Jarvis, Cloke ve Kantor 2022, 171-172).

Atıfbeyli kadınların zihin haritaları, güvenli ve güvenli olmayan güzergâhları, zamanları ve mekânlara göre şekillenmektedir. Tenha sokaklar ve karanlık parklar, kadınlar için “korkulu yerler”dir. Bu gibi alanlara dair başta taciz ve saldırıya uğrama olmak üzere herhangi bir suç olasılığından endişe duyan kadınlar, bu yerlerden uzak durmayı tercih etmektedir. Gündüzleri verimli ve güvenli bir vakit geçirme alanı olabilen parkların özellikle akşam saatlerinde karanlık ve sık ağaçlar arasındaki görüntüsü nedeniyle, kadınlar için tehdit oluşturan bir alan olarak tanımlanır. Parkların ve sokakların yanı sıra bir kadının kent yaşamında, kendi mahallesi dışında gün içerisinde işlerinin ardından akşam eve dönüş yolunu oluşturan güzergâh da zihin haritasına dahildir.

Güvensiz görülen yerler, Atıfbey mahallesinde yaşayan kadınlar için olduğu kadar çocuklar için de bir tehdit unsuru olarak görülür:

Çocuğum artık dışarı tek başına oynamaya çıkabiliyor. Arada camdan bakıyoruz. Bizim önümüzde çıkmaz sokak var, oradan çıkmaması gerektiğini tembihliyoruz. Eğer çıkacaksa da haber vermesini; biz seslendiğimizde duyabileceği mesafede olması gerektiğini tembihliyoruz (37 yaşında, memur).

Atıfbeyli kadınların endişe duyduğu, herhangi bir taciz, saldırı ihtimali

olan, uyuşturucu madde kullanımını gibi kötü alışkanlıklara örnek oluşturabilecek eylemlerin geçebileceği “karanlık parklar”, kendilerinin yanı sıra çocuklarının da uzak durulmasını istedikleri yerlerin başında gelmektedir. Kadınlar, yine kendilerine yüklenen davranışlar ve duygularla örülü sorumlulukları çerçevesinde çocuklarının dışarıda oyun oynayabilecekleri alanları ve saatleri de zihin haritaları içine almışlardır. Bu nokta zihin haritalarının aktarılabilir olduğunu da gösterir. Kadınlar hem kendileri hem de çocukları için güvenli alanları zihinlerinde önceden belirlemekte, mahallelerinde bulunan, gündüz saatleri için güvenli olan alan ve güzergâhları çocuklarına öğretmektedirler. Onlara göre bu, güvenlikleri için geliştirilen ve içselleştirilmiş bir yöntemdir. Böylece gitmemeleri gereken yerleri ve uzaklaşabilecekleri mesafeyi içeren sınırlar çizilmekte ve uzak durulması gereken yerler zihinlerine damgalanmaktadır.

Sonuç

Ataerkil mekân düzeni içerisinde kadınların gündelik hayatlarını nasıl sürdürdüklerini, mekânın kadın için geçerliliğini belirleyen zaman unsurunun ne olduğunu ve bunun için toplumsal cinsiyetle belirlenen kadınlık çözümlerinin neler olabildiğini ortaya koymayı sorunsallaştıran bu alan çalışmasına göre kadınların bu sorular bağlamında stratejilerle örülü bir düzen içinde yaşadıkları söylenebilir. Öncelikle kadınların kendi zaman anlayışları bulunmaktadır ve bu zamanın çoğu kez yine kadınlar tarafından toplumsal cinsiyet rollerine göre şekillendirildiği anlaşılmaktadır. Bu zamanlamada belirleyici olan genellikle çevrelerini oluşturan aktörlerin öğretici, iktidar kurucu ve disipline edici pozisyonlarıdır.

Kent yaşamındaki normleştirilen bu baskı, öylesine güçlü ve çok yönlüdür ki kadınlar, bu sıkışmışlıkta yaşam dengelerini kaybetmemek için ya baskıyı kabullenmekte ya uyarlamakta ya da reddetmek zorunda kalmaktadırlar.

Bu baskı araçları, bu çalışma bağlamında ataerkil panoptikon temsilleridir. Ataerkil panoptikon temsillerini kadınların yaşam alanlarını oluşturan kent genelinde ve mahallede, toplumsal cinsiyet rolleri gereği kadınların davranışlarının hatta duygularının kontrolünü ve denetimini sürdüren farklı sosyal aktörlerin oluşturduğu görülmektedir. Kadınlar yaşamları boyunca ev içerisindeki ya da dışarısındaki birçok sosyal aktör tarafından izlenmeye ve biçimlendirilmeye çalışılmaktadır. Foucault'nun disiplin aracı olarak betimlediği “uzmanlaşmış” ve “esas araç olarak yararlanılan” kurumlar ve buradaki aktörler de bu rolleri pekiştirmektedir.

Kadınlar üzerindeki disiplin; korkma ve korkutma üzerinden koruma ve korunma söylemiyle kurulmaktadır. Özellikle mahallenin esnafı ve komşuları tarafından korunduğunu bilmek bir yandan kadınlara kendilerini güvende hissettirirken, diğer yandan bunun getirdiği bir ataerkil denetim ve kontrol mekanizmasının varlığı ortaya çıkmakta yani bir iktidar kurulmaktadır. Bu sistem, erkeklere göre kadınların daha fazla yargılanmasına ve/veya yadırganmasına neden olarak bir disiplin ve ceza sistemi de oluşturmaktadır. Bu nedenle mahalle, her ne kadar tüm cinsiyetlere açık gibi tanımlansa da panoptikonun bir parçası olan gözetleyici sosyal aktörler ve kurumlar tarafından kadınların hayatları üzerinde cezalandırıcı yönü olan bir iktidar kurmaktadır. Gözetleyici, koruyucu ve cezalandırıcı aktörlerin aynı olması, çift yönlü işleyen ataerkil iktidarı ve söylemin gücünü göstermektedir.

Kadınlar ise ataerkil iktidarın yarattığı eşitsizliklere karşı ekonomik, sosyal, psikolojik olarak ev içinden sokağa kadar bütün alanlarda geçerli olan bir mücadele içindedirler. Bu mücadele, gözetleyici, koruyucu ve bazen de cezalandırıcı yönleriyle kadınların davranış ve kararları üzerinde etkili olabilen aktif ve pasif denetçiler olarak tanımlanabilecek sosyal aktörlere karşı verilmektedir. Aile içindeki erkekler aktif denetçilerin başında gelir. Akrabalık bağı bulunan kadınların da bu kontrol ve iktidar mekanizmasına dâhil olması dikkat çeker. Onları, sokağın gözetleme kuleleri olarak apartman komşuları

ve mahalle esnafı takip eder. Bu kişiler de toplumsal cinsiyet normlarına dayalı bakışlarıyla o mahallede yaşayan kadınlar için ataerkil iktidarı sürdürmektedirler. Yaşadıkları mahalledeki gözetleme kuleleri aslında yine o mahallenin insanları ve onların tutumlarıdır. Onların disiplin biçimleri ise toplum içerisinde biçtikleri rol ve davranışlara uymayan kişileri damgalayarak yargılamaktadırlar. Kadınlar, zihin haritalarında çizdikleri rotalar ile dışarı çıkmayı sürdürerek bu baskıya (ve kişilere) karşı mücadele vermektedir.

İkinci panoptikon temsili kentte sürmekte olan eril tahakkümdür. Gündelik yaşamın mekânlanma ve zamanlanma biçimleri, kadınların (ve erkeklerin) kentte yaşadıkları toplumsal cinsiyete dayalı farklı deneyimlerini yansıtabilmektedir. Bu çalışmada kadınların aktardığı deneyimler, ataerkil sistemin yapılandığı kent yaşamı nedeniyle kadınları birçok mekândan ve zamandan uzak tutmakta ya da onlar için görünmez sınırlar çizmekte olduğunu göstermektedir. Tahakkümün bir sonucu olarak Atıfbeyli kadınlar, dışarı çıkacakları saatlerden, geçecekleri sokaklara kadar gündelik hayatlarını zihinlerinde önceden belirlemektedirler. Kendilerini güvenli hissettikleri yol ve yöntemleri aramak zorunda kalsalar da daha da kapanmak yerine, bunlar ışığında bir strateji olarak zihin haritalarını çizmektedirler.

Sonuçta, görünmez sınırların erkek egemen kent alanlarında yine erkeklerin belirledikleri kurallarla çizildiği ve kadınların da bu sınırlar çerçevesinde hareket etmelerinin beklendiği söylenebilir. Sadece hareket kısıtlılığı olarak karşımıza çıkmayan bu durum; kadınların yaşamlarının birçok alanında etkili olmaktadır. Bunlar giyimlerinden, dışarıda geçirecekleri zamana, geçecekleri sokaklardan, kullanacakları ulaşım araçlarına kadar değişen dinamiği içinde barındırmaktadır. Bu nedenle hizmet ve haklara erişimlerinin kısıtlandığı bu tür alanlar karşısında Atıfbeyli kadınların bir kısmı mücadele etmeye çalışırken; bir kısmı da yaşadıklarını “normalleştirmeye” çalışmaktadır.

Özetle bu çalışmanın belki de en ilginç olabilecek sonucu, Atıfbeyli kadınların görünmez sınırlarla çevrili olmalarının ötesinde kendilerine rotalar üretmeleri ve gerektiğinde yenilerini bulmalarıdır. Kadınların kendilerine çizilen görünmez sınırları aşan güç, kendi üretimleri olan yöntemleri ve rotalarıdır. Yöntemleri ve rotaları, onları evin dışında tutabilmeye imkân sağlayan stratejilerdir. Kadınların bu stratejilerine karşın bu sınırların, iktidarın ve disiplinin tüm yaşamlarında etkili olduğu gerçeği ise ne yazık ki “şimdilik” değişmemektedir. Bu nedenle kentin ruhunun, kadınların sığınabilecekleri veya kent içinde saklanabilecekleri yeni alanlar açabilmenin ötesine geçerek ataerkil gözetleme kulelerine dönüşen insanların tutum ve davranışlarını değiştirebilecek, sorunlara göre dönüşebilen dinamik bir yapıda olması önemlidir.

Yanı sıra toplumsal cinsiyet normlarına dayalı kısıtlamaların, tüm kent içi uygulamalar ve hizmet politikalarında azaltılması da önemsenebilir. Kadınların ortak alanlara erişimini artırmak, güvenlik önlemlerini güçlendirmek ve toplumsal cinsiyete dayalı şiddeti engellemek için yenilenebilir önlemler alınabilir. Toplumsal cinsiyet eşitliğini destekleyen politikalar, toplumun kadınların mekân ve zaman kullanımında eşit fırsatlara sahip olmasını sağlama yaklaşımıyla geliştirilmelidir. Kadınların kent yaşamında daha aktif bir şekilde yer almaları, kentteki tüm alanları kullanmaları, toplumsal etkinliklere katılmaları ve zamanlarını özgürce planlamaları öncelidir. Ancak bu şekilde, kadınların kentsel mekânlarda korku ve kaygı duyguları olmaksızın eşit bir şekilde yaşadıkları ve kendi düşünsel üretimleriyle katılımcı oldukları bir toplum oluşturmak mümkün olacaktır.

1 Örneğin Kenny ve Smille 2017; Acuner 2016; Akdaş 2021; Kocatürk ve Şengül 2020; Saygılıgil 2013; Tuncer 2015; Şafak 2020.

2 Bu çalışma, Erciyes Üniversitesi, Kadın Çalışmaları ABD için hazırlanan “Kadınların Kent Yaşamındaki Görünmez Sınırları: İzmir Gaziemir’de Bir Mahalle Örneğiyle Ataerkinin Panoptikon Temsilleri” başlıklı yüksek lisans tezi için yapılmış ve bu makale de bu tezin bazı sonuçları üzerinden yazılmıştır.

3 Kadınların bu strateji yeteneğine dikkat çeken bir araştırma için bkz.: Akgül ve Toy 2021.

4 Makale boyunca görüşme yapılan kadınlardan, herhangi bir genelleme yapma kaygısı olmaksızın, Atıfbeyli kadınlar veya Atıfbey mahallesinde yaşayan kadınlar olarak söz edilmektedir. Bu kullanımın sebebi kadınların dile getirdikleri ve aktarılmak istenen mahallerine olan bağlarıdır.

5 Bu çalışmada görüşme yapılan ve çoğu kez kişisel deneyimlerini paylaşan kadınların isimleri verilmemektedir; bunun yerine görüşmeciler “yaş, meslek” verilerek belirtilmiştir.

6 İzmir Gazeteciler Cemiyetinin “Nar-Kadın ve LGBTİ+ Odaklı Şiddete Karşı İletişim Projesi” 2019-2021 verilerine göre İzmir, Türkiye genelindeki oranı yüzde 3.72 ile üçüncü sırada yer almıştır. Bu projede İzmir, Muğla ve Manisa’da kadına yönelik şiddet vakalarında önceki yıllara göre hızlı bir yükseliş dikkat çekmektedir. Birgün Gazetesi,

<https://www.birgun.net/haber/uc-ilin-siddet-haritasi-paylasildi-izmir-kadin-cinayetlerinin-en-fazla-islendigi-iller-arasinda-3-sirada-379879>, E.T.: 19.03.2024.

7 Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu, 2023 Yıllık Veri Raporu, <https://kadincinayetleriniDurduracagiz.net/veriler/3088/2023-yillik-veri-raporu>, E.T.: 19.03.2024.

Kaynakça

- Acuner, Derya. “Canavarlaş(Tırıl)An Kent Sokakları: Kadının Kent Deneyimi Üzerine Bir Değerlendirme,” *Fe Dergi* 8, No. 1 (2016): 1-14.
- Akdaş, Merve. “Görünmeyen Sınırların Kentsel Dönüşüm Projeleri ile Değişimi: İzmir Kadifekale Örneği,” *Mimarlık ve Yaşam Dergisi Journal of Architecture and Life* 6(2) (2021): 301-317.
- Akgül, Büşra K. ve Toy, S. Kentsel Mekânlarda Kadın Davranışlarının Güvenlik Kapsamında Değerlendirilmesi: Erzurum Kenti Muratpaşa Mahallesi Örneği. *Kent Akademisi*,14(3) (2021): 789-810.
- Aktaş, Gül. Feminist Söylemler Bağlamında Kadın Kimliği: Erkek Egemen Bir Toplumda Kadın Olmak. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*,30 (1) (2013): 53-72.
- Aktaş, Gül. “Kadın Açısından Kente İlişkin Mekân Pratikleri,” *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 27 (2017): 136-149.
- Alkan, Ayten. “Özel Alan - Kamusal Alan” Ayrımının Feminist: Eleştirisi Çerçevesinde Kentsel Mekan,” *Kültür Ve İletişim/Culture & Communicatio* (2000): 71-95.
- Arpacı, Murat. Pierre Bourdieu’nün Sosyolojisinde Beden, Cinsiyet Ve Cinsellik. *İmgelem*, 4(6) (2020): 245-264.
- Baudrillard, Jean. *Simülakrlar ve Simülasyon* (Doğu Batı Yayınları, 2011).
- Bentham, J., Watkin, C. P., Werret, S., Çoban, B. ve Özarslan, Z. *Panoptikon: Gözün İktidarı* (Su Yayınevi, 2019).
- Bourdieu, Pierre. *Eril Tahakküm* (Bağlam Yayıncılık, 2015).
- Demren, Çağdaş. “Erkeklik, Ataerkillik ve İktidar İlişkileri,” *Toplumsal Cinsiyet, Sağlık ve Kadın* (2001): 1-11.

- Foucault, Michel. *Hapishanenin Doğuşu* (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2019).
- Jarvis, H. Cloke, J. ve Kantor, P. *Kent ve Toplumsal Cinsiyet* (Dipnot Yayınları, 2022).
- Karmaz, Ezgi. “‘Erkek Gözü’nün Kadın Davranışlarında Vücut Bulması,.’” *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi* (Kırıkkale, 2015).
- Kenny, Michael G. ve Smille, Kirsten. *Antropolojiye Giriş Kültür ve Mekan Hikayeleri*. (Dipnot Yayınları, 2017).
- Kocatürk Aksu, Gündüz ve Mihriban Şengül. “Kapitalist Ataerkil İlişkiler Ve Kentsel Mekânda Kadınların Gündelik Hayatının Coğrafyası: Tokat Örneği,” *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, Cilt 75, No.2* (2020): 715-746.
- Lordoğlu, Ceren. *İstanbul’da Bekar Kadın Olmak* (İletişim Yayınları, 2018).
- Riessman, Catherine K. “Narrative analysis” *The SAGE Encyclopedia of Qualitative Research Methods* Lisa M. Given London: SAGE. (2008): 539-540.
- Saygılıgil, Feryal. “Mekânın Cinsiyeti.” *Sosyal Ve Beşeri Bilimler Dergisi Cilt 5, No. 1* (2013): 209-218.
- Şafak, Gökçe Nur. «Nevşehir’de Kadınların Kent Deneyimi Üzerine Bir İnceleme,» *Fe Dergi 12, No. 1* (2020): 30-43.
- Tuncer, Selda. “Dışarı Çıkmak: Özelden Kamusala Feminist Bir Saha Hikâyesi,” *Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi 2015, 2(2)* (2015): 30-58.
- Yüce, Müzeyyen, “KADES’i Kullanan Kişi Sayısı 3 Milyonu Geçti, 4 Yılda 355 Bin İhbar Yapıldı,” *Duvar E-Gazetesi, 27 Temmuz*

2022, <https://www.gazeteduvar.com.tr/kadesi-kullanan-kisi-sayisi-3-milyonu-gecti-4-yilda-355-bin-ihbar-yapildi-haber-1574890#:~:text=KADES%E2%80%99i%20kullanan%20ki%C5%9Fi%20> (Son erişim tarihi:10.08.2022)

Gaziemir Belediyesi, Web sitesi, <https://www.gaziemir.bel.tr/nufus-bilgiler> (Son erişim tarihi: 20 08 2022).

Birgün Gazetesi, <https://www.birgun.net/haber/uc-ilin-siddet-haritasi-paylasildi-izmir-kadin-cinayetlerinin-en-fazla-islendigi-iller-arasinda-3-sirada-379879>, (Son erişim tarihi: 19.03.2024).

Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu, 2023 Yıllık Veri Raporu, <https://kadincinayetleriniDurduracagiz.net/veriler/3088/2023-yillik-veri-raporu> (Son erişim tarihi: 19.03.2024).

Kanonun Eril Tahakkümüne Feminist Müdahaleler: Shigeo Kubota ve Şükran Moral'in Sanatçı Bedenlerinde Kadınlık Söyleminin ve 'Meşru' Estetiğinin Sorgulanması

Tuğçe Arslan

Bağımsız Araştırmacı, Dr.

[ORCID: 0000-0003-1096-4930](https://orcid.org/0000-0003-1096-4930)

tugcears@gmail.com

Öz

Kanon ve kanonlaşma pratiği eril bakış ve onun görsel kültürdeki tahakkümü üzerine inşa edilmiştir. Kadın sanatçıyı ve eserini kendi inşasının çerperinde bırakan kanon, 1960'lı yıllar itibarıyla görsel alanda feminizm ile karşı karşıya gelmiştir. Bu tarihten itibaren feminist bir jestle performatif üretimler gerçekleştiren kadın beden sanatçıları, yeni bir kanon oluşturmaları bile söylemsel ve görsel kanonla mücadele noktasında bir karşı tavır olarak kanonla ilişkilendirilmiştir. Bu makale, kanon kavramını feminist teoriyle yeniden okumaya almakta, kavramın gücü ve etkisinin marjinalize edilen kadın sanatçı ve onun eseri üzerinde nasıl bir baskı kurduğunu incelemektedir. Bu incelemede, eril söylem ve imge kültürüne tezat üretimler gerçekleştiren Shigeo Kubota ve Şükran Moral'in pratikleri, kanonla feminizmin karşılaşması noktasında değerlendirilmektedir. Kubota ve Moral farklı coğrafyalarda ve zamanlarda kanonla savaşım konusunda ortaklıkları bulunan iki sanatçıdır. Türkiye'de 1990'lı yıllarda feminist üretimler gerçekleştiren Moral, Kubota'nın başvurduğu şekilde kadın bedenini kadınlık meselelerinin tartışmaya açıldığı bir mecraya dönüştürmüş, bu tartışmada görsel ve geleneksel söylemdeki kanonik yapılanmaya karşı bir duruşu sergilemiştir.

Anahtar Kelimeler: Kanon, Feminizm, Beden Sanatı, Şükran Moral, Shigeo Kubota

•••••

Geliş tarihi: 6 Eylül 2023 • Kabul tarihi: 20 Ağustos 2024

•

Araştırma Makalesi

<http://federgi.ankara.edu.tr>

federgi • 2024 • 16(2) • 83-122
DOI: 10.46655/federgi.1356225

Feminist Interventions on the Masculine Dominance of the Canon:

Questioning the Discourse of Femininity and 'Legitimate' Aesthetics in Artist Bodies by Shigeeko Kubota and Şükran Moral

Tuğçe Arslan

Independent Researcher, Dr.

[ORCID: 0000-0003-1096-4930](https://orcid.org/0000-0003-1096-4930)

tugcears@gmail.com

Abstract

The canon and canonization practice is built on the masculine gaze and its dominance in visual culture. The canon, which left the female artist and her work at the periphery of its own construction, across with feminism in the visual field as of the 1960s. Since this date, female body artists, who have performed performative productions with a feminist gesture, have been associated with the canon as a counter-attitude to the discursive and visual canon, even if they cannot create a new canon. This article re-reads the concept of canon with feminist theory and examines how the power and influence of the concept puts pressure on the marginalized female artist and her work. In this examine, the practices of Shigeeko Kubota and Şükran Moral, who produce contrasting productions with masculine discourse and image culture, are evaluated at the point of meeting the canon and feminism. Kubota and Moral are two artists who have common interests in struggle the canon in different geographies and times. Moral, who made feminist productions in Turkey in the 1990s, transformed the female body into a place where femininity issues were discussed, as Kubota applied, and in this discussion, she took a stance against the canonical structuring in visual and traditional discourse.

Keywords: Canon, Feminism, Body Art, Şükran Moral, Shigeeko Kubota

•••••

Arrival date: 6 September 2023 • Acceptance date: 20 August 2024

•
Research Article

<http://federgi.ankara.edu.tr>

federgi • 2024 • 16(2) • 83-122

DOI: 10.46655/federgi.1356225



Giriş

Sanat tarihinde estetik kriter, doğru ölçü, yaygın/ortak beğeni, normatif ya da kural koyucu denge, tarihsel ve kültürel bağlayıcılığın yarattığı biçim gibi kavramlar altında sanatçıya ve esere yüklenen değer ve bu değer sonradan gelenler için oluşturduğu belirleyicilik, eril bakış¹ ve onun ikircikli tutumu altında inşa edilmiştir. Kanon ve kanonun eleştirisi bağlamında bugünden geçmişe bakıldığında yirminci yüzyılın ikinci yarısına dek kanon kavramının üzerine kapandığı üretimler erkek sanatçıları ve onların eserlerini içerirken kadın sanatçıları ve üretimleri bu tartışmaların çerçevesinde bırakılmıştır. Bu çerçevede kanon, toplumsal cinsiyet mefhumu özelinde yeniden tartışılması gereken bir kavramdır.

Postkolonyal ve feminist eleştirileri ile kültürel çalışmalar alanına önemli katkılarda bulunmuş olan sanat tarihçisi Griselda Pollock, *Differencing The Canon: Feminist Desire and the Writing of Art's Histories* adlı kitabında

kanon kavramını feminist bağlamda yeniden ele almıştır. Pollock, kanonun politik olarak eril olduğu kadar kültürel olarak da eril olduğunu söyleyerek (1999, 24) kanona ve kanonlaşma pratiklerine dair tutumun toplumsal cinsiyet temelli asimetrik yapısını eleştiren analizlerde bulunmuştur. Patriyarkal düzende kadın sanatçının ve onun üretiminin görmezden gelinmesi, sanat tarihi disiplininin eril bakış tarafından erkek sanatçıyı işaret edecek şekilde yazılması Pollock’u doğrular niteliktedir. Giorgio Vasari’nin Sanatçıların Hayat Hikayeleri (1550) adlı metninden itibaren Linda Nochlin’in “Neden Hiç Büyük Kadın Sanatçı Yok?” (1971) adlı sanat tarihini ve onun eril yazımını sorgulayıcı bir yerden ele aldığı makalesine değin, sanat tarihi salt eril eleştiri ile erkek sanatçı ve onların üretimlerinin sorumluluğunu alacak bir metinsellikte yazılmış ve kanonlaştırma kaçınılmaz bir biçimde erkek sanatçılar ve onların eserleri arasında pay edilmiştir.

Nanette Salomon, “The Art Historical Canon: Sins Of Omission” adlı makalesinde, feminist sanat tarihi yazımında ‘büyük kadın sanatçıların’ tanıtılmasının, kadınları sanat tarihi kanonunun ikonik sistemine sokmaya yönelik gerçekleştirilen bir girişim olduğunu yazar (1998, 350). Nochlin ve onun ardından gerçekleştirilen bu tarz girişimlerde feminist düşünce ile kanon kavramı savaşıma girmiştir. Feminizm ve onun teorik tartışmaları, marjinalize² edilen kadın sanatçıyı kanonlaşmanın ikircikli yapısında görünür kılmaya çalışırken, kadın sanatçı ile erkek sanatçı arasındaki ‘fark’ kavramını irdeleyerek feminizm ile kanon kavramını yüzleştirmiştir.

Pollock’un ileri sürdüğü gibi feminizm, cinsel farklılığın ve onun toplumsal cinsiyet ve ilgili iktidar biçimleriyle karmaşık konfigürasyonlarının üretiminde söylemsel bir strateji olarak kanonla karşılaşır (1999, 26). Pollock ‘fark’ kavramını psikanalitik ve semiyotik bağlamlarda tartışmaya açar. Aktif olarak on dokuzuncu yüzyılın ortalarından kalma modernist tarihsel konjonktürün bir ürünü olarak okumaya aldığı feminizmin, yirminci yüzyılın

sonunda hâlâ yarım kalan işi olan ‘cinsel farklılığın’ modernizasyonuyla meşgul olmamızı sağladığını ileri sürer (1999, 27). Eski cinsel farklılık yapılarının tarihinde yeni bir sayfa olarak ifade ettiği feminist teorinin -kökleri tarihsel miraslara dayanan ve dünya çapında uzun süre hüküm süren- ataerkil ya da fallus merkezli sistemlerin derin yapılarına bir meydan okuma olduğunu ileri sürer (1999, 27,28). Bu nedenle tarih yazımına ve sanat tarihine yönelik feminist müdahalelerin önemli ortaklarından birinin psikanaliz olduğunu ifade eder (1999, 28) ve psikanaliz ile yeniden tanımlanan ‘cinsel farklılığı’ ve onun semiyotik olarak kadını/kadınlığı yerleştirdiği konumu eleştirir:

Sosyolojik alanda cinsiyet farklılığı olarak tanımlanan ve yakın zamanda psikanaliz aracılığıyla cinsel farklılık biçiminde ruhsal ve dilsel bir konum olarak algılanan farklılık, feminist teoride hayati bir rol oynamıştır. Farklılık, ‘erkekler’ ve ‘kadınlar’ arasındaki bölünmeyi ifade eder; bu, kadın cinsiyetinin sosyal kategorisine yerleştirilen veya kadınsı olarak psiko-dilsel konuma atananların, eril veya ‘erkeklerle’ göre olumsuz değer verildiği bir hiyerarşiyle sonuçlanır (1999, 29).

Pollock cinsel farklılığı izahat noktasında Jacques Derrida’nın ‘fark’ (différance) kavramına atıfta bulunur: “...Bir yandan, farklılığı (différer) ayırım, eşitsizlik veya ayırt edilebilirlik olarak belirtir; diğer yandan, şu anda reddedilen şeyi ‘sonraya’ erteleyen gecikmenin, aralık aralığının ve zamansallaştırmanın araya girmesini ifade eder” (1999, 29). Pollock, Derrida’dan ödünç aldığı ‘fark’ kavramı aracılığıyla yeniden irdelediği cinsel farklılık için; kadın ve erkek doğal bir karşıtlığın sabit kutupları gibi görünerek karşılıklı olarak bir farklılığı olumlayan iki terim, anlamın sürekli ertelendiği bir zincirdeki iki görelî gösterenden başka bir şey değildir (1999, 30) diye yazar ve ekler: “Farklılık, farklılığın yerini alacak bir kavram değildir. Hiyerarşinin ve toplumsal gücün aracı olan ‘klasik dil ve temsil ekonomisini’ aşarak, rahatsız ederek buna meydan okuyan bir kavramdır” (1999, 30).

Pollock, feminist okumaların -kanonla karşılaştığı noktada- kanonlaşma pratiğine dair üretilen tanıdık 'farklılık' rejimini bozması gerektiğini yazar (1999, 28). Toplumsal cinsiyet, queer teori³ ve postkolonyal çalışmalar Pollock'un sözünü ettiği 'tanıdık farklılık' rejimini bozmak üzere devreye girmektedir. Bu çalışmalar; kadın, azınlık ve Batılı olmayan sanatçıların kanondan dışlanması konusunda kanon oluşumunu ortaya çıkarmak, sanat ortamındaki aktörlerin ve onlarla ilişkili kurumların, belirli sanat biçimlerinin değerlendirilmesine nasıl etki ettiğine odaklanılarak dışlama pratiğini çözümlenmek adına devreye sokulur. Bunu yaparken sanatçılar, koleksiyonerler, galeri sahipleri, eğitimciler, küratörler, sanat tarihçileri ve eleştirmenler gibi belirli grupların, kurumların ve ağların 'meşru' beğeni tanımı üzerindeki etkisini ifşa etmeyi mümkün kılar (Langfeld 2018, 8).

1960'lı yıllar feminizm ile kanon kavramının karşı karşıya geldiği ve tam da sanat otoritelerinin 'meşru' beğenisini altüst etme girişimiyle ortaya çıkan kadın beden sanatçıların 'görünür' olduğu bir dönemdir; sanat tarihinde artık görmezden gelinmesi mümkün olmayacak bir biçimde kadın sanatçı ve onun sanatsal imgesi sahneye çıkarılmıştır. Bu dönem, Avrupa'da patlak veren çeşitli hak ve özgürlük hareketlerinin yanında -on dokuzuncu yüzyılın süfajetlerinin⁴ ardından- feminizmi kültürel eşitsizlik, cinsiyet normlarının ve kadının toplumdaki rolünün tartışılmasına doğru bükten feminist bir hareketin gündeme getirildiği dönemdir. Bu gündemde kadınlar, radikal bir biçimde kendi bedenlerine dönmüş; bedenleri üzerinde estetik, cinsel, tavır-jest, konum ve konumlanış gibi pek çok açıdan kendi söz hakları olduğunu metinsel ve görsel alanda ilan etmeye başlamıştır. Bu sosyolojik durumun teorik ve pratik içeriği sanata da yansımış, bilhassa kadın sanatçıların kendi bedenlerinin sorumluluğunu üstlendiği, bedenlerini kendi arzu ettikleri biçimde sahneledikleri beden sanatının en radikal örnekleri ortaya çıkmıştır.

Beden sanatı, sanatçı bedeninin bir sanat malzemesi olarak kurgulanıp

seyirci önünde sergilendiği ya da fotoğraf, video gibi teknolojik araçlarla kayıt altına alınarak dolaşıma sokulduğu bir sanat formudur. Bu yeni sanat formu, sanatçının bedenini toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf gibi kavramların beden üzerinde tartışmaya açıldığı bir mecraya dönüştürmüştür. Bilhassa modern Avrupa kültüründe beyaz erkeğin görsel ideolojik tasarımlarını ters yüz eden bir form olarak beden sanatı, öznelliği normativitenin dışına taşımış ve modernizmin anlam ve değerleri ile sarılmış özneyi toplumsal cinsiyet, etnisite ve sınıf bağlamında aşkınlıkla temsile yerleştirmiştir. Amelia Jones, modernizmin katı normlarını kıran bir form olarak okumaya aldığı beden sanatını ve sanatçı bedenini şöyle tanımlamıştır: “Beden sanatı, sanatsal üretimde arzu mekanizmasını harekete geçiren antiformalist bir eylem biçimidir” (1998, 5). Formun, kriterin, belirlenmiş ve dayatılmış estetik biçimin ötesine geçmek, Jones’un ifadesiyle antiformalist formda bir üretimi ortaya koymak, norm ve ‘normalize’ etme ile kanon ve kanonlaştırma pratiğinin muhafazakâr tutumuyla doğrudan ilişkilendirilmektedir. Kadın ve erkek sanatçı ve onların üretimlerine biçilen değer arasındaki asimetrik ilişkiyi deşifre etme girişimiyle ortaya çıkan bu antiformalist biçime olan yatırım, kanonlaşmaya dair feminist bir müdahaleyi ortaya çıkarır, bu müdahale kadın sanatçı ve onun üretimi için de bir alan, bir ‘aralık’ açar.

Derrida’ya göre iki şey arasında oluşan ‘aralık’, kendisinden bir kenara bırakılanı, öz-kimliği kesintiye uğratan şeyi, kendi-içselliğini işaretler (1981, 106-107). Bu bağlamda ‘aralık’ kimliğe, toplumsal cinsiyete ve diğer tüm ötekileştirici kavramlara dair ontolojik kırılmalar yaratabilir veya bunların ayrıştırıcı zemininde çatlaklar meydana getirebilir. Dolayısıyla ‘aralık’ farklı bir dünya modeline, ayrıştırıcı kategorilerin ötekileştirme etkisinin nüfus edemediği bir boşluğa gönderme yapar. Pollock’a göre doğuştan, anatomik ya da biyolojik olarak belirlenmiş farklılığın temsilinden uzaklaşarak, göstergebilimsel farklılaşmanın istikrarsız süreçlerine karşı dinamik öznellik oyunuyla geçiş yapılması, kanonlaşmanın feminizm aracılığıyla farklılaşması

için bir ‘alan’ yaratır (1999, 28). Pollock’un söz ettiği bu alan da bir ‘aralık’tır: Farklı bir sanat tarihi yazımı modeli için üretken olabilecek bir alan, bir ‘aralık’.

Pollock, kadınların güzel sanatlara katılımının kanonun seçiciliğini ve toplumsal cinsiyetin yanlılığını ifşa etmede temel adım olduğunu ciddiyetle vurgulamıştır (1999, 23). Her ne kadar kanon eleştirilerinde beden sanatı pratiklerine referans vermese de Pollock’un kanona ve kanona dair feminist müdahalelere içkin analizleri beden sanatı incelemelerine de uygulanabilmektedir, zira “Modernlik ve Kadınlığın Mekanları” adlı makalesinde, mekân ve cinsiyet rolleri bağlamında kadınların güzel sanatlara katılımında erkek sanatçılar ile arasındaki farkı ve bu farkın nasıl ikircikli bir görsel yarattığını da ifade etmiştir. Tam da bu farkın görsel alana nakşolması kanonun eril tahakkümünü ifşa eden unsurdur. 1960’lı yılların feminist beden sanatı örnekleri ise bu tahakkümü ifşa etmekle kalmaz, onu radikal bir biçimde eleştirir. Bu çerçevede feminist beden sanatı üretimleri esasında başlı başına kanonla ilişki içindedir çünkü temelde kanonlaş(tırıl)mış eril estetiği ve onun üretiminde yer alan nesne-kadın ilişkisini hedef almışlardır. Feminizm, tüm kadınları ırk, toplumsal cinsiyet, sınıf ve cinsellik gibi çelişkili iktidar yapılanmalarındaki yerlerine göre marjinalleştiren ve göreceleştiren bir tabiiyet ve tahakküm yapısı olarak kanonla karşılaşır (Pollock 1999, 24). Bu yönden bakıldığında beden sanatı, kanon oluşumunun eril tahakkümüne vurgu yapmakta ve erkeğin ötekisi konumundaki öznelliklere bir ‘aralık’ açma ve kanondaki eril tahakkümü kırma arzusundadır.

Karşı-gösterge olarak (kadın) sanatçı bedeni

1960’lı yıllarda sanatçı bedeninin ortaya çıkışı baskın küresel politikalar tarafından şekillenmiştir. Bu döneme dek modernizmin anlam ve değerleri tarafından kabul görebilmek adına büyük oranda örtülü/gizli olan sanatçı

bedeni, 1960'lardan itibaren toplumsal olanın müzakere edildiği, kamusal ve özel olanı birleştiren bir zemin olarak giderek daha agresif bir biçimde ortaya çıkmaya başlamıştır (Jones ve Warr 2012, 20). Bilhassa feminist beden sanatçıları, seksüelliğin ya da çıplaklığın aşırı temsillerini kullanarak bu temsilleri ait oldukları özel/mahrem mekânlardan çıkarmış kamusal alana taşımışlar ve kamusal alanda 'normal' bedenlerin yerine 'mahrem' bedenleri yerleştirerek toplumsal beden algısını ters yüz etmişlerdir. Bir sanat malzemesi olarak yeniden kurgulanan beden, sosyal ve kültürel alanlardaki asimetrik ilişkilerin tartışıldığı bir 'karşı-gösterge'ye (counter-indicator) dönüştürülmüştür.

Jones, özneyi tutkulu, sarsıcı ve sıklıkla açık bir şekilde cinsiyetsel ilişki içinde sahneleyen beden sanatının, geç kapitalist ve sömürge sonrası Batı dünyasındaki sosyal ve öznel deneyimlerin yerinden edilmesini etkileyen tartışmalar ile benzer bir ilişkide olduğunu yazmıştır. Bu doğrultuda Jones, beden sanatını sosyal ve öznel deneyimlerin birleşmesi yoluyla Kartezyen modernizmin yerinden edilmesini başlatan bir dizi uygulama olarak ele almakta ve bu yerinden etmenin postmodernizm olarak adlandırdığımız şeyin en derin dönüşümü olduğunu ileri sürmektedir (1998, 1). Postmodernizmi 'ontolojik şüphe kültürü' olarak tanımlayan Roy Boyne'a göre, modernizmden sapmadaki en temel dönüşüm, çok sayıda gerçeğin keşfi ile her biri bir diğeri kadar anlamlı ya da anlamsız çok sayıda yorumun ortaya çıkmasıdır (1991, 281). Jones'un beden sanatını postmodernizmin güçlü bir fenomeni olarak ele almasında yatan en temel neden, sanatçı bedeninin normatif öznelliklere karşı yeni öznellik yorumlarıyla ortaya çıkmasıdır. Sanatçı bedeninin normatif öznellik biçimlerine meydan okuması ve yerinden etme çabası ile kimlik politikalarının ve öznelliğin yeniden yapılandırılmasına dair mücadeleleri, modernizmin ileri sürdüğü beden algısının alt edilmeye çalışıldığının göstergelerinden biridir. Postmodern bir öznellik olarak sanatçı bedeni, modernizmin baskın 'normal' beyaz Avrupalı eril bedenini, cinsiyet öznelliklerinde; kadın, gay, transseksüel,

seksüel, aseksüel ya da toplumsal davranış biçimlerinde; narsist, mazoşist, sadist gibi bir yığın yeni yoruma, yeni öznellik biçimlerine bürüyerek, öteki kimlikleri ortaya çıkarmış ve bedeni yeniden tanımlamıştır. Terry Eagleton'ın ifade ettiği gibi, “Kartezyen atasından farklı olarak postmodern özne, bedenin kimliğini tamamlayan bir öznedir” (2011, 87).

Sanatçı bedeni, modernizmin ‘normal’ kisvesi altında kısıtlanmış olan öznellik kavrayışını genişletmiştir. Sanatçı bedeninin ortaya çıkışının, modernizmden kopuş sürecini tanımlayan derin dönüşümdeki en büyük payı, modernizmin tikel öznellik anlayışının altını oyan provoke bir öznellik sunumunu ortaya çıkarmasıdır: Sanatçı bedeni, modernizmi yerinden eden yeni öznellik biçimlerine bürünerek ve hatta onları çoğaltmaya devam ederek toplumsal normlarla üretilen toplumsal bedene/benliğe dair şüphe mekanizmasını kışkırtmaktadır.

Öte yandan sanatçı bedeni ile postmodern dönem arasındaki ilişki tanımlanacak ise postmodernizmin eleştirisinin de ihmal edilmemesi gerekmektedir çünkü postmodern estetik duyarlılığın kültürel üretimin üzerinde de güçlü bir etkisi vardır (Boyne 1991, 282). Fredric Jameson Postmodernizm ya da Geç-Kapitalizmin Kültürel Mantığı adlı kitabında şöyle yazar:

Postmodern başkaldırının saldırgan tüm özellikleri bugün artık kimse tarafından bir skandal olarak nitelendirilmemektedir ve büyük bir hoşgörüyle karşılanmalarının yanı sıra kurumsallaşmış ve Batı toplumunun resmi ya da popüler kültürü ile bütünleşmiştir (2011, 33).

Postmoderniteyi kültür alanında karakterize eden en temel şey ticari kültürün her şeyin yerine geçmesi, imge üretiminin yanı sıra tüm yüksek ve alçak sanat formlarını yutmasıdır (Jameson 2005, 141). Postmodern dönem, her türlü yeni estetik biçimin geç kapitalizm tarafından finanse edilerek, yeniden üretilerek ve tekrarlanarak metalaştığı bir dönemdir. Burada önemli konu, postmodern dönemin imge çağı olmasıdır. Performans sanatının ya da

Jones'un tabiriyle beden sanatının teknoloji ile olan 'tamamlayıcı' ilişkisi bağlamında sanatçı bedeni, fotografik bir imge olarak kaçınılmaz bir biçimde bu metalaşmaya maruz kalmış; imgeleşmiş ve tüketime açık hale getirilmiştir. Peggy Phelan ise sanatçı bedeninin performansının tüketim kültürüne iliştilmesine eleştirel yaklaşmıştır: "Performansın teknolojik, ekonomik ve dilsel olarak kitlesel üretimden bağımsızlığı onun en büyük gücüdür. Ancak zorba sermaye ve yeniden üretim ideolojileri tarafından ele geçirilmesinden dolayı devalüe etmektedir" (1993, 149). Bu bağlamda sanatçı bedeni, modernizmden kopuş ve sanatsal öznenin özgürleşmesi olarak ele alınırken diğer yandan yeni bir sanatsal ifade biçimi olarak sanatçı bedeninin kitlesel kültür tarafından kuşatılmış olduğu gerçeği de yadsınamaz. Jameson'un ifadelediği gibi, "imge, çağımızın metasıdır, bu yüzden ondan meta üretiminin mantığını yadsımasını beklemek boşunadır" (2005, 141).

İmge, belli bir sosyo-kültürel ortam içerisinde belli bir işlev görmesi için inşa edilen şeydir (Leppert 2009, 16); bir işlev yaratmak üzere inşa edilen imge, dolaşıma sokulmakta ve tüketilmektedir. İmge ile günlük yaşamın her yerinde rastlaşılabilir. John Berger şöyle yazmıştır: "İmgeyi bir sayfayı çevirirken, bir köşeyi dönerken ya da bir televizyon ekranında görebiliriz. İmgelerin verdiği mesaj, bir an için de olsa belleği imgeleme, anımsama ya da beklentiler yoluyla uyarmaktadırlar" (2013, 129). İmgenin özneleri/bedenleri dönüştürme ve yeniden üretme gücü vardır. O halde imge performatiftir, özneler üzerinde toplumsal söylem gibi etkilidir. Performatif, Amerikalı postyapısalcı düşünür, queer kuramcı ve feminist yazar Judit Butler'ın toplumsal cinsiyetin inşa edilen yapısını tartışmaya açmak üzere ortaya attığı bir kuramdır. Butler'a göre özneler, söylem ve söylemlerinin tekrar ve taklit edilmesi yoluyla kadın ya da erkek olur. Dolayısıyla özne zaman içinde kurulan bir kimliktir ve bu kimlik performatif bir inşadır (1988, 519). Normatif söylem, toplumsal cinsiyeti kadın-erkek olarak ikili düzlemde sabitlemeye ve kadınlığı ve erkekliği söylemde geçen kurallara göre inşa etmeye hizmet etmektedir. Söylem sadece

metin ya da anlatı yoluyla kurulmamaktadır, öznellikleri üreten ve onları bedende cismanileştiren söylem, dolaşıma soktuğu imgeyi de kullanmaktadır. Performans sanatındaki ya da beden sanatındaki sanatçı bedeni ‘kayıt sonrası’ durumda en nihayetinde bir imge halini almaktadır. O halde sanatçı bedeninin bir imge olarak üretimi ve ardından dolaşıma girmesi, sanatçı bedeni ile ortaya konulan toplumsal normlara dair ‘karşı-göstergelerin’ tekrarlanarak alternatif birer performatif imgeye dönüşmesini sağlamaktadır. Bu bağlamda sanatçı bedeninin imgeleri, toplumsal söylem ile üretilen ve göstergelerle sabitlenerek sonradan gelenleri etkileyen kanonlaştırma pratiğine dair ‘karşı-gösterge’ olarak devreye girmektedir.

Jones, sanat üretim ve yorum devrelerini abartılı bir şekilde cinselleştiren feminist beden sanatının, modernist eleştiriye yetki sağlayan ‘önyargısızlık’ iddialarını baltaladığını ve modernist sanat eleştirilerinin altında yatan (gizli) değerleri tehdit ettiğini ileri sürmüştü (1998, 152) ve şöyle yazmıştır: “Onları yorumladığımda feminist sanatçılar, beden sanatını hem beden hem de zihin olarak üretiyor, erkeğin aşkınlığını sürdüren Kartezyen dili yani cogito ve corpus ayrımını engelliyorlar” (1998, 157). Feminist beden sanatçılarının radikal bir biçimde ortaya çıkardıkları çıplak kadın bedeni, eril bakışın ve eril iktidarın söyleminin tutarlı nesnesi haline getirilen kadın bedenini bir ‘karşı-gösterge’ olarak yeniden üretmektedir. Sanat tarihinde ilk kez bu (çıplak) kadınlar eril bakış tarafından soyulmamakta, erkek bir ressamın önünde poz vermemekte, kendi pozlarını retorik olarak kendi iradeleriyle belirlemekte ve çıplak bir imge olarak kendi bedenlerini sanatsal bir ifadeyle kendileri üretmektedir. Bu bağlamda feminist beden sanatı, Jones’un da belirttiği gibi modernist sanat eleştirilerinin altında yatan toplumsal cinsiyete dair gizli mantığı alaşağı etmeye çalışmaktadır (1998, 152).

Özellikle 1960’lı yılların ardından performans sanatı, sosyal performanslardaki toplumsal cinsiyetli kimlik biçimlerini ele almakta,

onları bir ironi ve parodiyle yeniden üreterek kavramsal bir yorumla kimliği karmaşıklaştırmaktadır. Bu bağlamda, sosyal performanslarda açığa çıkan performatif kimlikleri ‘yeni den’ sunan sanatçı bedeni, toplumsal cinsiyeti ve eril tahakkümün beyaz erkeğin ötekisi olarak kodladığı tüm kimlikler üzerindeki baskıcı politikasını sorgulamaya açmıştır.

1960’lı yıllar ve ardından 1970’ler, kadın -ve heteronormatif cinsiyet kimliklerinin sınırlarını zorlayan- sanatçı bedenlerinin ‘kimlik’ ve ‘toplumsal cinsiyet’ meselelerini daha önce hiç olmadığı kadar sert ve şaşırtıcı etkilerle gündeme getirdiği dönemlerdir. Feminist beden sanatının tarihsel ve teorik bağlamını derinleştirebilmek ve Kubota’nın kültürel ve sosyo-politik manzara içindeki müdahalelerinin anlaşılabilmesini sağlamak adına Kubota’nın çağdaşı olan kadın beden sanatçılarından kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

1960’lı yıllarda Carolee Schneemann, Yoko Ono; 1970’lerde Martha Rosler, Adrian Piper, Hannah Wilke, Marina Abramović, Lynda Benglis gibi sanatçılar, bilhassa Kubota gibi erkek sanatçı mitine karşı kendi kadın bedenlerini cesur bir şekilde sergileyen kadın beden sanatçıları arasında yer alır. Söz konusu sanatçılar sanat piyasasındaki eril hakimiyeti ve kadın sanatçının konumunu eleştirirken kadına ve kadınlık söylemine dair üretilen klişeleri dert edinmişlerdir. Schneemann, yoğunlukla cinselliği ve eril bakışın kadın bedenindeki tahakkümünü hedef alırken Piper (Food For The Spirit/1971) melez bedeni ile beyaz ataerkinin sınırlarını zorlamıştır, Wilke (His Farced Epistol/1978-84) kadın bedeni ve estetik kavramı arasındaki onulmaz ilişkiyi koparmaya çalışırken Rosler (Semiotic of the Kitchen/1975) kadınlık mekanını parodik bir şekilde yeniden üretmiş ve kadın bedeni ile kadınlığa dair bir temsil halini alan mutfak mekanı arasındaki ilişkinin rezonansını sınamıştır. Dolayısıyla 1960 ve 1970’li yıllarda kadın bedeni ile estetik, cinsellik, mekân gibi kavramlar arasında eril bakış tarafından kurulan ilişkiye ve ikonik bir biçimde üretilen imgelere karşı- imge yaratan kadın sanatçı bedenleri sahneye

çıkıştır.

Burada sanatçıların her bir performansını detaylandıramasam da özellikle Schneemann'ın vajina göstergesine başvurduğu Interior Scroll (1975) adlı performansından kısaca söz etmek, dönemin kadınlık söyleminde vajina göstergesi ile kadınlık arasındaki muhafazakar ilişkiyi koparmaya çalışan Schneemann'ın, Kubota ve Moral ile benzer bir güdüyle hareket etmiş olduğunu gösterebilmek ve vajina göstergesinin kadın beden sanatçısı için kavramsal olarak ne ifade ettiğini tartışabilmek bakımından destekleyici olacaktır.

1975 yılının ağustos ayında New York'ta düzenlenen "Women Here and Now" sergisi kapsamında gerçekleştirdiği Interior Scroll'da Schneemann, üzerine örttüğü çarşaf ile loş ışıkla aydınlatılmış bir masaya çıkar, önce seyirciye Cezanne, She Was A Great Painter adlı kitaptan cümleler okur, ardından üzerindeki çarşafı atar ve tamamen çıplak kalan sanatçı, vajinasından yavaşça bir kağıt çıkarmaya ve kağıtta yazanları yüksek sesle okumaya başlar.

Bu rulodan, filmlerini izlemek istemeyen ve kendisini küçümseyici bir dille eleştiren Amerikalı bir film eleştirmeni ile arasında geçen alaycı diyaloga dair cümleler okuyan Schneemann, erkek egemen sanat ortamında bir kadının kendini ifade edebilmesi üzerinde tam kontrole sahip olması gerektiğini vurgulamaya çalışmıştır. Bu noktada 'kadın' kimliğini öne çıkarmak için vajinayı kullanmıştır. Schneemann, Interior Scroll'da toplumsal cinsiyet ikiliğinde kadını konumlandıran vajinaya neden vurgu yaptığı ile ilgili şunları yazar:

Vajinayı birçok yönden düşündüm -fiziksel, kavramsal olarak, heykelsi bir form, mimari bir referans, kutsal bilginin kaynağı, vecd, doğum geçişi, dönüşüm olarak. Vajinayı, görünenden görünmeyene geçişiyle canlandırılan yılanın dış modeli olduğu yarı saydam bir oda olarak gördüm: hem kadın hem de erkek cinsel güçlerinin nitelikleriyle arzu

ve üretken gizemlerin şekliyle çevrili spiral bir halka. Bu içsel bilgi kaynağı şu şekilde sembolize edilebilir: Tanrıça ibadetinde ruhu ve bedeni birleştiren birincil dizin. Rahim ve vajinayı, kemik ve kaya üzerindeki darbeler ve kesiklerle en erken tarih olarak kaydedilen birincil bilgiyle ilişkilendirdim. Atamın adet döngülerini, gebeliklerini, ay gözlemlerini, tarımsal gösterimleri -zaman çarpanlarına ayırmanın, matematiksel denkliklerin, soyut ilişkilerin kökenlerini- bu işaretlerle ölçtüğüne inanıyorum (1991, 33).

Schneemann, burada adeta vajinaya bir övgü dizgesi oluşturmuştur, ancak sanatçının buradaki esas amacı, erkek egemen toplumsal düzende biyolojik bir organ üzerinden öteki olarak konumlanan, geri plana atılan, dikkate değer görülmeyen ya da performansında seslendirdiği gibi kariyer yolunda alaycı söylemlere maruz kalan kadını övmek, onun mucizevi biyolojik bedenine vurgu yaparak toplumsal cinsiyet kategorisinde yerleştirildiği konumu yerinden etmektir.

Bu bağlamda, eril eleştirinin gücüyle yaratılan ve yine erkek sanatçıyı ve onun üretimini içeren görsel kültüre karşı alternatif imgeler feminist sanatçılar tarafından üretilmiştir. 1960'lı yıllarda feminist beden sanatçıları estetiğin tahakkümü altında üretilen kadın bedenlerinin yerine kendi sanatsal bedenlerini koyarak bunları ters-yüz etmeye çalışmış ve bu imgelerin performatif üretim gücünü zayıflatma çabasına girişerek, onları karşı-gösterge ile yaymaya çabalamışlardır. Bu bağlamda, sanatçı bedeni, 'normal olmayan bedenler' aracılığıyla toplumsal yaşama dair -etki alanı dar veya geniş fark etmeksizin- yeni öznellik biçimlerini imleyerek/göstererek alternatif bir performatiflik yaratmaya çabalamaktadır. Bu çerçevede, postmodern dönemin en sık eleştirilen tarafı olan imge üretim ve tüketim hızı, diğer taraftan sanatçı bedeninin karşı-gösterge olarak ürettiği imgeleri de dolaşıma sokmaktadır. Öznellikler bağlamında farklı bir performatif dil yaratabilmesi konusunda

sanatçı bedeninin alternatif imgelerinin dağıtıcılığını da üstlenmektedir.

Jones, ‘beden sanatı’ını, postmodernizmin güçlü fenomenlerinden biri olarak ele alırken postyapısalcılığı da yeni bir öznellik tarifinin en etkin metodlarından biri ve beden sanatının kültürel ve toplumsal olay ve durumlardan nasıl etkilediğinin felsefî arka planı olarak beden sanatına yerleştirmiştir (1998, 11). Jameson, postmodernizmin eleştirisini yaparken postyapısalcı diyebileceğimiz daha köktenci olan ikinci bir konumun olduğunu belirtir ve şöyle yazar: “Bu konuma göre, özne sadece geçmişe ait bir şey değil, bir söylencedir de; böyle bir birey asla var olmamıştır; bu tipte özerk bireyler hiçbir zaman yaşamamıştır” (2005, 18). Postyapısal düşünceden ve özellikle de Butler’ın bir söylem olarak deşifre ettiği performatif beden kavramından hareketle Jones, sanatsal bedeninin arka planına postyapısalcı teoriyi yerleştirmiştir. Sanatçı bedenini, öznellik kavramında ortaya çıkan derinlemesine kaymaların somutlaşması olarak incelemekte, bu bağlamda sanatçı bedenini “postyapısal bir biçimde somutlaştırılmış öznellik” olarak tanımlamaktadır (1998, 12). Sanatçı bedeni, modernizmin ikili ve heteroseksüel düzlemde sabitlediği kadın ve erkek kimliklerini, postyapısalcı felsefenin dil, psikanaliz, sosyoloji, antropoloji gibi disiplinlerarası değerlendirme metodunu kullanarak sorunsallaştırır: Kadınlığı ve erkekliği verili bir şekilde almaz; toplumsal cinsiyet kimliklerini parçalarına ayırarak onları toplumsal söylemin inşası etrafında irdeler. Bu bağlamda, sanatçı bedeninin, heteroseksüel düzlemde sabitlenmiş olan kadın ve erkek kimliklerinin toplumsal yaşamdaki denkleşmeler sonucunda kurulduğunu ve öznenin halihazırda var olan (pre-existent) bir özü olmadığını öne süren postyapısalcı teori ile güçlü bir bağı vardır (Taş 2013, 52).

Sanatçı bedeni, modernizmin toplumsal cinsiyet düalizminin yanı sıra modernizme ait ahlak, sınıf, etnik köken gibi temel kavramları da postyapısalcı felsefenin disiplinlerarası değerlendirme metodunu kullanarak

sorunsallaştırır. Lea Vergine, kısıtlanmış öznellikleri çoğaltan bu yeni beden deneyimlerinin; muzaffer, ahlaksız, dağımık, tembel, dramatik ya da trajik, siyasi, sosyal, mistik, muhalif gibi birçok kategoride öznelliklerin cismanileşmesi bağlamında farklı şekillerde ortaya çıktığını yazar (2000, 289). Dolayısıyla sanatçı bedeni; etik, ırk, sınıf gibi konular üzerine de öznelliğin yeni ifade biçimlerini ortaya çıkarmıştır. Bedenin postyapısalcı bir biçimde bir dil ve bir ifade aracı olarak kullanılması, onun toplumsal normlar tarafından kısıtlanmış öznelliklere meydan okuyan bir versiyonunu gündeme getirmiştir. Sanatçı bedeni, toplumsal normlar tarafından belirlenip yerleştirilmiş davranış biçimlerinin yerine alternatif öznellikleri ve hatta öznelarasılığ⁵ barındıran yeni bir beden deneyimini ortaya koymuştur. Beden sanatı, postyapısalcılığın yeni kimlik ve öznellik açılımlarının sanatçı bedeni tarafından uygulanmasıyla adeta postyapısalcı felsefenin görsel bir beyanı olarak tezahür etmiştir.

Sonuç olarak 1960'lı yıllar, sanatçı bedeninin birçok kategoride, birçok konuyu postyapısalcılık çerçevesinde değerlendirdiği ve bunu açık bir gösteriye dönüştürdüğü dönemin başlangıcını tayin etmektedir. 1960'lı yıllarda, kısıtlanmış toplumsal kimliklere dair postyapısalcı teorinin çoğul öznellik kavrayışını esas alarak bedensel/benliksel bir karşı duruş sergileyen sanatçı bedeni, en temelde bedeni bir direniş mahali olarak ortaya çıkarmıştır. Nicholas Mirzoeff, *Body Scape* adlı kitabında, bedeni herhangi bir iktidar pratiği tarafından kışkırtılan bir direnç mahali olarak tarif etmiştir (1995, 11). 1960'lı yılların ardından performans sanatı, iktidarın beden üzerindeki direncini kırmaya ve o direnci kendi direnişine çevirmeye çalışmıştır, bu çerçevede bedeni iktidar mekanizmasına ya da toplumsal normların kısıtlamalarına karşı bir mücadele alanı olarak yeniden tanımlamıştır.

Erkeğin sahip kadının eksik olduğu fallus: Action Painting & Vagina Painting

Eril estetiğin tahakkümünü kendi bedeninde bir dirence çeviren feminist beden

sanatının en radikal isimlerinden biri Japonyalı sanatçı Shigeko Kubota'dır. Kubota, 1965 tarihli Vagina Painting performansında, kadın bedenini ve onun biyolojik temsili haline gelen vajinayı kendi zamanına değin temsile getirilen biçimdeki erotik imgeden kopararak toplumsal cinsiyet ve onun normlarına dair bir eleştiri olarak sunmuş ve bu sunuşta kendi öznelliğine dair bir direniş ortaya koymuştur. Performans en temelde yirminci yüzyılın kanonu haline gelen Jackson Pollock ve onun (eril) resmetme biçimini eleştirmektedir. Vagina Painting, kanonu yeniden çerçevelemek ve kanona/kanonlaştırma operasyonuna dair yeni ve farklı bir bakış açısı getirmek için gerçekleştirilmiş feminist bir girişimdir.

Assmann'ın ifadesiyle, “kanon oluşumunda en önemli adım ‘yorumla kapatma’ eylemidir” (2015, 103). Pollock, Amerika Birleşik Devletleri'nin politik ve kültürel alanda tartışmasız bir kanonudur. Pollock'un kanonlaştırılması, II. Dünya Savaşının ardından büyük bir güce kavuşan ve aynı gücü sanat alanında da elde etmek isteyen ABD için politik anlamda oldukça önemli bir inşadır. Pollock, sanatsal üretim ve yenilik konusunda Avrupa'dan esinlenen ABD için yeni bir resimsel ifade, bir tarz, bir kimlik yaratmıştır ve ABD'nin ilerici politikasını kültürel alanda pekiştirmiştir (Görsel 1). Kubota ise 1965 senesinde Pollock'un kanonik resmetme tarzını ‘yorumla açmıştır’.

Harold Rosenberg ARTnews'in 1952 yılı Aralık sayısında, Pollock'un tuvali kendine ait bir dünya, bir yer olarak ayaklarının altına alması, bu zeminde kendi duygularını ve jestlerini kendi mekanına özgürce nakşetmesi ve öznelliğini yukarıdan yerçekimine kayıtsız bir biçimde teslim etmesi ile ortaya çıkan üretimlerini ‘eylem resmi’ (action painting) olarak tanımlamıştır. Pollock'un performans resmi, resim sanatında sanatın özne ve nesnesini iç içe geçiren bir konseptle sunulmuştur. Pollock tarafından resim sanatının bir performans olarak yeniden formüle edilmesiyle 1950'li ve 1960'lı yılların sanat tartışmalarında, sanat ve sanat nesnesinin aldığı bu yeni model,

kavramsallığın farklı bir yolu olarak görülmeye başlanmıştır. Jones'a göre, Pollock'un performans olarak resim yapma eylemi, sanatsal özne (artistic subject) kavramında derin bir kayma yaratmıştır ve Jones'un tabiriyle, "resmetmenin modernist konsepti 'performatif' bir şekilde yıkılmıştır" (1998, 55-56). Pollock'un performartif imgesi ise toplumsal cinsiyet meseleleri bağlamında pek çok kez tartışmaya açılmıştır.



Görsel 1. Jackson Pollock (Long Island: Sanatçının Stüdyosu, 1949).

Jones, Pollock'un performans resminde, boyanın; keskin, dirençli, adeta 'fallik' bir nesneden bir yüzey üzerine damlatılması ve yüzeye nüfuz etmesi hareketini içeren eylemlerini, Pollock'un erkekliğinin ekseninde dönen bir sanat çalışması olarak tarif etmiştir (1998, 73). Pollock'un eylem resimlerinin ortaya çıkarılışı sırasında boya tüpünün hareketlerinin erkeklik organına yaptığı gönderme ve Pollock'un püskürtme sırasında bu hareketi vurgulaması, bir toplumsal cinsiyet kategorisinin altının çizilmesi durumunu meydana getirmektedir. Pollock burada, performatif olarak üretilen eril beden in vurgusunu yapmaktadır. Erving Goffman, sosyal performanslardaki bu tarz belirteçler için şöyle yazmıştır: "Kişi başka insanların karşısında

bulunduğu sırada faaliyetlerini, aksi takdirde belirsiz ya da görünmez kalacak bazı doğrulayıcı olguların dramatik olarak altını çizecek işaretlerle donatır” (2016, 40).

Pollock bu bağlamda, sosyal yaşantısında bir rol olarak ortaya çıkardığı erkekliği, sanatında tekrar sergilemiştir. Goffman’dan yola çıkarak şunu söylemek yerinde olacaktır: Eylem resmi performanslarında Pollock, aksi bir yoruma itibar edilmesine müsaade etmeyecek bir biçimde kendi eril kimliğini, onu açıkça üreten bir alışkanlıkla ortaya koymuştur. Oturuşu, sigarayı tutuşu, boyayı resim yüzeyine geçirirken bedeninde ortaya çıkan keskin ve agresif jestler bir performans olarak Pollock’un performatif erkekliğinin ritüelleşmiş tezahürüdür. Pollock, sosyal performansını bir kez de sanatına taşımış, dolayısıyla Butler’ın ‘yineleme’ olarak tariflediği performatif icrayı kültürel yapıya nakşedip onu güçlendirmiştir. Butler’ın ifadesiyle, “performans, toplumsal cinsiyeti taklit ederek, toplumsal cinsiyetin taklide dayalı yapısını ve olumsuzluğunu örtük olarak açığa çıkarmaktadır” (2018, 226). Pollock’un eylem resimleri de performatif toplumsal cinsiyetin görünürleştiği pratiklerdir. Bu çerçevede, eylem resimleri için toplumsal cinsiyeti içeren performatif jestlerin bir performansla dönüştüğü ya da doğası gereği performansın içinde tezahür ettiği pratikler olduğu söylenebilir.

1960’lı yıllarda, Pollock’un resimsel metodundan ilhamla Pollockvari bir biçimde ortaya çıkan, ancak Pollock’un eril ve maço yönünü kavramsal olarak tartışmaya açan ve politik bir düzleme taşıyan performanslar görünürleşmeye başlamıştır. Jones’a göre, feminist kadın sanatçılar, Pollock’un sanatındaki ‘agresif erkekliği’ sorgulamaya açarak normal olmayan sanatsal bedenler aracılığıyla beden sanatının en güçlü örneklerini üretmişlerdir (1998, 92-93).

Pollock’u takiben, onu hicvetmek adına ortaya çıkarılan ilk beden odaklı projeler, söylemler aracılığıyla üretilen toplumsal cinsiyet kategorileri

arasındaki asimetrinin sorgulanması ve beden, yani ‘imlenmiş’ olanın yeniden imlenmesi ve/veya ‘karşı-imlenmesi’ olarak tezahür etmiştir. Performatif toplumsal cinsiyet, 1960’lı yılların performanslarında ‘karşı-imleme’ veya ‘kendine özgüleme’ (appropriation) gibi yöntemlerle taktiksel olarak sergilenmiştir. Bu bağlamda Pollock’un ardından, onu eleştirmek adına ortaya çıkarılan beden odaklı projelerin temel dinamiği, halihazırda üretilmiş olan cinsiyetli olma halinin birtakım yöntem ve göstergelerle ‘yeni icra edilmesi’dir. Bu ‘yeni icra’ sırasında beden, toplumsal cinsiyetin sorunsallaştırılıp toplumsal ve kültürel bedenin tezahür ve tahayyüllerinin sınındığı bir mecraya dönüşmüştür.

Kubota, 1965 yılında New York’taki Perpetual Fluxfest’te gerçekleştirdiği Vagina Painting’de Pollock’un performans olarak resim yapma eylemine atıfta bulunmuş ancak onun ‘maskülen’ performansını hicivsel olarak yeniden yorumlamıştır (Görsel 2). Jones’a göre, Vagina Painting, Pollock’un ‘kahramansı boşalması’ (heroic ejaculatory) ele alan feminist bir eleştiri niteliğindedir (1998, 97). Kubota, temelde Pollock’un eylem resimlerindeki ataerkil etkileri müzakere etmiş, Pollock’un ‘fallik’e atıfta bulunan damlatma tekniğinin yerine açıkça kendi kadınlık organını koyarak eril bir performansı tersine çevirmiştir.



Görsel 2. Shigeko Kubota, Vagina Painting (New York: 1965).

‘Fallik’ penisle ilgili olan anlamına gelmektedir ve Freud, bu terimi

çocuğun psikoseksüel gelişimindeki cinsel algı dönemi olarak tanımlamıştır. ‘Fallik’ durumun eksikliğini/fazlalığını vurgulamak için ise ‘fallus’ kullanılmaktadır; ‘fallus’ toplumsal cinsiyetle ilgilidir. Penis ‘fallus’ olarak erkeğin sahip olduğu kadınsa eksik olduğu şeyi ifade etmektedir, dolayısıyla ‘fallus’ merkezilikte kadın ‘eksik’tir. Laura Mulvey, fallus merkeziliğin tüm tezahürlerinde gözlemlenen bu paradoksun altını şöyle çizer: “Fallusu simgesel bir varlığa dönüştüren olgu, kadındaki eksikliklerdir; kadın, fallusun simgelediği eksikliği gidermeyi arzulamaktadır” (2016, 278).

Kubota’nın performansı hem öznelliğini hem de atıfta bulunduğu Pollock’un eril bedeni ile kendi bedeni arasındaki farkı; fazlalığı ve eksikliği araştırmaktadır. Phelan da performanstaki bedenin bir eksikliği/fazlalığı vurgulaması dolayısıyla kendisiyle öteki arasındaki farkı araştırdığını belirtmiş ve şöyle yazmıştır: “Performans bedeni, vadeliden eksikliği çerçevelemek ve öznellik ile beden arasındaki ilişki hakkında bir soru sormak için kullanır” (1993, 150-151). Kubota, tam olarak bu soruyu sormaktadır. Pollock’un fallik hareketinin yerine fırça koyarak kendi vajinasından bir ‘penis’ yaratmış ve ‘görmezden gelinen’ kadınlığı görünür kılmıştır. Kubota, vajinasının görünürlüğünü, bedeninin/kendisinin noksanlığını çerçevelemek ve bu ‘sakat’, bu ‘eksik’ durumu toplumsal cinsiyet tertibatına dair bir kuşkuya çevirmek için kullanmıştır. Toplumsal cinsiyet bağlamında ortaya çıkarılan ironi, öznenin kendisini güçsüz kılan şeylerden kurtulmasının ve öznenin gücünü etkisiz kılacak kimlik imgelerini, boyutlarını ve ithamlarını zararsız hale getirmesinin bir yoludur (Weeks 2012, 198). Bu bağlamda Kubota, Pollock’un eril performansını ironik bir biçimde hicvederek bedeni politik bir biçimde dışa açmıştır.

Patriyarkal sistemde kadının çıplaklığı ve özellikle kadınlık organının görünür olması ya da bu organa doğrudan işaret edilmesi erotizmle iç içe geçirilen bir konu olagelmıştır ancak Kubota burada vajinanın/kadının

erotik temsiline yatırım yapmaz. Bilakis estetik olmayan bir pozda vajinaya vurgu yaparak standardize edilmiş bir biçimde erotizmle iç içe geçirilmiş kadın bedeni imgesini alaşağı etmeye çalışmıştır. Burada vajinayla erotizm arasında farklı bir ilişki kurulmuştur. Vajina bir temsildir, ancak eril bakışın ürettiği temsillerden öte kadının öznelliğinin temsildir. Kubota, bu temsil ile kadın bedeninin erotizmine yatırım yapan bir imge olarak vajinanın erotik çağrışımını parçalamaya çalışmış, diğer taraftan Pollock'a işaret ederek kanonun eril mantığını eleştirmiştir. Kanona dair bu tarz yaklaşımlar, kanonu marjinalize edilmiş sanatçı gruplarına doğru genişletme arzusundan kaynaklanmaktadır (Langfeld 2018, 10). Kubota, hem Batı dışı hem de kadın kimliği ile marjinalize edilmiş gruptan bir sanatçı olarak Batılı eril bakışı ve onun kanonunun muhafazakar sınırlarını yıkmaya, bu sınırları Batılı eril bakışın ötekisi olan öznelliklere doğru esnetmeye çalışmıştır.

“Dünyanın kökeni”: Bir kadınlık meselesi

1960’larda Batı’da oldukça cesur bir biçimde ortaya çıkan beden sanatı imgeleri, Türkiye’de benzer bir jestle 1990’lı yıllarda oluşmaya başlamıştır. Batı’da olduğu gibi Türkiye’de de beden sanatı feminist bir etkiyle ivme kazanmış ve çoğunlukla kadın sanatçıların toplumsal cinsiyetin asimetrik inşasını gündeme getirdikleri bir mücadele alanına dönüşmüştür. Nil Yalter, Şükran Moral, CANAN gibi sanatçılar, Doğulu kadının hem sosyal performanslardaki eşitsiz konumunu hem de temsildeki ‘sakatlığı’ sanatsal bir ifadeyle yeniden yorumlayan sanatçılar arasındadır. Bu sanatçılar beden sanatını kadın-erkek eşitsizliğini beyan etmek için kullanırken beden sanatına kültürel formları da eklemiştir. Özellikle geleneksel yaptırımların kadın bedeninde açtığı yaralara, kadın bedeninin söylemlerle kodlanan göbek, meme, kalça gibi ‘erotik’ kısımları üzerinden dikkat çekmişlerdir.

Moral ise Speculum performansı ile Kubota’nın yaptığı gibi kadın

bedeninin bir bölgesi olarak vajinaya odaklanmıştır, Courbet'nin tanımıyla 'dünyanın kökeni'ne. Moral Türkiyeli kadın performans sanatçıları arasında toplumsal cinsiyet ve kültürel yaptırımları iç içe geçirerek Doğulu kadının maruz kaldığı şiddeti ortaya koyan performanslarını cesur ve aykırı bir beden ile görselleştirmiştir. Sanatçının Türkiye'nin Doğu bölgesini ve bu bölgedeki kadının sorunlarını dert edinen performansları, zamanına değin görülmemiş, alışılmamış radikal imgeler ortaya çıkarmıştır.

Moral, sanat tarihindeki kadın imgelerini ve bu imgeler üzerinden kanonlaşmış erkek sanatçıları hedefine koyduğu kadar kültürel kriterleri ve bu kriterler üzerinden oluşturulan geleneksel kanonu da hedeflemiştir. Assmann "kanon bir toplumun 'gönüllü belleğidir'" (2015, 25) diye yazar. Geleneksel toplumlarda eril söylemin ilahi bir güce dayandırarak ürettiği sözlü ya da yazılı ifadeler kadının kısıtılmasına ve kadınlığın baskı altına alınmasına dair 'gönüllü bir belleği' ortaya çıkarmaktadır. Bu belleğe yatırım yapan en güçlü yaptırımlardan biri 'namus' kavramıdır. Moral bu kavramın ihlali halinde kadının bedeninde açılan dilsel ya da fiziksel yaraları pek çok kez çarpıcı bir biçimde görsel alana nakşetmiştir.

Kadınlığı toplumsal cinsiyet mefhumu üzerinden tartışırken Kubota gibi vajinanın gösterge değerine başvuran Moral, 'eksik' olduğu fallus tutarlılıkta kadının bedenine ve bu bedendeki toplumsal yaptırımlara dikkat çekmiştir. Moral, kadınlık organını erotizm ile olan ilişkisinden sıyrarak geleneksel yaptırımların bu organ üzerine nasıl kapandığını göstermeye çalışmıştır. Kadın bedenine salt erotik bir açıdan yaklaşan erkek sanatçıların kadın bedenini yorumlarken başvurdukları estetik kriterlerin yerine kadının toplumsal bedenini ve performatif söylemde geçen kadınlığı yerleştirmiştir.

Moral'ın farklı tarihlerde, farklı mekanlarda sergilediği Speculum performansı, vajinayı merkeze alan ancak vajina ile 'kadını' değil 'kadınlığı' hemhal eden bir pratiktir (Görsel 3). Kadın bedeninin erotizmine yatırım yapan

‘mahrem’ organlar, erkek sanatçıların yorumunda doğrudan kadın bedeninin kendisi olarak görselleştirilmiş, bu beden eril bakışın arzusuna ve ondan haz alarak bakma durumuna hizmet etmeye yönelik işlerlik kazanmıştır. Ancak Moral, kadınlık organıyla kadın bedeninin erotizmüne yatırım yapmamış bilakis bu organı haz veren imgesinden sıyrarak ‘kadınlık’ yani kadını kuran ve üreten söylemle ilişkiye sokmuştur.



Görsel 3. Şükran Moral, Speculum (İstanbul: 1997-2007).

Türkiye’de 1997’de 5. Uluslararası İstanbul Bienali’nde ve 2007 yılında Santral İstanbul’da “Modern ve Ötesi” grup sergisi kapsamında da gösterilen Speculum’da Moral bir jinekoloji sedyesinde uzanmaktadır. Sedyenin işlevsel tasarımında, jinekolojik muayenedeki bir kadının pozisyonunu alan sanatçı, bacaklarının arasına bir monitör yerleştirmiştir. Bu monitör, “eksik nesnenin yerine bir gösterge”dir (Kristeva 2018, 63). Moral, Kubota’nın bir resim fırçası ile yaptığı gibi kadınlık organını monitör ile görünür kılmakta, bu ekranı onun ‘eksikliğine’ bir takviye olarak bacaklarının arasına yerleştirmektedir. Monitör, kadınlık organının kendi söyleminde geçen kusurlu yaptırımlar üzerine konuşabilmesi için oradadır, zira monitörde akan görüntüler kadınlığa dair üretilen söylemin imgeleridir. Moral de tıpkı Kubota gibi vajina üzerinden kadınlık söylemini sorunsallaştırmıştır.

Jinekoloji sedyesindeki Moral'in bu pozisyonu, sanat tarihi disiplinine kaydolan kadının geleneksel temsillerinin dışındadır. Bakılan bir nesne olarak temsil edilen kadın imgelerinin aksine Moral'in imgesi kendine dönmüştür. Moral bu pozuyla, aslında Gustave Courbet'ye ve onun ikonik eseri Dünyanın Kökeni'ne (L'Origine du monde) bir göndermede bulunur (Görsel 4). Bu performansın yanı sıra Moral'in İşte Suçlu! (2009) adlı fotoğrafik imgesi ise doğrudan Courbet'yi hedef almaktadır (Görsel 5). Kadınlık organını dünyanın kaynağı olarak tarif eden Courbet, kadını bir kaynak, bir üretici olarak ve tabii imgenin pozu itibarıyla erotik bir biçimde nesneleştirmiştir. Moral ise yeniden ürettiği bu imgede hem biyolojik hem de metaforik olarak kanama durumunu kullanmış, bu kanama ile kadını dünyanın kökenine değil, kendi söyleminin kökenine yerleştirmiştir. Burada kadınlığa dair üretilen söylemin sakatlığına yönelik eleştirel bir durum vardır. Bu kan, kadının regl kanıdır ve burası kadının üreme döngüsünün başladığı yerdir. Fakat kadını bir üreme mekanizmasına çeviren ve öyle sergileyen eril temsillerin aksine Moral doğum, üreme ve annelik kanalında dönüp duran kadınlığın çileli yönüne vurgu yapmıştır.



Görsel 4. Gustave Courbet, L'Origine du monde (Paris: Musee d'Orsay, 1866).



Görsel 5. Şükran Moral, *İşte Suçlu!* (2009).

Bu çerçevede, kanama abject bir okumaya da açılmaktadır. Türkçe manasıyla ‘iğrenme’, olarak kullanılan “abject” Julia Kristeva tarafından bir kirlilik ya da hastalık olmaktan ziyade bir kimliği, bir sistemi, bir düzeni rahatsız eden şey olarak kavramsallaştırılmıştır. Burada Kristeva kavramın simgesel yönüne vurgu yapmaktadır: “İğrenme, hem bireysel hem de kolektif düzlemde toplumsal ve simgesel düzene içkindir” (2018, 88). İğrenme, dilin varlığındadır. Dolayısıyla iğrenme ‘şey’de değildir, o şeye yüklenen anlamın kendisidir. Bedenin atıkları, onlara yüklenen anlamlar üzerinden iğrenç bir durumu temsil eder. Kadındaki kanama da toplumsal söylemde ‘iğrenç’ bir anlama sabitlenmiştir. Hatta kadının adet döngüsü geleneksel söylemde ‘kirlenme’ olarak da ifade edilir. Kristeva abject olanın kirlilikle ilişkisine dair de şöyle yazar: “Kirlenmenin gücü kirlenmeye içkin değildir; kirlenmenin gücü kirlenmeyi kirlenme olarak tanımlayan yasağın gücüyle bağlantılıdır” (2018, 90). Kadının adet döngüsü, kadının ‘temizlik eksikliğine’, dolayısıyla ‘kirli’ olarak erkeğin ötekisi konumuna yerleştirilmesine dair bir söylem yaratır. Üreme zamanının habercisi olan bu biyolojik gösterge, toplumsal söylemde düzen dışına itilen, gizlenmesi, örtülmesi gereken bir deneyimdir. Kadın bu kanama ile kadınlık söylemine yerleşir ve aynı kanama ile ‘kirli’

olarak ötekileştirilir.

Moral, 'üreme' durumuna indirgenen bu organı -ki bunu Courbet'nin 'köken' olarak adlandırdığı ve kadını üreme zeminine sabitlediği yerden alır- ve üremeye işaret eden bedensel sıvıyı birbirine kavuşturur ve aynı zeminde kadının abject ve öteki olma halini eleştirir. Böylece eril bakışın hazzına hizmet eden bu imgeyi yine eril söylemin ona yüklediği abject ile ilişkiye sokarak eril bakışı hüsrana uğratar. Eril bakışa haz almaktan ziyade bir iğrenme hissi bırakır. Ancak bu iğrenme, eril söylemin kendi yarattığı durumdur, onu söyleminde ürettiği bu durumla yüzleştirir.

Bu kanama, kadınlığın söylemsel şiddetini vurguladığı gibi öte yandan fiziksel şiddete dair bir okumaya da açılır. Moral'ın bilhassa Zina ve Aşk ve Şiddet performanslarında coğrafi ve tarihsel olarak üzerinde durduğu önemli konulardan biri kadına yönelik fiziksel şiddettir. Kadının susturulması, dayak mefhumu, kadın cinayetleri ve performanslarında ortaklaşan formlardan ileri sürülebileceği üzere Doğulu kadına dair geleneksel yaptırımların sakatlığı Moral'ın sanatının merkezine yerleştirdiği olgular arasındadır. Bu bağlamda, buradaki temsili kan sadece kadına dair söylemin şiddetini değil, fiziksel boyutunu da imlemektedir. Nasıl ki Kubota, Pollock'un kanonik resmetme eylemine ithafen vajinasına yerleştirdiği bir fırçayla kadınlığa ve onun ötekiliğine karşı bir konum aldıysa Moral de kanonik imge bağlamında Courbet'yi muhattap almış ve kendi bedeni ile yeniden ürettiği Courbet pozundaki vajinaya bulaştırdığı kan ile kadınlığa ve kadınlık söyleminde geçen şiddete karşı bir pozisyon almıştır. Realizmin öncü isimlerinden biri olan ve kendinden sonrakileri üretimlerinin etkisi altında bırakan bir ressam olarak Courbet'nin bu tablosu çeşitli mecralarda dolaşıma sokulmuş ve kadınlığa dair bir imgelem yaratmıştır. Moral bu imgeyi karşısına almış ve onu yaşadığı coğrafyadaki kadınlığa dair kanonlaşmış geleneksel söylem ile ilişkiye sokarak göstergeyi yerinden etmeye çalışmıştır.

Bu noktada, Kubota ve Moral'ı ortaklaştıran en önemli ayrıntı, iki kadın sanatçının da mitleştirilmiş iki erkek sanatçıyı ve onların üretimini hedef almış olmalarıdır. Hem Kubota hem de Moral kendi tarihlerinden evvel resmetmiş iki erkek sanatçının meşrulaşmış işlerinin itibarını ironi ve parodi kullanarak sarsmaya çalışmıştır. Parodi, öykünme (imitation) ya da daha iyi bir ifadeyle öteki biçimlerin taklidi ve özellikle öteki biçimlerin aşırı kullanımları olarak 'biçimsel seçirme' ile ilişkilidir. Parodi, bu biçimlerin eşitsizliğini kendi yararına kullanmakta ve özgün olanı gülünç kılan bir öykünme üretmek için onların tuhaflık ve ayrıksılıklarının üzerine oynamaktadır (Jameson 2005, 16). Bu çerçevede, Kubota ve Moral, Pollock ve Courbet'nin özgün eserlerini, kadın ve erkek sanatçı arasındaki asimetrik durumu tartışmak adına 'tuhaflaştırarak' yeniden üretmişlerdir.

Buna ek olarak, iki kadın sanatçıda da vajina ve boyanın yan yana gelmesi iki 'erkek ressam'ın ve onların 'bilek kuvveti'nin de bir eleştirisidir, zira yüzyıllarca erkek sanatçıların kadın sanatçılardan daha kuvvetli bir bileğe, resmetme ve boyama yetisine sahip olduklarına inanılmıştır. Erkek bileği meselesini Ahu Antmen Kimlikli Bedenler Sanat, Kimlik, Cinsiyet adlı kitabında Lee Krasner ve Gülsün Karamustafa'nın deneyimleri üzerinden ele almıştır: "Sanatta erkek-egemen 'kanon'a girmenin yolu ise, bir zamanlar Hans Hoffman'ın Lee Krasner'ın resimleri için söylediği türde övgülere mazhar olmaktan geçer: 'O kadar iyi bir resim ki bir kadının yaptığını anlayamazsınız'" (2017, 93). 1960'lı yıllarda akademide öğrenci olan Karamustafa ise 2011 yılında "Hayal ve Hakikat" sergisi kapsamında gerçekleştirilen bir panelde konuyla ilgili benzer bir anısını anlatır: "Akademi'de öğrenciyken yaptığım desenleri gören bazı hocalar 'sende erkek bileği var' demişlerdi. Neydi bu erkek bileği, tam olarak anlayamamıştım ama çok gururlandığımı hatırlıyorum" (2017, 85). Bu bağlamda Kubota ve Moral'ın boyama eylemini erkek bileğinden alıp kadın bedenine aktarması; Kubota'nın boyama işini vajinaya devretmesi, Moral'ın ise zaten boyanmış bir vajina imgesini çoğaltarak yeniden (kana) boyaması,

erkek sanatçıların bilek kuvveti mitinin bir eleştirisini de ortaya çıkarır.

Ayrıca Kubota ve Moral Batı dışından iki kadın sanatçı olmaları dolayısıyla ve Batılı beyaz erkek sanatçıyı hedef almış olmalarıyla da ortak bir zeminde yer alırlar. İki kadın sanatçının da temel meselesi, kadın sanatçıların görünürlüğü problemidir ve bu problemi (beyaz) erkek egemen bir kanon yaratıp yüzyıllarca kadın ve Batı dışından sanatçıları dışlayarak kanonu zapt eden erkek sanatçılarla yüzleşerek gündeme getirmeye çalışmışlardır.

Pollock'a göre kanon sanatçılar veya yazarlar tarafından da yaratılmıştır. Kanon, bir (beyaz-erkek) sanatçı/yazarda çağrıştıran ata figürlerinden oluşmaktadır. Bu çerçevede, beyaz erkek sanatçı dışındaki, kadın veya Avrupalı olmayan sanatçılar hem kayıtların dışında bırakılır hem de kültürel mirasın bir parçası olarak göz ardı edilir, böylece kanon, nesilden nesle kültürel olanakların bütünlüğü için giderek yoksullaşan bir filtre haline gelir (1999, 4). Nihayetinde Pollock kendi 'kanon' tanımını yapar:

Ben kanonu, değerli nesnelere/metinler koleksiyonundan ya da saygı duyulan ustaların bir listesinden çok, sanatsal ustalığın ürünleri olarak seçtiği nesnelere/metinleri oluşturan ve dolayısıyla beyaz erkekliğin özel olarak özdeşleşmesinin meşrulaştırılmasına katkıda bulunan söylemsel bir oluşum olarak tanımlıyorum (1999, 9).

Kubota ve Moral'ı aynı zeminde tartışmam için cesaret veren bir diğer önemli nokta ise iki sanatçının da erkek sanatçı mitini eleştirirken kadınlığa atfedilen doğum ve üreme kavramlarına başvurmuş olmaları ve bedenlerinin salt bu döngüde kısıtılmasına karşı bir duruş sergilemeleridir. Bu noktada iki sanatçı da vajinayı sorgular, ancak vajinayı onun eril zihindeki temsilini ters yüz etmeye çalışarak sorunsallaştırır.

Kubota ve Moral'in benzeştiği gibi farklılaştıkları noktalar da mevcuttur: Kubota bir beden sanatçısı olarak kendi icra ettiği sanatının

primitifi sayılabilecek olan bir ressamı ‘eylem ressamını’ hedef alır. Moral ise kendi sanat formunun dışında bir disiplinden klasik bir resmetme biçimi olan bir ressamı seçer. Burada Moral’in Courbet’yi seçmesinin temel nedeni Courbet’nin resminden öte, resme verdiği addan kaynaklanır. Dünyanın kökeni meselesini irdeler Moral. Ayrıca belki bundan daha kritik olan bir nokta da Courbet’nin söz konusu resminin 1855 yılında Paris’e giden Osmanlı diplomatı Halil Şerif Paşa’nın kendi koleksiyonu için sipariş edilmiş olmasıdır. Bu durum, Moral’in fotoğrafına Doğulu erkek bakışını ve onun eleştirisini de kaçınılmaz olarak eklemektedir, ki bu bakışın eleştirisi yine Courbet’nin eserini yeniden yorumladığı Speculum performansında daha detaylı anlaşılmaktadır.

Speculum’a dönüldüğünde, burada da vajina yine kadınlık söyleminde geçen nesneleştirme operasyonuna dair bir pozisyondadır (Görsel 6). Moral’in jinekoloji sedyesinde iki yana açtığı bacaklarının arasına, tam da vajinanın konumuna yerleştirdiği monitörde ilk olarak kırmızı bir ekran görünmektedir. Bu ekrandaki kırmızılık, İşte Suçlu! adlı fotoğraftaki göstere ile aynı anlamı paylaşmaktadır. Kırmızı ekran burada da kadının kanama döngüsüne ve bu döngü üzerinden kadınlığı hem kısıtıran hem de ötekileştiren söyleme atıfta bulunmaktadır. Kısa bir süre kırmızı renkte kaldıktan sonra ekranda Moral’in geçmişte ürettiği performanslarından fragmanlar görünmeye başlanır. Bu performanslar yine kadının ‘eksik’ erkeğince ‘sahip’ olduğu fallus tutarlılıktaki düzeni ifşa eden üretimlerdir. Moral’in kadınlık organındaki monitörde akan görüntüler arasında Bordello ve Hamam performansları özellikle bu bağlamda tartışmaya açılmaktadır. Bordello ve Hamam performanslarının ortak özelliği, bir genelev ve bir erkek hamamında gerçekleşmesi üzerine kadınların girmesinin yasak olduğu mekanlarda geçiyor olmalarıdır. Bu mekanlar cismani bir zemin olarak ‘erkeğin tam’, ‘kadının eksik’ olduğu söyleme -konumlandırma pratiği üzerinden- işlerlik kazandırmaktadır.



Görsel 6. Şükran Moral, Speculum (1996).

Zürafa sokakta gerçekleştirdiği Bordello, bir genelev vitrininde erkek müşterilerine haz alarak bakma duygusunu yaşatan bir kadını gösterir (Görsel 7). Burada Moral, elbisesinin bir kısmını açarak bedenini cesur bir biçimde ‘bakılan’ kadının konumuna yerleştirir. Burada bakılan-edilgen bir özne olarak görülse de aslında Moral bakma eylemini kendisi üstlenmiştir. İzleyicinin bakışını ve bu bakıştaki devinimi üzerindeki elbisenin dekoltesinde gerçekleştirdiği esprilerle yönetmektedir. Fakat sanatçının burada izleyiciden daha önemli bir derdi vardır. Bu genelevin kapısında “Çağdaş Sanat Müzesi” yazmaktadır, bu bağlamda sanatçı, “‘Müze’ ve ‘sanatçı’ kavramlarını, ‘genelev’ ve ‘fahişe’ kavramları üzerinden eğretileme ile kullanmıştır” (Arapoğlu 2016, 59). Müzelerdeki erotik kadın imgeleri ile genelevdeki seks işçisini ilişkilendirerek aslında müze ziyaretçileri ile genelev müşterilerinin bakışını aynı perspektife yerleştirmiştir. Bir dönem kadınların sadece çıplak bedenleriyle ve ‘bakılan-nesne’ olarak girebildikleri müzelerin eril arzulara hizmet etmek bakımından genelev ile aynı zemini paylaştığını iddia etmiş olur.



Görsel 7. Şükran Moral, Bordello (İstanbul: 1997).

1997 yılında Galatasaray erkek hamamında gerçekleştirdiği Hamam performansında ise sayısız kadının aynı anda içinde çıplak ve erotik biçimlerde tahayyül edildiği hamam imgesini tersine çevirmiştir (Görsel 8). Bu hamamda, erkek bedeni kalabalığı varken Moral bu erkeklerin arasında tek kadındır. Etrafındaki sayısız çıplak erkeğin arasında kendisi de çıplak olan bu kadın, bu erkeklerin otoritesidir. Hamam imgesi bu bağlamda Batılı eril bakışın en çok merak ettiği harem imgelemine de bağlanır. Çıplak ve seksüelliklerine yatırım yapılmış olan kadın bedenlerinin kaçınılmaz bir biçimde erotikleşen görüntüleri oryantalistlerin resimlerinde pek çok kez imge halini almıştır. Moral bu imgeyi ters yüz eder; bakışı tersine çevirir ve burada da bakmaktan alınan eril hazzı devre dışı bırakır.



Görsel 8. Şükran Moral, Hamam (İstanbul: 2015).

Daha önce de ifade edildiği üzere bu çalışmalar Moral'ın coğrafi ve tarihsel belleğin kesişiminde, Doğulu kadının maruz kaldığı fiziksel ve söylemsel şiddet unsuruna dair ele aldığı performanslarıdır. Ekranda akan görüntüler, kadını kuran, üreten ve özneliğini bu baskı ve kısıtlamalar altında bedenleştiren eril söylemi ifşa etmektedir. Kısıtlamalar Butler'ın kuramında performatifliği harekete geçiren ve sürdüren şeydir (2014, 139). Özne kısıtlandığı bu yerde performatif olarak bedenleşmektedir. Kadının, kadınlık organı üzerinden nesneleştirilmesi ve bu organ ile doğum, üreme, emzirme, bakım verme çemberine kısıtlanması, aynı organ ile haz nesnesine dönüştürülmesi ve bu organdaki biyolojik olgular aracılığıyla bir de abject ilan edilmesi ve ötekileştirilmesi, dolayısıyla kısıtlandığı söylemin tekrarları sonucunda bedenleşmesi Moral'ın Speculum performansındaki monitörde feminist bir bakış açısıyla görselleştirilmiştir.

Bu konuya ek olarak, jinekoloji sedyesi aslında başka bir şey adına daha konuşmaktadır. Bu sedye, kadınların kendilerini konforlu hissetmedikleri bir pozisyondaki huzursuz duruma da işaret eder. Buradaki sadece doğum yapan ya da rutin jinekolojik kontrollerini yerine getiren bir kadın değildir. Bu sedyede, namus kisvesi altında bekaret kontrolüne getirilen kadının duygulanımı da yatmaktadır. Namus adı altında bekaret kontrolü geleneksel Doğu toplumlarının kadına yaptırımları arasındadır ve namus kavramı ve onun kadın bedeninde açtığı yaralar, Moral'ın sanatının majör malzemeleri arasındadır. Sanatçı, Zina ve Aşk ve Şiddet gibi performanslarında doğrudan bu konuyu işlemiştir.

Moral, sanat tarihinde imgeleşen ve eril beğeniye hizmet edecek biçimde ölçülendirilmiş pozlarda kanonlaşan kadın imgesini feminist bir perspektifle ele alarak bu kanonlaşmaya karşı bir tutum sergilemiştir. Çünkü, kadının bu 'dişi' pozisyonu onu bir erkek ressamın poz veren ve erkek bakışıyla erotikleştirilmiş bir imge olmaktan koparmakta, kendi bedenine geri döndürmektedir. Bu

yüzden Moral, tıpkı Kubota gibi kadınlık organının görünürlüğüne başvurmuş ve onun fallus tutarlılıktaki ‘eksikliği’ gündeme getirmiştir. Bu yöntemle, kadın bedenini eril bakışın yorumuna teslim etmemiş, kendi bedenini/öznelliğini kendi sahiplenmiş ve bu poz ile geleneksel erotik imgeden ayırtmıştır. Bununla birlikte bu imgeye kadınlık sorunlarını eklemeyerek imgeyi politik bir ilişkide tartışmaya açmıştır. Salomon’un da yazdığı gibi, kadın sanatçıların geri kazanılmasının en yararlı sonuçlarından biri, ‘normal’ seçilimi doğrudan inceleme altına almak ve böylece onu doğallıktan çıkarmak ve siyasallaştırmaktır (1998, 350). Moral, ‘normal’ seçilimi sorgulayan ve onu zorlayan bir sanatçı olarak politik bağlamda imgesel ve kültürel kanonla karşı karşıya gelmiştir.

İngesel ve geleneksel kanona karşı duruşu Moral’in kanon tartışmasının içine çekilmesini mümkün kılmaktadır. Langfeld’in ifade ettiği gibi karşı kanon genellikle henüz kanonlaştırılmamış çağdaş sanatla ilgilidir (2018, 14). Moral ya da onun üretimleri bir kanonlaşma pratiği altında okunmamıştır belki, ancak kanonlaşmış ve hatta kemikleşmiş kadın imgelerine ve patriyarki içinde üretilen söylemsel kanona karşı duruşuyla kanon kavramıyla savaşım halindedir. Moral bir kanon yıkıcı değildir, zaten Brown’un da yazdığı gibi, “Kanon, değiştirilebilen veya yırtılabilen fiziksel bir liste değil, aksine bir toplumun kolektif bilincindeki sanatçıların ve sanat eserlerinin bir özeti gibidir ve değiştirilmesi veya ortadan kaldırılması bu nedenle zor olacaktır” (2021, 6). Fakat zor da olsa Moral’in işleri, kanonu kırmak ve üzerine inşa edildiği eril zemini sarsıntıya uğratmak ya da en azından üzerinde tahakküm kurduğu görsel alanda eril bakışı bir nebze olsun rahatsız etmek, hayal kırıklığına uğratmak adına üretilmiş imgeleri ortaya koymaktadır.

Sonuç

Feminizm sanat alanında kadın sanatçıların kendi bedenlerine dönmesiyle

başlamıştır. Kendi bedenlerini erkek sanatçının bakışından ve elinden çekip alarak eril bakışın gözünden görülenin aksine kendi öznellikleriyle sergilemişlerdir. Bu radikal girişimler, eril kanonlaşmanın ötesine geçebilmek, kanonu yıkamasa bile sarsabilmek adına atılmış önemli adımlardır.

Kanonu sarsmak, kanonik eserleri ironi ve parodi kullanarak yeniden üretmek suretiyle itibarını zedelemek adına üretimler gerçekleştiren Kubota ve Moral arasında önemli bir ilişki vardır. İki kadın sanatçı da sanatsal ya da kültürel kanonu eleştirirken kadınlık organını merkeze almıştır. Bu merkezde ise Jackson Pollock ve Gustave Courbet gibi iki önemli figürün eleştirisini yapmışlardır. Merkeze aldıkları kadınlık organları ile kadının ‘eksik’ olma durumunu tartışmaya açmış ve bu tartışmada kadının haz nesnesine dönüştürüldüğü diğer sanat tarihi imgelerini de karşılıklarına almışlardır. Bu bakımdan, yaklaşık otuz yıllık bir farkla, farklı coğrafyalarda ve farklı pozlarda kadınlık organına yaptıkları vurgu ile Moral ve Kubota, kadın ve kadınlık kavramlarını benzer şekilde irdelemişlerdir.

Türkiye özelinde ise Moral feminist konunun görselleşmesi bağlamında geleneksel kanona farklı bir yaklaşım getirmeye çalışmıştır. Sanatçının çalışmaları, kadın sorunlarının nasıl tartışılması ve tartışmanın nereden başlatılması gerektiğine dair bir ipucu niteliğindedir. Özellikle geleneksel Doğu toplumlarında kadın sorunlarını ve bu sorunları ele alınırken bakılması gereken kültürel formları ve bu formların kadın bedeninde açtığı yaraları kıstas almıştır. Bunu yaparken de kadın bedenini tasasız bir erotizm içinde sunarak kadın bedeninin temsiline kriter getirmiş olan toplumsal cinsiyet temelli imgeleri eleştirmiştir. Bu bağlamda Moral imgesel ve geleneksel kanon ile aynı anda mücadele etmektedir.

Son olarak Moral, cesur bir biçimde ortaya koyduğu ve bir mücadele alanına dönüştürdüğü bedeni/benliği ile kadın sanatçıya ve sanat eleştirmenine de kanon içinde bir ‘aralık’ açmaktadır. Salomon’un yazdığı gibi:

Kendi tarihsel anımızda kadınlar, kültürün üretilme ve yayılma biçimlerinde söz sahibi olma ayrıcalığı ve sorumluluğu için savaştı ve kazandı. Feministler, kadınların sanatçı ve eleştirmen olarak dahil edilmesine izin vermek için kanonik söylem içinde yer açtılar (1998, 349).

Moral, geleneksel yaptırımların kadın bedeninde açtığı yaralara dikkat çektiği pratikleri ile feminist sanatın en radikal örneklerini sergilemiştir, bu sergileme ise salt Moral'ın sanatını değil, onun sanatının eleştirisini de kanon ile karşı karşıya getirmiştir. Kanona ve kanonlaştırma pratiğine dair hem sanatsal hem de eleştirel bağlamda yeni ve farklı bir düşünsel alan yaratılabilmesi için zemin teşkil etmektedir.

1 Burada 'eril bakış' terimi ile Laura Mulvey'in kavramsallaştırmasıyla 'kadının denetimini ele geçirip ona sahip olan erkek izleyicinin bakışı' (2016, 289) kastedilmektedir. Eril bakış (*male gaze*), sinemadaki kadın tasvirlerinin ataerkil toplumun psikolojik arzularını tatmin etmek için nesneleştirici ve sınırlayıcı bir şekilde inşa edildiğini belirten feminist bir teoridir. Teori, film yapımcısı ve teorisyen Mulvey tarafından ticari filmin eleştirisi olarak geliştirildiyse de sanat ve diğer disiplinlerdeki bakışın sorgulanması adına kullanılabilir.

2 Marjinalize (*marginalisé*) Fransızca bir kelime olarak 'aykırı' anlamında kullanılmaktadır. Türkçe literatürde de marjinalize etme terimi, benzer şekilde kişi ya da topluluğun aykırılığına gönderme yaparak; kişi ya da topluluğun önemsizleştirilme, toplumun dışına itilme ve güçsüz bırakılma durumunu ifade eder.

3 *Queer* teori, disiplinlerarası işleyen eleştirel kuramlar literatürüdür. Toplumsal cinsiyet ve cinsel kimliklere ilişkin geleneksel varsayımları yıkmaya çalışan, geleneksel akademik yaklaşımlara meydan okuyan, toplumsal cinsiyet ve onun asimetric yapısına karşı mücadele eden bir düşünce ve yazım alanıdır.

4 Süfrajette, (*suffragette*) genel anlamıyla 'oy kullanma hakkı savunucusu' olarak kullanılır. On dokuzuncu yüzyılın son on yılı ve yirminci yüzyılın ilk çeyreği boyunca militan kadın hareketlerinin çekirdeğini oluşturan süfrajette oy hakkı için Birleşik Krallık'ta mücadele vermiş olan radikal bir kadın topluluğudur. Bknz. (Tekeli, 2017, s. 22),

5 Öznelerarasılık bir olgunun birden fazla özne tarafından deneyimlendiği bir durumdur. Kültür gibi kapsayıcı kavramların altında, şeyler ve onların anlamlarının, onlara ilişkin ortak anlayışların özneler üzerindeki ortak etkisinden hareket eder. Beden sanatında ortaya çıkarılan 'kimlikli bedenler'; toplumsal cinsiyet, etnik köken, sınıf gibi kavramlar altında farklı öznelliklerin toplumsal normlara ilişkin benzer deneyimlerini uygulamakta ve farklı özneler arasında ilişki kurmaktadır.

Kaynakça

- Antmen, Ahu. *Kimlikli Bedenler Sanat, Kimlik, Cinsiyet*. (İstanbul: Sel, 2017).
- Arapoğlu, Fırat. “Şükran Moral Özelinde Türkiye’de Feminist Sanatta Kimlik ve Farklılık” *Tykhe* 1, no.1 (2016): 52-63.
- Assmann, Jan. *Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, çev. Ayşe Tekin (İstanbul: Ayrıntı, 2015).
- Berger, John. *Görme Biçimleri*, çev. Yurdanur Salman (İstanbul: Metis, 2013).
- Boyne, Roy. “The Art of The Body in The Discourse of Postmodernity,” *The Body Social Process and Cultural Theory* ed. M. Featherstone, M. Hepworth, B. S. Turner (London: SAGE, 1991), 281-296.
- Brown, Sarah McDermott. “Gender and Power in the Art Historical Canon,” *Ensemble*, (2021). <https://www.ensemblepublished.com/blog/gender-and-power-relations>.
- Butler, Judith. “Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory” *Theatre Journal* 40, no.4, (1988): 519-531.
- Butler, Judith. *Bela Bedenler*, çev. Cüneyt Çakırlar (İstanbul: Pinhan, 2014).
- Butler, Judith. *Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür (İstanbul: Metis, 2018).
- Derrida, Jacques. *Positions*. (Şikago: The University of Chicago Press, 1981).
- Eagleton, Terry. *Postmodernizm Yanılsamaları*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı, 2011).
- Goffman, Erving. *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, çev. Barış Cezar (İstanbul: Metis,2016).

- Jameson, Fredric. *Kültürel Dönemeç*, çev. Kemal İnal (Ankara: Dost, 2005).
- Jameson, Fredric. *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, çev. Nuri Plümer, Abdülkadir Gölcü (Ankara: Nirengi, 2011).
- Jones, Amelia. *Body Art / Performing The Subject* (London: Minnesota, 1998).
- Jones, Amelia ve Warr, Tracey. *The Artists's Body* (Londra: Phaidon, 2012).
- Kristeva, Julia. *Korkunun Güçleri: İğrençlik Üzerine Deneme*, çev. Nilgün Tural (İstanbul: Ayrıntı, 2018).
- Langfeld, Gregor. "The Canon In Art History: Concepts And Approaches" *Journal of Art Historiography*, no.19 (2018): 1-18.
- Leppert, Richard. *Sanatta Anlamın Görüntüsü: İmgelerin Toplumsal İşlevi*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı, 2009).
- Mirzoeff, Nicholas. *Body Scape, Art, Modernity and The Ideal Figure* (London ve New York: Routledge, 1995).
- Mulvey, Laura. "Görsel Zevk ve Anlatı Sineması," *Sanat Cinsiyet: Sanat Tarihi ve Feminist Eleştiri*, der. Ahu Antmen (İstanbul: İletişim, 2016), 277-298.
- Phelan, Peggy. *Unmarked the Politics of Performance* (New York - London: Routledge1993).
- Pollock, Griselda. *Differencing The Canon Feminist Desire and the Writing of Art's Histories* (Londan and New York: Routledge, 1999).
- Salomon, Nanette. "The Art Historical Canon: Sins Of Omission," *The Art of Art History: A Critical Anthology* der. Donald Preziosi (Oxford: Oxford University Press, 1998), 344-355.
- Schneemann, Carolee. "The Obscene Body/Politic" *Art Journal*, (Winter,

1991): 28-35.

Taş, Tuğba. Türkiye’de Feminist Görsel Kültür ve Beden Sanatı. Doktora Tezi (Ankara: 2013).

Tekeli, Şirin. Feminizmi Düşünmek. (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017).

Vergine, Lea. Body Art and Performance: The Body as a Language (Milano: SKIRA, 2000).

Weeks, Kathi. Feminist Öznelerin Kuruluşu, çev. İlkay Özkürallı (İstanbul: Otonom, 2012).



Feminist Sanat ve Psikanalitik Feminizm Kesişiminde Çeşme (Fountain)

Burcu Nur Cengiz

Anadolu Üniversitesi

[ORCID: 0000-0002-4670-7883](https://orcid.org/0000-0002-4670-7883)

burcunurcengiz@gmail.com

Murat Ateşli

Anadolu Üniversitesi, Dr. Öğr. Üyesi

[ORCID: 0000-0003-3954-100X](https://orcid.org/0000-0003-3954-100X)

muratatesli@anadolu.edu.tr

Öz

1960'lı yıllarda ataerkil toplum dinamiklerine karşılık kadının kimlik ve değerlerini vurgulama, eril tahakkümü dağıtma ve dengeleme amaçlı örgütlenen feminist sanat (ekofeminist sanat, aktivist sanat), beyaz erkek egemen sanat hegemonyasının yarattığı cinsiyetçilik zeminine, kadının temsil eksikliğine dikkat çeken yaratıcı aktivist eylemlerle sanat camiasında mevcut despotik dili yapıbozuma uğratmaktadır. Benzer bir yapıbozum pratiği içinde psikanalitik feminizm tarafından kadın cinsiyet-cinsel kimliğinin ve özneliliğin oluşumunda baba-fallus merkezli psikik kültür anlayışına anne (meme) merkezli bir "karşı söylem" öncülendir: Oedipus karşısına alternatif bir teori olarak konumlanan Oresteia miti (antikahraman) ile kadın ve anne, nesne statüsünden özne durumuna geçer, böylece anne katlinin ürettiği yeniden-semboлизм anaerkil bir fantezi, ifade ve temsil sistemleri yaratır. Araştırmada feminist sanat ve psikanalitik feminizmin kesişiminde ele alınan Canan Şenol'un (CANAN) "Çeşme/Fountain" (2000) isimli video art çalışması, Duchamp'ın "Çeşme"sine (1917) ve Bruce Nauman'ın "Çeşme Olarak Otoportre" (1966) adlı eserine gönderme yaparak "çeşme" imgesine öznel ve feminist bir karşı söylem oluşturmaktadır. Bu çalışmada CANAN'ın "Çeşme" çalışmasında yarattığı söylem; Melani Klein'in Oresteia teorisi ile ilişkisinde ele alınmakta, resim sanatı tarihinden örneklemeler üzerinden sanat-kültür eleştirisi gerçekleştirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: çeşme, Canan Şenol, Oresteia, mitik dönüşüm, matriarkal imge

•••••

Geliş tarihi: 15 Nisan 2024 • Kabul tarihi: 11 Eylül 2024

•

Araştırma Makalesi

<http://federgi.ankara.edu.tr>

federgi • 2024 • 16(12) • 123-159

DOI: 1.46655/federgi.1468649

Fountain at the Intersection of Feminist Art and Psychoanalytic Feminism

Burcu Nur Cengiz

Anadolu University

[ORCID: 0000-0002-4670-7883](https://orcid.org/0000-0002-4670-7883)

burcunurcengiz@gmail.com

Murat Ateşli

Anadolu University, Assistant Professor

[ORCID: 0000-0003-3954-100X](https://orcid.org/0000-0003-3954-100X)

muratatesli@anadolu.edu.tr

Abstract

Feminist art (ecofeminist art, activist art), which was organised in the 1960s to emphasise women's identity and values against the dynamics of patriarchal society, to dismantle and balance male domination, deconstructs the existing despotic language in the art community through creative activist actions that draw attention to the sexism created by the white male-dominated art hegemony and the lack of representation of women. In a similar practice of deconstruction, psychoanalytic feminists, in the formation of female gender-sexual identity and subjectivity, put forward a mother (breast)-centred counter-discourse to the father-fallus-centred understanding of psychic culture: With the Oresteia myth (antihero), which is positioned as an alternative theory to Oedipus, a woman and mother moves from object status to subject status, thus the re-symbolism produced by matricide creates a matriarchal fantasy, expression and representation system. Canan Şenol's (CANAN) video art work "Çeşme/Fountain" (2000), which is discussed in this research at the intersection of feminist art and psychoanalytic feminism, creates a subjective and feminist counter-discourse to the image of "fountain" by referring to Duchamp's "Fountain" (1917) and Bruce Nauman's "Self-Portrait as a Fountain" (1966). In this research, the discourse created by CANAN in "Çeşme/Fountain" is analysed in relation to Melani Klein's Oresteia theory and art-culture criticism is carried out through examples from the history of painting.

Keywords: fountain, Canan Şenol, Oresteia, mythic transformation, matriarchal image

•••••

Arrival date: 15 April 2024 • Acceptance date: 11 September 2024

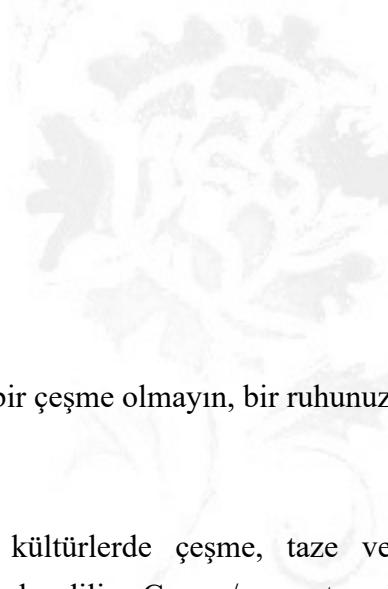
•

Research Article

<http://federgi.ankara.edu.tr>

federgi • 2024 • 16(2) • 123-159

DOI: 10.46655/federgi.1468649



Giriş

“...susuz bir çeşme olmayın, bir ruhunuz, bir biçiminiz olsun!”

Honoré de Balzac

Neredeyse bütün kültürlerde çeşme, taze veya saf su kaynağı olduğu için kutsal kabul edilir. Çeşme/pınar temel kozmik maddenin birincil tezahür kanalıdır, o olmadan canlıların büyümesi ve döllenmesi gerçekleşemez. Yağmur, tatlı su kaynağı olarak ilahi bir sıvı ve uhrevi bir tohumdur. Geleneksel kültürlerde pınarlar hayatın başlangıcının, dehanın, gücün, zarafetin ve iyi talihin göstergesidir. Ayrıca çeşme anneliğin, anne ise hayat kaynağının sembolüdür. Hayat suyu pınarının sembolizmi “Cennet Bahçesi”nin ortasında, “Hayat Ağacı”nın kökünden fişkıran ve daha sonra dörde ayrılarak dünyanın doğu-batı ve kuzey-güney yönlerine akan nehirlerle ifade edilir. Dört nehrin kaynağı olan bu pınar “Hayat Çeşmesi”,

“Ölümsüzlük/Gençlik Çeşmesi” veya “Bilgi Çeşmesi” olarak adlandırılır. Güney İtalya’daki Orfik kabul törenleri mezarlarında bulunan altın yaprak kalıntılardaki metinlerde, özellikle psikanalist anlamlar açısından sembolik içeriği ile neredeyse tükenmeyecek kadar zengin betimlemeler görülür: Bu yaprakların “*Fragman 32a*”sında, içenleri kahramanlar diyarına götüren bir su kaynağından bahsedilir:

Hades’in Evi’nde, sol tarafınızda bir pınar göreceksiniz. Yakınında Beyaz bir servi yetişir. Bu pınara yaklaşmamaya dikkat edin. Hafıza Bataklıkları’ndan [Memory] tatlı suyuyla akan başka bir pınar göreceksin ve yanında koruyucular duruyor. Onlara de ki: Sizin de çok iyi bildiğiniz gibi ben yeryüzünün ve yıldızlı göklerin çocuğuyum. Susuzluktan kavruluyorum ve ölüyorum. Bana hemen Hafıza Bataklıkları’ndan akan taze suyu verin. O zaman sana ilahi kaynaktan içmen için bu suyu verecekler ve sen de böylelikle kahramanlar arasında yerini alacaksın (Chevalier ve Gheerbrandt 1996).

İlahi anne -*daha sonra Kutsal Bakire/Anne kültüne dönüşecektir*- tarafından emzirilmek, evlat edinilmenin ve dolayısıyla mutlak bilginin bir işaretidir. Herakles Hera tarafından, Aziz Bernard ise Meryem Ana tarafından emzirilmiş böylece İsa’nın evlat edinilmiş kardeşi olmuştur. Sütle benzer meme kavramı da annelik, huzur, güvenlik ve bolluk sembolüdür; doğurganlıkla ve ilk besin olan sütle bağlantılı olmakla birlikte şefkat, ihsan ve koruma imgeleriyle yakından ilişkilidir. Ters dönmüş kadehlere benzetilen meme imgesi, gökyüzü gibi yaşamı damıtır; tüm annelik sembolleri gibi yenilenmenin hazneleri ve müjdecisidir. Aynı zamanda Toprak Ana’nın bağrına dönüş misali, her ölüm gibi yeni bir doğuşun habercisidir. Ayrıca korumanın ve ölçünün (ment) sembolü olan meme; İbranicede “bath” kelimesinin karşılığıyla hem kız hem de sıvı ölçüsü anlamına gelirken “amah” kelimesi ise “kız ve uzunluk ölçüsü”nü belirtir. Meme dişil ilkeyle, yani sınırlandırma

anlamında ölçüyle ve nesneyle bağlantılıyken sınırsız ve ölçüsüz eril ilkeyle çelişmektedir (Wolf, akt. Chevalier ve Gheerbrandt 1996).

Birbiriyle çelişen ama aynı zamanda birbirini tamamlayan eril-dişil ilkeleri, sanat alanında da gözlemlemek mümkündür. Kültürel ve tarihsel repertuarı içinde açılan sanat tarihi parantezinde Marcel Duchamp'a atfedilen "Fountain (Çeşme)" (1917) adlı hazır-nesne heykeli ve CANAN'ın (Canan Şenol) "Çeşme (Fountain)" (2000) isimli video çalışması; normatif sanat anlayışına ve eril tahakküm bakış açısına bir karşı çıkış olarak cinsiyet, beden-kimlik, mit ve dinsel sembolizm gibi konulara gönderme yapan kışkırtıcı çalışmalardır. Bu sosyo-sanatsal tahrik, feminist sanatın ideolojisi kapsamında CANAN'ın diğer çalışmaları üzerinden incelenebilir.

Canan Şenol'un Eserleri Üzerinden Feminist Sanata Yeniden bir Bakış

Kendisini "*kültür işçisi*" veya "*kültür üreticisi*" olarak tanımlayan Canan Şenol, namıdiğer adıyla CANAN (veya cananxcanan), çalışmalarında Türk toplumunda kadın olarak öznenin aile, devlet, din, toplum gibi iktidar alanlarını ve bu alanlardaki baskıcı, muhafazakâr, despotik şiddeti odak almaktadır. Bu baskıcı ve kısıtlayıcı tutum, CANAN'ın "Çeşme (Fountain)" eseri ile aynı dönemde, hamilelik süreçlerinde ürettiği çalışmalardan biri olan "Finally, you are in me/Nihayet İçimdesin" (2000) isimli kamusal sanat çalışmasına verilen toplumsal tepkide gözlemlenebilir (Görsel 1). Eser, sanatçının ele aldığı bağlam ve anlam bilinmediği takdirde izleyiciyi rahatsız edici bir potansiyel taşıyabilir. Hatta tam da bu nedenle, toplum ahlakını bozduğu gerekçesiyle yapılan şikayetler sonucunda eser bulunduğu yerden kaldırılır. Ancak izleyici, anlatıcının hamile bir kadın olduğunu öğrendiğinde anlam ve sebep olduğu tepki de değişebilmektedir. Sanat eseri ile kurulan ilişki ve deneyim (estetik deneyim) de izleyicinin yapısı, ait olduğu toplumun genel kültür düzeyi, topluma hâkim olan ideoloji ve alt-ideolojiler, toplumsal üretim ve tüketim biçimlerine göre şekillenmektedir (Wolff 2000, 164).



Görsel 1. CANAN, “*Finally you are in me (Nihayet İçimdesin)*”, 2000, Pano, 1000x100 cm.

Patriarkal kültür içinde yaşanan istismarları, cinsel suç ve şiddetin, toplumsal cinsiyet söylemlerini odak alan cinsiyet iktidarı sorunlarının yaratıcı sanat kanallarında tartışmaya, sorgulamaya açılmadıkça çözülemeyeceğine inanan CANAN, kendi kimliğinden ve bedeninden yola çıkarak toplumsal deneyimlere, kültürel dokulara, kolektif bellek ve anılara, baskılananlara, iktidar ve normlar çerçevesinde ötekileştirilenlere, özne olabilme pratiklerine işaret eder. Michel Foucault (2007) *Cinselliğin Tarihi*'nde altını çizdiği gibi, cinselliğe ve cinsiyet kimliklerine yönelik baskıya karşı ortaya çıkan eleştirel söylem doğrultusunda iktidara karşı başlatılan özgürleşme süreçleri içinde tahakküm altına alma ve ötekileştirme pratiklerinin açığa çıkarılması gerekir.

CANAN'ın gözaltında işkence gören bir kadının video portresinin dokümanter filmi niteliğinde olan “Pour The Acid Haydar/Dök Asidi Haydar” (2005) isimli çalışması baskıcı söylemi yaratan hem fiziksel hem psikolojik şiddeti görünür kılar (Görsel 2).¹ CANAN, çalışma ile ilgili bir röportajında şunları dile getirmektedir: “Özel hayatın politik olduğuna inanıyorum ve özel hayatlarla ilgileniyorum... İşkenceyi duyuyoruz ama ne yapıyor bilmiyoruz... Yasalarımıza göre işkence yapılamaz” (http-1).

CANAN'ın “kişisel olan politiktir” söylemi veya “özel hayatın politik olma” meselesinde eril ideolojinin altında yatan yerleşik bakış açısı vurgulanır: Kadın bireyinin gördüğü cinsel şiddetin kamusal bir olgu olarak değil kadının ‘şahsi’, ailenin ‘mahremi’, bireyin ‘özel’ olarak değerlendirilerek şiddetin meşrulaştırılması yoluyla psikolojik/fiziksel şiddet bastırılmakta, katlanılması doğallaştırılmaktadır (Kayaoğlu 2012; Üner Yılmaz 2010; Yücel 2020).



Görsel 2. CANAN, “*Dök Asidi Haydar*”, video portre serisinden, 2005.

“Yasalarımıza göre...” aktarımı ile beraberinde gelişen birey/toplum-toplumsal sözleşme-iktidar-devlet kavramlarını sorgulayan İngiliz filozof Thomes Hobbes’a (2004, 83) göre “ortak bir iktidarın olmadığı bir yerde yasa yoktur: yasanın olmadığı yerde de adaletsizlik yoktur.” Şiddet ve düzensizliğin bastırılmasından sorumlu mutlak iktidar bir eksikliğe, herhangi bir toplum düzeninin bulunamayışına işaret eder. Anarşist felsefede saf devrimci kimlik, Nietzsche’nin literatür karşılığında tepkisel insan iktidara karşıtlığı yoluyla bir diğer ifade ile karşıt-söylemler yoluyla diyalektik bir şekilde inşa edilir (Nietzsche 1989, akt. Newman 2014, 98). Bu karşıt-söylemleri içeren feminist sanatın ortaya koyduğu çalışmalar ve aktivist eylemler de ideolojik metnin söylemsel “semptomatik” okumasını içerir ve ideolojinin anlamını yapıbozuma uğratır (Žižek 2011, 142).

Yapıbozum eylemi ile ilişkili araştırmada ele alınan “karşıt söylem” kavramı, sanat tarihinde benimsenen bir eserin, kalıplaşan bir imgenin

varyasyonlarının yaratılmasının önünü açan yıkıcı bir “tersine çevirme” ya da olumlayıcı bir “saptırma” eylemlerini belirten “detournement” kavramını kapsar. Ayrıca yönünü başka bir yere doğru sürüklemek, döndürmek, ters çevirmek, ters yüz etmek ve yerinden etmek anlamlarına gelen “detournement”, Gilles Deleuze ve Felix Guattari’nin “yersiz yurtsuzlaşma”² (deterritorialisation) kavramı ile ilişkilendirilerek iktidarın baskıcı, kastre edici dilinden saptırıcı, özgürleştirici ve yaratıcı bir strateji olarak değerlendirilir (Akay 2017, 107-117).

Sanat tarihinde “detournement”, Lettirist Enternasyonallerin (LI) ortaya koyduğu ve sonrasında Sitüasyonist Enternasyonal grup tarafından geliştirilen avangart bir metottur; imgenin veya kavramların ortaya çıktığı söylem koşulları arasında alışlagelmiş bağlamlarının keserek saptırılması, tersine çevrilmesi ve yenilenme kapasitelerine bağlı olumlayıcı bir yeniden okuma ve yaratma amacıyla kullanılır (Debord ve Wolman 1956). Çağdaş feminist sanatta da klişelerden, hegemonik söylem/sembol sistemlerinden yersiz yurtsuzlaştırılan imgeler; içselleştirme-tekinsizleştirme, taklit etme-değiştirme veya metalapsis gibi diyalektik inşa süreçlerinde kasti, yeniden ve tekrar dayanak olarak kurulurlar. Ali Akay’a göre:

Bunlar hep zikretmelerle ilgili. Ancak eskiden eleştirel olan ve saptırmak üzere kullanılan referanslar yerine ki -bunu Sitüasyonistler yapmaktaydılar- sanatçılar günümüzde bazı noktalar ele alarak dayanaklar oluşturmaktalar. Bu ne bir saptırma ne de bir eleştiri olarak duruyor (Akay 2017, 117).

Böylece yenilenen söylem, karşıtının kısır döngüsünden çıkarak çağrışımsal daha farklı okumalara ve yeni yaratım varyasyonlarına dönüşebilmektedir. Foucault’un görüşünde “yorumlar, bize metnin kendisinden ayrı, başka bir şey söyleme fırsatı verir... Yenilik artık söylenen şeyde değil, onun yeniden ortaya çıkışında yatar” (Foucault 2010, 221).

CANAN'ın "Çeşme" çalışması da Marcel Duchamp'ın ve Bruce Nauman'ın çeşme nosyonu üzerinden oluşturdukları tekrarda kurulan fallosantrik örüntüye "detournement" gerçekleştirir; karşı-hafıza eylemini³ ve içkin olanı ortaya çıkarır: Avangart sanatta Oedipalleşmiş/Oedipalleştirilen 'çeşme' imgesine yeni bir yorumlama getirir ki bu yorum, izleyici-okuyucu tarafından Post-Freudyan psikanalistlerden Melanie Klein'in Oedipus kompleksine karşılık (versus/or) getirdiği Oresteia teorisiyle ilişkisinde ve daha feminist bir perspektifle incelenmesini sağlar. "Psikanalitik Feminizmde Oresteia Teorisi ve Çeşme" isimli başlık altında gerçekleştirilen inceleme, CANAN'ın 'Çeşme' çalışmasında yapılandığı karşıt söylemi ve çalışmanın olanak verdiği imge-gösterge okumaları açısından farklı anlam ilişkileri sunmaktadır.

Psikanalitik Feminizmde Oresteia Teorisi ve Çeşme

Psikanalitik kuramda yer alan Oedipus karmaşası (İğdişlik Korkusu/Kastrasyon Karmaşası), Sigmund Freud'un (1905/2016) psikanaliz çalışmalarında rüya yorumlarında ve psikoseksüel evreleri açıklarken kullandığı bir kavram olup karşı cinse duyulan çocuksu arzu karmaşasını ve bilinçdışının evrensel yasasını, evrensel arzu yapısını (Ödipal arzu) ifade etmektedir.⁴ Gilles Deleuze'un (2012) Anti-Oedipus'u gibi birçok filozof tarafından postmodern veya postyapısalcı kültür, politika ve psişik toplum dinamiklerinin incelemesi ve tartışılması amaçlarında kullanılmasıyla Oedipus kavramı önemlidir: Baba-oğul arasında mitik mücadele (ensest yasak) sonucu Baba'nın sembolik olarak öldürülmesi ve içsel yıkımı ile gerçekleşen "Babanın Yasası"nı, "Babanın Kanunu" veya bir diğer ifade ile "Kültür Krallığı"nı -babayı öldürdükten sonra benimseyen, özdeşleşen oğulların sembolik düzeyde küçük baba olma serüvenini- açıklar (Grosz 2021, 119). Freud'a (2021) göre kültürün düzeni insanın biyolojik kaynaklı dürtüsel isteklerinden vazgeçmesini talep ederken onlara telafi edici tatminler

yaratmasına ön ayak olur (yüceltme mekanizması) ve böylece din, sanat, bilimsel faaliyetler ve kültürel çalışmaların gelişmesini sağlar. Levi-Strauss'a (1963) göre aile ve kültürün temelinde ve gelişiminde "Babanın Yasası" (father-in-law) yatar; toplumu bir arada tutma ve düzeni sağlama (ensest yasası) amaçları taşır. Lacanyen psikanalize bakıldığında da Oedipus'suz bir kültür olgusu, insanın kültür düzenine girişi söz konusu değildir. Bu düzene girişte anne-çocuk ilişkisinin dönüşümü, "Baba"yı yani kültürel simgeyi içine alacak şekilde ve şartıyla gerçekleşebilir (Lacan 1994; Lacan 1997; Lacan 2017). Böylece fallusa yüklenen simgesel değer, fallus merkezli bir kültür anlayışı üretir. Bu anlayışa referansla bazı sosyal psikologlar kız çocuğun penis arzusunun doğrudan toplumda erkeklere tanınan ayrıcalıklarının, bağımsızlık ve gücün sonucu olarak görürler (Adler, akt. Horney ve Onur 2019, 146). Tam da bu sorunsalda psikanalitik feministler tarafından, kadın cinsiyet-cinsel kimliğinin ve özneliğinin oluşumunda "Babanın Yasası" veya fallus merkezli değil, anne merkezli bir modelin -özellikle Klein'in teorisinde iyi-kötü memenin- kültürel rolü ve psikolojik etkisi öncüllendir (Alford 1990; Mitchell 2011; Jacobs 2007; Grosz 2021).

Oedipus karmaşasına bir yanıt olarak getirilen, olumlayıcı ve tamamlayıcı bir karşıt söylem olarak konumlanan ve nesne ilişkileri kuramı ile ilişkili açıklanan Oresteia (Orestes, Orestia) teorisi, psikanalitik feminizm bağlamında neden önemlidir? Bu soruyu feminist psikanalistlerden Juliet Mitchell (2011, 137) şu şekilde cevaplamaya başlar:

Freud, Oedipus karmaşasını keşfedip formüle eder etmez psikanalitik kuram, "nesne ilişkileri"nin alanına girdi. Ve bakış açısı ödipal dönem ya da öncesindeki çocuğun gözünden olduğu için odaklanma kaçınılmaz olarak nesne olan anne üzerine oldu.

Ancak kültür ve sembol sistemi ekseninde anne, bir "özne" olarak kuramsal bir çerçevede ele alınmadıkça anne-çocuk (anne-kız) ilişkisinin

yapısal dolayımı ve bir anne olarak kadın varlığının dildeki karşılığı, geçerliliği ve gerçekliği sağlanamaz (Jacobs 2007, 46). Melanie Klein'ın nesne ilişkileri kuramı kapsamında ortaya koyduğu Oresteia teorisi; annenin “özne” konumuna yerleştiren ve bu konunun ötesinde Ödipal modelin dışladığı anne-kız ilişkisini sembolik dolayımın içine sokarak dil ve kültür sistemi içine dahil edilen anne-çocuk ilişkisine ait farklı bir bilinçdışı fantezi deneyimini temellendiren alternatif bir yapısal teori olarak önem kazanır. Ayrıca psiko-mitsel yapılarla örülen feminist toplumsal dönüşüm projesi olarak değerlendirilir: “Psikanalizin Oedipus gibi, Oresteia'ya ihtiyacı vardır ki sadece arzulanan (eksik nesne) değil arzulayan, sadece intihar eden değil öldürülen, sadece oğulları değil kızları da olan anneyi çevreleyen körlüğü tedavi edebilsin” (Jacobs 2007, 57).

Oedipus mitine⁵ karşılık getirilen Klein'ın Oresteia teorisi, Aeschylus'un “The Oresteian Trilogy” eserindeki mitolojik hikâyenin sembolik referansları ile oluşturulur. Mit kahramanı Orestes'in hikayesi kısaca şu şekildedir: Orestes, Kral Agamemnon ile Kraliçe Klytemnestra'nın oğludur. Klytemnestra ve sevgilisi Aegisthus'un yardımıyla Truva Savaşı'ndan dönen Kral Agamemnon'u kendi evinde öldürür/öldürtür. Babalarının ölümüne öfkelenerek onun intikamını almak için plan yapan Orestes ve kız kardeşi Electra (ve arkadaşı Pylades) ile Miken'e döner. Antik Yunan kültüründe kişinin kendi annesini öldürmesi büyük bir günah olarak kabul edilmesine rağmen Orestes, annesi Klytemnestra'yı öldürür. Annesinin katili olarak büyük bir günah işleyen Orestes, intikam tanrıçaları ve ailenin koruyucuları Erinyeler (Furies/Öfkeliiler) tarafından uzun süre kovalanır ve suçluluk, eziyet, delilik arasındaki ince çizgide gidip gelir. Sonunda Orestes aklın tanrısı Apollon'a sığınır ancak Apollon'un Erinyelerle başa çıkmaya gücü yetmeyince Orestes'i ve Erinyeleri Atina'daki tapınağa, Athena'ya gönderir. Orestes ve Erinyelerin birbiriyle çelişen iddialarını dinleyen Athena tarafından ilk hukuk mahkemesi kurulur ve davanın karara bağlanması için halktan

12 vatandaş seçilir. Orestes, Atina halk mahkemesinde yargılanır; konseyde gerçekleşen oylama sonuçlarının eşit çıkması sonucunda karar verici oyu Athena kullanır ve sonunda Orestes aklanır (Aeschylus 1956; Eisold 2008). Böylece Oresteia, özne-kahramanın hem toplum hem de tanrılar tarafından arındırıldığı bir “yeniden doğuşu” temsil ederken birey ve toplum arasındaki ilişkinin de sembolü haline gelir. İçsel anne-katli, Orestes’in suçluluğuna yol açarken aynı zamanda özneye muazzam bir özgürlük ve üstün bir sembolik kapasite kazanımı sağlar; ifade, anlam ve duyguların etkili bir çıkış noktası olan sembollerin ve gösterge-dil sisteminin matriarkal yaratım potansiyelini ifade eder (Kristeva 2006).

Neoklasik sanatçılardan William-Adolphe Bouguereau’nun “Erinyeler Tarafından Kovalanan Orestes” (1862) isimli çalışmasında, vicdan azabını temsil eden Erinyeler tarafından kovalanan Oresteia’nın yüzündeki dehşet, suçluluk ve delilik ifadesi, insanlığın karmaşık doğasını, “affect”lerini yansıtır (Görsel 3). Yargı, adalet, cinsel politika, şiddet gibi çeşitli temalara odaklanan mitolojik hikâyenin en can alıcı sahnesi, eserin sol tarafında yer alır: Orestes tarafından öldürülen anne Clytemnestra’nın soluk teni, tam kalbine saplanan hançerin hizasından sızan kanı, Erinyenin tuttuğu ve her an yere yığılacak bedeninin cansız görünümü, mitolojik ve sembolik olarak arstarlanmış “anne-katli”nin trajik bir betimlemesini izleyiciye sunar.



Görsel 3. *William-Adolphe Bouguereau, Orestes Pursued by the Furies (Orestes, Erinyeler tarafından kovalanıyor), 1862.*

Kültürel ve psişik anlamda Oedipus karşısında alternatif bir teori olarak konumlanan Oresteia miti; Oedipal yasaya indirgenmeyen ancak “onunla var olabilen” annelik-kadınlık işlevine özgü bilinçdışı yasa/lar ve yas-temsillere hatırlama bellek süreçleri etrafında örgütlenen farklı bir kültür biçimi veya tamamlayıcı yapısal paradigma olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada eski mitleri canlandırarak gömülü anaerki yapıyı ya da tanrıçaların mevcut temsillerini yeniden ortaya çıkarma ve tanımlamaktan ziyade psişik-miti bir araç olarak kullanarak dengeleyici bir kültür terminoloji ve alternatif bir toplumsal bağ oluşturmak amaçlanmaktadır. Tam da Irigaray’ın (2000) aktardığı gibi: “Eski mitleri kutlayamıyorsak ve onları toplumsal bir sistem, zamansal bir sistem oluşturmak için kullanamıyorsak, onları yeniden canlandırmak boşunadır.” Çeşitli kolektif deneyimler bütünü ve ortak fantezilerin özel bir biçimi olan mit, bireyin toplum ve gerçeklik olgusuna

uyum göstermesini sağlayan psikolojik bir bütünleşme aracı, sosyalleşme yolu ve arzuları tatmin etmenin en etkili yöntemi olarak kabul edilir (Arlow 1961, 375) ve "...bir hikâye aracılığıyla sembolik olarak gerçekleşen Oedipal arzulara nefes aldırır" (Segal 2012, 126). Rüyada, mitte ve aynı zamanda sanattaki sembollerde gizlenme ve aynı zamanda açığa çıkma mevcuttur, sessizlik ve konuşma birlikte hareket eder. Sembolde az ya da çok belirgin bir şekilde, "Sonsuz"a yani evrensel için bir örtük ve açık bir zikrediş bulunur, "Sonlu" ile harmanlayarak görünür ve ulaşılabilir hale gelir (Carlyle, akt. Craig 2018, 102). Resim sanatı, Rönesans'tan beri yaratılış hikayelerinin anlatıldığı tasvirleri ve dini-kutsal karakterlerin "bireyleşme yolculukları"nın sahneleri ile doludur.

Oresteia miti ve çağrışımlarının "Sonsuz"a ait sembollerinin resim sanatında görünür olan eser örnekleri mevcuttur: 17. yüzyılda Artemisia Gentileschi'den 20. yüzyıl Gustave Klimt'in çalışmalarına konu olan Judith figürü, Oresteia mitini işleyen kültürel ve sanatsal bir imge olarak değerlendirilebilir (Görsel 4-5). Aynı zamanda Oresteia, analitik psikolojisinin kurucusu Carl Gustave Jung'un (2022) kolektif bilinçdışında yer alan, evrensel bir yapı sergileyen anne arketipi ile güçlü çağrışımlar barındırır. Gustave Klimt'in Görsel 5'de yer alan çalışması; kadının bebeklik, annelik ve yaşlılık (ana-ata) dönemleri üzerinden zamansallık olgusu içinde kadın-oluş hallerinin tasvirini sunmakta, belleğe ve anne arketipine çağrıştırmacı bir belirlenim ortaya koymaktadır. Anne arketipi; kişisel anne, sütanne, büyükanne, bilge kadın tiplmeleri ile, Tanrı'nın anası, tanrıça, Bakire Meryem (Demeter/Kore), Sophia, Kybele-Attis tiplemesi, Moira ve Graia'lar, Norna'lar, Empusa, Lilith vb. gibi imgelerle rüyalarımızda, efsanelerde ve sanat eserlerinde karşımıza çıkabilmektedir.



GörSEL 4. Artemisia Gentileschi, *Judith Slaying Holofernes* (Yüdit Holofernes'i Katlederken), 1612-1613. **GörSEL 5.** Gustave Klimt, *Die drei Lebensalter der Frau* (Kadının Üç Çağı) 1905

Barok sanatının kadın sanatçılarından Gentileschi'nin "Judith Slaying Holofernes" isimli çalışmasındaki yasaklayıcı ve egemen Oedipus yasasını temsil eden Holofernes'i katleden, kastre eden bir Lilith sembolüdür, Yahudi mitolojisinde ve farklı kültürlerde çeşitlenen hikayelerde karşımıza çıkan ortak mit, kötü dişil karakter Lilith ile tasvir edilen yılan imgesinin sanat alanındaki yansımaları GörSEL 6 ve 7'de yer almaktadır. Adem'i ilk günaha celbeden, baştan çıkartan ölümcül dişil femme fatale⁶, yılan sembolüyle özdeşleştirilir ve genellikle yılanla sarılı kadın figürleriyle karşımıza çıkar (Arpacı 2019, 144). Farklı kültür ve mit efsanelerde ve inanışlarda yer alan Şahmeran, yılanların ana/atası olarak bilinmekte, efsaneye göre bir 'mağara' içinde yaşamasıyla mitolojik ana tanrıça ve kadınları, çocukları koruyan dişil ruh Umay kültü/Umay Ana⁷ ile bağlantılar kurmakta (Harva 1954) ve CANAN'ın diğer çalışmalarında da sıkça kullanılan bir imge olarak görülmektedir. Femme fatale'nin ayrı bir yüzü olarak William Shakespeare'in Macbeth trajedisinde kocasını günah işlemeye cinayete kışkırtan, kocası

öldükten sonra İškoçya kraliçesi olan Lady Macbeth; iğdiş edici, gölge bir ana-erk karakteri olarak ele alınabilir. Sargent’ın (1889) “Ellen Terry as Lady Macbeth” isimli eserinde dikkat çekici kostüm detayları ile dişil gücün ihtişamını resmetmiştir (Görsel 8).



Görsel 6. Franz von Stuck, *The Sin (Günah)*, 1893



Görsel 7. John Collier, *Lilith*, 1889



Görsel 8. John Singer Sargent, *Ellen Terry as Lady Macbeth*, 1889

Ayrıca anne arketipi ile beraber Oresteia imgesinin simgesel karşılıklarına; çeşme, deniz, akarsu, derin su, derin kuyu, kaynak, mağara, kaya, tabut, yeraltı dünyası, rahim, Yoni (Tantra), doğum-dölleme yeri olarak ele alınan toprak, tarla, bahçe, ağaç, fırın, vaftiz kabı, kap biçimindeki çeşitli nesnelere, daire formları (Padma/Mandala), Cornucopiatypus (Bereket Boynuzu) ve çeşitli oyuk biçimler -örneğin vida yuvası veya niş oyukları gibi hem olumlu hem olumsuz, çeşitli anlam katmanları barındıran ifade ve semboller ilave edilebilir (Jung 2001, 21-22) (Görsel 9).

Hristiyan resim geleneklerinin sıkça işlenen konularından biri Meryem Ana’nın bebek İsa’yı bir çeşmede yıkadığı betimlemelerdir. Bu tasvirlerde

hayat veren kutsal kaynak olarak çeşme, Bakire Meryem ile özdeşleştirilir (Anbarlı 2021) (Görsel 10).



Görsel 9. Jean de Boulogne, *Fontana di Nettuno*- detay, 1667, Bologna, İtalya.



Görsel 10. Rus Theotokos ikonası, *Life-giving Spring (Hayat Veren Bahar)*, 17. yüzyıl

Hristiyan teolojisinde Bakire Meryem tasvirlerinde dişillik, anneliğe odaklanan sembolik bir yapı olarak okunur. Feminist filozof ve psikanalist Julia Kristeva'ya (1987) göre, dişillik semiyotik alana özgüdür. Böylece gebelik ve “bir-anne-oluş” üzerinden, kadın cinsiyetine ve bedenine yönelen cinsel arzu ile beraber kadın cinsiyetinin temsili de massedilir. Çağdaş sanatta ise tam tersine bir işleyiş gözlemlenir; bu massedilen kadın cinsiyet temsilinin yeniden sembolik alanda açığa çıkarılması “anne-oluş”, “bilinçdışı-imgesel alan”, “pre-Oedipus”, “Oresteia” gibi imge kullanımları, karşıt söylem, karşı-hafıza stratejileri ile sağlanır ve üçüncü başlık altında daha detaylı bir şekilde incelenebilir.

Canan Şenol'un *Fountain* (2000) Çalışması

CANAN'ın Çeşme (*Fountain*) (2000) isimli eseri, Dada öncüsü Marcel Duchamp'ın hazır yapıt (*ready made*) yapımı "Fountain (Çeşme/Pisuvar)" (1917) çalışmasına atıfta bulunduğundan Çeşme'nin sanat tarihindeki bilinmeyen yönlerine ve kritik rolüne vurgusu yapılmaz ise Şenol'un "Çeşme" çalışmasının eleştirel etkisi eksik kalır.

Duchamp'ın "Çeşme" çalışması, tarihsel avangardın ve çağdaş sanatın seyrini değiştiren en önemli paradigma ve yıkıcı eserlerden biridir. Bu eserle sanatın bilindik doğası ters yüz edilmiştir. Ayrıca paradigma değişimini başlatan "Çeşme" birçok sanatçı tarafından tekrar tekrar yorumlanan "magnum opus" bir eser olduğu da söylenebilir. Her ne kadar, hazır- nesne/ hazır yapım kavramı ve "Çeşme" yapıtı, çağdaş sanat kuramcıları tarafından Duchamp'a atfedilmiş olsa da yapıtın sansasyonel bir biçimde gündeme gelmesi sıra dışı bir şekilde olmuştur.

20. yüzyılın başında Dadaist ve Anti-art grubu içinde yer almış olan Elisa von Freytag- Loringhoven, Duchamp'tan önce ilk defa hazır yapım bir nesneyi bir sanat eseri iddiasıyla sanat ortamına sunar: 1913 yılında yolda bulduğu büyük metal bir çembere "Kalıcı Süs Başlığı" adını vererek, tanrıça Venüs'ü temsil eden dişilik sembolü olan bu yapıtın bir sanat eseri olduğunu söylemiştir. En önemli hazır-nesne yapımı ise ahşap bir kutu üzerine monte ettiği ve adını kasten kışkırtıcı bir biçimde "Tanrı" (1917) (Görsel 11) koyduğu eski bir evye sifonundan oluşan hazır-nesne yapıt, "R. Mutt" imzalı porselen pisuvarın tamamlayıcı çalışmasına benzer; -ki *Tanrı* adlı yapıt, sifonun dikey kıvrımlı formu ve koyu rengiyle eril bir fallik cinsel uzvu, Çeşme ise yumuşak, beyaz pürüzsüz parlak yüzeyi ve yatay formuyla kadın rahmini çağrıştırmaktadır- Duchamp'a atfedilen R. Mutt'un nesnesi ve ironik olarak "Çeşme" adı verilen çalışma, Elsa tarafından ortaya atılmış bir fikir gibi görünmektedir.



Görsel 11. Elisa von Freytag-Loringhoven, “Tanrı”, 1917.

Duchamp’ın kız kardeşine yazdığı bir mektupta manidar bir kabulleniş ile *Bağımsızlar Gösterisi*’ne gönderilen eser hakkında şunları söylemektedir: “Kadın arkadaşlarımdan biri, Richard Mutt diye müstear bir erkek ismi kullanarak porselen bir pisuvary heykel diye sundu; hiçbir uygunsuzluğu olmadığı için reddetmek için de bir gerekçe yok.” Öyle görülüyor ki “Çeşme” adlı hazır-nesnenin kendisine ait olduğuna dair (Morris 2023, 103-106); Alfred Steiglitz’in öncülüğünde *The Blind Man* dergisinde Duchamp’ın yazarının kendisi olmamasına karşın kısa bir metinle duyurulmuştu (Harrison ve Wood 2011, 283).

Her ne kadar eserin müellifine dair tartışmalar devam etmiş olsa da “Çeşme”, Duchamp ile özdeşleşmiştir (Görsel 12). Bu bağlamda Duchamp, ikona-klast (put-kırıcı) bir avangart olarak nitelendirilemez. Avangart sanatta paradigma değişimini fark edip fırsatı değerlendiren Duchamp’ın söylediği gibi; “rien qu’un artiste”, kendisi sanatçıdan başka bir şey değildir. Hazır-nesnelere yeniden adlandırdığı dil oyunları ile onun saldırdığı şey sanat değildi, yıkmaya çalıştığı anlayış; sanatın kötüye kullanılması, tekrarın neden

olduğu can sıkıntısı, riyakâr bir biçimde duygulara hitap etmenin (pathos) neden olduğu tüm anlamların boşaltılması ve sanat eserinin meta statüsüne dönüşmesiydi (Ruhrberg 1998). Başta “Çeşme”si olmak üzere hazır- nesne çalışmalarında Duchamp’ın radikal eleştirisinin kaynağı olağanüstü yüksek, hırslı, hatta ütöpik bir sanat anlayışından ve bunun gerçekleşmesinin imkansızlığına dair ironik iç-görüden gelmektedir. Kışkırtıcı yaklaşımıyla Duchamp, şiirsel dil oyunları ve çelişkili bir biçimde yeni anlatım yollarını arayan huzursuz bir kişiliktir (Lynton 1991). Özellikle Duchamp’ın Fransız olması ve anadilinin Fransızca olması sayesinde kullandığı sözcüklerin feminen ve maskülen dil yapılarını yapıtlarına aktarabilmesi, sanatçının en önemli özelliklerinden biri olabilir. Yapıt olarak seçtiği “pissoir”in (pisuvar) eril (maskülen) nitelikli bir nesne olması ve eserin ismi için kullandığı “fountain”in (çeşme) dişil (feminen) kodlu olması, bunun en bariz örneğidir. Ayrıca Duchamp’ın yapıtlarında belirsiz formların cinsel organları çağrıştırdığı görülür; “Gelin ve Bakireden Geline Geçiş”te (1912) içine gömülmüş erillik çıkarımı fark edilmemiştir. Cinsel imaların derin arzuların ziyade “bilgiç bir ironi” içerdiği düşünülmüştür. Aynı zamanda “Çeşme”de kullandığı hazır-nesne pisuvara kendi adı yerine “R. Mutt” müstear ismini kullanması gibi Lenorda da Vinci’nin meşhur Mona Lisa röprodüksiyonuna kalemle bıyık ve sakal çizip eserin ismini “L.H.O.O.Q.” (1919) -*Fransızca harflerin okunurken oluşturduğu ses dizilimi “elle achaud au cul” (fıstık gibi popusu var)* olarak yazmıştır. Sanatçının yaramaz uçarı zekasının ürünü olan ve çift bir kişiliğe bürünen Rose Sélavy takma ismiyle -*ki bu isim Fransızcada “ros c’est la vie [eros hayat böyle] diye bir anlama sahiptir-* yapıtlarında dişil ve eril cinsel çatışmaları, coşkuyu vurgular (Cottington 2018, 100). Duchamp’a göre; sanat eserleri gündelik el üretimi eşyalar haline gelerek yaratıcı edimin özünü oluşturan estetik ozmosu tersine çevirir (Kuspit 2018).

Duchamp’ın “Çeşme”sine saygı duruşunda bulunan Bruce Nauman’ın “Self Portrait as a Fountain (Bir Çeşme Olarak Otoportre)” (1966-1967)

isimli çalışması, sanatçının “Photographic Suite (Fotoğraf Süiti)” isimli bir fotoğraf serinin parçasıdır (http-2). Çalışmada sanatçının kendisi gömleksiz, kollarını kaldırmış, avuçlarını açmış, çeşmelerin geleneksel dekoratif nü heykellerini taklit etmekte ve büzülmüş dudaklarından su püskürtmektedir (Görsel 13). Çeşme kavramını ele aldığı foto-kavramsal çalışmayı yaptığı dönemde Nauman’ın “Gerçek sanatçı muhteşem ışıklı bir çeşmedir” ifadesi farklı eserlerinde de görülmektedir (http- 3) (Görsel 14). Bu ifadenin nüktedan yönü, sürekli bir şaheser akışı ortaya koyan üretken deha sanatçı klişesine yöneliktir. Duchamp’ın “Çeşme” çalışmasında yaptığı gibi; neyin bir sanat eseri olduğuna dair geleneksel-normatif tanımlamaları hedef almaktan ziyade Nauman, “Bir Çeşme Olarak Otoportresi”nde sanatçıdan beklenen-talep edilen, seriye bağlanmış, ‘sonsuz bir çeşme gibi akan’ üretimlerine dair sanatçı-eser klişelerini mizahi bir şekilde alt üst etmektedir. Ancak bunu yaparken Nauman, Lacan’ın Freud’un psikanaliz çalışmalarını ve bilinçdışı işleyişini Ferdinand Saussure’un dilbilimine ve Roland Barthes’ın göstergebilimine uyarlarken baskın hale gelen fallosantrik yönelimi benimser. Öznenin psişik yapı inşasında olduğu gibi sanatın avargart yapısı içinde, sembol-dil ve ifade-anlam sistemlerinde de fallik tekrarlamalar sebebiyle kadının temsiliyetine ve diline dair pekişen bir regresyon yaşanır.



Görsel 12. Marcel Duchamp, “Fountain”, 1917, “R. Mutt” imzalı porselen pisuvar- ready-made heykel.



Görsel 13. Bruce Nauman, “Self Portrait as a Fountain” (Çeşme Olarak Otoportre), 1966-1967, basım 1970



Görsel 14. Bruce Nauman, “The True Artist Is an Amazing Luminous Fountain” (Window or Wall Shade), 1966.

Sembol ve gösterge dilini yapılandıran psikanalitik geleneğin sanattaki aksinde “Sanatçı, şair, avangart ihlalcisi her zaman erkektir. Yalnızca erkekler, semboliğin içerisinden semboliği ihlal etmek üzere konuşan öznenin (istikrarsız) konumunu üstlenebilir” (Grosz, 2021, 39). Bu konumlanışı yerinden eden CANAN’ın “Çeşme (Fountain)” (2000) eseri, Marcel Duchamp’ın 1917 tarihli aynı isimli ünlü ‘ready-made’ çalışmasına ve ayrıca Bruce Nauman’ın “Çeşme Olarak Otoportre” (1966) adlı fotoğraf eserine gönderme yapar ve esasında batılı, beyaz, erkek büyük sanatçı mitine karşılık yeni, dönüştürücü feminist bir karşıt söylem niteliği taşır (Görsel 15).

CANAN “Çeşme” çalışmasındaki karşıt söylemini, sanattaki belli kabul edilmiş, gelenekselleşmiş kalıpların kırılışını, ironik ifade alanını işaret eden ama aynı zamanda çağdaş yaklaşımın kutsalı hale gelen ve sanattaki eril tahakkümü yeniden kuran avangart çalışmalara yönelik iktidar-direnış aksiyomunu yaratıcı ve soykütüksel bir şekilde gerçekleştirir. Kökensel karşılık, “zaten orada olan” ilksel imgeye, belleğe, bedene yönelik bir tarih ve

yorum arşivini de açığa çıkarır. Çünkü bedene bağlı olan menşein kompleks aşamalarını ele almak, “tersine” menşei özgü dağılma-parçalanma ve dönüşüm içinde olup biteni de muhafaza etmektir: Mevcut ve değer taşıyanı yaratmış olan kazaları, küçük sapmaları ya da tam, ani geri dönüşleri, hataları, yanlış hesaplamaları, değerlendirmeleri saptamaktır, eleştirel yaklaşımdır (Foucault 2011, 230-236).

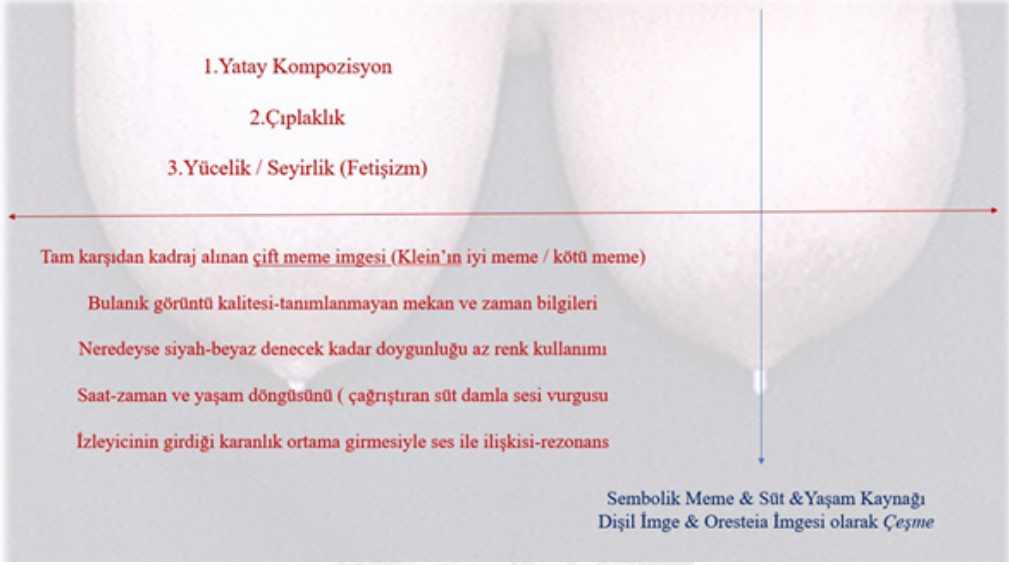


Görsel 15. CANAN, Fountain (2000), Video Enstelasyon, Loop, 57"

Duchamp [Elisa von Freytag-Loringhoven], Bruce Nauman ve CANAN'ın “Çeşme”leri biçim ve söylem ilişkisi bağlamında feminist ve psikanalitik bakış açılarıyla değerlendirildiğinde bu çalışmaların nesnelere olan ve dolaylı yoldan birbirleriyle bağlantılı eril ve dişil bedeni imleyen “pisuvar”, “meme” ve nesnelere bütüncül bir adlandırmayla ifade eden “çeşme”; -ki kent ve modern hayat ile ilişkin bir işlevsel nesne olarak belirtilse de daha “arkaik ve yabancı bir vurgu olarak pınar-kaynak” şeklinde de düşünülebilir- hayatın özünü ve devamını sağlayan “su” ve “süt” ile yakından ilişkilidir. Kültürel açıdan bakıldığı zaman antropolojik ve ezoterik bağlamda sembolizm ile ilişkin olarak “çeşme/pınar”, “su”, “meme” ve “süt” kavramları *dişil* bir bedeni çağrıştırır.

Post-modern sanatçının modern sanatın geleneksel imajlarını, kadrajlarını, imgelerini özne-ben söylemi ile dönüştürmesi gibi CANAN da avangart-modern sanatçının eril imgesine dışıl özne-oluş söylemini katmakta, sanatçının yaratıcılığını kadının doğal süreçleri ve doğurganlığı ile eş-düşümlü şekilde ele almaktadır. Böylece birbirine referans vererek tekrarlanan çeşme kavramının çeşitlemeler dizgisinde “patriarkal çeşme”lerden veya Oedipus imgesinden “matriarkal çeşme”ye bir diğer ifadeyle Oresteia imgesine bir aks izlenmektedir. Bu yaratıcı feminist dönüştürüm; alımlayıcıyı Otto Rank’ın (2019) doğum travmasına, Stanley Keleman’ın (1979) somatik deneyim olgusuna, Julia Kristeva’nın (1987) semiyotik alanına, Arthur Janov’un (1970) primaline, Lacan’ın (1986) imgesel alanına, bebeksi anılar deposuna, bilinçdışına ve Jung’un (2005) anne arketipinin (Büyük Ana) mistisizmine kadar götürür, ilişkisel benzerlikler kurar.

Ayrıca çalışmanın bulanık görüntü kalitesi, görsel kontrastın canlılığın düşük (örtük- gizil) tutulması, tanımlanmayan mekân-zaman bilgisi, “mağara” arketipi ile ilişkilendirilebilecek karanlık bir oda içinde video çalışması ve meme görüntüsü ile akan süt sesinin tekrarlı döngüsü ve sesin odaya yayılan rezonansı izleyicide uyanan bilinçdışı çağrışımını güçlendirmektedir. Görsel 16’da yer alan “Çeşme” eserinin analizini gösteren temel unsur ve özellikler, çeşme kavramının ve meme imgesinin bilinçdışı ile ilişkili çağrışımı nasıl yapılandırdığına dair detaylı bir inceleme sunar.



Görsel 16. CANAN (2000), Çeşme çalışmasının analizi

Bu incelemeye bakıldığında CANAN'ın video çalışmasında meme imgesi, yakın ön cepheden alınan kadraj ile izleyiciye sunulur; yatay kompozisyonda aşağıya doğru düşey eksen ve oval bir formda yer alır. Yatay kompozisyona resim geleneğinde manzara-doğa resim türlerinde, pastoral çalışmalarda kullanımına sıkça rastlanmakta olup kompozisyona durgunluk, dinginlik, düşsellik, sınırsızlık-sonsuzluk gibi anlamlar kazandırır. Kompozisyonun türünden bağımsızlaşan eserlerin dağılımında kullanılan yatay ve dikey eksenler ise toplumsal- sosyolojik bir birikimle ve sanat tarihi bilgisi ile gelen bir sembolik sistem ve anlam katmanlarını barındırır.

Yatay eksenler; kadın, meme, dünyevilik-gündelik, pratiklik, toprak ana, somut-fiziksel gibi anlam örüntülerini karşılarken dikey eksenler, erkek, fallus, otorite, kutsallık-yücelik, gök baba, soyut-sembolik gibi bir anlam zincirini oluşturmaktadır. Yatay ve dikeyin birbirinin karşıtı olmaktan ziyade birbirlerini içerdiklerini aktaran Kaya'ya (2018, 187-194) göre imgenin derinine işaret eden dikey düzlem; sanatçının, bireyin, toplumun ve kültürlerin

psise yapısına, bilinçaltına uzanan içsel enerjisine ve sonsuzluğa doğru giden bir eksene sahiptir. Çalışmada bu aks, yaşam kaynağı olan sütün damladığı dikey çizgiyi izler. Ayrıca süt ve memelerin dikey ekseninde yer alması, dikey fallustan ilksel, primordiyal imgeye geri dönüşün ifadesini güçlendirir.

“Çeşme”de (2000) meme imgesi ile gösterilen kadın bedeninin çıplaklık (nü) olgusu, görsel sanatlar alanında, sanat tarihinde incelendiğinde “seyirlik obje olma” hali olarak değerlendirildiği aktarılabılır. John Berger’e (2020, 53-54) göre ise çıplaklık saklanmamaktır, insanın maskesiz ve kendisi olmasıdır, bir çeşit giyiniklik, beden nesneleşir. Édouard Manet, Diego Velazquez, Peter Paul Rubens, Francisco Goya gibi sanatçıların katkısıyla yüzyıllar içinde oluşan Venüs şablonu, kadın bedeni çıplaklığının günah sayıldığı erkek egemen Batı kültüründe, (kadın) nü betimlemelere toplumsal meşruluk kazandırmıştır (Uzunoğlu 2018, 226). Ancak Venüs şablonunun işlendiği Sandro Botticelli ve Albrecht Dürer gibi sanatçıların eserlerindeki nü figürler, idealleştirilen mitolojik-dini karakterler olduğundan çıplaklık olgusu da yücelik, masumiyet, korunmasızlık ve saflık gibi ulvi anlamlar içerir. CANAN’ın “Çeşme” çalışmasına bakıldığında ise yüceliği, kutsallığı tarif eden bir canlılık veya idealleştirme olmaksızın ve izleyiciye cinsel bir obje olarak sunulmaksızın, natüralist bakışın doğal ve evrensel nitelikleri vurgulanmaktadır. Bu elemental vurgu, Kristeva’nın (1987) doğanın ve kültürün karşılaştığı eşik mekân olarak gördüğü ‘anne bedeni’ içinde başlayan özne yıkımı ve cinsel kimliğin kaybolduğu, ‘kadın bedeni’ ile ilişkinin koptuğu, ‘kadın kimliği’nin reddedildiği “annelik” tanımı ile pekişir (Grosz 2021, 259). Aynı zamanda Tekay’ın (2019, 61) aktarımıyla CANAN’ın çalışmasında çıplak bedenin çekiciliğinden veya bir arzu nesnesi olmasından ziyade izleyicinin seyir halinde kalmasını sağlayan annelik imgesiyle özdeşleştirilen memenin; Jung’un anne arketipinin “yeniden doğuş yeri; yararlı içgüdü ya da itki” olarak “bereket ve besin sağlayan” özellikleriyle desteklenir. Bu sebeple “Çeşme”de (2000) çıplaklık olgusu,

“organsız beden”leşen anne bedeninde nötrleşen cinsiyet algısını ve arketipsel evrenselliğini kapsamaktadır. Ama aynı zamanda bir kadının hamilelik ve doğum sonrası sürecine dair içkinliğiyle hem baskılanan hem meşrulaştırılan tensel-bedensel özgürlüğünü açığa vurur.

Çıplağın fetişizm ile kurduğu bağda, insan kendi üzerinde yaşamsal öneme sahip olan söz konusu şeyi/şeyleri bir başka şeye, ikameye aktarır, yani kendisine dışsal olan bir nesneyi metaforik olarak kendisinden daha yüksek ve daha güçlü hale getirir. Bu aktarımı gerçekleştirdiği yabancı nesnede veya varlıkta kendini, kendisinde aradığı insani kutsallığı, yüce-idealize örtük imgesini ve fantezisini bulur (Coşkun 2020, 2-3). Fetişizmde işleyen mekanizma (cathexis); enerji yüklemek, enerjiye yatırım yapmaktır (McIntosh 1993). Bu sürecin ‘katharsis’ ile yakınlığı göz önüne alındığında duygusal-zihinsel bir arınma, rahatlama olarak katharsis’in arzuyu telafi eden kısmi arzu nesnesinin; annenin, rahmin ve memenin yerini alan ‘çeşme’ göstergesi ile ikameli enerji yatırımı (meme) ve boşalmasını (çeşme) sağlayan bir anlam ağı oluşturur; duygusal rahatlamanın, arınmanın ve içsel dönüşümün bir ifadesine dönüşür.

Sonuç ve Tartışmalar

Bir “kültür işçisi” olarak CANAN, “Çeşme” (2000) çalışmasıyla annelik sürecinde, kendi bedeninde başlayan ama kendinden çok daha fazlası olan bir dönüşüm ve sapma alanı oluşturur. Aynı zamanda bu sapma ve eleştiri alanı, sanatın avangart ve kavramsal dönemeci olarak kabul edilen Duchamp’ın “Fountain (Çeşme/Pisuvar)” ve Duchamp’a saygı duruşunda bulunan Bruce Nauman’ın “Self Portrait as a Fountain (Çeşme Olarak Otoportre)” isimli çalışmalarında tekrarlanan “çeşme” kavramından primordiyal imgeye, yaratıcı kaynağa bir “act-memory”dir, yeniden hafıza eylemi niteliğindedir. Duchamp ve Nauman’ın çalışmaları sanat iktidarının belirlediği normlara

karşı hicivci, yenilikçi bir karşıt-duruş sergilerken sembolik düzenin sınırlarını ihlal eder. Genellikle ve risksiz bir şekilde erkek olan bu avangart ihlalciler tarafından kurulan ve pekiştiren fallosantrik çeşmeler, Lacan'ın göstergebilimine, dil sistemine açılımladığı Freud'un Oedipus kompleksine, Baba'nın Adı'na, Kültür Yasası'na karşılık gelmektedir. Avangart sanatçıların fallik imgelerine, eril sanat ideolojisinin çeşmelerine hem bir matriarkal “detournement” olayını hem de karşı-hafıza eylemini içeren CANAN'ın Çeşme'si, Oedipus kompleksine alternatif bir kuram olarak Melanie Kline tarafından ortaya atılan Oresteia teorisi ile yakından bağlantılar kurmakta ve izleyiciye “yeniden bir okuma” yapma şansı vermektedir. Kline'in teorisinde referans aldığı Oresteia miti, annenin katledilmesi ve kaybı üzerinden yeniden bir sembolleştirilme ve annelik-kadınlık işlevine özgü bilinçdışı yapılanma, kültür biçimi olarak farklı bir paradigma olarak değerlendirilir. Sanatta “çeşme” kavramı ve imgesi kapsamında birbirine referans vererek çeşitlenen tekrarlamalarda kadına ve kendine özgü doğum sonrası annelik sürecini ön plana çıkaran CANAN'ın “Çeşme” çalışması, patriarkal çeşme'lerden veya Oedipus imgesinden matriarkal çeşme'ye, Oresteia imgesine “tersine çevirim” gerçekleştirir. Bu süreci gerçekleştirirken CANAN, şu görüşlerini dile getirmektedir:

Ben bir çocuk getiriyordum dünyaya, çok doğal bir süreç yaşıyordum aslında ama toplumun bunu niye bu kadar zorlaştırdığını anlamakta güçlük çektim... Bir bebek sahibi olmanın en zor tarafı buydu ama kesinlikle çok ilham vericiydi (Kaptanoğlu 2010).

Bu incelemenin feminist sanat ile sanatsal-kültürel, psikanalitik feminizm ile psişik- kültürel açıdan değiştirilmeye çalışılan dengelerin (hatta dengesizliklerin) sanat alanının yansımalarının ve Melanie Klein'in Oresteia miti ile kurduğu bağlantıların anlaşılabilir olması açısından yardımcı bir kaynak olabileceği umulmaktadır. Bir toplumda (daha geniş çapta küresel,

daha dar anlamda ailede-bireyde) başlayan kültürel değişimin ve algı-bilinç sıçrayışının gerçekleşebilmesi için görünmeyen, dile getirilemeyen şiddetin, ötekileştirilen öznelere, temsil sisteminde konuşulan “nesne”den, dile gelen “özne”lere geçişinin sağlanması ve imgesel-sembolik alana, dil sistemine etkin bir şekilde dahil olması büyük bir adım olarak değerlendirilebilir. Ancak dil ve ifade sistemlerimizden, düşünce yapısına, düşünceden eyleme, değişime evrilen sürecin farklı yönlerinin ve çözümlemelerinin zenginleştirilmesi için farklı alanlarda da tartışmaya açılması gereklidir.

¹ “Dök Asidi Haydar” isimli çalışma süresince 1990-1994 yılları arasında, 16 yaşındayken, genç bir kızken gözaltına alınmış bir kadın, bu süreçte maruz kaldığı fiziksel-sözlü psikolojik işkenceden ve hapisane deneyiminden söz etmektedir. İşkence altındaki kişi gözleri bağlı olduğu için işkencecilerin konuşmalarından çok daha fazla etkilenir. Birbirlerine bu sırada “Dök asidi Haydar, dök” derler. Oysa döktükleri yalnızca sudur. Ancak işkence altındaki kişi üzerine asit döküldüğünü sanır ve fiziksel bir acı çeker ([http-1](http://1)).

² Oedipal yapıyı Freud’un psiko-mitolojisinden çıkararak, sembolik yapı ve dil üzerine kurgulayan Lacan’dan referans alan ve “yeniden bir okuma” getiren Deleuze ve Guattari’nin (1983) ortaya koyduğu “yersiz-yurtsuzlaşma” kavramı veya “yerinden etme” parolojisi; hegemonik söylemin tutarlı ortamını dağıtma yoluyla tam anlamıyla geçmişine ve geleceğe aidiyet hissetmeme ama aynı zamanda bütünüyle köklerinden kopmama halidir, bir çeşit “aradalık” olgusudur (Goodchild 1996, 57). Oedipus’un baskılayıcı-sabitleyici temsil sistemine ait, arzulara üretiminin toplumsal psişik bastırması olarak görülen temsilin bir diğer ifadeyle kavranamaz küçük ötekini kaçış ve akışa açılımını sağlayan bir strateji olarak değerlendirilebilir (Holland 2013, 84).

³ Karşı-hafızanın açığa çıkışı, geçmişle yeniden kurulan bağlar ve unutmama-hatırlama işlemine dair karşıtlıkla kurulan gerilim ve belleksele bir imgeleme ile gerçekleşir. Ayrıca “karşı hafıza” kavramı: Nietzsche’nin Tarih Üzerine eserindeki “unutmanın devrimci rolü”, Gilles Deleuze’un “zamanın kristalleri”, Proust’un “istemsiz hafıza”, Bergson’un “bellek teorisi” kavramları ve Walter Benjamin’in Tarih Felsefesi Tezleri’ndeki “maddi tarih” yöntemi ile ilişkilendirilebilir (Ercan 2013, 137). CANAN’ın “Çeşme” çalışması, bu yönden Duchamp ve Nauman’ın çalışmalarıyla eril sanat himayesine alınan ancak Ortodoks resim tasvirlerinden itibaren Meryem Ana ile özdeşleştirilen “çeşme”nin dışı bir imge olarak yeniden hatırlatılmasıdır, karşı-hafıza eylemini içerir.

⁴ Burada Oedipus yasasının evrensel bir niteliğinden bahsedilebilir ancak Marksist-sosyalist psikolog Erich Fromm bazı antropolojik kanıtları referans göstererek, Oedipus’un evrensel olmadığını ve ataerkin olmayan anaerki topluluklarda Oedipus kompleksinin bulunmadığını savunur (Fromm 1949; Fromm 1994). Ayrıca Otto Fenichel tarafından Batı kültürünün bir sonucu olarak görülen Freud’un açıkladığı Oedipus kompleksinin farklı toplum ve kültürlerde farklı şekillerde açığa çıkabileceği aktarılır (Tura 2022, 59).

⁵ Oedipus mitinin hikayesinin detaylı derlemesi için ayrıca bkz. Renger Almut-Barbara. “Oedipus and the Sphinx The Thresbold Myth from Sophocles through Freud to Cocteau”, çev. Renger, A.B., Duncan Alexander Smart Duncan A., David Rice and Hamilton John T. (Chicago and London: University of Chicago Press, 2013)

⁶ Modernleşme ile kamusal alanda daha fazla yer almaya başlayan kadına karşı gelişen ataerkil endişe, korkuların bir ürünü olarak femme fatale; patriyarkal yapı etrafında inşa edilen annelik, evlilik, aile gibi toplumsal norm ve değerleri tehdit edici, itaatsiz, mistik bir “öteki” figürdür. Toplumsal bedenin istikrarsızlaştırılmasını hedefleyen, kadınların beden ve cinselliklerini denetlemeye yönelik hegemonik stratejileri görünür kılar. 19. yüzyıldan günümüze değin resim, heykel, edebiyat, sinema gibi farklı sanat alanlarında yeniden üretilen, temsillerine sıkça yer verilen Femme fatale mitinin tarihsel, politik dinamikler içinde kültürel şekillenişinde cinsiyet ve beden politikaları ile ilişkisi için ayrıca bkz. (Arpacı 2019).

⁷ Umay Ana kültü ile ilişkili bir efsaneye göre kadının doğum esnasında beyaz bir hayat sıvısı (süt) akıtabilen tek bir doğum tanrıçasından bahsedilmekte ve inanişaya göre süt beyazı göl, süt ak göl, cennet’e ait sembollerden kabul edilmektedir. CANAN’ın Çeşme çalışmasında sütün dikeyden düşeye izlediği çizgiye paralel birçok inaniş da çocuk ruhunun semavi cennetten yeryüzüne geldiğini ifade etmektedir (Harva 1954, 144-145).



Kaynakça

- Aeschylus. *The Oresteian Trilogy*, çev. Philip Vellacott (Harmondsworth: Penguin, 1956). Akay, Ali. *Birleşmeyen Sentez* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017).
- Alford, C. Fred. "Melanie Klein and the 'Oresteia Complex': Love, Hate, and the Tragic Worldview." *Cultural Critique*, no. 15 (1990): 167–89.
- Anbarlı, Aybüke Sude. "Sanatta Semboller Çeşme", *Sanatla Art*, 9 Temmuz 2021. <https://www.sanatlaart.com/sanatta-semboller-cesme/> (Erişim tarihi: 22.01.2024).
- Arlow Jacob A. "Ego Psychology and the Study of Mythology." *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 9 no. 3, (1961): 371-393.
- Arpacı, Murat. "Cinsiyet, Kötülük ve Beden: Femme Fatale İmgisinin Kültürel İnşası." *Fe Dergi II*, no.1 (2019): 140-154.
- Berger, John. *Görme Biçimleri*, çev: Yurdanur Salman (İstanbul: Metis Yayınları, 2020). Chevalier, Jean ve Gheerbrandt, Alain. *Dictionary of Symbols* (Blackwell Publishers: Penguin, 1996).
- Coşkun, Seyit. "Toplumsal ve Siyasal Alanın Yeniden Üretimi Olarak Fetişizm." *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 29 (2020): 1-15.
- Cottingham, David. *Modern Sanat Çok Kısa Bir Başlangıç*, çev. Duygu Pınar Kayıhan (İstanbul: İKÜ Yayınevi, 2018).
- Debord, Guy and Wolman, Gil, J. "Methods of Detournement." *Les Lèvres Nues*, 6 September 1955. <https://pzacad.pitzer.edu/~mma/teaching/MS80/readings/detournement.pdf> (Son erişim tarihi:16.02.2024).
- Deleuze, Gilles ve Guattari, Felix. *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, çev: Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan ve Mustafa Yiğitalp (Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2012).
- Eisold, Kenneth. "Succeeding at Succession: The Myth of Orestes." *Journal of Analytical Psychology*, 53 (2008): 619–632.

- Ercan, Neslihan. “Kentsel Hareketler: Protesto, Karşı Hafıza ve Yaratmama Olasılığı.” *İdealkent*, 4, no.10 (2013): 134-163.
- Freud, Sigmund. *Three Essay on the Theory of Sexuality The 1905 Edition*, eds. Philippe Van Haute and Herman Westerink, çev. Ulrike Kistner (London and New York: Verso, 2016).
- Freud, Sigmund. *Totem ve Tabu*, der. Ezgi, B. Gümüş, çev. Simge Pişkinsoy (İstanbul: Olimpos Yayınları, 2021).
- Foucault, Michel. *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007).
- Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, çev. A. M. Sheridan Smith (New York: Pantheon Books, 2010).
- Foucault, Michel. *Nietzsche, Soybilim, Tarih*. der. Ferda Keskin, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 230-253.
- Fromm, Erich. “The Oedipus Myth.” *Scientific American*, 180 no.1 (1949): 22–27.
- Fromm, Erich. *Sevgi ve Şiddetin Kaynağı*, çev. Yurdanur Salman ve Nalan İçten (İstanbul: Payel Yayınevi, 1979).
- Goodchild, Philip. *Deleuze ve Guattari: Arzu Politikasına Giriş*, çev. Rahmi G. Ögdül (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005).
- Grosz, Elizabeth. *Jacques Lacan Feminist bir Giriş*, çev. Özde Çakmak (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2021).
- Harrison, Charles ve Wood, Paul. *Sanat ve Kuram 1900-200 Değişen Fikirler Antolojisi*, çev. Sabri Gürses (İstanbul: Küre Yayınları, 2011).
- Harva, U. Holmberg, “Altaylı Kavimlerde Doğum ve Çocuk Ruhları,” çev. Erdem Kayıran, *Türk Yurdu*, 2 (1938/1954): 143-149.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004).
- Holland, Eugene. *W. Deleuze ve Guattari Anti-Oedipus’u Şizoanalize Giriş*, çev. Ali Utku ve Mukadder Erkan (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2013).

- Horney, Karen ve Onur, Bekir. “Kadın Psikolojisi.” *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES)*, 14 no.1 (2019): 141-154.
- Irigaray Luce. *Nietzsche'nin Deniz Aştığı*, çev: İsmail Yerguz (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2000).
- Jacobs, Amber. *On Matricide: Myth, Psychoanalysis, and the Law of the Mother* (NY: Columbia University Press, 2007).
- Janov, Arthur. *The Primal Scream* (US: Dell Publishing, 1970).
- Jung, Carl Gustave. *Dört Arketip*, çev. Zehra Aksu Yılmaz (İstanbul: Metis Yayınları, 2001).
- Jung, Carl Gustave. *Feminen Dişillığın Farklı Yüzleri*, çev. Tuğrul Veli Soylu (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2022).
- Kaptanoğlu, Elif. “Canan Şenol (Canan, İstanbul, 1970).” *Çağdaş Sanat Röportajları Boğaziçi*, 2010. <https://istanbulmuseum.org/artists/canan%20senol.html> (Son erişim tarihi: 16.02.2024)
- Kaya, Nihan. *Fildişi Kuyu Psikanalitik Edebiyat Eleştirisi ve Kadın*, der. A. Duru Karadağ (İstanbul: İthaki Yayınları, 2018).
- Kayaoğlu, Aysel. “Önyargı Olarak Cinsiyetçilik.” *İletişim Araştırmaları*, 6 no.1 (2012): 9-37.
- Keleman, Stanley. *Somatic Reality: Bodily Experience and Emotional Truth* (Berkeley and California: Center Press, 1979).
- Kristeva, Julia. *Tales of Love*, çev. Leon S. Roudiez (New York: Columbia University Press, 1987).
- Kristeva, Julia. “Melanie Klein.” *Female Genius: Life, Madness, Words—Hannah Arendt, Melanie Klein, Colette*, çev. Ross Guberman (New York: Columbia University Press, 2006).
- Kuspit, Donald. *Sanatın Sonu*, çev. Yasemin Tezgiden (İstanbul: Metis Yayınları, 2018).
- Lacan, Jacques. *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, der. Jaques-Alain Miller, çev. Alan Sheridan (London and UK: Penguin

- Books, 1986).
- Lacan, Jacques. *Fallusun Anlamı*, çev. Saffet M. Tura (İstanbul: AFA Yayınları, 1994).
- Lacan, Jacques. *The Seminar of Jacques Lacan, Book III: The Psychoses 1955-1956*. der. Jacques-Alain Miller, çev. Russell Grigg (London: Norton, 1997).
- Lacan, Jacques. *Babanın Adları*, çev. Murat Erşen (İstanbul: Monokl Yayınları, 2017).
- Lévi-Strauss, Claude. *Structural Anthropology*, çev. Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf (NY: Basic Books, 1963).
- Lynton, Norbert. *Modern Sanatın Öyküsü*, çev. Cevat Çapan ve Sadi Öziş (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1991).
- McIntosh, Donald. "Cathexes and Their Objects in The Thought of Sigmund Freud." *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 41, no.3 (1993): 679-709.
- Mitchell, Juliet. *Kardeşler: Cinsellik ve Şiddet*, çev. Pınar Padar ve Billur C. Yılmazyigit (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011).
- Newman, Saul. *Bakunin'den Lacan'a Anti-Otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu*, çev. Kürşad Kızıltuğ (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014).
- Rank, Otto. *Doğum Tramvası ve Psikanalizdeki Anlamı*, çev. Sabir Yücesoy (İstanbul: Metis Yayınları, 2019).
- Ruhrberg, Karl. *Painting: Art of the 20th Century*, der. Ingo F. Walther (Köln: Taschen, 1998). Segal, Robert A. *Mit*, çev. Nursu Öрге (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2012).
- Tekay, Begüm Ayşe. *Carl Gustav Jung'un Anne Arketipi Bağlamında Sanatçı İncelemesi* (Canan, Mehmet Aksoy, İlk İmgeler Sergisi) [Yüksek Lisans Tezi]. Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Heykel Anasanat Dalı, 2019.
- Tura, Saffet M. *Frued'dan Lacan'a Psikanaliz* (İstanbul: Metis Yayınları,

2022).

Uzunoğlu, Meryem. “Batı Resminde ‘Doğu’ İmgesinin Oluşmasına Aracılık Eden Kadın

Temsilleri.” *Sanat ve Tasarım Dergisi*, 21 (2018): 223-242.

Üner Yılmaz, Pınar. “Canan Şenol’un Yapıtlarından Türkiye’de Toplumsal Cinsiyet Okuması.” *Yedi*, no.4 (2010): 125-136.

Wolff, Janet. *Sanatın Toplumsal Üretimi*, çev. Ayşegül Demir (Ankara: Özne Yayınları, 2000).

Yücel, Özge. Özel Yaşam Politikadır, Özel Yaşam Şiddeti Kamusaldir. *KOÇKAM*, 6 Ağustos 2020. <https://kockam.ku.edu.tr/ozel-yasam-politiktir-ozel-yasam-siddeti-kamusaldir-ozge-yucel/> (Son erişim tarihi: 16.02.2024).

Görsel Kaynakça

Görsel 1. CANAN, “Finally you are in me (Nihayet İçimdesin)”, 2000, Pano, 1000x100 cm. <http://www.cananxcanan.com/> (Son erişim tarihi: 16.02.2024)

Görsel 2. CANAN, “Pour The Acid Haydar (Dök A s i d i Haydar)”, 2005, Video 32’, <http://www.cananxcanan.com/> (Son erişim tarihi: 16.02.2024)

Görsel 3. William-Adolphe Bouguereau, “The Remorse of Orestes or Orestes Pursued by the Furies”, 1862, oil on canvas, 227 cm x 278 cm, Chrysler Museum of Art, Virginia, ABD. https://artsandculture.google.com/asset/orestes-pursued-by-the-furies/SQE-jakW_S49YA (Son erişim tarihi: 16.02.2024)

Görsel 4. Artemisia Gentileschi, “Judith Slaying Holofernes”, 1612-1613, oil on canvas, 158,8cm x 125,5 cm, Museo Capodimonte, Napoli. <https://useum.org/artwork/Judith-Slaying-Holofernes-Artemisia-Gentileschi-1611> (Son erişim tarihi: 16.02.2024)

Görsel 5. Gustave Klimt, “The Three Ages of the Woman”, 1905, oil on canvas, 171 cm x 171 cm, National Gallery of Modern Art, Rome, Italy. <https://>

lagallerianazionale.com/museo (Son erişim tarihi: 16.02.2024)

Görsel 6. Franz von Stuck, “The Sin”, 1893, oil on canvas, 94,5cm x 59,6 cm, Neue Pinakothek, Munich. <https://www.sammlung.pinakothek.de/de/artwork/ApL8qN7GN2> (Son erişim tarihi: 16.02.2024)

Görsel 7. John Collier, “Lilith”, 1889, oil on canvas, 194 cm x 104 cm, Atkinson Art Gallery Collection, Southport. <https://artuk.org/discover/artworks/lilith-65854> (Son erişim tarihi: 16.02.2024)

Görsel 8. John Singer Sargent, “Ellen Terry as Lady Macbeth”, 1889, oil on canvas, 221 cm x 114,5 cm, Tate Britain, London. <https://www.tate.org.uk/art/artworks/sargent-ellen-terry-as-lady-macbeth-n02053> (Son erişim tarihi: 16.02.2024)

Görsel 9. Jean de Boulogne (Giambologna), “Fontana di Nettuno”, 1667, Bologna, İtalya. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Giambologna,_fontana_del_nettono_bologna_06.JPG (Son erişim tarihi: 16.02.2024)

Görsel 10. Rus Theotokos ikonası, “Life-giving Spring (Hayat Veren Bahar)”, 17.yüzyıl https://en.wikipedia.org/wiki/Life-giving_Spring#/media/File:Our_Lady_the_Vivifying_Fountain.jpg (Son erişim tarihi: 16.02.2024)

Görsel 11. Elisa von Freytag-Loringhoven, “Tanrı”, 1917, gümüş jellatin fotoğraf, 24,1 x 19,2 cm. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:%22God%22_by_Baronesse_Elsa_von_Freytag_Loringhoven_and_Morton_Schamberg_MET_DP137411.jpg (Son erişim tarihi: 26.03.2024)

Görsel 12. Marcel Duchamp, “Fountain”, 1917, “R. Mutt” signed porcelain pisuar-ready-made sculpture, Independent Artists Exhibition, photo by Alfred Stieglitz. https://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:Duchamp_Fontaine.jpg (Son erişim tarihi: 16.02.2024)

Görsel 13. Bruce Nauman, “Self Portrait as a Fountain”, 1966–1967, printed 1970, Whitney Museum of American Art. <https://whitney.org/collection/works/5714> (Son erişim tarihi: 16.02.2024)

Görsel 14. Bruce Nauman, “The True Artist Is an Amazing Luminous Fountain” (Window or Wall Shade), 1966, transparent rose-coloured Mylar, 96 x 72 in. © Bruce Nauman / 2018, ProLitteris, Zurich. Photo: Fabio Fabbrini, ©Raussmüller. https://raussmueller-insights.org/en/bruce-naumanthe-true-artist-is-an-amazing-luminous-fountain-window-or-wall-shade-1966/#_edn40 (Son erişim tarihi: 16.02.2024)

Görsel 15 ve Görsel 16. CANAN, “Çeşme (Fountain) (2000)” Video, Loop, 57” CANAN: Behind Mount Qaf (CANAN: Kaf Dağı’nın Ardında) © ARTER. <http://www.cananxcanan.com/> (Son erişim tarihi: 16.02.2024)

İnternet Kaynakçası

http-1 <https://www.milliyet.com.tr/pembenar/ozel-hayat-politiktir-129537> (Son erişim tarihi: 16.02.2024)

http-2 <https://whitney.org/collection/works/5714> (Son erişim tarihi: 16.02.2024)

http-3 <https://raussmueller-insights.org/en/bruce-naumanthe-true-artist-is-an-amazing-luminous-fountain-window-or-wall-shade-1966/> (Son erişim tarihi: 16.02.2024)

Kadın Bedeni, Doğum ve Doğa İlişkisine Doulalar Perspektifinden Bakmak: Eleştirel Bir Değerlendirme

Gülşah Kurt

İstanbul Beykent Üniversitesi, Arş. Gör.

Muğla Sıtkı Kocaman Üniversitesi, Doktora Öğrencisi

[ORCID: 0000-0001-8121-2096](https://orcid.org/0000-0001-8121-2096)

gulsahkurt4@gmail.com

Öz

Bu çalışma, doğumun tıbbileştirilmesine eleştirel olarak ortaya çıkan ve "doğal" doğum hareketinin bir parçası olarak profesyonelleşen doulaların, doğum sürecine dair ürettikleri içerikleri incelemeyi amaçlamaktadır. Doulaların , doğal ve tıbbi doğum pratikleri arasında bir köprü kurduğu düşüncesi, "doğal" doğumun günümüz toplumunda nasıl değerlendirildiğini anlamak için kritik bir öneme sahiptir. Çalışma, doğumun günümüzde çeşitli profesyonel aktörler tarafından şekillendirilen bir alan haline geldiğini öne sürmektedir; bu aktörler arasında doğum psikologları, doğum ekipleri ve doulalar yer almakta olup, doğal doğuma erişimin belirli ekonomik ve kültürel sermaye gerektirdiği vurgulanmaktadır. Çalışmada yöntem olarak, sosyal medya platformu Instagram'da aktif olan 11 doulanın profilleri, eleştirel içerik analizi yöntemiyle incelenmiştir. Bulgular, doulaların doğum ve kadın bedeni ile ilgili ürettikleri içeriklerin "doğallaştırma" söylemi üzerinden kurulduğunu göstermektedir. Sonuç olarak, bu çalışma, doulaların kadın bedeni ve doğum alanında ürettikleri içeriklerin kadınların doğum deneyimini tektipleştirdiğini ve bu alandaki toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini görünmez kıldığını ileri sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: doula, doğal doğum, kadın bedeni, doğum, instagram

•••••

Geliş tarihi: 10 Mayıs 2024 • Kabul tarihi: 8 Ekim 2024

•

Araştırma Makalesi

<http://federgi.ankara.edu.tr>

federgi • 2024 • 16(2) • 160-192

DOI: 10.46655/federgi.1481719

Looking at the Relationship Between the Female Body, Birth and Nature from the Doulas' Perspective: A Critical Evaluation

Gülşah Kurt

İstanbul Beykent University, RA

Muğla Sıtkı Kocaman Üniversitesi, PhD Student

[ORCID: 0000-0001-8121-2096](https://orcid.org/0000-0001-8121-2096)

gulsahkurt4@gmail.com

Abstract

This study aims to examine the content produced by doulas, who have emerged critically in response to the medicalization of birth and have become professionalized as part of the "natural" birth movement. The idea that doulas serve as a bridge between natural and medical birthing practices is crucial for understanding how "natural" birth is perceived in contemporary society. The study suggests that birth today has become a field shaped by various professional actors, including birth psychologists, birthing teams, and doulas, and emphasizes that access to natural birth requires a certain level of economic and cultural capital. As a method, the profiles of 11 doulas active on the social media platform Instagram were analyzed using a critical content analysis approach. The findings indicate that the content created by doulas regarding birth and the female body is constructed around the discourse of "naturalization." In conclusion, this study argues that the content produced by doulas about the female body and birth experience standardizes women's birthing experiences and renders the gender inequalities in this field invisible.

Keywords: doula, natural childbirth, female body, childbirth, instagram

•••••

Arrival date: 10 May 2024 • Acceptance date: 8 October 2024

•

Research Article

<http://federgi.ankara.edu.tr>

federgi • 2024 • 16(2) • 160-192

DOI: 10.46655/federgi.1481719



Giriş

Kadın bedeni ve doğum ilişkisi kürtaj ve sezaryen gibi konular içerisinde sıkça tartışılrsa da, doğumun “nasıl” gerçekleştirildiğine dair çalışmalar nispeten azdır. Bu soruya dair tartışmalar ise tıbbi ve doğal doğum arasındaki ayrımları gündeme getirmekle birlikte doğumun tıbbileştirilmesi üzerine geniş bir literatür olmasına rağmen, “doğal” deneyimler bir o kadar belirsiz hale gelmiş ve “doğal” ve “tıbbi” olan arasındaki ayrımın ne olduğu konusunda yeterince çalışma yapılmamıştır (Brubaker ve Dillaway 2009, 32). “Doğal doğum” terimi, ağrı kesici kullanılmayan hastane doğumundan tamamen tıbbi müdahale içermeyen doğuma kadar çeşitli anlamlar taşır (Mansfield 2007, 1085). Tıbbi müdahale gerektiren ilaçlardan kaçınarak bebeğe yönelik riskleri en aza indirmek amacını taşıyan “doğal doğum”, günümüzde kadınlar için bir statü sembolü ve başarı göstergesi haline gelmiştir (Bokat 1995).

Günümüzde doğal doğum, evde ebe desteğiyle gerçekleşen, tüm kadınlar

tarafından arzulanan ve ulaşılabilen bir deneyim olmaktan ziyade, doğum ekipleri, psikologlar, nefes terapistleri ve doulalar gibi profesyonellerin destek verdiği ve “doğal” olanın satın alınabildiği bir alana dönüşmüştür. Bu alandaki profesyonel mesleklerden birisi ise doulalıktır. Çalışma, doğum alanının günümüzde farklı uzmanlıklar tarafından biçimlendirildiğini varsaymakta, kadın bedeni ve doğum arasındaki ilişkinin hangi bağlamlarda kurulduğuna ve “doğal” doğumun nasıl anlamlandırıldığına doulalar perspektifinden bakmaktadır. Çalışmada doulaların seçilmesinin önemli nedenlerinden biri, doulaların tarihsel süreç içerisinde doğuma yardım eden kadın olsalar da, doğal doğum hareketi ile profesyonel mesleğe dönüşmesidir. Günümüzde doulalar doğum reform hareketinin içerisinde gösterilmektedir (Basile 2012,7) ve doğal ve tıbbi doğumlar arasında yer aldığı (Morton 2002, 9) düşünülmektedir. Bu çalışmada doulaların doğum alanında savunduğu “doğal” kategorisine eleştirel biçimde yaklaşmakta ve yeni doğal doğum söyleminin farklı eşitsizlik ve tahakküm biçimleri oluşturduğu savunulmaktadır.

Çalışmada ilkin doğumun tarihsel süreçteki farklı uygulamaları feminist düşünceler perspektifinden ele alınmıştır. Feminist düşünce ile doğum hareketleri arasında tam bir paralellik olduğu savunulmasa da, doğa/kadın özdeşliğinin eleştirisinde feminist eleştiri önemlidir. İkinci olarak, doulaların doğal doğum hareketi ile ilişkisi ve doğumda savundukları “doğallaştırma” söylemi eleştirel olarak incelenmiştir.

Doulalık mesleği 1980’li yıllardan günümüze değin giderek yaygınlaşmaktadır (Basile 2012,7). Türkçe literatürde ise sosyal bilimler alanında bu konuda görece daha az çalışmanın bulunduğunu söyleyebiliriz. Türkiye’deki araştırmalara; doula ve doula hizmetlerini tanımlayan (Büyükokutan Töret ve Özdemir 2021), doğumda doulanın rolünü ele alan (Kınık ve Özcan 2022) ve doula eğitimine odaklanan (Özöztürk vd. 2023) çalışmalar örnek olarak verilebilir. Bu çalışmanın Türkiye’deki doulaların doğal doğuma ilişkin görüşlerine odaklanması ve doğallaştırma söylemine

eleştirel bir yaklaşım getirmesiyle literatüre katkı sunması beklenmektedir.

Feminist Düşünceler İçerisinde Doğumun Tarihselliği

On yedinci yüzyıla kadar doğum, ebeler ve doğuma yardımcı kadınlarla birlikte ev içi alanda “doğal” bir süreç içinde gerçekleşirken, modern tıpla birlikte, ebeler “yaşlı, cahil, pis ve batıl” olarak nitelendirilmiş ve anne adayına duygusal destek veren kadınların doğumdan uzaklaştırılması, bu bilginin aktarılmasını ve kadınlar arasındaki dayanışmayı zayıflatmıştır (Beyinli 2016, 219-226). Modern tıbbın gelişimi aynı zamanda erkek/kadın, zihin/beden, akıl/duygu gibi düalizmlerle yakından ilişkilidir ve bu düşünce, kadınların doğa ve bedenle özdeşleştirilmesine yol açmış, tıbbi uygulamalar ise bu cinsiyetçi yaklaşımları desteklemiştir (Turner 2011, 101). Anne ve bebek ölümlerinin artışı, ebelerin doğum alanından uzaklaştırılmasının bir nedeni olarak gösterilerek, özellikle “puerperal sepsis (rahim enfeksiyonu) ve oftalmia neonatorum (belsoğukluğu ile anneden bebeğe geçen ve körlüğe neden olan enfeksiyon) gibi hastalıklardan ebeler sorumlu tutulmuştur” (Ehrenreich ve English 2023, 88). Bu hastalıkların ebeler ile ilgisini kanıtlayan herhangi bir bilimsel araştırma olmamasına rağmen “lohusalık humması” doktorlar tarafından yayılmış, Mary Wollstonecraft’ın da içinde bulunduğu binlerce kadının ölümüne neden olmuştur (Rich 2024, 202-5). Bu salgın iki yüzyıl boyunca devam etmiş ve anestezi ile teknolojik doğum dönemi, bu salgının sona ermesiyle başlamıştır (Rich 2024,208).

Doğumun tıbbileştirilmesi sürecinin ardındaki politik ve toplumsal dinamikler, sadece kadın ve bebek sağlığını korumayı değil, aynı zamanda sağlıklı bir nüfus yaratma amacını da içermektedir (Oakley 2018, 7). Bu nedenle, tıp kurumu doğumun toplumsal bir olgu olarak görülmesinde tahakküm kurucu bir rol oynamıştır. 1930’larda doğumun riskli bir olay olarak görülmesiyle, doğum uzmanları ve hastanede doğum yapmanın daha

güvenli olduğu inancı yaygınlaşmıştır (Stone 2019, 247). Kadınların biyolojik süreçleri, “tıbbi problemler” olarak, kadın bedeni ise “doğal hastalar” olarak tanımlanmıştır (Turner 2011, 125). Conrad (1992, 211), tıbbileştirmeyi, bir sorunu tıbbi terimlerle tanımlamak ve tıbbi müdahale gerektiren bir durum olarak görmek şeklinde açıklar. Doğumun tıbbileştirilmesi, hamilelik ve doğumun doktor kontrolünde hastanede gerçekleşmesi gereken bir süreç olarak algılanmasını ifade eder.

Doğumun hastanelere ve doktorların kontrolüne bırakılması sürecinde doğum hastaneleri kurulmuş, evde doğum yasaklanmış ve doğum patolojik bir duruma dönüşmüştür. Alt sınıf kadınlar, kamusal hastanelerde doğum yapmak zorunda kalırken genellikle eğitim ve deneyler için kullanılmış, üst sınıf kadınlar ise lüks hastane odalarında doğum yaparak modern ve güvenli bir deneyim elde edeceklerine ve sosyal statülerini arttıracaklarına inanmışlardır (Weisman 2005,79-80). Bu süreçte doğumun hastaneye taşınması doktorların doğum üzerindeki ekonomik ve psikolojik etkilerini güçlendirmiştir (Weisman 2005,80). Güvenlik ve kontrol duygularının ön plana çıkarıldığı bu süreçte kadınlar mevcut olan en güvenli seçenekleri tercih etmeye yönelmişler ve doktorlarının bunu sağlayabileceğine güvenmişlerdir (Schmonskey 2016, 36). Davis Floyd’a (2003) göre, teknolojinin doğum sürecinde kullanılması, teknolojinin doğadan üstün ve kontrol edilebilir olduğu inancını, dolayısıyla kadınlara bir kontrol duygusu sağladığı fikrini pekiştirmiştir. Ayrıca, doğumun acı ve ağrısının korkunç olduğu vurgulanarak kadınlar ikna edilmiştir. Bu nedenle, doğumun tarihsel değişimi, doğum ağrısının anlamlandırılma biçiminin değişimiyle yakından ilişkilidir.

Birinci dalga feminizm genel olarak 1900’lü yılların başında ABD’de doğum esnasında yaygın olarak kullanılmaya başlanılan ve güçlü bir ağrı kesici olan “Alacakaranlık Uykusu” (*Twilight Sleep*) ya da “Alacakaranlık Doğum” (*Twilight Birth*) olarak adlandırılan “ağrısız doğum” ile ilişkilendirilmektedir (Skowronski 2015, 26). Bu dönemde feminist hareket doğumda ağrının

engellenmesini kadının haklarından biri olarak görmüş, bu uygulamaya sahip çıkmış (Hunter ve Hurst 2016, 41) ve ağrısız doğum talebi kadınların kendi doğum deneyimleri için mücadele ettiği bir alan olarak yaygınlaşmıştır (Skowronski 2015, 26). Bu uygulamaya olan talep, bebek sağlığına zararlı olduğunun ortaya çıkmasıyla azalmış; ancak 1940’lardan sonra diğer anestezi türlerinin kullanımı yaygınlaşmıştır. Örneğin; 70’lerin sonunda kullanılmaya başlanan epidüral anestezi (Badinter 2020, 47) “bazı kadınlar için doğumda kolaylık sağladığı düşüncesi ile tercih edilse de bazıları tarafından “evrensel doğal doğum idealine ters düşen “yozlaşmış sanayi uygarlığının ifadesi” olarak görülmüş ve kadınların kendine özgü bir doğal doğum deneyimi yaşamalarını engellediği’ (Badinter 2020, 47) savunulmuştur.

Birinci dalga feminizmin doğumda kadınların tercihleri ile kazanılmış olan ağrı kesicilerin kullanımı ve doktorların kadınların tercihlerini dikkate alma konusunda haklar elde etmişken, evde doğum, kadın dayanışması ve ebelerin desteğini tartışmalı şekilde kaybettiği (Beckett 2005, 254), kadınların doğumda ağrı kesici kullanma taleplerine karşılık, kendi doğum deneyimlerini seçme ve kontrol etme hakkı için mücadele ederken, ağrı kesiciler nedeniyle bilinçsiz hale getirilmeyi ve bakımlarını tıp mesleğine teslim ettikleri noktasında eleştirilmişlerdir (Skowronski 2015, 27). Doğum ağrısının önlenmesi için kullanılan tıbbi tekniklerin kadınlara sağladığı faydalar vardır fakat bunlar daha fazla tıbbi izleme ve müdahaleyi de gerektirmiştir (Stone 2019, 251). Bu müdahaleler, kadınların hamilelik ve doğum deneyimlerini köklü şekilde değiştirmiş, hastane prosedürleri bazı kadınlar için yararlı olsa da, çoğu kadın için gereksiz olsa da uygulanmıştır (Oakley 2018, 9). Davis-Floyd (1987) bu prosedürleri doğumun teknokratik modelinin bir “ritüeli” olarak görür ve amacın, doğumun doğal süreçlerini kültürel olarak kontrol etmek ve kadın bedeninin kusurlu yapısını vurgulamak olduğunu belirtir.

Tıbbi müdahaleye yönelik endişeler, doğal doğuma geri dönüş taleplerini artırmış ve “teknolojiden uzaklaşma” ile “doğaya dönüş hareketi”

ni ön plana çıkarmıştır (Davis-Floyd 2003, 174). Badinter (2020, 45), doğal doğum hareketinin, 70’lerde “doğumun tıbbi bir mesele değil, doğal bir olay” olduğunu savunan kadınların evde doğuma dönüş çağrısına dayandığını belirtir. 1970’lerde, kadınların bedenleri üzerinde daha fazla kontrol sahibi olma fikri, Kadın Hareketi’nin temel ilkelerinden biri haline gelmiş, beyaz, eğitilmiş ve orta sınıf kadınlar tarafından savunulan bu fikir, birçok Amerikalı doktorun doğum hastanede gerçekleştiği sürece “doğal doğum” taleplerini kabul etmesine yol açmıştır. Bu sayede doktorlar, doğumun “doğal” anlamını tanımlayıp kontrol edebilmiş, tıbbi müdahalelerle süreci kısaltarak profesyonel varlıklarını ve ücretlerini meşrulaştırmışlardır (Weisman 2005, 78).

Ataerkil tıbbın hakimiyeti 1970’lerde feminizmin beden politikalarını odağa almasına kadar güçlü bir şekilde sürmüştür. Kadınların cinsellik ve doğumda söz hakkı talebi, bu deneyimlerin ulus devlet politikalarıyla bağlantılı olduğunu ortaya koymuş (Federici 2020, 33-34) ve ikinci dalga feminizmle birlikte kadın bedeni ve doğum ilişkisi tartışılmıştır. Çalışmanın kapsamı gereği bu konudaki geniş literatür sunulmasa da, temel olarak iki farklı görüşün olduğunu söyleyebiliriz. Simone de Beauvoir, Shulamith Firestone, Kate Millet gibi isimleri arasında sayılabileceğimiz görüşe göre; adet, gebelik, doğum ve emzirme gibi biyolojik süreçleri nedeniyle “kadın bedeni, kadının eşitlik ve aşkınlık kapasitesini sınırlar; o aşılması gereken bir engeldir, eşitliğe erişmek için üstesinden gelinmesi gerekir” (Grosz 2020, 42). Bu nedenle üreme alanında, Beauvoir ve Firestone, kadınların biyolojilerinin toplumsal, ekonomik, kültürel ve cinsel yaşamlarına etkisini ortadan kaldıracak teknolojik gelişmeleri olumlu karşılamışlardır (Grosz 2020, 42). Diğer görüşte ise kadın bedenine has biyolojik özelliklere olumlu yaklaşmış ve “kadınların bedenleri ve deneyimlerinin kadınları özel bir iç görüyle donattığı ve erkeklerin bundan yoksun olduğu” (Grosz 2020,42) düşüncesi paylaşılmıştır. Bu düşünce ile bağlantılı olarak natüralist söylem; doğa, kadın bedeni biyolojisi, doğurganlık, gebelik, doğum ve annelik “içgüdü” vurgulayarak “doğal annelik”

düşüncesini öne çıkarır (Badinter 2017, 38). Ayrıca bu bakış açısı erkek/kadın, kültür/doğa, zihin/beden gibi temel düalizmlerin “tersine çevrilmesi” (Plumwood 2020,48) ile kadın bedeninin doğallığını ve yaratıcı kapasitesini vurgulayarak doğal doğum hareketini güçlendirmiştir.

Fakat “doğal” olana geri dönüş talebi, günümüzde “geleneksel” olana geri dönülmesi değil, yeni “doğal” doğum biçimlerinin yaygınlaşması ile sonuçlanmıştır. Bu yeni “doğallık”, tıbbi doğumun hastane, doktor, risk ve korku söylemlerine karşı Alternatif Doğum, Doğal Doğum ve Evde Doğum Hareketi gibi akımlar içerisinde kadınları doğumun merkezine yerleştirip güçlendirmeyi hedeflemiştir. Bu söylem, hamilelik ve doğumun genellikle “normal” ve “doğal” olduğunu kabul eder, tıbbi müdahalelerden kaçınılmasını önerir ve doğum yapan kişilerin sürece aktif katılımını teşvik eder. Ancak, doğum sürecinde müdahale gerekebileceğini de kabul ederek “risk” söylemini canlı tutar (Paterson 2019,14). Günümüzde, bu süreçler hem neşeli hem de riskli olarak yansıtılmakta, bu da doğum uzmanlarının müdahalesine olanak tanımaktadır (Paterson 2019, 14). Neşe ve güçlendirme söylemleri, doğum yapanları hamilelik ve doğum sürecinden birinci derecede sorumlu kılarak kadınlığı ve anneliği belirli şekilde tanımlar. Sevinç söylemi, korku söylemi kadar ayrımcı olabilir (Paterson 2019, 12). Bu söylemler, üreme deneyimlerinin çeşitliliğini yok ederek belirli cinsiyet, sınıf ve ırktan kadınların deneyimlerini ön plana çıkarır. Doğal doğumu tanımlarken kullanılan “vücudumuz bunu yapmak için tasarlandı” gibi ifadeler, “iyi” anneleri “kötü” annelerden ayırmış; “güçlenmiş failer” ile “güçsüz nesnelere” ve “doğal” ile “doğal olmayan” kavramlarını gündeme getirmiştir (Paterson 2019, 12).

Bu noktada post yapısalcı feminizmin doğallık söylemine yönelik eleştirilerini ele almak araştırmanın savunduğu argümanlar açısından önem taşımaktadır. Bu görüş, doğumun tıbbileştirilmesine karşı olan eleştirilerin, doğal olanın idealize edilmesine yönelik eğilimi arttırdığını savunmaktadır (Beckett 2005, 258). Doğal doğumun kadın bedeninin doğurganlığı

nedeniyle doğa ile kurduğu ilişkinin vurgulanması erkek/kadın, kültür/doğa, zihin/beden, akıl/duygu gibi ikilikleri koruduğu ve güçlendirdiği savunulmuştur (Annadale ve Clark 1996, 32). Diğer bir eleştiri ise, doğal doğumun doğumda teknoloji kullanımına karşı olmasıdır. Bu ayrım, “tıbbi doğum” yapan kadınların “kadınsı doğaları”nın sorgulanmasına ve doğumun kadının doğal bir yetisi olarak görülmesine yol açarak kadınlar arasında yeni ayrımcılık biçimlerinin oluşmasına neden olmuştur (Skowronski 2015, 27). Doğumda teknoloji kullanımının kadınların ihtiyaç ve amaçlarına hizmet edebileceği savunulmakta (Annandale ve Clark 1996, 35) ve teknolojinin ya da tıbbın doğal doğum karşısında üstünlük kurmasının gerekli olmadığı vurgulanmaktadır (Beckett 2005, 259). Diğer bir eleştiri ise doğal ve tıbbi doğum arasındaki ayrımın aynı zamanda kadınların basit, içgüdüsel ve doğaya yakın, erkeklerin ise rasyonel ve bilimsel olduğu yönündeki tarihsel görüşü yeniden yaratmış olduğudur (Brubaker ve Dillaway 2009, 39). Doğal doğum hareketinin doğumun evde gerçekleşmesi gerektiği yönündeki düşüncesi eleştirilen noktalardan bir diğeridir. Doğaya ve evde doğuma dönüş çağrısı evin idealleştirilmesine ve “kadının yeri evidir” düşüncesinin pekişmesine yol açtığı ileri sürülmüştür (aktaran Skowronski 2015, 27). Bir diğer nokta ise “ev” in herkes için aynı anlamı taşımadığı üzerinedir. Michie ve Chan’a (2005, 110-11) göre evde doğum tercihi sosyal sınıfa göre değişmektedir. Eğitimli, üst-orta sınıf kadınlar, aile mahremiyeti ve “baba”nın denetiminin daha belirgin olduğu muhafazakâr kadınlar ve doğum öncesi bakıma erişimi olmayan yoksul ya da genç kadınlar, evi farklı şekillerde deneyimlemektedir. Bu grupların doğum deneyimleri, evin mahremiyet, güvenlik ve güç ile olan ilişkilerindeki farklılıkları yansıtır. Michie ve Chan (2005, 110), orta sınıf kadınların evi kurumsal etkilerden tamamen bağımsız olarak görmediklerini, ancak hamileliğini ailesinden gizlemek zorunda kalan genç, bekâr bir anne için ev kavramının farklı bir anlam taşıdığını belirtmektedir.

Üçüncü dalga feminizm, doğum ağrısının yüceltilmesini ve bedenin

gücüyle romantize edilmesini eleştirir. “Doğumun ritimlerini, coşkusunu ve acısını deneyimleme” (Davis-Floyd ve Davis 1997, 316) düşüncesinin yaygınlaşmasının, kadınların ağrı kesici talep etme konusunda kendilerini kısıtlanmış hissetmelerine yol açabileceği belirtilir (Brubaker ve Dillaway 2009, 38) ve ağrı kesici kullanılmamanın bir ideal olarak kategorize edilmemesi gerektiği savunulur (Skowronski 2015, 28). Tıbbi uygulamalar, doğum yapan bireyleri bedenlerinden uzaklaştırıp sürecin dışına iterken, doğal doğumu savunan hareketler ise ağrıyı “gerçek” kadınlığın bir göstergesi olarak kabul eden ve doğumu “doğal” ya da “doğal olmayan” olarak sınıflandıran bir kadınlık idealine yönlendirmiştir. Bu yaklaşım, kadınların tıbbi müdahalelerle ilgili endişelerini göz ardı etmelerine yol açmıştır (Paterson 2019, 12). Bu bağlamda, doğallığın da en az tıbbi olan kadar kültürel bir kategori olduğu savunulmaktadır (Beckett 2005, 264). Ayrıca, geleneksel doğum pratiklerini yeniden canlandırma ya da bu pratikleri “doğaya daha yakın” olduğu gerekçesiyle meşrulaştırma girişimleri eleştirilmektedir (Beckett 2005, 264).

Doğal Doğum Hareketi ve Doula

Doulalık profesyonel bir meslek olarak 1990’lı yılların başında ABD’de doğumun tıbbileştirilmesine karşı (Morton ve Clift 2014, 41) doğal doğum hareketi ile birlikte yeniden ortaya çıkmıştır ve 70’lerde bazı kadınların evde doğuma dönüş isteği ile bağlantılıdır. “Evde doktor yerine bir ebe eşliğinde; günümüzde ise yeni bir müdahille birlikte: *la doula*” (Badinter 2020, 45). “Bu “ekolojik” akımının yarattığı yeni profesyoneller olarak doulalar”, kadınların kendi bedenleri ve doğumları üzerinde kontrol sahibi olmalarını isteyen birçok modern ebeyle doğal doğum hareketi olan ikinci dalgadan doğmuştur (Badinter 2020, 45). Doulalar kadın bedeni ve doğurganlık yetisinin doğallığını vurgulayarak hamilelik ve doğumun kadına özgü doğasını savunmuşlardır. Ancak, doğal doğum tanımı doulalar arasında farklılık gösterir: kimisi

tamamen tıbbi müdahalesiz doğumu doğal sayarken (Basile 2012, 74), ağrı kesici kullanmayan ya da sezaryen dışındaki doğumların doğal olduğunu savunan görüşler bulunmaktadır (Morton ve Cliff 2014). Doulaların tıbbi ve doğal doğum modellerinin “kutuplaşmış perspektifleri arasında bir orta yolu temsil ettiği” ileri sürülmektedir (Morton 2002, 9). “Doula desteğinin, doğumda tıbbi müdahale olarak adlandırılan sezaryen, epidural ve forsepsin kullanımında azalmaya neden olduğu” nun (Badinter 2020, 46) savunulması, günümüzde doğal doğum biçimlerinin yaygınlaşmasında etkili olduklarını vurgular.

Günümüzde doulalar hakkında yapılan çalışmalar genellikle mesleki örgütlenme biçimlerine ve kadınların doğum alanında güçlenmesindeki rollerine odaklanmaktadır. Gilliland (2002) “Beyond Holding Hands: The Modern Role of the Professional Doula” başlıklı makalesinde doula hareketine dair modern bakış açısı sunmakta, doulaların rollerini ele almakta ve tıbbi bakım sağlayıcılar olarak özellikle hemşireler ile aralarında var olan çatışmayı önlemede stratejileri ele almaktadır. Basile (2012) “Reproductive Justice and Childbirth Reform: Doulas as Agents of Social Change” başlıklı doktora tezinde “doula hareketinin ırk, sınıf, cinsiyet ve cinsellik gibi çeşitli kesişen eşitsizlik eksenlerine meydan okuyarak sosyal adalete nasıl katkıda bulunduğunu” (2012,1) ve insanların yaşamlarını birçok yönüyle nasıl güçlendirdiklerine odaklanmaktadır. Schmonsky (2016) “Holding The Space: The Reemerging Role of Doula” başlıklı yüksek lisans tezinde doulaların hamilelik ve doğum anında kaliteli bakıma erişim ve üreme adaletini sağlamadaki rollerini ele almaktadır. Passian (2022) “Doulas in İtaly: The Emergence of a “New” Care Profession” başlıklı kitabı sosyoloji alanında yaptığı doktora çalışmasına dayanmaktadır ve tezi sırasında doula eğitimi olarak bu alanda etnografik bir araştırma yapmıştır. Çalışması İtalya’da doulalık mesleğinin eğitimlerine ve kapsamlarına, doulalar içerisindeki meslek ilişkilerine odaklanmıştır.

“Doula” kelimesi eski Yunanca kökenlidir ve “kadın köle” anlamında

kullanılmıştır. Yirminci yüzyılın ortalarında, halk arasında “hizmet eden kadın” olarak yeniden kullanılmaya başlanmıştır (Basile 2012, 21). Terimin literatürde ilk kullanımı 1966 yılında Dana Raphale tarafından farklı kültürlerde ve bazı hayvan gruplarında emzirme üzerine yaptığı doktora çalışmasında geçer (Pasian 2022, 1) Terimin Marshall Klaus ve John Kennell’in çalışmalarında yer alması ile birlikte doula; “doğumdan önce, doğum sırasında ve hemen sonrasında bilgisel, fiziksel ve duygusal destek sağlayan kişi” olarak kullanılmaya başlanmıştır (Pasian, 2022, 2). Çalışmaya dahil edilen bir doula tarafından doulalığın tanımı şu şekilde yapılmıştır:

...Eski Yunanca’da “hizmet eden kadın” demek. Profesyonel bir kız kardeş gibi. Annenin hastane prosedürlerini anlamasına, hizmetine yardımcı, ihtiyaç halinde el uzatıp, ihtiyaç halinde koşan ve bilgi veren ve duran... Kesintisiz destekle doğumda ala açan, nefesi hatırlatan kişi. Hani eskilerden anlatılan, o ev doğumlarında gebenin ihtiyaçlarını gözeten ve destekleyen, ve eli tutup teri silen kişi varya, onun günümüzdeki eğitilmiş hali... “Eğer doula bir ilaç olsaydı, kullanmamak ahlaksızlık olurdu” diyor Dr. John Kennell (Doula Sevgi)

Doulalık, meslek olarak tanınmadan önce doğum deneyimi yaşamış kadınların yeni anne adaylarına gönüllü olarak yardım ettiği dönemler olmuştur (Pasian 2022, 3). Doulalığın profesyonel bir meslek olarak tanınması ise 1992 yılında Kuzey Amerika Doulaları (DONA) derneğinin kurulmasıyla gerçekleşmiştir. Türkiye’de ise “Doula (Doğum Destekçisi) Sertifikası”, çeşitli özel kurumlar tarafından verilmektedir. Doulalar genellikle bireysel çalışmakta olup, doğumda tıbbi rolleri olmadığı için doğumhanelerde bulunmaları genellikle desteklenmemektedir. Doulanın rolü, klinik bakım sağlayıcılarla örtüşen ancak onları tamamlayan bir görev olarak tanımlanmıştır (Morton ve Clift 2014, 4). Bu rol araştırmaya dahil edilen bir içerik tarafından aşağıdaki biçimde tanımlanmıştır:

Doğum Koçu değil, Doula. En önde gelen Doula organizasyonu olan Kuzey Amerika Doula Derneği (DONA), kuruluş aşamasında “koç” kelimesinin betimlediği şeyin “doula”nın gerçek rolünü anlatmadığına karar vermiştir. Koç dediğimizde sanki anneye ne yapması gerektiğini söyleyen annenin ne yapması gerektiğini yöneten bir kişi akla gelebiliyor. Kadınların doğum sırasında kendilerine ne yapmaları gerektiğini söylenmesine ihtiyaçları yoktur. Cesaret vermek, destek olmak, yanında olmak ve ihtiyaçlarını karşılamak başka bir şeydir. Doulalar tam da bu nedenle sağlıklı ilgisi olmayan biridir, kadınların yanındadır. Dışarıdan kadının doğal, içgüdüsel eylemlerine müdahalede bulunmak ve yönlendirmek aynen nefes alırken ya da çişini yaparken nasıl yapması gerektiğini ona söylememiz gibi gereksiz ve pasifize edici bir yaklaşımdır (Doula Cemre).

Doula ve anne adayları arasındaki iletişimin “içgüdüsel” düzeyde olduğu, bunu ebe, hemşire ve doktordan ayırdığı savunulur: “Kadınla birlikte nefes alır; kadınla birlikte hisseder; kadının duygularına eğilim gösterir. Tıbbi bakım verenler genellikle yalnızca bilgisel düzeyde iletişim kurarlar” (Klaus, Kennell, Klaus 2012, 134). Doulalar, hamilelik, doğum ve sonrası için nefes çalışmaları, rahatlama pozisyonları, masajlar ve duygusal destek gibi farklı hizmetler sunar. “Mama-bear”, “sister-friend” ve “radical” gibi adlandırılan doulalar çeşitli duygusal destek biçimlerini gösterir (Schmonskey 2016, 13). Doula hizmetine duyulan ilgi, genellikle bu duygusal bağ ihtiyacı ile ilişkilidir ve çoğu zaman bir “kız kardeş” ilişkisi şeklindedir: “Doula olarak yazılır, destek, şefkat, kız kardeşlik olarak okunur” (Doula Aylin).

Doula desteğindeki artış, kadınların hamilelik ve doğum sırasında daha kapsamlı duygusal ve fiziksel destek arayışıyla ilişkilidir (Hunter ve Hurst 2016, 45). Doulalar, doğum yapan kadın ile tıbbi personel arasında, yeni annenin duygusal ihtiyaçlarını karşılamayı amaçlar (Wittman 2000, 19). Modern kent yaşamı ve çekirdek ailenin yaygınlaşmasıyla, kadınların yakın

çevresinden (nine, teyze, kız kardeş gibi) aldığı desteğe erişimi azalmış ve bunu bir hizmet olarak satın almaya yönelmiş olabilir. Diğer bir neden ise “ebeveynlik ama özellikle annelik artık uzmanlar tarafından sadece annelerin eline bırakılmaması gereken profesyonel bir meslek haline” (Furedi 2001, 179) geldiği gibi doğum da doğum psikologları, doğum koçları, doğum destekçileri, nefes uzmanları gibi pek çok profesyonel meslek ile çalışılması gereken bir süreç olarak görülmesidir.

Yöntem

Bu araştırma, Instagram platformunda yer alan doulaların, kadın bedeni ve doğum ilişkisini nasıl ele aldıklarına ve bu anlamları hangi bağlamlarda yaygınlaştırdıklarına odaklanmaktadır. Araştırmanın ilk adımında, Instagram’da “doula” anahtar kelimesi kullanılarak kullanıcı araması yapılmış ve bu arama sonucunda 11 doula hesabı seçilmiştir. Hesapların seçimi, doulaların aktif olarak içerik paylaşan, kamuya açık hesaplar olmasına ve doğum ve kadın bedeni gibi konularda etkileşim sağlamasına dayanarak gerçekleştirilmiştir. Doulalar doğal doğum hareketi içerisinde ortaya çıktıkları ve günümüzde bu alanda konumlandıkları için doğumun doğallığı konusunda ortak düşünceleri paylaştıkları söylenebilir. Hesapların seçim sürecinde, kartopu örnekleme yöntemi kullanılmıştır; bu, bir doulanın takip ettiği veya etkileşimde bulunduğu diğer doulaların hesaplarının incelenmesi yoluyla ilerlemiştir. Bir douladan diğerine geçerken, arkadaş listelerine ve etkileşimlerine bakılmış ya da yeniden arama yapılarak belirtilen etkileşimleri sağlayan hesaplara ulaşılmıştır. Hesapların içeriklerinde benzer temalar ve söylemler ortaya çıkmaya başladığında, seçilen hesap sayısı 11 ile sınırlandırılmıştır. Seçilen hesaplar, Ağustos 2022 ile Kasım 2022 tarihleri arasında eleştirel içerik analizi yöntemi kullanılarak incelenmiştir. İncelenen hesapların anonimleştirilmesi sürecinde, hesap isimlerinin genellikle doulaların kendi isimleri veya meslekleriyle doula

unvanlarını birleştirerek oluşturulduğu dikkate alınmıştır. Bu bağlamda, hesap isimleri anonimleştirilirken benzer bir yaklaşım benimsenmiştir. Hesaplar herkese açık olmasına rağmen, kullanıcı gizliliğini korumak amacıyla kişisel bilgiler paylaşılmamış ve analiz edilen içerikler olduğu gibi aktarılmıştır.

Eleştirel içerik analizi, doulaların paylaşımlarında yer alan patriyarkal söylemleri ve bu söylemlerin toplumsal bağlamını anlamak için kullanılmıştır. Bu bağlamda doula profillerinde en sık işlendiği tespit edilen kadın bedeni, doğum ve annelik içgüdüleri temalarının “doğallaştırma” söylemi içerisinden ele alındığı görülmüştür. Bu “doğallaştırma”nın söyleminin kadın-doğa ve beden özdeşliğinin kurulmasında ve yaygınlaştırılmasında toplumsal cinsiyet temelli eşitsizliklerin yeniden üretimine katkı sağladığı varsayılmaktadır. Bu çalışma, kadınların üreme deneyimi temel alınarak evrensel bir kadınlık kategorisi oluşturma çabasının, kadınların deneyim ve duygularındaki politik, toplumsal ve kültürel farklılıkları göz ardı ederek bu çeşitliliği görünmez kıldığını ortaya koymayı hedeflemektedir. Çalışma, kadınlık deneyimlerinin homojenleştirilmesinin, farklı bağlamlardaki toplumsal cinsiyet dinamiklerini nasıl ihmal ettiğini ele alarak bu tür yaklaşımların sorunlu yönlerini feminist bir perspektifle incelemektedir.

Instagram’ın araştırma platformu olarak seçilmesinin nedeni, doulaların genellikle sosyal medya aracılığıyla müşterilerine ulaşmaları ve sosyal medyada hamilelik, doğum ve annelikle ilgili ürün ve hizmetleri yaygın olarak sunmasıdır. Bu durumun, annelik duyguları ve pratikleri üzerinden yeni “ideal”lerin üretilmesine katkı sağladığı düşünülmektedir. Bu yeni “sağlıklı”, “normal”, “doğal” söylemler, bir yandan “standart hakikatle” üretirken, diğer yandan kadınlığa ilişkin alanları ve deneyimleri tüketim pratiğine dönüştürerek yeni pazarların yaratılmasına aracılık etmektedir (Timurturkhan 2019, 331). Araştırmada ele alınan doulaların içerikleri, sıklıkla “içsel doğum”, “doğumunu iyileştir, dünyayı iyileştir”, “pozitif doğum”, “doğal doğum” gibi etiketlerle paylaşılmaktadır. Doulaların, belirli bir doğum

biçimine yönlendirme görevi olmamakla birlikte, kadınların güçlendirilmesi için bedenleriyle yeniden iletişime geçmeleri, içgüdülerini ve bedenlerini dinlemeleri gerektiği belirtilmekte ve doğal doğum idealleştirilmektedir. Çalışma, doğumda kadın haklarını ve aşırı tıbbileştirmenin sorunlarının göz ardı edilmemesini savunurken, doğal doğumun yeni tahakküm biçimleri oluşturabileceği öne sürmektedir.

Kadın Bedeninin Doğurganlığı ve Doğallaştırma

Bu tema altında kategorize edilen içeriklerde kadın bedeni; biyolojik doğum yetisi, üreme organları, hamilelik ve doğum sürecinde salgılanan hormonlar temelinde ele alınmakta ve bedenin biyolojik doğasına atıfta bulunmaktadır. Bu tema altında kadın bedeni; doğurgan kadın bedenidir. Bedenin doğal bir işlevi olarak doğurganlığı şu şekilde ifade edilmektedir;

Hormonlarınız sizsiniz. Hormonların değişimi o kadar eşsizdir, o kadar değerli ve hassastır ki onları ayarlamak veya doğru bir şekilde müdahale etmek imkansızdır. Siz günlük hayatınız yaşarken hormonlarınız vücudunuzu döllenme, hamilelik ve doğum için hazırlamakla meşguldür. Vücudunuzun ne kadar meşgul olduğunu bilseydiniz, şaşırırdınız! (Doula Burcu)

Buna göre; hamilelik süresinden doğum anına kadar beden doğal biçimde bu sürece üreme organları ve hormonlar ile hazırdır. Bu tema içerisinde fizyolojik bedenin “olması gerekeni” bildiği ve herhangi bir müdahale olmaksızın bedenin bilgeliğine güven duyulması gerektiği vurgulanmaktadır;

“Doğrutulmayın, doğurun. Bedeniniz buna uygun yaratıldı” (Doula Esin).

Sevgili anne adayları nasıl bir ruh hali içindesiniz? Hangi kelimeleri ve hikayeleri duyuyorsunuz? Doğumun kutsallığına ve o ana teslimiyet

içinde misiniz? Yoksa kendi bedeninizi ve yeteneklerinizi sorgulayarak korku ve şüphe hissediyor musunuz? Bir doula olarak kadınların vücutlarının mükemmel bir şekilde tasarlandığını ve doğum eyleminde kendilerini güvende hissetmelerine ve kendi iç potansiyellerine güvenmelerine yardımcı olmak benim işim ve onurum: bir dünyadan diğerine, destek aracılığıyla bebeğini dünyaya getirmek, bu dünyaya küçük bir ruhun doğmasına destek olmak manevi bir eylemdir. Vücudumuzun gücüne ve bilgeliğine teslim olmak cesaret, öz saygı ve boyun eğmeyen inanç gerektirir; doğum yapmak ve sürece tamamen güvenmek ve doğumun akmasına izin vermek gerekir... (Doula Seher).

Kadın bedeni ve doğa arasında kurulan bir diğer bağlantı ise ikisinin de “hayat veren” olarak konumlandırılmasıdır. Doğurgan kadın bedeni ve doğa arasındaki benzerlik yüceltilmekte/ kutsanmaktadır:

Eski kültürlerden günümüze kadar gelen “Hayat Ağacı” figürü, kökleriyle topraktan suyu almayı ve yapraklarıyla dünyaya oksijen vermeyi, böylece bir alma-verme dengesi içinde yaşamı devam ettirmeyi sembolize eder. Bu figüre dikkatle baktığımızda, plasenteye tamamen benzeştiğini görürüz. Annesinden (toprak anadan) besin alan ve aldıklarını yapraklarıyla (öğrendikleriyle) dünyaya vererek büyüyen tüm bebeklerin ilk hayat ağacı... Büyüleyici değil mi? Çoğu kültürde plasenta kutsal kabul edilir ve bebeğin gelişini kutlamak için dikilen bir fidanın dibine gömülür. Fidan da bebekle birlikte büyür ve topraktan alıp dünyaya veren bir yaşama dönüşür... (Doula Melis).

Bedenin doğurganlığı ile doğa unsurları arasında kurulan benzerlik diğer bir “doğallaştırma” çabasıdır. Doğallaştırma, ideolojik bir bakış açısını oluşturur; bir insan varlığının bazı yönleri doğal olarak düşünüldüğünde, aynı zamanda değiştirilemeyecek ve/veya değiştirilmemesi gereken bir şey olarak anlaşılır (DiQuinzio 1999,9-10). Bu yaklaşım, kadınlar üzerinde “doğal anne”

ler olma baskısını artırır ve bunu biyolojik olarak var olan bir şeymiş gibi yansıtır (Blubaker ve Dillaway 2009,39). Bu ise kadın bedenlerinin doğurmak için var olduğunu ve bu nedenle de önemli olduğunu göstermektedir. Örneğin, Doula Cemre'nin paylaşımı kadın bedeninin doğurganlığı nedeniyle üstün olduğunu göstermektedir:

Kadın erkekten çok daha önemlidir. Çünkü o rahminde hem erkeği hem kadını taşır. O kıza ve oğlana, her ikisine de annelik eder; her ikisini de besler. Erkekle yarışyorsun ve yarışmana gerek yok; sen zaten üstünsün. Şiir yazmana gerek yok, şiir sensin. Sevgin senin müziğindir. Sevgilinle birlikte çarpan kalbin senin dansındır (Doula Cemre).

Bu noktada, kadınların yaşamın yeniden üretimine olan katkılarının biyolojilerinin ya da doğalarının bir işlevi olarak tanımlanması (Mies 2008, 103) ve doğurganlık üzerinden kurulan bu üstünlük, kadınlara has belirli toplumsal cinsiyet rollerini yeniden üretmektedir. Doğumun getirdiği anneliği yine bu doğallaştırma ekseninden ele almak hem doğurmaya hem de çocuk büyütme (Mies 2008, 103) verilen emeği görünmez kılmaktadır. Dolayısıyla çok katmanlı eşitsizlikleri sağlamaştırmaya neden olabilmektedir.

Doğallık vurgusu, kadınların evrensel ve homojen bir kategoride ele alınmasına ve eşitsizliklerin gizlenmesine yol açar. Her birey aynı şartlar ve duygularla doğum yapmaz veya anne olmaz. Ancak, kadın bedeninin doğasına referansla doğurganlık ve anneliğin evrenselliğinin vurgulanması, farklı kadın deneyimlerini görmezden gelir. Diğer nokta ise anneliğin doğumla ilişkilendirilmesidir. Sallie Han (2013, 122), anne olmanın “bedensel bir deneyim” olarak ele alındığını belirtir. Kadınların bedenleri bebeği dünyaya getirir, göğüsleri bebeği emzirir ve bakım sağlar. Dolayısıyla kadın anneliği öncelikli olarak bedeni ile kavrar ve hisseder. Anneliğin bedensel bir deneyim olduğunun en önemli kanıtı Han’a göre diğer annelik biçimlerinin (evlat edinme

gibi) daha düşük bir statüde değerlendirilmesidir (Fox ve Neiterman 2015, 671). Bu nedenle doğum yoluyla anneliğin yükseltilmesi, “diğer” anneliklerin sorgulanmasına neden olabilmektedir.

Doğa ve doğallık arasında kurulan ilişkinin diğer bir noktası ise “doğal olmayan” kadınlara karşı “doğal” kadınları inşa eden düşünce biçiminin “üremenin heteroseksüelliğinin ve anneliğin doğallaştırılmasının” sağlama alınması gibi bir tehlikeyi de beraberinde getirebilmesidir (Basile 2012, 70). “Doğa sorunsalı, toplumsal cinsiyet sorunsalıyla iç içe geçmiş olduğu için” (Plumwood 2020, 11) kadın ve doğa arasındaki bağı biyolojik doğurganlık temelinde kurmak, kadınları sadece doğurganlıkları üzerinden tanımlama riskini taşır. Bu bakış açısı, kadın kimliğini heteroseksüel annelik ve biyolojik doğurganlıkla sınırlandırarak toplumsal cinsiyet çeşitliliğini göz ardı edebilir ve toplumsal cinsiyetin esnekliğini sınırlayan normları güçlendirebilir.

Doğum ve Doğallaştırma

Doula profillerinde doğumun doğallaştırılması; doğumun müdahale edilmemesi gereken, doğal bir süreç olduğu ve “normal” ve “doğal” doğumun “sağlıklı” bir kadın için herhangi bir acı ya da ağrı hissi yaratmadığıdır. Doğuma verilen anlam ağrının anlamlandırılmasına paraleldir:

Fizyolojik yasa şöyle der: Bedenin doğal ve normal işlevlerinden hiçbiri, tehlike veya acı içermez. Sağlıklı bir kadın ve sağlıklı bir bebek için doğum, bedenin doğal ve normal işlevlerinden biridir. Öyleyse sağlıklı bir kadın sağlıklı bir bebek doğururken tehlike altında değildir ve acı da çekmez- Dr. Jonathan Dye, 1891 (Doula Hande).

Bu görüş, doğum ağrısı içinde olan kadının deneyimlerini dışlarken aynı zamanda ideal bir duygu biçimi belirler. Diğer yandan burada vurgulanan acı çekmeme hissi; acının anlamlandırılma biçimine bir vurgudur, acı negatif

bir duygu olarak nitelendirilmez. Doulalar genellikle paylaşımlarında bu ağrı biçimden “dalgalar” olarak bahsetmektedir. Doğal doğum savunucularının da paylaştığı bir argüman olarak doğum acısını yaşamamanın, kadınların doğum bedeninin gücünü, doğumun dramatik doğasını, sevinç ve acı arasındaki bağlantıyı ve bilinçli iradeden daha güçlü bir güce teslim olmanın getirdiği tatmini tam olarak anlamalarına yardımcı olduğunu vurgular (Beckett 2005,258). Yine kadınların doğum ağrısını romantize etmeleri, bu ağrıyı çekmek istemeyen, bunu konforlu bulmayan kadınların doğuma karşı “doğru” bir şekilde yaklaşmadıklarını varsaymaktadır. Bu yaklaşım içerisinde ağrıya olumlu bir değer atfedilmesi kadınların doğum deneyimlerinde özgülleşmelerinden çok kendilerini kısıtlanmış hissetmelerine neden olabilir. Fox ve Worts (1999,336) doğumla ilgili sosyal bilimler literatürünün acı meselesi hakkında neredeyse sessiz olduğunu fakat aslında birçok kadının doğum sırasında tıbbi yardım istemesinin büyük bir nedenin bu acı hissi olduğunu vurgular. Martin (1992, xxv-xxvi) ise doğumda “kontrolü ele almak” ya da ağrı ve acı karşısında sakinlik ve sessizliğin daha çok orta sınıf kadınların sahip olduğu bir değer olduğunu ve birçok kadın için “kontrolü kaybetmek” ya da “gürültü” yapmanın bir direniş biçimi olabileceğini belirtir.

Doulaların doğumu kadının bedeninin doğal bir işlevi olarak ele almaları, doğumda tıbbın “gereksiz”, “aşırı” müdahalelerine karşı haklı bir eleştiri konumundadır. Fakat doğumun doğal bir olay olduğu fikri, kadının doğum anında daha etkin konuma geçmesini savunurken bir yandan da “doğum yapan kadınların uyması gereken bir doğa” fikrini ileri sürmektedir (aktaran Beckett 2005, 259):

Hamilelik süresince bedeninin sana nasıl rehberlik ettiğini hatırla. Bebeğin büyümesi için hiçbir şey yapmam gerekmedi. Doğum sırasında da hiçbir şey yapmana gerek yok. Bedenin ne yapması gerektiğini biliyor, sadece bedenini dinle, teslim ol, bırak! (Doula Beril).

Bu düşünce içerisinde doğal doğum ideolojisini benimseyen kadınlar, hamilelik veya doğum sırasında, sezaryen gibi tıbbi müdahaleye zorlandıklarında kendilerini haksızlığa uğramış ve “kadınsı” olmayan olarak hissedebilirler. Vurgulanan, kadınların kendi hamilelikleri üzerinde kontrol sahibi olmalarıdır; ancak kadınların güçsüz bırakıldığı daha geniş sosyal bağlamın farkına varılmamaktadır (Brubaker ve Dillaway 2009,39).

Kendi kendine gerçekleşen bir normal doğum birden fazla olaya işaret eden, oldukça karmaşık ama aynı zamanda o derecede iyi ayarlanmış bir süreç olup ona yapılacak her müdahale onu optimal karakterinden saptıracaktır. Doğumu izleyenlerin yapacağı tek müdahale bu ilham verici olaya saygı göstermeleri ve tıbbın ilk kuralına uymalarıdır; “Mil nocere (ZARAR VERME)” Sabırla beklemek ve doğamıza güvenmek. Alman profesör G.Kloosterman’ın sözü (Doula Seher).

Bu noktada eleştiri, hamilelik ve doğum sürecinde, aşırı tıbbi müdahaleye yöneliktir fakat “bedenin doğası” na güvenmenin gerekliliği de farklı tahakküm biçimlerini ortaya çıkarabilmekte ve tek bir “normal”, “sağlıklı”, doğum biçimini meşrulaştırarak farklı doğum deneyimlerini dışlamaktadır. Dahası, “doğal” olanın yüceltilmesi, “doğal” ideale uymayan doğumların “doğal olmayan” olarak algılanmasına yol açar ve bu nedenle böyle doğumları deneyimleyen kadınların öznelliklerini sorgular (Michie ve Cahn 2005,110). Doğal doğum yapmanın daha üstün görülmesi bunun aynı zamanda “iyi bir anne” olmanın ölçütü olarak algılanmasına neden olabileceği (Beckett 2005) göz önüne alındığında, doğumun kadınların kendilerini anne olarak da eksik hissetmelerine neden olabileceği söylenebilir.

Bu tema altında doğum yapılan mekân, doğum şekli ve doğumun nasıl olması gerektiğinin de idealize edildiği görülmektedir:

sevgili anne doğumuna sahip çık. Kutsal bir yerde doğurmak mı?
Neden olmasın! Bir yer ki herkes size ve doğumda yapacağınız eyleme

saygı duyuyor. Sessizce konuşuyor, yavaşça ve nazikçe hareket ediyor, içinizden geldiği gibi olma ihtiyacınıza saygı gösteriyor..-yemek, içmek, sesler çıkarmak, etrafta dolanmak, bazen duygusallaşıp ağlamak, bağırarak ve gülmek.. size ve bebeğinize tamamen bilinçli ve duyarlı varlıklar olarak davranıyor.. sevgili anneler, doğum yapmak sevişmek kadar özeldir.. mahremiyete, desteğe ve şefkate ihtiyacınız olacak Doğum seyircili bir spor değildir...tipik bir doğuma razı olmayın..daha fazlasını bulmanız artık mümkün..gebe eğitimleri alın,doula ile Doğum yapın..Doula Doğumda yol arkadaşınızdır, doğum destekçinizdir. İlaç dışı rahatlatıcı teknikler kullanın..bebeğinizi koruyun, kendinizi güçlendirin ve doğumunuza sahip çıkın (Doula Damla).

Doğumun şekli, mekânı, duygusunun idealleştirilmesi, doğum alanında kadınların sahip oldukları eşitsizlikleri gizleyerek, sürecin bir “tercih” olarak görülmesine yol açabilir. Bu noktada doğumun gerçekleştiği yer, koşullar ve ortamın, deneyimi derinden etkilediğini ve kadınların anneliğe geçişte, kendi kontrolleri dışında ve onların yararına olmayan koşullarda gerçekleştiğinde endişe verici (Rothman ve Simonds 2005, 90) olduğu kabul edilebilir ancak bu noktada ideal mekan ve doğumun bir tercih olarak görülmesi, sorumluluğu bireyselleştirerek tercihleri nedeniyle kadınların sorgulanmasının da önünü açabileceği unutulmamalıdır. Bu noktada doula içeriklerinin “doğal” ve “ideal” olana ulaşmayı yalnızca bireysel bir tercih olarak göstermesi önemlidir:

...Doğum ortamının ilk ve değişmeyen kurallarından en başında mahremiyet gelir. Tüm memeli hayvanların, doğumları için seçtiği ortamlara bakıldığında kendilerini güvende hissettikleri, mahremiyet alanı içinde izlenmediklerinden emin olduğu, karanlık ve sıcak ortamlarda doğum yaptıkları bilinmektedir. Dolayısı ile anne adayları doğumu beklediği o dakikalarda mahremiyeti bozulmadan sakin ve sessiz doğal bir ortamda doğumunu karşılamalıdır. Son zamanlarda, özellikle anne ve bebek sağlığını tehdit edebilecek durumlara karşı

hazırlıklı olmak adına doğum ortamları birçok teknolojik aletin bir arada bulunduğu medikal ortam halini almıştır. Kadınların çoğu yabancı oldukları bu doğum ortamında korku ve endişe duyarlar. Bu duygular doğum eyleminde salgılanan hormonlarımızı kesintiye uğratar ve müdahale olasılığını artırır. Sizler hastane ortamı dahi olsa, kendinize bu özel alanı yaratabilirsiniz. Bunu yapmadan önce ise, sizin doğumunuz ile kurduğunuz hayaller-beklentiler, doğum yapacağınız hastanenin seçimi, doğum ekibiniz ile aynı dili konuşmanız önemlidir (Doula Buket).

Bu anlamda doğal doğumun ele edilmesi için belirli koşulların sağlanması gerekliliği ortaya çıkmaktadır; doğal doğuma ulaşmak için profesyonel desteklerin ya da hizmetlerin satın alınması gerekmektedir. Kukla'nın (2008,82) belirttiği üzere; "doğal" doğum yapmayı "başaran" kadınlar her ne kadar kendilerini "mitolojik" ve "endüstri öncesi" kız kardeşleri ile bağlantılı hissetseler de genellikle sosyal ayrıcalıklardan ve teknolojik müdahalelere olan erişimlerden yararlanırlar ve kadınların bu hizmetlere ulaşımı büyük ölçüde sosyoekonomik faktörlere göre belirlenmektedir.

Doğal Bir Duygu olarak Anelik "İçgüdü"

Doula profillerinde doğal doğum temasının vurgulandığı diğer bir alan ise doğumun tüm memeli canlılarda ortak bir özellik olduğu düşüncesidir. Kadınların da diğer memeli canlılar gibi herhangi bir müdahalede bulunulmadan doğurabileceği, bunun önündeki engelin ise bizi diğer memelilerden ayıran "zihin" olduğu vurgusu bulunmaktadır:

Olan bitenler üzerinde düşünmeyi bırakmanız ve neler yapmanız gerektiğini kafanıza takmaktan vazgeçmeniz halinde, doğum sürecinin geriliminin üstesinden gelmeniz çok daha kolaylaşır. Diğer memeliler içgüdüsel olarak doğururlar çünkü doğum yapmanın en doğru

yolunun ne olması gerektiği veya doğum sürecinin hangi aşamasında oldukları gibi şeyleri düşünmezler. Doğanın, doğum kendiliğinden gerçekleşebilsin diye insanın parlak entelektüel gelişimini uyuşturmak için kullandığı kendi harikulade uyuşturma yöntemleri vardır. Düşünmeyi bıraktığımız zaman doğum daha kolay gerçekleşir (Doula Beril).

Bu anlamda, kadının doğa ile ilişkisinde aklın/zihnin devre dışı bırakılması gerektiği düşüncesi paylaşılmaktadır. Sosyal bilimler alanında çokça tartışıldığı üzere Kartezyen düşünce biçimi (düalizm) erkek-kadın, kültür-doğa, zihin-beden, akıl-duygu gibi ikiliklerin hiyerarşik sıralanmasını içermektedir ve buna bağlı olarak terimlerden ilki ayrıcalıklı iken diğeri olumsuz olarak bastırılmış, tabi kılınmış hale gelir (Grosz 2020, 26). Bu düşünme biçimi kadınların erkeklerden daha biyolojik, bedensel ve daha doğal olduğunu varsayarak kadınları doğurganlık yetisi nedeniyle biyolojik ihtiyaçlara hapsedmesine neden olmaktadır (Grosz 2020, 40-41). Bu bağlamda, doğumu tıbbi bir olay olarak ele almanın sakıncaları olduğu kadar, kadın bedeninin doğal bir işlevi olarak da ele almak da kritik bir noktayı oluşturmaktadır. Özellikle doğum alanında “doğanın eleştirilmesi zor bir etik referans” haline gelmesi (Badinter 2020, 67) doğal ve doğal olmayan arasında hiyerarşik ikiliklerin oluşmasının da önünü açtığını göz önünde bulundurmak önemlidir.

Bedenlerimiz hamile kalacağımızı, karnımızda taşıdığımız bebeğimizi besleyeceğimizi nasıl içgüdüsel olarak biliyorsa; bebeğimizi nasıl dünyaya getireceğimizi de bilir. Doğum bedenlerimiz için normal bir fizyolojik süreçtir. Bu sürece yardım etmeye çalışmaya gerek yoktur, önemli olan onu engellememektir. Bedenin ağrı olarak karşılık vermesine neden olan stres ve korku zihinden uzak tutulduğunda doğum rahat, ağrısız, acısız, güvenli bir şekilde gerçekleşir ve ebeveynler için unutulmaz bir deneyime dönüşür. Bu sebeple doğuma

hazırlık eğitimlerinde annelerime nasıl doğuracaklarını değil, doğumun kendisinin nasıl gerçekleşeceğini öğretiyorum ki, geriye kalan her şey zaten onların yaratılışında saklı (Doula Buket).

Doulaların profillerinde ortak olan bir diğer tema ise annelik içgüdüsüdür. Annelik içgüdüsünün, kadınların diğer memeli canlılar ile “içgüdüsel davranış” ortaklığı olduğu, DONA’nın kurucuları tarafından öne sürülmüştür (Badinter 2020, 53). Bu nedenle DONA’nın kuruluşunun temel dayanaklarından birinin bu duygunun varlığı olduğu söylenebilir. Annelik içgüdüsünün evrensel bir duygu olarak tüm memelilerde var olduğu düşüncesi özellikle doğumdan sonra salgılanan hormonlar ile açıklanmaktadır:

...Doğumdan hemen sonra, yorgun ve bitkin olmasını beklediğimiz annede, diğer herkesten daha fazla enerji görmemiz yaygındır. Doğum hormonları ve bir an önce bebeğe bakım vermesini söyleyen memeli içgüdüleri sayesinde, annede enerji seviyesi yüksektir. Uzanıp bebeğine dokunmak, onu kucaklamak, göğsüne koymak ve onunla göz göze gelmek ise yine içgüdüleri ile yaptığı sevgi dolu anne davranışlarıdır. Ten-tene temas hakkı sağlanan anne-bebekler, bu süreci olması gerektiği gibi geçirebilirler (Doula Melis).

Bu paylaşımlarda annelik içgüdüsü, kadın bedeninin doğum sürecinde hormonları vasıtasıyla “doğru” olanı bildiğini göstermektedir. Kadınlar ve diğer memeli canlılar arasındaki ortaklık ise “annelik hormonları”na bağlı olarak açıklanır. Oksitosin ve prolaktin’in tüm memelilerde annelik içgüdüsünün ortaya çıkmasında etkili olan hormonlar olduğu özellikle natüralist düşünce tarafından da savunulmaktadır, bu ise kadınların bebekleriyle otomatik ve dolaysız bir bağ kurduklarını göstermektedir (Badinter 2020, 52). Bu görüşün bir diğer yansıması John Bowlby ile William ve Martha Sears’in 1970’ler ve 1980’lerde başlattığı bağlanma odaklı ebeveynlik hareketinden itibaren şekillenmiştir (Kukla 2008, 76). Hem doğal doğum savunucuları hem

de tıbbi otoriteler, doğumdan sonraki ilk bir saat içinde emzirmeyen ya da doğum sırasında ağrı kesici ilaçlar nedeniyle tam bilinçli olmayan annelerin bebekleriyle yeterince bağ kuramayacağı öne sürülmüştür. Bu iddialar, anneleri gereksiz tıbbi müdahalelerden korumayı amaçladığını belirtse de, aslında doğum anında doğru davranamayan kadınların anneliklerini baştan sorgulatmaktadır (Kukla 2008, 76).

Bu tema altında annelik içgüdüsünün hissedilmesi gereken bir duygu olarak idealleştirmek ve bu duygunun hormonlar özelinde açıklanması daha önceki temalarda olduğu üzere kadın-doğa ikiliğinin korunmasına, “kadınsı sezgi”, “annelik içgüdüsü” ve bu durumda pekâlâ ““ikinci cins” için geçerli olabilecek akıl dışıcılık konusundaki en yaygın klişelere yönelme riski” ni ortaya çıkarmaktadır (Ferry 2000, 171). Bu noktada natüralizmin annelik içgüdüsü kavramına yeniden güç kazandırması, “kadın özgürleşmesinin ve cinsiyet eşitliğinin önündeki en büyük tehlikedir” (Badinter 2020, 172). Annelik içgüdüsünün varlığının biyolojik olarak kabul edilmesi, doğal ve evrensel bir duygu olarak ele alınması, doğumdan sonra kadınların kendi deneyimlerini ve duygularını da sorgulamalarına neden olabilmektedir. Doğumda hormonların varlığı yadsınamaz olsa da, hormonlara bağlı olarak evrensel bir duygu ve deneyim tanımı yapmak, biyolojik determinizmin en kritik alanlarından birini oluşturmaktadır. “Annelik içgüdüsü”, evrensel, homojen bir kadınlık, annelik kategorisi yaratarak annelik deneyimlerinin sezgi, duygu, his üzerinden kurulmasına ve bu alanda kadınların yaşadığı farklı duygu ve deneyimlerin dışlanmasına neden olabilmektedir. Diğer yandan anneliğin biyoloji üzerinden doğallaştırılması, anne olmayan ve /veya anne olmak istemeyen kadınların yetersiz, anormal veya sapkın olduğu düşüncesini güçlendirir (DiQuinzio 1999,11) veya doğum yoluyla anne olmayan kadınların bu histen yoksun olduğu düşüncesini besleyebilir. Kadınların anneliğe, yeni doğana, doğuma karşı hissettikleri duyguların biyolojileri nedeniyle doğal olarak var olduğu düşüncesi sınıfsal, kültürel ve toplumsal olarak anneliğin doğallaştırılmasına

ve idealize edilmesine neden olmaktadır. Aynı zamanda tüm kadınların anne olma duygusunu “olumlu” bir şekilde yaşadığını, yaşaması gerektiğini de varsaymaktadır ki bu da evrensel bir duygu olarak anneliği kategorize etmektedir.

Sonuç Yerine

Doulaların varlığı ve konumu kadınların doğumda haklarının savunulması ve güçlendirilmesi açısından önemlidir. Ancak bu çalışmada doulaların sıklıkla vurguladığı doğa/doğal kategorisi, kadın/doğa/duygu/beden özdeşliği içinden okunmuş, yaratabileceği eşitsizlik ve tahakküm ilişkilerine değinilmiştir. Çalışmada “doğal” olanın hem biyolojik cinsiyeti hem de “ideal” olanı işaret etmesi ile homojen ve evrensel bir kadın kategorisini oluşturduğu savunulmuştur. Doğal doğumun kadınları güçlendirici bir söylem olarak ortaya çıkması fakat günümüzde bu deneyimin satın alınan bir alan haline geldiği aynı zamanda ideal olarak gösterilmesi ile “diğer” kadınların deneyimlerini farklılaştırabileceği vurgulanmıştır. Doğanın “yasaları dayatmak ya da tavsiyelerde bulunmak için belirleyici bir argüman” (Badinter 2020, 67) olarak ele alınması ve yaygınlaştırılan doğallaştırma söyleminin, kadınların doğum deneyimini yalnızca bireysel bir tercihmiş gibi göstermesi kadınların deneyimlerinin politik, kültürel ve sınıfsal boyutlarını gizlemeye yardımcı olabilir. Bu nedenle kadınların toplumsal cinsiyet eşitsizliğini derinden yaşadığı bir alan olarak doğumun, doğallık söylemi içerisinde ele alınması eleştirilmektedir. Sonuç olarak bu çalışma kadınların doğum deneyimlerinin tek boyutlu değil, çok katmanlı ve farklı bağlamlarda şekillendiği gerçeğini düşünmeye sevk ederek, daha derinlemesine bir bakış açısı sunmayı amaçlamıştır.

Kaynakça

- Annandale, Ellen, ve Judith Clark. "What is Gender? Feminist Theory and the Sociology of Human Reproduction." *Sociology of Health & Illness* 18:1(1996): 17-44.
- Apfel, Alana. *Birth Work as Care Work: Stories from Activist Birth Communities*. (California: PM Press,2016).
- Badinter, Elisabeth. *Kadınlık mı Annelik mi?* çev. Ayşen Ekmekçi (İstanbul: İletişim, 2020).
- Basile, Monica Reese. "Reproductive Justice and Childbirth Reform: Doulas as Agents of Social Change" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Iowa University, 2012)
- Bokat, Nicole. "Natural Childbirth: From Option to Orthodoxy", *On the Issues: Long Island Cith*, no 4 (1) (1995)
- Beckett, Katherine. "Choosing Cesarean. Feminism and the Politics of Childbirth in the United States." *Feminist Theory*, no. 6 (2005): 251-275.
- Beyinli, Gökçen. *Elleri Tılsımlı: Modern Türkiye'de Ebelik* (Ankara: Ayizi,2016).
- Büyükokutan Töret, Aslı ve Tuğçe Özdemir. "Kentli Kadının Doğum Sürecindeki Destekçisi: Doula." *Türk Kültürü*, 2 (2021): 121-135.
- Brubaker, Sarah Jane ve Heather E Dillaway. "Medicalization, Natural Childbirth and Birthing Experiences." *Sociology Compass*, no:3(1) (2009): 31-48.
- Campbell, Rona. ve Sam Porter. "Feminist Theory and the Sociology of Childbirth: A Response to Ellen Annandale and Judith Clark." *Sociology of Health & Illness*, no.19(3)(1997): 348-358.
- Conrad, Peter. "Medicalization and Social Control." *Annual Review of*

Sociology, no:18(1) (1992): 209-232.

Davis-Floyd, Robbie E. “The technological Model of Birth”, The Journal of American Folklore, no:389 (1987):479-495.

Davis-Floyd, Robbie E. ve Elizabeth Davis. “Intuition in Midwifery and Home Birth.”, Childbirth and Authoritative Knowledge: Cross-Cultural Perspectives ed. Robbie E. Davis-Floyd ve Elizabeth Davis (Berkeley: University of California Press, 1997): 315-349

Davis-Floyd, Robbie E. Birth as an American Rite of Passage (Berkeley: University of California Press, 2003).

DıQuinzio, Patrice. The Impossibility of Motherhood: Feminism, Individualism and the Problem of Motherhood (New York: Routledge,1999)

Ehrenreich, Barbara ve Deirdre, English. Cadılar, Ebeler ve Hemşireler çev. Gökçen İleri (İstanbul:Pinhan, 2023)

Federici, Silvia. Tenin Sınırlarının Ötesinde: Güncel Kapitalizmde Bedeni Yeniden Düşünmek, Yeniden Oluşturmak ve Geri Almak, çev. Bilge Tanrısever (İstanbul: Otonom, 2020)

Ferry, Luc. Ekolojik Yeni Düzen, çev. Turhan Ilgaz (İstanbul: Yapı Kredi,2000)

Fraker, Carolyn Ann. “Doula for the State: Intimate Labor on the Margins of Welfare.” (Yayımlanmamış Doktora Tezi University of Minnesota,2020).

Fox,Bonnie ve Elena Netterman. “Embodied Motherhood:Women’s Feeling About Their Postpartum Bodies”, Gender&Society, no: 29(5) (2015), 670-693.

Gilliland, Amy L. “Beyond Holding Hands: The Modern Role of the Professional Doula”, JOGNN, no:31 (2002), 762-769.

Grosz, Elizabeth. Uçuşu bedenler: Bedensel bir Feminizme Doğru, çev. Kevser Güler (İstanbul: Notabene, 2020).

- Han,Sallie. *Pregnancy in Practice:Expectation and Experience in the Contemporary US* (New York:Berghahn,2013)
- Hunter, Cherly A. ve Abby Hurst. *Understanding Doulas and Childbirth: Women, Love and Advocacy* (New York: Palgrave Macmillan, 2016)
- Kımk, Emine ve Handan Özcan. “Doğumda Kesintisiz ve Sosyal Destek.” *Samsun Sağlık Bilimleri Dergisi* 7, no. 3 (2022): 617-628.
- Klaus, Herbert M., Kennell, John. ve Klaus, Phyllis, H. *The Doula Book: How a Trained Labor Companion Can Help You Have a Shorter, Easier, and Healthier Birth* (Cambridge: Perseus, 2012)
- Kukla, Rebecca. “Measuring Motherhood”, *The International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, no:1 (1) (2008),67-90.
- Mansfield,Becky. “The Social Nature of Natural Childbirth”, *Social Science & Medicine* 66 (2008) 1084-1094.
- Martin,Emily. “The Woman in The Body:A Cultural Analysis of Reproduction” (Boston:Beacon,1992)
- Michie,Helena ve Naomi Chan “Closer to Home: The Domestic in Discourse of Upper-Middle Class Pregnancy”, *Motherhood and Space: Configurations of the Maternal Through Politics, Home and the Body*, ed. Sarah Hardy ve Caroline Weidmer, (New York: Macmillan,2005),105-112.
- Mies, Maria. “Cinsiyete Dayalı İş bölümünün Toplumsal Kökenleri.” *Son Sömürge: Kadınlar* ed. Maria Mies, Veronika Bennholdt-Thomsen ve Claudia Von Werlhof. çev. Yıldız Temurtürkan (İstanbul: İletişim, 2008), 101-138.
- Morton, Christine. ve Elayne Clift. *Birth Ambassadors: Doulas and the Re-Emergence of Woman-Supported Birth in America*(USA: Praeclarus,2014)

- Morton, Christine H. “The Re-Emergence of Women-Supported Childbirth in the United States.” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, University of California, 2002).
- Oakley, Ann. *The Captured Womb: A History of the Medical Care of Pregnant Women.* (Oxford: Blackwell, 1986)
- Oakley, Ann. *From Here to Maternity: Becoming a Mother.* (Bristol: Policy, 2018)
- Özöztürk, Sevcan, Özlem Çiçek, Merlinda Aluş Tokat ve Hülya Okumuş. “Doula ve Doğum Koçluğu Eğitim Programlarının Profilleri.” *Hacettepe Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi* 10(3) (2023): 291-298.
- Pasian, Pamela. “Doulas in Italy: The Emergence of a “New” Care Profession”. (New York: Routledge, 2022)
- Paterson, Stephanie. “Emotional Labour: Exploring Emotional Policy Discourses of Pregnancy and Childbirth in Ontario, Canada” *Public Policy and Administration*, 0(0) (2019), 1-21.
- Plumwood, Val. *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*, çev. Başak Ertür. (İstanbul: Metis, 2020)
- Rothman, Barbara Katz. *Recreating Motherhood: Ideology and Technology in Patriarchal Society* (New York: W.W. Norton, 1989).
- Rothman, Barbara Katz ve Wendy Simonds. “The Birthplace” *Motherhood and Space: Configurations of the Maternal Through Politics, Home and the Body*, ed. Sarah Hardy ve Caroline Weidmer, (New York: Macmillan, 2005), 87-105.
- Rich, Adrienne. *Kadından Doğma: Deneyim ve Kurum Olarak Annelik.* çev. Bilge Tanrısever (İstanbul: Otonom, 2024)
- Schmonskey, Jessica Rae. “Holding the Space: The Reemerging Role of the Doula.” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi San Francisco State

University, 2016)

Skowronski, G. A. "Pain Relief in Childbirth: Changing Historical and Feminist Perspectives." *Anaesthesia and Intensive Care* no:43(2015): 25–28.

Stone, Alison. *Feminist Felsefeye Giriş*, çev. Yonca Cingöz ve Bilge Tanrısever. (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2019)

Timurturkan, Meral. "Ebeveynlik ve Dijital Medya: Anneliğe İlişkin Yaratılan Yeni Temsiller ve Dayanışma Örüntüleri." *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi* no:9(1) (2019),315-333.

Turner, Bryan. 2011. *Tıbbi Güç ve Toplumsal Bilgi*, çev. Ümit Tatlıcan. (Bursa: Sentez Yayınları,2011)

Weisman, K.Leslie. "The Maternity Hospital:Blueprint for Redesigning Childbirth" , *Motherhood and Space: Configurations of the Maternal Through Politics, Home and the Body*, ed. Sarah Hardy ve Caroline Weidmer, (New York: Macmillan,2005),73-87.

Wittman, Laura Marie. "Douglas, Social Support and Postpartum Depressive Symptoms". (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi Trinity Western University, 2000).

Umumi Hıfzıssıhha Kanunu'nda Kadın: Feminist Bir İnceleme

Nüket Paksoy Erbaydar

Hacettepe Üniversitesi, Prof. Dr.

[ORCID: 0000-0001-8004-4342](https://orcid.org/0000-0001-8004-4342)

erbaydar@hacettepe.edu.tr

Serap Şahinoğlu

Ankara Üniversitesi, Prof. Dr.

[ORCID: 0000-0003-4462-2402](https://orcid.org/0000-0003-4462-2402)

serapsahinoglu@yahoo.co.uk

Öz

Bu niteliksel çalışmanın amacı, Umumi Hıfzıssıhha Kanunu'nun (UHK) kadınla ilgili maddelerini feminist bakış açısıyla değerlendirmektir. Bu amaçla kanunda kadını çağrıştıran/kapsayan sözcükler taranmış; sonuçlar gruplanarak UHK'nın kadın öznelliğini ele alış biçimlerine yönelik bir içerik analizi yapılmıştır. Kanunun yirmi dört maddesinde kadınlara atıfta bulunulmuş olup, kadın, sütanne, umumi kadın, kız, doğum, sütüne, valide, ana, doğum yardımı, emzikli kadın, evlenecek kadın, fuhuşla melûf kadın, fuhuş san'at ve maişet vasıtası ittihaz eden kadın ve gebe kadın olmak üzere on dört farklı ifade otuz yedi kez kullanılmıştır. Kanunun bazı maddelerinde kadın ve erkekler eşit olarak değerlendirilmiş; bazı maddelerinde ise kadın öznelliği dönemin toplumsal normları çerçevesinde sınıflandırılmaya tabi tutulmuş; "kadın", "kız", "genelev kadını" gibi ahlaki kategorilere ayrılmıştır. Sonuç olarak, UHK'nın dönemin eril bakış açısıyla kaleme alındığı, toplumda var olan cinsiyet normlarının kanun aracılığıyla yeniden üretildiği söylenebilir. Sağlık politikaları ve ilgili kanunların tarihsel bağlam, kadın hakları ve refahı üzerindeki etkisini dikkate alan feminist eleştirel değerlendirmelerine ihtiyaç vardır.

Anahtar kelimeler: Feminizm, kadın, sağlık politikaları, tıp tarihi, Umumi Hıfzıssıhha Kanunu

•••••

Geliş tarihi: 24 Nisan 2024 • Kabul tarihi: 2 Ekim 2024

•
Araştırma Makalesi

<http://federgi.ankara.edu.tr>

federgi • 2024 • 16(2) • 193-227

DOI: 10.46655/federgi.1472893

Women In General Health Law: A Feminist Enquiry

Nüket Paksoy Erbaydar

Hacettepe University, Prof. Dr.

[ORCID: 0000-0001-8004-4342](https://orcid.org/0000-0001-8004-4342)

erbaydar@hacettepe.edu.tr

Serap Şahinoğlu

Ankara University, Prof. Dr.

[ORCID: 0000-0003-4462-2402](https://orcid.org/0000-0003-4462-2402)

serapsahinoglu@yahoo.co.uk

Abstract

The purpose of this qualitative study is to evaluate the provisions related to women in Umumi Hifzıssıhha Kanunu (UHK) (General Health Law) from a feminist perspective. For this purpose, words that evoke/ encompassing women in the law were examined; the results were grouped, and a content analysis was conducted regarding how the UHK) addresses the subjectivity of women. The law refers to women in twenty-four articles, using fourteen different expressions such as woman, wet-nurse, common woman, girl, childbirth, mother, childbirth assistance, nursing woman, woman to be married, woman involved in prostitution, woman practicing prostitution, and pregnant woman a total of thirty-seven times. In some articles of the law, women and men are considered equally; in some articles, however, the female subjectivity is subjected to classification within the framework of the period's societal norms, being divided into moral categories such as "woman," "girl," "brothel woman." In conclusion, it can be said that the UHK was written from a masculine perspective of the period, reproducing gender norms existing in society through the law. Considering the historical context of health policies and related laws, there is a need for feminist critiques regarding their impact on women's rights and welfare.

Keywords: Feminism, health policies, medical history, Umumi Hifzıssıhha Kanunu, women.

•••••

Arrival date: 24 April 2024 • Acceptance date: 3 October 2024

•

Research Article

<http://federgi.ankara.edu.tr>

federgi • 2024 • 16(2) • 193-227

DOI: 10.46655/federgi.1472893



Giriş¹

“Umumi Hıfzıssıhha Kanunu”(UHK) ya da bugünün Türkçesi ile “Genel Sağlığı Koruma Kanunu”, Cumhuriyetin sağlıkla ilgili ilk yasal düzenlemelerinden ve günümüzde de yürürlükte olan az sayıdaki temel kanunlarından (RG, 06.05.1930, sayı 1489). İlgili kanun, toplumun sağlığını korumak, var olan sağlık sorunları ile mücadele etmek üzere hazırlanmış ve 24 Nisan 1930 tarihinde Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde (TBMM) kabul edilmiştir. UHK, koruyucu ya da önleyici sağlık hizmetlerinin esaslarını, sağlık kuruluşlarının, sağlıkla ilgili hizmet sunan kurumların ve sağlığa ilişkin karar verici konumundakilerin görev ve sorumluluklarını belirlemektedir. Kanunun onaylanması ve yasalaşması sonrasında iç hukuk düzenlemelerinin gereği olarak bazı bölüm ve maddelere ilişkin tüzük ve yönetmelikler hazırlanarak

1 Bu çalışma 8-11 Haziran 2022 tarihlerinde Antakya-Hatay’da düzenlenen XIV. Türk Tıp Tarihi Kongresi’nde “Umumi Hıfzıssıhha Kanunu’nda Kadının Yeri” başlığı ile sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

uygulamaya konulmuştur. “Evlenme Muayenesi Hakkında Nizamname” (RG, 21.09.1931, sayı 1904) ve “Genel Kadınlar ve Genelevlerin Tabi Olacakları Hükümler ve Fuhuş Yüzünden Bulaşan Zührevi Hastalıklarla Mücadele Tüzüğü” (RG, 19.04.1961, sayı 10786) bu kapsamda çıkarılmış yönetmelik ve tüzüklerdendir.

UHK'nın hazırlanması ve yasalaşmasında özellikle Dr. Refik Saydam'ın önemli katkıları vardı. Yasanın çıkarıldığı dönemde Cumhuriyet kurulalı yedi yıl olmuştu ve Sağlık Bakanlığı görevini Dr. Refik Saydam yürütmekteydi.

Günümüze kadar bazı maddeleri mülga olmuşsa da UHK, bugün hala yürürlükte olan öncü ve önemli yasal düzenlemelerden biridir. Alanyazına bakıldığında bu kanunu kaynak gösteren tıp tarihi ve halk sağlığı alanında pek çok çalışma yapıldığı görülür (Demir 2019; Çoban vd. 2014; Bostancı-Bozbayındır 2020, 87-116). Ancak, kanunun kendisini doğrudan ele alarak inceleyen ve analiz eden kısıtlı sayıda çalışma (Güler ve Vaizoğlu 2010; Çoban vd. 2014; Demir 2019) olduğu gibi toplumsal cinsiyet eşitliği ve feminist bakış açılarıyla değerlendirilmesi de bugüne kadar yapılmamıştır.

UHK'ya yönelik yapılan bu içerik analizi çalışmasının amacı, çıkarıldığı dönemde Türkiye'nin sosyal ve politik arka planını kısaca betimlemek ve akabinde kadın öznelliğine yönelik maddelerini feminist bakış açısıyla ele alarak ilgili dönemde kanunun kadın meselesine yaklaşımını göstermektir.

Tarihsel arka plan: 1930'larda Türkiye Cumhuriyeti'nin dinamikleri

Türkiye Cumhuriyeti (T.C.) çağdaşlaşma, ileriye gitme, gelişme ve pozitif bilimin yol göstericiliğinin benimsendiği modernist rasyonel devlet akli ideolojisi üzerine kuruldu. 1930 yılı da T.C.nin kuruluş çalışmalarının ve modernleşme sürecinin yoğun olarak yaşandığı bir dönemdir. Devlet yönetimine bakıldığında, Mustafa Kemal Atatürk cumhur reisi, Mustafa İsmet

İnönü ise dördüncü (01 Kasım 1927-27 Eylül 1930) ve beşinci (27 Eylül 1930-04 Mayıs 1931) T.C. hükümetlerinin başvekiliydi. Bu yıl içinde görev başında olan dördüncü ve beşinci T.C. hükümetlerinde çok az sayıda bakan değişmişti. Değişmeyen bakanlardan birisi de Sıhhiye ve Muavenet-i İctimaiye Vekili olan İstanbul Milletvekili Refik Saydam'dı (Aksakal 2017).

Bu yıl içerisinde sadece sağlık değil, devletin güçlenmesini ve dünyadaki gelişmelere uyumlanmasını sağlayan, ekonomi, kültürel miras, nüfus ve veri alanında önemli gelişmeler olmuş; Türk modernleşmesinin bir çıktısı olarak refah devletinin temelleri atılmaya çalışılmıştır. Ancak, aynı dönemde kurulan siyasi partilerin başarıya ulaşamaması, doğal afetler, Anadolu'daki siyasi isyanlar, modernleşme, demokrasi, temsil ve ekonomik gelişme açısından günümüze kadar gelen tartışmalara neden olmuştur (Akça 2022; Ankara İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü 2023; Atatürk Ansiklopedisi 2020; Ceylan 2021; Cumhuriyet Gazetesi 1930; Ertem 2010; Pınar 2016; Tunç 2017).

1930'lu yılların Cumhuriyet Türkiye'sinde kadınlar ve kadın hareketi

Türk modernleşmesinin kadın öznelliği açısından sorun teşkil edebilecek boyutları olduğu söylenebilir. Ancak resmi tarihe göre Cumhuriyetin ilk yılları kadınlar açısından son derece olumlu gelişmeleri içermektedir. Türkiye'de kadınlar için 1930 yılı, 3 Nisan'da Afet İnan'ın 22 yaşındayken Cumhuriyet Halk Fırkasına kaydolması ile başlamış (Özkaya Duman ve Payaslı 2018) yine aynı tarihte kadınların seçme ve seçilme hakkını tanıyan Belediye Kanunu'nun TBMM'de kabul edilmesi ile önemli bir ivme kazanmıştır (Kırkpınar 1998). Aynı şekilde, T.C.nin kuruluşu aşamasında kadınlar, erkeklerin yaptığı her işte yer almaya, pilotluk, hekimlik, doğuda öğretmenlik, sporculuk gibi mesleklere girmeye teşvik edilmiş (Toska 1998), hatta ilk kadın hakimler (Nezahet Güreli ve Beyhan Hanım) asliye mahkemesi üyeliklerine atanmıştır (Karabulut 2018).

Tıp tarihi açısından T.C.de kadınlar ilk kez 1922’de tıp fakültesine kaydolup eğitim almaya başlamışlar ve 1928’de altı kadın öğrenci mezun olmuştur (Şahinoğlu Pelin 1998). Ancak kadın hekimler, Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı kadrolarına atanabilmek için 1930 yılını beklemek zorunda kalmış; bütüncül bir hekimlik tedrisatından geçmiş olmalarına rağmen kadrolarını aldıklarında doğum ve çocuk evlerinde asistanlıkla yetinmek durumunda bırakılmışlardır (Mutlu 1953).

Bütün gelişmelere ve kazanımlara rağmen Türk modernleşmesi feminist bakış açısıyla ele alındığında bu döneme ait en temel değerlendirme, Cumhuriyetin kuruluşuna kadınların erkeklerle birlikte ortaklaşarak katılmadıkları yönündedir (Zihnioğlu 2003: 22). Ayrıca kuruluş yıllarındaki kazanımlar, kadınların hak arama mücadelesinin sonucunda olmamıştır. Elbette Cumhuriyet, kadınların temel haklarını edinmeleri yönünde önemli bazı adımlar atmış, ancak kadınların kendi gelecekleri konusunda söz sahibi olma isteklerine olumsuz yaklaşmış, özellikle feminist kadınları ciddi biçimde dışlamıştır.

Tarihsel olarak, on dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren İstanbul’da ve ülkenin diğer bölgelerinde oldukça gelişkin ve dünyadaki birinci dalga kadın hareketi ile etkileşen güçlü bir kadın kitlesi ve kadın hareketi vardı (Çakır 1996, 22). Ancak, dünyadaki ve Avrupa’daki çağdaşları ile benzer aşamaları geçiren kadın hareketi, inşa edilmekte olan yeni ulus için tehdit olarak görülmüş, ilk önce engellenmiş ve susturulmuş daha sonrasında da yakın yıllara kadar tarihsel olarak sessizleştirilerek unutturulmuştur (Toprak 2014, xvi). Cumhuriyetin erkek kurucularının kadın haklarına yönelik söylemsel inşası, haklarınızı sizin almanız söz konusu değildir, verirsek biz veririz biçiminde olmuştur. Zihnioğlu (2003, 228-229), 1930’lu yıllara dair bir değerlendirmesinde, kurucu kuşağın o dönemde yaşayan kadınların büyümesine izin vermediği ve onları hep “çocuk kadın” olarak tuttuğunu söyler. Benzer saptamayı Sancar da (2013, 173) Afet İnan gibi evlat edinilen kadınlar dolayımı ile yapar ve kadınların bu

şekildeki kamusal görünürlüğünün bir tür “çocuk kadın” modeli yarattığını yazar. Nancy Fraser (2005) gibi toplumların modernleşmesi üzerine düşünen yazarlar ise kadınların modern kamusal yaşama kabullerinin ilk aşamasının “sessiz görünürlük” şeklinde olduğunu söyler.

Aktarılanlar doğrultusunda Türk modernleşmesinde kadının kamusal alana kontrollü çıkışına ve görünürlüğüne karşılık, özel alanın iktidarının erkeğe bırakıldığı görülmektedir. Bu yaklaşımın yasal karşılığı 1926’da çıkarılan Türk Kanuni Medenisi olmuş ve evin reisi erkek olarak tasdik edilmiştir (RG, 04.04.1926, sayı 339). Sonraki yıllarda ise kadınlar yeniden “evinin kadını”, “çocuklarının annesi” olarak tanımlanmaya başlanmıştır (Zihnioğlu 2003, 22-23). Bu açıdan 1928’den itibaren kurulan kız enstitüleri önemli bir misyon üstlenmiştir. Kız enstitülerinin “sessiz kızları”, modern aileyi kuran, modern çocuklar yetiştiren toplum terzileri olmak üzere eğitilmişlerdir (Akşit 2005, 184, 190; Sancar 2013, 221).

Bu ve benzeri nedenlerle Cumhuriyetin ilk yıllarında yakalanmış olan ataerkil düzeni değiştirme şansı ya kullanılamamış ya da kullanılmak istenmemiştir. Sonuçta da kadınların kazanımları ya durmuş ya da gerilemiştir. Yapılan müdahalelerin sonucunda daha önceki yılların kadınlarla ilgili düzenlemelerinde izlenen yola benzer şekilde günümüze dek sürecek başka bir başarısızlık hikâyesi (Akşit 2005, 16) yaratılmıştır.

1930’lu yıllarda Türkiye Cumhuriyeti’nin sağlığa bakışı ve sağlık sistemi

Ankara’daki ilk Milli Hükümet’te 2 Mayıs 1920 tarih ve 3 numaralı yasayla “Sıhhiye ve Muavenet-İçtimaiye Vekâleti” kurulmuştur. O yıllarda sağlık hizmetlerinin bir bakanlık olarak örgütlenmesi yeni bir durumdu ve İngiltere’de de ilk Sağlık Bakanlığı 1919 yılında kurulmuştu. Bu nedenle T.C. açısından düşünüldüğünde, uzun yıllar savaşta kalmış ve ardından tekrar yeni bir savaşa hazırlanan bir toplumda, sağlık hizmetlerinin örgütlü bir şekilde

devlet düzeyinde ele alınması beklenen ancak aynı zamanda dönemine göre oldukça ilerici bir yaklaşımdı. Bakanlığın Ankara'daki merkezinde hıfzıssıhha dairesi, sicil dairesi, muhasebe ve evrak kalemi kurulmuş; taşrada ise eski sağlık müdürlükleri, hükümet, belediye ve karantina tabiplikleri ile küçük sıhhiye memurlukları aynen Osmanlı dönemindeki gibi muhafaza edilirken (Dirican 1970) bazı köklü değişiklikler de yapılmıştır.

Bakanlığın tarihsel yönetimi bağlamında ilk Sıhhiye ve Muavenet-İçtimaiye Vekili olarak Dr. Adnan Adıvar görev almıştır. Dr. Refik Saydam ise 10 Mart 1921'de devraldığı bu görevi 24 Aralık 1921'e kadar yürütmüştür. Saydam'ın yerine aynı tarihte Dr. Rıza Nur atanmıştır. Dr. Rıza Nur, Kurtuluş Savaşı döneminde bakanlık görevini yürütmüş ve 27 Ekim 1923'te bu görevden ayrılmıştır. Sonrasında Dr. Mazhar Germen'in 22 Kasım 1924 ile 27 Ekim 1925 arasındaki bakanlığı hariç, Dr. Refik Saydam 1937'ye kadar sağlık bakanı olarak on dört yıl görev yapmış ve Cumhuriyetin modernleşme projesinin sağlık alanında şekillenmesini sağlamıştır (Güler ve Acar Vaizoğlu 2010, 48-49).

Cumhuriyetin kuruluş yıllarında sağlık alanındaki en büyük müdahale kuşkusuz nüfusa yönelik olmuştur. Nüfusun sayıca artırılmasının yanında sağlık durumunun da düzeltilmesi hedeflenmiştir. Bu hedefe ulaşmak üzere frengi, trahom, sıtma, verem ve kuduzla mücadele, yataklı tedavi kurumlarının ve sağlık personelinin sayısını artırmak gibi yaklaşımlar benimsenmiştir. Ayrıca bu dönemde, her türlü doğum kontrol yöntemi ve isteyerek düşükler yasaklanarak (Aydın 2002) Cumhuriyetin henüz ilan edilmediği erken hükümet döneminde dahi kadın bedenine yönelik girişimlerde bulunulmuştur.

Türkiye Cumhuriyeti'nin temel sağlık kanunu olarak UHK'nın yasalaşma süreci

UHK'nın kabul edilmesinden önce ona temel teşkil eden sağlık politikaları

Cumhuriyetin kuruluş yıllarına ve hatta öncesine kadar gitmektedir. Cumhuriyetin ilanından sonra ülkenin sağlık sorunlarını tartışmak üzere 1925, 1927 ve 1929 yıllarında toplanan Milli Tıp Kongrelerinde alınan kararlar, Refik Saydam'ın bir sağlık programı hazırlamasına olanak sağlamıştır (Arıkan 2010, 43; Vergili 2019, 147-176). Bu programın yasal alandaki yansıması ise UHK olmuştur. Kanun üzerinde üç yıl çalışılmış ve mecliste bu kanunun gerekçesi topluma yönelik koruyucu hizmetlerle ilgili yasal dayanak bulunmadığı, bu nedenle gereken önlemlerin yeterince alınmadığı ve genel bir sağlık yasasına ihtiyaç duyulduğu şeklinde ifade edilmiştir (Güler ve Vaizoğlu 2010, 56-57).

Refik Saydam'ın ifadesi ile bu kanun: "...Milletin sıhhatini koruma işinin Devletin umumi hizmet ve mecburiyetlerinden olduğu esastan hareket edilerek hazırlanmıştır... Bu kanun sıhhat ve içtimai muavenet işlerinde adeta bir teşkilatı esasıye olacaktır" (Güler ve Vaizoğlu 2010, 57).

UHK ve aynı yıl yasalaşan Belediyeler Kanunu (RG, 03.04.1930, sayı 1471) ve Belediye Yapı ve Yollar Kanunu (RG, 21.06.1933, sayı 2433) ile birlikte ele alındığında, bu kanunların aslında Türk modernleşmesinin yaşam pratiği içinde somutlaştırılması olarak görülebilir.

Cumhuriyetin kuruluş yıllarında kadın meselesi ve kadınların devletle olan ilişkisi köklü bir değişim geçirdi. Hiç kuşkusuz bu değişim, yeni Cumhuriyetin yasal düzenlemelerinde de karşılık bulacaktı. İnşa edilmekte olan modern Türk toplumunun o gün için öngörülebilir, sağlıkla ilgili bütün yönlerini ele alan UHK'da da kadınlarla ilgili çok sayıda madde bulunması şaşırtıcı değildi. Tarihsel açıdan önemli bir metin olarak UHK'yı incelemek ve günümüzü anlamaya çalışmak için kullanmak, toplumsal cinsiyete dayalı eşitsiz güç ilişkilerini açığa çıkarmak açısından önem taşımaktadır. Bu nedenle bu çalışmada, günümüzde hala yürürlükte olan ve kadınların toplumsal yaşamlarını şekillendirmeye devam eden UHK'nın kadınlarla ilgili boyutlarını betimlemek ve bu boyutları feminist bakış açısıyla tartışmak hedeflenmiştir.

Yöntem

Bu araştırmada UHK, nitel araştırma yöntemlerinden biri olan içerik analizi yöntemi kullanılarak incelenmiştir. Nitel araştırmalarda, bir dizi birbirinden farklı teknikle elde edilen veriler düzenlenir, sınıflandırılır, temalar oluşturulur, yorumlar geliştirilir ve toplumsal gerçeklikte bulunan bilginin ortaya çıkarılması amaçlanır (Özdemir, 2010). Başka bir ifadeyle, nitel araştırma yöntemlerinin temelinde toplumsal gerçekliğin nasıl inşa edildiği ve bu inşa sürecinin nasıl bir temsil sunduğu bulunur. Nitel araştırma tekniklerinden biri olan içerik analizi ise metin temelli verileri esas alır. Neuman (2010, 466) içerik analizini “metnin içeriğini toplama ve analiz etme tekniği” olarak tanımlamıştır. Neuman’a göre (age., 468) içerik analizi belirli bir konunun belirli bir mesafeden incelenmesi gerektiğinde yararlı bir yöntemdir. İçerik analizinde, kimi metinlerin içeriğinin temel öğelerini kategorileştirmek ve yorumlamak amacıyla sistemli bir inceleme yapılmaktadır. Başka bir anlatımla içerik analizi, çeşitli türdeki yazılarda kodlamalar yaparak deşifre etmek, dolayısıyla bazı çıkarımlarda bulunma tekniğidir (Sallan Gül ve Kahya Nizam 2021).

Bu çalışmada, UHK’nın kadın öznelliği ile ilgili boyutunun Türk toplumundaki karşılığı betimlenerek, feminist bakış açısıyla tartışılmıştır. Bilindiği üzere, kadınların ve erkeklerin toplumsal yaşamı deneyimleme şekilleri birbirinden farklıdır. Var olan iktidar ve eşitsiz güç ilişkileri içerisinde kadınların ayrımcılığa ve cinsiyetçiliğe uğraması söz konusudur. Michel Foucault’ya (2021) göre tıp ve hukuk, önemli epistemolojik otoriteler olarak modern toplum yaşamında iktidar ilişkilerini düzenleyen temel güçlerdendir. İktidar ilişkilerinin önemli bir boyutu olan toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizlikleri çözümlmek için kadın öznelliğinin bilgi, deneyim ve toplumsal gerçeklik üçgeninde ele alınması gerektiği ifade edilmektedir (Ramazanoğlu ve Holland 2002, 87). Bu çalışmada, 1930’lar Türkiye’sindeki kanun yapıcılarının gözünden, erken dönem cumhuriyet kadınının öznelliğinin nasıl inşa edildiği

analiz edilmeye çalışılmış ve UHK'da o yıllardaki kadınlar açısından nasıl bir epistemolojik üretim sürecinin olduğunu göstermek için içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Bu girişim, bilgi üretim süreçlerinin tarihselliği ve toplumsal etkilerini kadın özneliği temelinde anlamak için bir arşiv çalışması gibi de düşünülebilir.

Araştırma, UHK'nın TBMM'nin mevzuat sayfasında yer alan haline sadık kalınarak yürütülmüştür. Bu nedenle UHK'nın yazım dilindeki günümüzde geçerli olmayan hatta yazım hatası olarak kabul edilebilecek ifadeler de korunmuştur. Çalışmada UHK'nın mülga olan maddelerini de kapsayacak şekilde inceleme yapılmıştır. İncelemede kadın ve kadınlı ilişkili kavramlar tespit edilmiş, kanun metni içerisindeki sıklıkları belirlenmiş; bu kavramlar belirli kodlar altında toplanmış ve her iki yazarın ortak değerlendirmesine dayanan bir analiz yapılmıştır. Özetle bu çalışma, kadın özneliğini, ilgili hukuki metin zemininde ele alarak feminist bakış açısıyla analiz etmeyi amaçlamaktadır.

Bulgular ve Tartışma

UHK, on beş bab (bölüm) ve 309 maddeden oluşmaktadır. Bunlar, Sağlık Örgütlenmesi, Sari ve Salgın Hastalıklarla Mücadele, Umumi Kadınlar Hakkında Ahkam, Muhacerete Ait Sıhhi İşler, Gemiler, Demiryolları ve Diğer Nakliye Vasıtalarına İlişkin Sağlık İşleri, Çocuk Hıfzıssıhhası, İşçiler Hıfzıssıhhası, Yenilecek ve İçilecek Şeylerle Kullanılacak Bazı Maddelerin Sağlığa Uygunluğu, Maden Suları ve Kaplıcalar, Mezarlıklar, Ölülerin Defni, Mezardan Çıkarılması ve Nakli, Şehir ve Kasabalar Hıfzıssıhhası, Gayri Sıhhi Müesseseler, Sıhhi İstatistik, Coğrafya ve Propaganda, Ceza Hükümleri ve Umumi Hükümler bölümleridir (RG, 06.05.1930, sayı 1489).

UHK'nın doğrudan kadınlara yönelik maddeleri

Bu araştırmada, UHK'nın yirmi dört maddesinin içeriğinde otuz yedi kez doğrudan, kısmi ya da dolaylı olarak kadınlarla ilgili ifade geçtiği saptanmıştır (Tablo 1).

Tablo 1. Umumi Hıfzıssıhha Kanunu'nun kadınlarla ilgili maddeleri

No	Kanun maddesi
M d . 3	Sihhat ve İçtimaî Muavenet Vekâleti bütçeler ile muayyen hatler dahilinde olarak aşağıda yazılı hizmetleri doğrudan doğruya ifa eder: 1 - Doğumu teshil ve çocuk ölümünü tenkis edecek tedbirler. 2 - Validelerin doğumdan evvel ve doğumdan sonra sıhhatlerinin vikayesi....
M d . 20	Belediyelerin umumî hıfzıssıhha ve içtimaî muavenete taallük eden mesailden ifasile mükellef oldukları vazifelere aşağıda zikredilmiştir. ... 13- Hastane, dispanser, süt çocuğu, muayene ve tedavi evi, aceze ve ihtiyar yurtları ve doğum evi tesis ve idaresi. 14- Meccani doğum yardımı için ebe istihdamı.
M d . 57	Kolera, veba (Bübön veya zatürree şekli), lekeli humma, kara humma (hummayı tifoidi) daimî surette basil çıkaran mikrop hâmilleri dahi - paratifoit humması veya her nevi gıda maddeleri tesemmümatı, çiçek, difteri (kuşpalazı) - bütün tevkiatı dahi - sarı beyin humması (iltihabı sahayayı dimağii şevki müstevli), uyku hastalığı (iltihabı dimağii sarı), dizanteri (basilli ve amipli), lohusa humması (hummai nifası), ruam, kızıl, şarbon, felci tiffi (iltihabı nuhahi kuddamii sincabii hâddi tiffi), kızamık, cüzam (miskin), hummai racia ve malta humması hastalıklarından biri zuhur eder veya bunların birinden şüphe edilir veyahut bu hastalıklardan vefiyat vuku bulur veya mevtin bu hastalıklardan biri sebebiyle husule geldiğinden şüphe olunursa aşağıdaki maddelerde zikredilen kimseler vak'ayı haber vermeğe mecburdurlar. Kudurmuş veya kuduz şüpheli bir hayvan tarafından ısırılmaları kuduza müptelâ hastaların veya kuduzdan ölenlerin ihbarı da mecburidir.
M d . 89	Türkiye hudutları dahilinde doğan her çocuk doğumu takip eden ilk dört ay zarfında aşılır. Çocuğun peder ve validesi aşı mecburiyetinin ifa edilmesinden aynı suretle mes'uldurlar. Ebeveyni olmayan çocuklar veya ebeveyni nezdinde bulunmayan çocuklar için çocuğu bakmak üzere kabul eden şahıslar veya müesseseler müdürleri mes'uldurlar.

M d . 110	Zührevi hastalıklardan birine duçar olduğunu bildiği veya görünüşe nazaran veyahut tedavisi altında bulunduğu tabiplerinin izahatıyla bu hastalıklardan birine müptela olduğunu bilmesi lazım geldiği halde hastalığı bir diğerine sirayet ettirenler hakkında bu Kanunda mezkur mücazat tatbik olunur. Frengili bir çocuğun frengiye musap olduğunu bildiği halde salim bir süt anneye emzirtmek memnudur.
M d . 115	Hastanelerde, doğum evlerinde , hapishanelerde, sair resmî veya hususî müessesatı sıhhiye ve hayriyedeki bütün veremli hastalarla buralarda vukua gelen verem vefiyatı yirmi dört saat zarfında o müessesenin müdürü tarafından ihbar edilir.
M d . 122	Evlenecek erkek ve kadınlar evlenmeden evvel tıbbî muayeneye tâbidir. Bu muayenenin sureti icrası ve teferruatı hakkında Sıhhat ve İctimaî Muavenet Vekâletince çıkarılan bir nizamname neşrolunur.
M d . 125	Süt annelik yapacak kadınlar zührevî hastalıklarla sari vereme ve cüzama musap olmadıklarını müsbit tabip raporları alırlar. Raporlar her altı ayda bir tecdit olunur. Bu raporu olmıyan kadınların süt annelik etmesi ve rapor talep etmeden herhangi bir kadının süt anneliğe kabul edilmesi memnudur. Resmî tabipler süt annelik edecek kadınları meccanen muayene ve raporlarını ita ederler.
M d . 128	Sıhhat ve İctimaî Muavenet ve Dahiliye Vekâletleri müştereken bir yönetmelik neşrederek umumî kadınlar ve evlerin tâbi olacakları hükümler ve bu fuhuş yüzünden intişar eden hastalıkların ve bilhassa zührevî hastalıkların sirayetine mâni olacak tedbirleri tesbit ve yine müştereken tatbik ederler. Umumî kadınlarla umumî evler ve bunlara benzer mahaller bu yönetmelikte tarif ve tahdit olunacaktır.
M d . 129	Fuhuş, san'at ve maişet vasıtası ittihaz eden kadınlardan zührevî hastalıkların her türlü eşkâline, cüzam, cerp, empetigo, entertrigo, müterakki verem veya Sıhhat ve İctimaî Muavenet Vekâletinin fennen lüzum göre ceği sair hastalıklara musap olanların san'atlarının icrasına icap ederse kuvvei cebriye istimali ile mümanaat olunur. Bunlar lüzum görülürse bir müessesede tecrit ve tedavi edilir.
M d . 131	Fuhuş sebeble intişar eden hastalıklara karşı tedbir ittihazı masarifi belediyelere aittir. Bu husus için umumî evler sahiplerinden 128 inci maddede zikredilen yönetmelikte gösterilecek bir ücret alınabilirse de umumî kadınlardan şahsan her nevi resim veya ücret cibayeti usulü mülğadır.
M d . 132	Umumî kadınlara müteallik gerek ahlâkî ve gerek intizamı umumî noktai nazarından yapılacak takibat ve sagirlerin fuhuş telkinatından vikayesi mahsus kanunlarına tevfikân ait olduğu daireler tarafından icra olunur.
M d . 134	57 nci maddede zikredilen sari ve salgın hastalıklardan veya zührevî hastalıklardan birine musap olanlar, cüzam, trahom ve Sıhhat ve İctimaî Muavenet Vekâletince tayin olunacak hastalıklardan birine duçar olanların ve mecnunların ve fuhuşla melûf kadınların 133 üncü maddede mezkûr kimseler meyanında memlekete girmesi memnudur.

M d . 153	Devletin resmî müesseselerinde doğum yardımı meccanidir.
M d . 154	Hükümet ve belediye tabipleri ve ebeleri fakir kadınların doğurmasında meccanen yardıma mecburdurlar.
M d . 155	Kendisi ve çocuğunun sıhhati için bir zarar husule getirmeyeceği bir tabip tarafından tahiren tasdik edilmedikçe kadınların doğumlarından mukaddem üç hafta ve doğurmasını müteakip yine üç hafta zarfında fabrika, imalâthane ve umumî ve hususî müesseselerde çalışması ve çalıştırılması memnudur.
M d . 156	Bu kanunun neşrinden sonra berhayat çocuğu altı veya altıdan fazlaya baliğ olan kadınlara Devletçe mükâfatı nakdiye verilmesi için her sene Sıhhat ve İçtimaî Muavenet Vekâleti bütçesinde bir faslı mahsus açılır. Arzu edenlere nakdî mükâfat yerine ihdas edilecek bir madalya verilir. Bu kanunun neşri tarihinde berhayat altı veya daha ziyade çocuğu olan kadınlara dahi bu madalya verilir.
M d . 157	Sütünelik edecek kadınlar kendi çocuklarının yedi aylıktan fazla olduğuna dair resmî vesikalar ibraz etmedikleri ve kâfi emzirme kabiliyeti mevcut olmadığı takdirde sütünelik etmelerine müsaade edilmez. Süt annenin çocuğu yedi aylıktan küçük olduğu halde bunun başka kadın tarafından emzirildiği ispat olunmak lâzımdır. Bu vesikalar süt annelerin 125 inci maddede gösterilen muayenesi esnasında talep edilir.
M d . 158	Yedi yaşından aşağı olan metrük, öksüz veya babası ve anası hayatta çocukları gerek para ile ve gerek parasız kabul ederek bakan resmî ve hususî bütün müesseseler Sıhhat ve İçtimaî Muavenet Vekâletinin murakabe ve teftişine bağlıdır. Bu tarzdaki müesseselerin küşadı, sahipleri tarafından Vekâlete ihbar olunur.
M d . 169	Kız liselerinde ve orta tahsilli kız mekteplerinde mektep idarelerince münasip görülecek sınıflarda talebeye fennî çocuk bakımı usulleri nazarî ve amelî surette öğretilmek üzere haftada lâekal bir saatlik mahsus bir ders küşat olunur.
M d . 173	On iki yaşından aşağı bütün çocukların fabrika ve imalâthane gibi her türlü san'at müesseseler ile maden işlerinde amele ve çırak olarak istihdamı memnudur. On iki yaş ile on altı arasında bulunan kız ve erkek çocuklar günde azamî sekiz saatten fazla çalıştırılmaz.
M d . 177	Gebe kadınlar doğumlarından evvel üç ay zarfında çocuğunun ve kendisinin sıhhatine zarar veren ağır hizmetlerde kullanılamaz. Doğurduktan sonra 155 inci maddede tayin edilen muayyen müddet istirahatını müteakip işe başlayan emzikli kadınlara ilk altı ay zarfında çocuğunu emzirmek üzere mesai zamanlarında yarımşar saatlik iki fasıla verilir.

M d . 179	<p>Aşağıdaki mevaddı ihtiva eylemek üzere işçilerin sıhhatini korumak için İktisat ve Sıhhat ve İctimaî Muavenet Vekâletleri tarafından müştereken bir nizamname yapılır.</p> <p>1 - İş mahallerinin ve bunlara ait ikametgâh ve saire gibi müştemilâtın haiz olması lâzımgelen sıhhî vasıf ve şartlar.</p> <p>2 - İş mahallerinde kullanılan alat ve edevat, makineler ve iptidaî maddeler yüzünden zuhuru melhuz kaza, sari veya meslekî hastalıkların zuhuruna mâni tedabir ve vesait.</p> <p>Kadınlarla 12 den 16 yaşına kadar çocukların istihdamı memnu olan sıhhat mugayir ve muhataralı işlerin neden ibaret olduğu iş kanununda tasrih edilecektir.</p>
M d . 276	<p>Sıhhat ve İctimaî Muavenet Vekâletine ait istatistik hizmetleri aşağıda gösterilmiştir:</p> <p>1 - Doğum, evlenme, ölüm ve ölüm sebepleri.</p> <p>...</p>

UHK'nın ilgili maddelerinde, *kadın*, *sütanne*, *umumi kadın*, *kız*, *doğum*, *sütinine*, *valide*, *ana*, *doğum yardımı*, *emzikli kadın*, *evlenecek kadın*, *fuhuşla melûf kadın*, *fuhuşu san'at ve maişet vasıtası ittihaz eden kadın* ve *gebe kadın* olarak kadını işaret eden 14 farklı kavram bulunmuştur (Tablo 2). Bu kategorik ayrımlar kanunda, kadınlarla ilgili düzenlemelerin kadın öznelliğini "toplumsal roller ve statüler" üzerinden şekillendirildiğine dair bir ön veri sunmaktadır. Ayrıca genel olarak kanunda dil ve kavramsal tutarlılık eksikliği de olup, ortak bir dil birliği oluşturulamadığı dikkat çekmektedir.

Tablo 2. Umumi Hıfzıssıhha Kanunu'nda geçen kadını işaret eden kavramlar ve sıklıkları

No	Kavramlar	Kavramların geçme sayısı
1	Kadın	10
2	Sütanne	7
3	Umumi kadın	4
4	Kız	3
5	Doğum	2
6	Sütnine	2
7	Valide	2
8	Ana	1
9	Doğum yardımı	1
10	Emzikli kadın	1
11	Evlenecek kadın	1
12	Fuhuşla melûf kadın	1
13	Fuhsu san'at ve maişet vasıtası ittihaz eden kadın	1
14	Gebe kadın	1
		37

UHK'daki ilgili hükümlere ve kavramlara bakılarak yasanın kadınlara yaklaşımı yedi kod altında toplanmıştır (Tablo 3).

Tablo 3. Umumi Hıfzıssıhha Kanunu'ndaki kadınla ilgili kodlar

Kodlar	İlgili maddeler
1	Kadını birey olarak ele alan maddeler
2	Korunmaya muhtaç/fakir kadın
3	Fuhuş yapan kadın
4	Doğurgan/lohusa kadın
5	Sütnine sütanne olan kadın
6	Kız çocuğu
7	Doğum ve doğum sonrası ile ilgili maddeler
	89, 122, 179
	154, 158, 179
	128, 129, 131, 132, 134
	3, 155, 156, 177
	110, 125, 157
	169, 173
	3, 20, 57, 89, 115, 153, 155, 177, 276

Kadını birey olarak ele alan maddeler

Birey kavramı, siyasi sistemlerin temel kavramlarından ve bir sistemde bireyin ele alınış tarzı o sistemi biçimlendiren temel öğedir. Günümüzdeki birey kavramı ise moderniteyle birlikte ortaya çıkmış olup, insan hak ve özgürlükleri zemininde ele alınmakta ve bu bağlamda kişiye belli sorumluluklar yüklemektedir. Birey, aynı zamanda yaşadığı toplum ve aile tarafından varlığı tanınıp söz sahibi olarak kabul edilen, eşitlik temelinde haklarına saygı gösterilen insandır (Üskül Engin 2014).

Yasanın 89, 122 ve 179. maddeleri kadının birey olarak görüldüğü başlık altında ele alınabilir. Bu maddelerin ilkinde, çocukların aşılınması konusunda “peder ve validesi”ne eşit sorumluluk verilirken kadın ve erkek eşit bireylermiş gibi kabul edilmektedir.

Yasanın 122. maddesi ise erkeklere ve kadınlara evlenmeden önce tıbbi muayene şartı getirmektedir. Bu madde de bir önceki gibi benzer eşitlik ve birey olma koşulunu taşımaktadır. Bu şarta istinaden 1931 yılında çıkarılan “Evlenme Muayenesi Hakkında Nizamname” (RG, 21.09.1931, sayı 1904) yürürlüğe girerek evlilik öncesi tıbbi muayenenin içeriği belirlenmiştir. Bu muayene ile cinsel yolla bulaşan hastalıkların yanı sıra verem, cüzzam, delilik gibi sağlık sorunları olan bireyler tespit edilerek, evlenmeye engel durumu olanların evlenmesinin kati suretle engellenmesi ve ancak tedavi sonrası evlenmelerine izin verilmesi amaçlanmıştır.

UHK, evlenme öncesinde kadın ve erkeği aynı koşullarda muayeneye mecbur tutarak eşitlik temelli bir yaklaşımı benimsiyor gibi görünebilir. Bu yaklaşımıyla kanun, cinsel yolla bulaşan hastalıklar göz önüne alındığında, kadınların anatomik ve fizyolojik özellikleri ve toplumsal cinsiyet normlarına bağlı olarak erkekler tarafından frengi, bel soğukluğu gibi cinsel yolla bulaşan enfeksiyonlarla karşı karşıya bırakıldıkları gerçeğini görmezden gelmektedir. Tıbbi olarak kadınların üreme organlarının yüzeylerinin daha geniş ve ince

olması, onların cinsel yolla bulaşan hastalıklara daha fazla yakalanmasına ve bu hastalıkların belirtilerinin kolayca fark edilememesi nedeniyle kadınlar açısından sağlık sonuçlarının ağırlaşmasına yol açmaktadır (CDC 2023). Oysa, Türk toplumundaki toplumsal cinsiyet rolleri ve namus anlayışı, kadınlara evlilik dışı cinsel ilişkiyi kesin bir biçimde yasaklarken, erkeklere bu konuda bir sınırlama getirmez (Kadıoğlu 1998). Aslında erkeklerin bu tür hastalıkların toplumda yayılmasında, hatta anne karnındayken bebeğe aktarılarak bir sonraki nesle geçmesinde kritik rolleri ve sorumlulukları vardır (Panchanadeswaran et. al. 2006). Ancak UHK’da bu konuya işaret eden bir düzenleme bulunmamakta ve bu sorunların yaşanmasında sanki kadınlarla eşit düzeyde sorumlularmış gibi yaklaşılarak erkeklerin rolü görünmez kılınmaktadır.

Kanununun 179. maddesi çalışma yaşamındaki kadınlara ilişkin düzenlemeleri içerir. Bu madde ile kadınların çalıştırılmayacağı alanların bulunduğu ve bu alanların iş kanunu ile belirleneceği ifade edilmektedir. İş Kanunu daha sonra 1936 yılında yasalaşmıştır (RG, 15.06. 1936, sayı 3330). Bu kanununun 49 ve 50. maddelerine göre kadınların, maden ocaklarında, kablo döşenmesi, kanalizasyon ve tünel inşaatı gibi yer altı veya su altında yapılacak işlerde ve sanayide gece vardiyasında çalıştırılmaları yasaklanmıştır. Aynı zamanda UHK’nın 179. maddesi kadını çalışma yaşamı içinde çocuklarla birlikte korunmaya muhtaç bir birey olarak tanımlamakta ve babacıl bir yaklaşımla sağlıklarının korunması için çocuklarla birlikte özel düzenlemeler öngörmektedir. Bu maddede, kadınlar ile çocuklar aynı bağlamda ele alınarak aynı ataerkil baskılanma ilişkisi içerisinde olduklarına söylemsel olarak işaret edilmektedir.

İlk bakışta bu üç maddenin de kadın ve erkeği eşit bireylermiş gibi ele aldığı izlenimi oluşturmaktadır. Ancak, dönem koşulları göz önüne alındığında pratik hayatta kadınların erkeklerle eşit şekilde kamusal yaşamda olmamaları, ev içi kararlarda Medeni Kanun’a (RG, 04.04.1926, sayı 339) göre erkeğin “aile reisi” olarak son sözü söylüyor olması, bu maddelere ilişkin çelişkilere

işaret etmektedir. Kısacası teorik ile pratik örtüşmediği gibi yasal düzenlemeler de birbiri ile çelişmektedir.

UHK'da kadını birey olarak ele alan maddeler, dönemin kadına bakışıyla yakın bir ilişki içerisinde olup izlenen pronatalist nüfus politikasına da uygundur. Bu üç kanun maddesindeki yaklaşımın temelinde, yeni kurulacak ailenin birtakım hastalıklardan arı olması ve sağlıklı çocuklar dünyaya getirilmesinin ön koşullarını sağlama çabasının olduğunu ve bu amaçla özellikle kadın bedeninin araçsallaştırıldığını söyleyebiliriz. Kandiyoti'ye (1995) göre Cumhuriyet döneminde yürütülen kadın politikaları simgesel ve stratejik öneme sahiptir. Ona göre, Kemalist devrimin en önemli reformu laiklik projesidir. Ancak bu projede kadın, Osmanlı Devleti'nin teokratik kalıntılarını ortadan kaldırmaya yönelik Kemalist mücadelenin piyonlarından biri haline gelmiş ve kadınların sosyo-ekonomik gelişmesi Kandiyoti'ye (1995) göre "devlet destekli feminizm" çerçevesinde ele alınmıştır.

Berktaş (1998), Cumhuriyet döneminde kadın haklarının tanınmasının "belli bir amaç için araç" olduğunu ifade eder. Bu araçla yeni devletin ulusal karakterinin ortaya konulması sağlanmaktadır. Aynı zamanda kadınların eşit yurttaş olmalarının kabulü ile Cumhuriyetin eski teokratik mirastan kopuşu ve ayırt edici özelliği pekişmiştir. Tekeli de (1979) kadınların aslında Osmanlı döneminden itibaren batılılaşmanın simgesi olarak araçsallaştırıldıklarını ve İslami kurum ve değerlerle savaşta kadınların önemli bir unsur olduklarını belirtmiştir. UHK ile aynı yıl kabul edilen Belediyeler Kanunu (RG, 03.04.1930, sayı 1471) ile kadınlara yerel seçimlerde seçme hakkı tanınmıştır. Bu yaklaşımın arka planında Türkiye'deki tek parti rejimini, dönemin Avrupa diktatörlüklerinden ayırıştırma çabası vardır. UHK'nın kadını ve erkeği eşit yurttaşlık bağlamında ele alan maddelerinin olması, 1930'lu yıllar için ilerlemeci ve çağdaş bir görüntü sergilemektedir. Oysa tarihsel arka plan ve kanunun diğer maddelerindeki yaklaşımlar bir arada ele alındığında, dönemin kadına bakış açısında sağlanmamış bir eşitliğin olduğu söylenebilir.

Korunmaya muhtaç/fakir kadın

Bu başlıkla ilgili olarak UHK'nın 154. maddesinde kadının yoksulluğu ve buna ilişkin sağlanabilecek yardımlar ele alınmıştır. İlgili maddelerin o dönem için yoksulluğu fakir olma üzerinden ele aldığı görülmektedir. Öyle ki, 154. madde fakir kadının uygun koşullarda doğum yapabilmesi için hükümet ve belediye tabipleri ile ebeleri görevlendirmektedir. Kanununun 158. maddesi ise temelinde sahipsiz ve yoksul çocukların korunmasına ilişkindir. UHK, anası, babası hayatta dahi olsa ortada kalmış çocuklara bakım veren kuruluşların denetimi için Sağlık Bakanlığını görevlendirmektedir. Bir açıdan, çocuk bakımı devlet elinde toplumsallaştırılmaya çalışılıyor gibi görünüyorsa da ebeveynliğin bireysel bağlamda desteklenmesi söz konusu değildir. İlgili dönem koşulları itibariyle birincil bakım veren figürlerin anneler ya da kadın özneler olduğu da düşünülünce kadınların annelik boyutunu güçlendirmeye yönelik bir girişim de doğrudan söz konusu değildir.

Bu üç madde bir arada düşünüldüğünde kadınların toplum içerisinde güçlenmesinin sağlanması yerine bulunduğu koşullara müdahale edilmeksizin toplum ve devlet açısından muhtemel sorunların yaşanmasını önleyici bir yaklaşımın benimsendiği görülmektedir. Bu anlamda kanun, toplumsal cinsiyet açısından stratejik ihtiyaçların karşılanması yerine pratik ihtiyaçları karşılamaya yönelmiştir. Ayrıca kadınların çocuklarla birlikte ele alınması -daha önce de yukarıda ifade edildiği gibi- babacıl bir tutumun yansımasıdır. Babacıl tutum, kadının özerkliğini engelleyen, onun birey olmasını yavaşlatan “çocuk kadın” olarak kalmasına yol açan bir yaklaşımdır.

Fuhuş yapan kadın

UHK'nın beş maddesi (128, 129, 131, 132 ve 134. maddeler) fuhuşla ilgili düzenlemeleri içermektedir (Tablo 1). Ayrıca kanununun 128. maddesi Sağlık Bakanlığına konu ile ilgili yasal düzenleme yapma görevi vermektedir.

İlgili yasal düzenleme, “Genel Kadınlar ve Genelevlerin Tabi Olacakları Hükümler ve Fuhuş Yüzünden Bulaşan Zührevi Hastalıklarla Mücadele Tüzüğü” (RG, 19.04.1961, sayı 10786) olup 1961’de yasalaşabilmiştir.

UHK’ya göre fuhuş olarak tanımlanan seks işçiliği, devlet tarafından belirlenen koşul ve ortamlarda yapılırsa yasaldır. Bu bağlamda fuhuş yapan kadınların zührevi hastalıklarla ilişkisi kontrol edilerek, bu hastalıkların ve diğer bulaşıcı hastalıkların erkeklere ve toplumun kalanına yayılmasının önlenmesi amaçlanmakta, bir bakıma fuhuş yapan kadın hedef haline getirilmektedir. Mekânsal olarak fuhuş yapılan alanlar, modern yaşamın unsurları olan bilim ve sanat kurumlarının yanı sıra dini mekânlardan da uzak tutulmakta ve “yokmuş gibi” yapmak için gerekli alt yapı hazırlanmaktadır. Kanun, cinselliği erkeklerin karşılanması gereken bir ihtiyacı olarak görürken, devlet bu ihtiyacı karşılama görevini üstlenmekte; kadınları bu amaca uygun bir araca dönüştürmekte ve dahası kadın cinselliğini yok saymaktadır. Gerek UHK’da gerekse ilgili tüzükte fuhuş yapan kadınlar sağlık açısından ve yasal yollarla sıkı bir şekilde denetlenerek erkekler için güvenli ve sağlıklarını riske atmayacak bir ortam hazırlanmaktadır. Ancak fuhuşun esas tüketicisi olan erkeklere yönelik ciddi bir düzenleme bulunmamaktadır. Ülkemizde olduğu gibi dünyada da fuhuşa ilişkin bu çifte standart ve sektörde çalışan kadınların başta sağlık olmak üzere olumsuz koşulları yirminci yüzyılın başından itibaren feminist eleştirinin gündeminde yerini almıştır (Millet 2011, 202-203; Zengin 2011, 26-27).

Friedrich Engels, devlet ve fuhuş ilişkisini Atina toplumuna kadar götürürken (2008: 77) fahişelik ve evliliğin toplumsal anlamı arasındaki diyalektik ilişkiye dikkat çeker (age., 84-85). Fuhuş ve fahişelik, erkekler lehine bir cinsel özgürlük alanı olarak kurumsallaştırılırken, kadınlar evlilik yoluyla erkek tarafından baskı altına alınır (age., 78-80). Her ne şekilde olursa olsun bütün bu pratikler, toplum hayatında erkek egemenliğinin yansımaları olarak ortaya çıkar. Bir başka açıdan fahişeliğin bir meslek olarak kabul edilmesi,

fuhuşun normalleşmesi ve bir piyasa ekonomisi aracına dönüştürülmesi erkek egemenliğinin değişen dünya düzeni ile cinsel ve ekonomik uyumlanmasının bir yansıması olarak görülebilir (Cagan 1996). Fuhuşa ve fahişeliğe yönelik bu yaklaşım, UHK’da ve ilgili tüzükte de dikkat çekmektedir.

Ayrıca, UHK’nın fuhuşla ilgili maddeleri ve tüzük maddelerindeki sağlıkla ilgili düzenlemeler bir “çalışan sağlığı” bakış açısıyla değil daha çok erkek ve toplum sağlığının korunması amacıyla yapılmıştır. Ne var ki, bu düzenleme erkeklerin cinsel sağlığına ilişkin olası riskleri göz ardı ederek, kadınları sağlıklarını koruma konusunda riskli bir noktaya getirmektedir. UHK ve tüzük, fahişeleri “çalışan” olarak ele alsa da uygulamada onlara sosyal hakları verilmemiştir. Genelevlerdeki kadınların iş güvenliği, çalışma koşulları ve haklarının düzenlenmesi ancak 1978 yılındaki 506 sayılı “Sosyal Sigortalar Kanunu”na ek bir madde konularak sağlanabildiği belirtilmektedir (Öztan ve Şahinoğlu 2021).

Kuşkusuz, UHK’da kadınlarla ilgili maddelerin beşte birinin fuhuş konusunu ele almasının nedenlerinin ayrıntılı olarak incelenmesi; tarihsel zeminde devlet fuhuş ilişkisinin feminist bakış açısıyla derinlemesine araştırılması yerinde olacaktır.

Anne olan/doğurgan/lohusa kadın

Bu kapsamda yasada dört madde bulunmaktadır (3, 155, 156, 177). UHK, sınıf, etnik kimlik gibi günümüzün kimliksel çeşitlilik bakış açısını gözetmeden kadınların doğurmalarını destekleyen bir yaklaşıma sahiptir. Erkek eliyle çıkartılan ve erkeklerin kırılması ile sonuçlanan çatışma ve savaşların nüfus yapısı üzerindeki olumsuz etkilerinin bedelinin, anne ölümü ve bebek ölümleri de dâhil olmak üzere kadınlar tarafından ödenmesi için kanunda gerekli düzenlemeler yapılmıştır. Kanun, yoksul kadınların doğumlarına belediyelerin destek vermesini, gebe kadının doğum öncesi ve

sonrasında üçer hafta çalışmamasını, yeni doğan çocukların emzirilmesini ve eğer kadınlar bu süreçlerin herhangi birini ölmeden atlatabilir ve altı yaşayan çocuk yapmayı başarabilirse para yardımıyla ya da madalya ile ödüllendirilmesine dair düzenlemeler getirmektedir. Ayrıca gürbüz ve sağlıklı çocuklar yetiştirebilmeleri, okurken bu konuda eğitim almaları için sadece kız okullarına mahsus çocuk bakımı dersi konulması öngörülmüştür.

Bütün bu anlatılara bakıldığında, doğrudan pronatalistik yaklaşıma referans verildiği görülür. Pronatalistik yaklaşım, temelde savunma amaçlı olmakla birlikte hem nüfusun artırılması hem de sağlıklı bir nesil yetiştirilmesi düşüncesini içermekteydi (Rasimoğlu İlihan 2014). Aynı zamanda bu politikanın iktisadi ve sosyal boyutu da bulunmaktaydı (Baytal 2009). Bu amaçla Sıhhiye ve Muaveneti İçtimaiye Vekaleti ve Türkiye Himaye-i Etfal Cemiyeti gibi kurumlar beden ve ruhen sağlıklı “*Gülbüz Türk Çocuğu*” yetiştirme görevini üstlenmişti. Bu politikanın “*Gülbüz Türk Çocuğu*” ve “*Yaşamak Yolu*” gibi popüler dergilerde ele alınarak toplum tarafından da içselleştirilmesi sağlanmıştır. Ayrıca Himaye-i Etfal Cemiyeti’nin düzenlediği “*Gülbüz Çocuk Müsabakası*”, “*Temiz Yavrular Müsabakası*”, “*Çok Evlatlılar Müsabakası*” gibi yarışmalarla, çocuk bakımına dikkat çekmek ve annelerin gönlünde çocuk doğurma hevesini uyandırmak amaçlanmıştır. Pronatalist nüfus politikasının önemli bir ayağı olan “gülbüz çocuk” yaklaşımının temellerinin Jean-Jacques Rousseau’ya dayandığı belirtilir (Genç 2015). Rousseau, *Emile* adlı eserinde bir oğlan çocuğunun gelişim evreleri ışığında nasıl eğitilmesi gerektiğini anlatırken kız çocuğunun eğitimini ikinci planda görür. Rousseau’ya göre kadın, sadece dindar ve itaatkâr eş, becerikli ev kadını ve iyi bir anne olarak eğitilmelidir.

UHK’nın kadınlarla dolaylı olarak ilgili iki maddesi daha vardır. Bu maddeler, anası hayatta olup devlet korumasına alınmış çocuğa bakım veren kurumlar ve kadın tarafından istismar edilen çocuğun koruma altına alınmasıyla ilgilidir. Bu iki madde, çocuğun annenin sorumluluğunda olduğunu belirtirken,

babanın ya da ailenin sorumluluğu yokmuş gibi bir yol izler. Bir başka ifadeyle ebeveynlik, UHK’da cinsiyetçi bir perspektifle ele alınmaktadır.

Sütine/sütanne olan kadın

UHK’nın kadınlarla ilgili oldukça ilgi çekici ve incelenmesi gereken bir konusu da sütninelik/sütannelik ile ilgili maddeleridir. Sütninelik/sütannelik, UHK’nın kanunlaştığı dönemde ülkede yasal düzenlemeye gerek duyulacak kadar yaygındı (Cengiz 2020). Yasada konuyla ilgili detaylı üç madde bulunmaktadır (110, 125, 157. maddeler). Bu maddeler hangi kadınların sütannelik yapabileceğini, sütannelik yapmak için alınması gereken raporları, frengili çocukların sütanneler tarafından emzirilmemesi gibi düzenlemeleri içermektedir. Günümüzde sütninelik/sütannelik, resmi anlamda tamamen ortadan kalkmıştır. Sütninelik/sütannelik kurumunun modern bir versiyonu olarak görebileceğimiz “anne sütü bankacılığı” ise çeşitli nedenlerle gündemden düşürülmüştür. Ancak, Ergin ve Uzun’un (2018) sütninelik/sütannelik konusunda yapmış oldukları araştırmaya göre, hala kadınlar arasında anne sütü paylaşımı, ihtiyacın karşılanması ve bağışlama boyutlarında varlığını sürdürmektedir.

UHK’nın sütninelik/sütannelik konusunu çocukların hayatta ve sağlıklı tutulması, nüfusun nitelikli artışına destek olunması açısından ele aldığı, ancak kadını bir birey olarak görmediği, kadının sütü gibi bedensel özelliklerini bu amaçla araçsallaştırdığı ifade edilebilir.

Kız/kız çocuğu

UHK’da “kız” ifadesine iki maddede (169 ve 173. maddeler) rastlanmıştır. Bu maddelerin ilkinde “Kız liselerinde ve orta tahsilli kız mektepleri” ikincisinde ise “kız ve erkek çocuklar” ifadesi vardır. Kanunun

genelinde ise, cinsiyetsiz olarak “çocuk” sözcüğü 45 kez kullanılmıştır. Kanunun 169. maddesi, kız okullarındaki çocuk bakımı, 173. maddesi ise çocuk işçiliği hakkındadır. 173. madde kapsamında çocuğu, kız ya da erkek olarak ifade etmenin herhangi bir gerekçesi olmadığı halde neden böyle bir ayırım yapıldığı açık değildir. Tam aksine ise ortaokul ve lisede çocuk bakımı konusunda eğitim alması gerekenler olarak kız çocuklarının işaret edilmesi cinsiyetçi bir bakış açısının yansımasıdır. Bu bakış açısının daha önce de ifade edildiği gibi aydınlanma döneminin en önemli filozoflarından Rousseau'nun kız çocuklarının eğitimi konusundaki cinsiyetçi yaklaşımına dayandığı söylenebilir. Cumhuriyetin modern çocukluk paradigması, özellikle kız çocuklarına ve annelerine ilave sorumluluklar yüklemiştir. Devlet, ulus-devletin hâkim siyasal birim olması üzerinden kadının “annelik vazifesini” milliyetçi değerler aktarım mekanizmalarının bir parçası haline getirir. Böylece “müstakbel anneler” olan kız çocuklarına küçük yaştan itibaren kendileriyle ailelerinin ve ulusun değerleri arasında sıkı bir bağ olduğu fikri aşılır (Öztaş 2019, 5).

Doğum ve doğum sonrası ile ilgili maddeler

Kanunun dokuz maddesinin (3, 20, 57, 89, 115, 153, 155, 177, 276. maddeler) doğum ve sonrası ile ilgili olduğu bulunmuştur. Anne ve bebeğin sağlığına odaklanan bu maddelerde bebekler ölmesin ancak doğurganlık artsın yaklaşımı hakimdir. UHK'ya göre Sağlık Bakanlığı ve belediyeler doğumların yapılması için gerekli alt yapıyı oluşturmak için görevlendirilmiştir. Ayrıca annenin sağlığını tehdit edebilecek lohusa humması, tüberküloz ve bulaşıcı hastalıklardan korunmayla ilgili tedbirler alınması ve Türkiye'de doğan tüm çocukların aşılınması kanun çerçevesinde söz konusudur. Günümüzde de hala anne sağlığı ile ilgili sıcak konular arasında olan doğum öncesi ve sonrası izinler, gebelik döneminde ağır işlerde çalıştırılmama, süt izni ve parasal

doğum yardımını gibi konularda kanunda tedbirler bulunmaktadır. Ancak, bu kapsamda babalara yönelik herhangi bir düzenlemeye UHK'da rastlanmaz. Öyle ki 2000'li yıllara gelinceye kadar da bu konuda herhangi bir düzenleme yapılmamış, doğum sonrası süreçte çalışan annenin yanında, çalışan babaya da toplam bir yıl olması öngörülen "ebeveyn izni" girişimi de başarılı olmamıştır (Dedeoğlu 2009, 52). Daha sonra "babalık izni" hakkı, memurlar için on gün, işçiler için beş gün olabilmıştır (Bozok 2018).

UHK'dan sonra 1936 yılında yürürlüğe giren İş Kanunu'yla (RG, 15.06. 1936, sayı 3330) kadınların çalışma hayatına dair bazı ilave düzenlemeler yapılmıştır. Cumhuriyetin ilk yıllarında özellikle erkek nüfusun azlığı nedeniyle devlet eliyle kurulan fabrika ve işletmelerde kadınlar istihdam edilmiştir. Ancak, erkek nüfusun genel nüfus içindeki payının artmasıyla kadınlar çalışma yaşamından dışlanmışlardır (Toksöz 2012, 181-182).

Sonuç

Toplum ve devlet düzeni açısından 1930'lar, Türkiye'sinde etnik sorunların çözülememesi nedeniyle büyük problemlerin yaşandığı, politika sahnesinde çok partili hayatın başlayamadan bittiği ve politik karmaşanın yoğun olduğu bir dönemdir. Aynı yıllar kadınların parti ya da feminist örgütler kurma girişimlerinin ve dolayısıyla kadın hareketinin tasfiye edildiği, kadınlarla ilgili inisiyatifin kadınlardan alınarak kurucu kadrolara mal edildiği yıllardır. Belediyeler Kanunu ile yerel seçimlere katılma hakkı verilen kadınlar, Cumhuriyetin modernleşme çabalarının vitrinini parlatan bir öge olarak kullanılmıştır. Ayrıca bu dönemde beşeri hayatı yeniden şekillendirmek üzere UHK dâhil çok sayıda yasal düzenleme hayata geçirilmiştir.

UHK, TBMM'de neredeyse hiçbir itiraz olmaksızın kısa sürede kabul edilmiş ve günümüze kadar bazı maddeleri mülga olmakla birlikte yürürlükte kalmayı sürdürmüş ve 100 yaşındaki Cumhuriyetin en yaşlı kanunlarından

birisi olmuştur. Kanunun yürürlükteki maddeleri günümüzde Türk toplum hayatının neredeyse bütün alanlarında etkili olmayı sürdürmekte olup, bu etkiler pandemi döneminde belirgin olarak günlük yaşama yansımıştır (Umumi Hıfzıssıhha Kurulları kararları, karantina izolasyon, sokağa çıkma yasakları vb.).

UHK, sağlık alanındaki 'teşkilatı esasiye' olma amacıyla hazırlanmıştır. Aynı zamanda Kanun, 1930'larda kadınlarla ilgili konuların kamusal yaşamdaki karşılığını görme açısından da bilgi verici niteliktedir. Bu kanuna göre kadınlar, beşerî hayata doğurganlıkları üzerinden, fuhuş yoluyla, belirli koşullarda çalışmasına izin verilerek, evlenme yoluyla, toplumun diğer çocuklarını emzirerek, eğitim kurumlarında, bakım kurumunda çocukları bulunarak ya da istismar etmesi durumunda çocuğu elinden alınarak kamu yaşamına karışmakta ve bu nedenle toplumsal düzenlemelere konu olmaktadır. Bu alanların dışında kadınlarla ilgili konular, özel hayatın sınırları içerisinde değerlendirilmiş ve kadının özneliği aile içinde kendi kuralları ile düzenlenmiştir. Aynı zamanda bu yaklaşım kendi içerisinde çelişkiler de taşımaktadır. Şöyle ki kanun, çalışma yaşamı, medeni hukuk, çocuk istismarı gibi konular dışında kalan kadının cinselliği, doğurganlığı gibi özel hayatın tam göbeğindeki konuları da düzenleme yoluna giderek çelişkili bir tutum sergilemektedir. Bu nedenle, UHK'nın aslında kadına bakışı üreme eksenli olup, gebelik, doğum, lohusalık, annelik olumlanıp korunurken, kadının aşırı doğurganlığı ödüllendirilmiştir. Kadın bir birey olmak yerine sıklıkla aile eksenindeki rolü üzerinden ele alınmıştır. Aslında kanun bunu doğrudan hiç söylemezken, seçilen dil ve kullanılan kavramlar bunu açıkça ima etmekte ve gününün cinsiyetçi söylemini yeniden inşa etmektedir.

Kanunda, kadın cinselliği, fuhuş çerçevesinde yer bulurken; fuhuş ve fuhuş yapan kadın sıkı denetime tabi tutulmuş; fuhuş sadece kadınlara dair bir mesele olarak ele alınmıştır. Fuhuşu talep eden taraf olan erkekler ise ilgili kanun maddelerinde görünmez kılınmıştır. Ayrıca kanun, cinselliği üremeden

ayırmakta, üreme desteklenirken kadın cinselliğine yönelik herhangi bir düzenleme de bulunmamaktadır.

Sonuç olarak, UHK'da, kadının ağırlıklı olarak gebe, doğuran, lohusa, emziren, çocuğa bakım veren, çok fazla çocuk doğurduğu için madalya ile ödüllendirilen, çocuk bakımını öğrenmesi istenen, çocuğu kurum bakımında olan, çocuğunu istismar eden, fuhuş sektöründe erkeklere hizmet veren, fuhuş yapan ve zührevi hastalıklar ve bilumum bulaşıcı hastalığı yayma potansiyeli olan, sütannelik yapan kadın şeklinde eril toplum yapısı içerisinde öngörülen işlevleri açısından ele alındığı görülmekte ve kadın öznelliği yok sayılmaktadır. Bu sebeple kanunda birey olarak temsiliyeti oldukça zayıf olan kadının aile ve toplumsal yaşamına yönelik bir cinsel politikanın varlığından söz edilebilir.

Kaynakça

- Akça Bigat, Büşra. “Menemen (Kubilay) Olayı Hakkında Yapılmış Çalışmalar Üzerinden Bir Değerlendirme.” *Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı* 20, no. 32 (2022): 47-77.
- Aksakal, Halil İbrahim. “Dr. Refik Saydam Önderliğinde Cumhuriyet Dönemi Sağlık Hizmetlerini Modernleştirme Çabaları.” *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 27, no. 1 (2017): 219-232.
- Ankara İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü. Etnografya Müzesi. <https://ankara.ktb.gov.tr/TR-260403/etnografya-muzesi.html/> (Son erişim tarihi 17.04.2024)
- Arıkan, Ayten. *Milli Türk Tıp Kongreleri (1923-1968) ve Türkiye Sağlık Politikalarına Etkileri* (İstanbul: Türkiye Tıp Akademileri, 2010).
- Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu-Atatürk Araştırma Merkezi Başkanlığı. Atatürk Ansiklopedisi. “Atatürk Döneminde Meydana Gelen Ayaklanmalar (1924-1938).” <https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/ataturk-doneminde-meydana-gelen-ayaklanmalar-1924-1938/> (Son erişim tarihi 17.04.2024)
- Aydın, Erdem. “Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluş Yıllarında Sağlık Hizmetleri.” *Ankara Eczacılık Fakültesi Dergisi* 31, no. 3 (2002): 183-192.
- Baytal, Yaşar. “Atatürk Döneminde Nüfusu Artırma Çalışmaları ve Gürbüz Türk Çocuğu Projesi.” *Cumhuriyet Araştırmaları Dergisi* 5, no. 10 (2009): 117-137.
- Berktaş, Fatmagül. “Kadınların İnsan Haklarının Gelişimi ve Türkiye.” *Sivil Toplum ve Demokrasi Konferans Yazıları* no. 7 (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi: Sivil Toplum Kuruluşları Eğitim ve Araştırma Birimi, 2004). https://stk.bilgi.edu.tr/media/uploads/2015/02/01/berktay_std_7.

pdf_(Son erişim tarihi 17.04.2024)

Bostancı Bozbayındır, Gülşah. “Fuhuş”, *Özel Ceza Hukuku Cilt VII: Genel Ahlaka Karşı Suçlar-Aile Düzenine Karşı Suçlar* (İstanbul: On iki Levha Yayıncılık, 2020).

Bozok, Mehmet. *Ebeveynlik, Erkeklik ve Çalışma Hayatı Arasında Türkiye’de Babalık*. 2018. <https://www.acev.org/wp-content/uploads/2018/05/EbeveynlikErkeklikCalismaHayati.pdf/> (Son erişim tarihi 17.04.2024)

CDC, Web sitesi, <https://www.cdc.gov/nchhstp/newsroom/docs/factsheets/stds-women.pdf/> (Son erişim tarihi 17.04.2024)

Cagan, Beth. “Review of the Prostitution of Sexuality. Kathleen Barry.” *Cleveland State University The Journal of Sociology & Social Welfare* 23, no. 2 (1996): 145-148.

Cengiz, Gül Hanım. “19. Yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı çocuk beslenmesinde yaygın bir gelenek: sütannelik ya da sütninelik.” *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 37, (2020): 1-25.

Ceylan, Okan. “Serbest Cumhuriyet Fırkası’nın Edirne Serüveni: Türkiye Demokrasi Tarihinden Notlar.” *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 21, no. 42 (2021): 269-294.

Çakır, Serpil. *Osmanlı Kadın Hareketi* (İstanbul: Metis Yayınları, 1996).

Çoban, Mustafa, Afsun Ezel Esatoğlu, Mustafa Cumhur İzgi. “Türkiye’de evde sağlık ve bakım hizmetleri uygulamalarının mevzuat içindeki tarihsel değişimi.” *Türkiye Biyoetik Dergisi* 1, no. 3 (2014): 154-76.

Cumhuriyet Gazetesi, “Adana Felaketi Büyüktür,” s. 143, Kânunuevvel 17, 1930.

Dedeoğlu, Saniye. “Eşitlik mi ayrımcılık mı? Türkiye’de sosyal devlet, cinsiyet eşitliği politikaları ve kadın istihdamı.” *Çalışma ve Toplum Dergisi* 2,

(2009): 41-54.

Demir, Müslim. "Umumi Hıfzıssıhha Kanunu Üzerine Bir İnceleme." *Çalışma ve Toplum* 3, no. 62 (2019): 2015-2030.

Dirican, Rahmi. "Türkiye'de Sağlık Hizmetlerinin Örgütlenmesinin Kısa Tarihi." *Atatürk Üniversitesi Tıp Fakültesi Tıp Bülteni* 2, no. 7 (1970): 184-193.

Engels, Friedrich. *Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* (Ankara: Sol Yayınları, 2008).

Ergin, Ahmet, Süleyman Utku Uzun. "Turkish women's knowledge, attitudes, and behaviors on wet-nursing, milk sharing and human milk banking." *Maternal and Child Health Journal* 22, (2018): 454-460.

Ertem, Barış. "Siyasal bir muhalefet denemesi olarak Serbest Cumhuriyet Fırkası." *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 1, no. 2 (2010.): 71-92.

Foucault, Michel. *Özne ve İktidar/Seçme Yazılar 2* (İstanbul: Ayrıntı, 2021).

Fraser, Nancy. Mapping the Feminist Imagination: From Redistribution to Recognition to Representation. *Constellations* 12, no. 3 (2005): 295-307.

Genç, Hanife Nalan. "Women Education in Emile by Jean-Jacques Rousseau." *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8, no. 1 (2015): 25-34.

Güler, Çağatay ve Songül Vaizoğlu. *Türkiye'nin Sağlık Tarihi Bağlamı İçinde 1593 Sayılı Umumi Hıfzıssıhha Kanunu ve Cumhuriyetin Sağlık Sorununa Yaklaşımı* (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Raporları, 2010).

İlikan Rasimoğlu, Ceren Gülser. "A Sanitary Journal for Common People: Yaşamak Yolu." *Health, Culture and the Human Body: Epidemiology, Ethics and History of Medicine, Perspectives from Turkey and Central*

Europe ed. İlhan İlkılıç, Hakan Ertin, Rainer Brömer ve Hajo Zeeb (İstanbul: Hayat Foundation for Health and Social Services, 2014), 299-311.

Kadioğlu, Ayşe. “Cinselliğin İnkârı Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları.” *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* ed. Ayşe Berktaç Hacımırzaoğlu (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998), 89-100.

Kandiyoti, Deniz. “Ataerkil Örutüler: Türk Toplumunda Erkek Egemenliğinin Çözülmesine Yönelik Notlar”. *Kadın Bakış Açısından 1980’ler Türkiye’sinde Kadın* ed. Şirin Tekeli (İstanbul: İletişim Yayınları, 1995), 367-382.

Karabulut, Sezen. “Çağdaşlaşma Sürecinde Türk Kadını ve Amerikan Basını (1923-1938).” *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 32 (2018): 287-295.

Kırkpınar, Leyla. “Türkiye’de Toplumsal Değişme Sürecinde Kadın”. *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* ed. Ayşe Berktaç Hacımırzaoğlu (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998), 13-28.

Millet, Kate. *Cinsel Politika* (İstanbul: Payel Yayınları, 2011).

Neumann William Lawrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2022).

Özdemir, Murat. “Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma.” *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11, no. 1 (2010): 323-343.

Özkaya Duman, Olcay ve Volkan Payaşlı. “Cumhuriyet Döneminde Modernleşmenin Kadın Simgesi: Afet İnan.” *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları* 17, no. 33 (2018): 65-122.

Öztan, Güven Gürkan. *Türkiye’de Çocukluğun Politik İnşası* (İstanbul: Bilgi

Üniversitesi Yayınları, 2019).

Öztan, Meltem ve Serap Şahinoğlu. “Siyasette Bir Cumhuriyet Kadını: Fatma Feriha Öztürk.” *Akdeniz Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Dergisi* 5, no. 1 (2021): 53-76.

Panchanadeswaran, Subadra et. al. “Gender differences in the prevalence of sexually transmitted infections and genital symptoms in an urban setting in southern India.” *Sexually Transmitted Infections* 82, no. 6 (2006): 491-495.

Pınar, Mehmet. “Cumhuriyet döneminde unutulmuş bir siyasi hareket Ahali Cumhuriyet Fırkası.” *Tarih Okulu Dergisi* 9, no. 26 (2016): 337-362.

Ramazanoglu, Caroline, Janet Holland. *Feminist Methodology: Challenges and Choices* (London: Sage Publications, 2002).

Sallan Gül, Songül, Özlem Kahya Nizam. “Sosyal Bilimlerde İçerik ve Söylem Analizi.” *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 42, no. Özel sayı 1 (2021): 181-198.

Sancar, Serpil. *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013).

Şahinoğlu Pelin, Serap. “Kız Öğrencilerin Tıp Fakültesine kabulünün 75. Yılı Kutlarken.” *Sağlık Alanında Türk Kadını Cumhuriyet'in ve Tıp Fakültesine Kız Öğrenci Kabulünün 75. Yılı* ed. Nuran Yıldırım (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998), 486-489.

Şevki Mutlu, Kamile. “Hekimlik Mesleğinde Türk Kadını.” *İstanbul Tıp Fakültesi Mecmuası* 16, no.1 (1953): 98-115.

T. C. Resmi Gazete. Belediyeler Kanunu. 03.04.1930

T. C. Resmi Gazete. Belediye Yapı ve Yollar Kanunu. 21.06.1933

T. C. Resmi Gazete. Evlenme Muayenesi Hakkında Nizamname. 21.09.1931

- T. C. Resmi Gazete. Genel Kadınlar ve Genelevlerin Tabi Olacakları Hükümler ve Fuhuş Yüzünden Bulaşan Zührevi Hastalıklarla Mücadele Tüzüğü. 19.04.1961
- T. C. Resmi Gazete. İş Kanunu. 15.06.1936
- T. C. Resmi Gazete. Türk Kanuni Medenisi. 04.04.1926
- T. C. Resmi Gazete. Umumi Hıfzıssıhha Kanunu. 06.05.1930
- Tekeli, Şirin. “Türkiye’de Kadının Siyasal Hayattaki Yeri.” *Türk Toplumunda Kadın* ed. Nermin Abadan Unat. (Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği, 1979), 376-381.
- Toksöz, Gülay. “Kalkınmada Farklı Yörüngeler Kadın İstihdamında Farklı Örüntüler Işığında Türkiye’de Kadın İstihdamı.” *Geçmişten Günümüze Türkiye’de Kadın Emegi* ed. Ahmet Makal ve Gülay Toksöz. (Ankara: Ankey Yayıncılık Ltd. Şirketi, 2012), 181-182.
- Toprak, Zafer. *Türkiye’de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm (1908-1935)* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014).
- Toska, Zehra. “Cumhuriyetin Kadın İdeali: Eşiği Aşanlar ve Aşamayanlar.” *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* ed. Ayşe Berktaş Hacımırzaoğlu (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998), 71-88.
- Tunç, Gökhan. “Cumhuriyetin ilk yıllarında meydana gelen depremler sonrası uygulamalar ve ilk Türk deprem yönetmeliği.” *Herkese Bilim Teknoloji Dergisi*, (2017). <https://dspace7.atilim.edu.tr/server/api/core/bitstreams/813b38a4-d85a-4402-8e49-b38d0c098496/content> (Son erişim tarihi 17.04.2024)
- Üskül Engin, Zeynep Özlem. “Birey Kavramının Gelişimi ve İnsan Hakları.” *Journal of İstanbul University Law Faculty* 72, no. 1 (2014): 201-217.
- Vergili, Ayhan. “Milli Türk Tıp Kongrelerinin Cumhuriyet Dönemi Sağlık

Politikalarına Tesiri.” *Sağlık Sosyolojisine Giriş* ed. Ertan Eğribel ve Yüksel Yıldırım (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2019).

Zengin, Aslı. *İktidarın Mahremiyeti İstanbul'da Hayat Kadınları Seks İşçiliği ve Şiddet* (İstanbul: Metis Yayınları, 2011).

Zihnioğlu, Yaprak. *Kadınsız İnkılap* (İstanbul: Metis Yayınları, 2003).



Trying to Comprehend Physicians' Feelings and Behaviors toward Sex and Gender Minorities in Terms of Improving Minorities' Access to Healthcare Services

Banu Açıköz

Bülent Ecevit University,
Assistant Professor

[ORCID: 0000-0002-3499-2074](https://orcid.org/0000-0002-3499-2074)

banuacikgoz@gmail.com

Bilgehan Açıköz

Bülent Ecevit University,
Assistant Professor

[ORCID: 0000-0002-1405-5841](https://orcid.org/0000-0002-1405-5841)

bilgehanacikgoz@yahoo.com

Abstract

The fundamental basis of human existence is the enjoyment of rights and freedoms. The capacity of sexual and gender minority (SGM) individuals to enjoy equal access to their right to health is inextricably linked to the manner in which physicians interact with and treat SGM individuals. It is therefore evident that the perception of SGM individuals by physicians is a matter that requires further examination. The objective of this study was to gain insight into the attitudes of physicians toward SGM individuals by examining their feelings and behaviors. In this cross-sectional study of 193 physicians, a series of t-tests and chi-square tests were conducted to determine whether there were significant differences between the various sociodemographic categories of the participants. The findings indicate that physicians' approach to SGM individuals is largely aligned with the Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-5) of the American Psychiatric Association (APA). A comparison of the attitudes of male and female participants reveals a greater proclivity toward egalitarianism among the latter with regard to SGMs. Additionally, it was determined that medical professionals engaged in the field of internal medicine exhibited a comparatively less traditionalist perspective on gender roles and a more egalitarian stance toward individuals who identified as sexual and gender minorities. The stress, fear, and anxiety experienced by SGM individuals impose a responsibility on physicians to demonstrate greater awareness and consideration of their behavior while providing health services. In order for physicians to become more aware and responsible, it is necessary to provide them with a higher level of education in medical content based on an egalitarian legal framework for sexual orientation and gender identity. Furthermore, the study recommends the implementation of more inclusive social practices.

Keywords: Sex and gender minority, Right to health, Physician, Feelings toward SGM individuals, Behaviors toward SGM individuals

• • • • •

Arrival date: 14 March 2024 • Acceptance date: 4 December 2024

•

Research Article

<http://federgi.ankara.edu.tr>

federgi • 2024 • 16(2) • 228-263

DOI: 10.46655/federgi.1452806

Cinsel Azınlıkların Sağlık Hizmetlerine Erişimini İyileştirme Açısından Doktorların Azınlıklara Yönelik Duygu Ve Davranışlarını Anlamaya Çalışmak

Banu Açıkgöz

Bülent Ecevit Üniversitesi,

Dr. Öğr. Üyesi

[ORCID: 0000-0002-3499-2074](https://orcid.org/0000-0002-3499-2074)

banuacikgoz@gmail.com

Bilgehan Açıkgöz

Bülent Ecevit Üniversitesi,

Dr. Öğr. Üyesi

[ORCID: 0000-0002-1405-5841](https://orcid.org/0000-0002-1405-5841)

bilgehanacikgoz@yahoo.com

Öz

Her insanın varlığının temeli, tüm hak ve özgürlüklerden yararlanmasına dayanmaktadır. Cinsel azınlık bireylerinin sağlık hakkından eşit şekilde yararlanabilmeleri, doktorların cinsel azınlık bireylerine nasıl davrandığı ile yakından ilişkilidir. Bu nedenle doktorların cinsel azınlık bireylerine ilişkin algısı incelenmesi gereken bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada, doktorların cinsel azınlık bireylerini nasıl algıladıklarını anlamak için doktorların duygu ve davranışlarını ortaya koymaya yönelik kesitsel bir araştırma yapılmıştır. 193 hekimin katılımıyla gerçekleştirilen bu kesitsel çalışmada, katılımcıların çeşitli sosyodemografik kategorileri arasında anlamlı farklılıklar olup olmadığını belirlemek için bir dizi t-testi ve ki-kare testi yapılmıştır. Bulgular, doktorların cinsel azınlık bireylerine yaklaşımının Amerikan Psikiyatri Birliği'nin (APA) Ruhsal Bozuklukların Tanısal ve İstatistiksel El Kitabı (DSM-5) ile büyük ölçüde uyumlu olduğunu göstermektedir. Cinsiyete göre yapılan karşılaştırmalar, kadın katılımcıların cinsel azınlık bireylerine karşı erkek katılımcılardan daha eşitlikçi bir tutuma sahip olduğunu göstermektedir. Buna ek olarak, dahili bilimlerde çalışan doktorların toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin daha az gelenekçi bir bakış açısına ve cinsel azınlık bireylere yönelik daha eşitlikçi bir tutuma sahip olduğu görülmüştür. Cinsel azınlık bireylerinin yaşadığı stres, korku ve kaygılar, hekimlere sağlık hizmeti sunarken davranışlarına daha fazla dikkat etme sorumluluğu yüklemektedir. Doktorların daha bilinçli ve sorumlu hale gelmesi için cinsel yönelim ve cinsiyet kimliği açısından gerekli olan eşitlikçi bir hukuki altyapı temeline oturtulmuş bir yükseköğretim tıp içeriği gereklidir. Ayrıca daha kapsayıcı sosyal pratikler de çalışmanın önerileri arasındadır.

Anahtar Kelimeler: Cinsel azınlık, Sağlık hakkı, Hekim, Cinsel azınlık bireylerine yönelik duygular, Cinsel azınlık bireylerine yönelik davranışlar

•••••

Geliş tarihi: 14 Mart 2024 • Kabul tarihi: 4 Aralık 2024

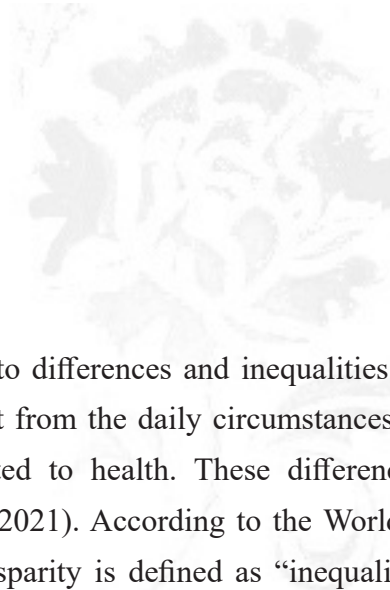
•

Araştırma Makalesi

<http://federgi.ankara.edu.tr>

federgi • 2024 • 16(2) • 1228-263

DOI: 10.46655/federgi.1452806



Introduction

Health disparities refer to differences and inequalities in health experiences and outcomes that result from the daily circumstances of people's lives and systemic practices related to health. These differences stem from social inequalities (Fish et al. 2021). According to the World Health Organization (WHO 2013), health disparity is defined as "inequalities in health that are avoidable and arise from differences in the conditions of people's lives". The objective of this study is to examine the feelings and behaviors of physicians toward sexual and gender minority (SGM) individuals in order to identify health disparities resulting from being a member of a SGM group and to propose strategies to improve the utilization of healthcare services by SGM individuals.

The term SGM encompasses individuals who deviate from the prevailing sexual and gender norms. This includes those with non-heteronormative sexual

orientations (e.g., gay, lesbian, bisexual), non-cisgender gender identities (e.g., transgender, non-binary), and individuals whose gender expression or sex characteristics diverge from the expectations of the majority. SGM frequently transcends the confines of conventional categorization, encompassing a multitude of identities and individuals not explicitly encompassed by acronyms such as LGBTIQ+. In terms of inclusivity, the term “SGM” is more expansive, encompassing a broader range of identities. In contrast, “LGBTIQ+” is a more detailed and nuanced designation, delineating the specific communities within the larger SGM umbrella.

This study aims to investigate the attitudes and behaviors of physicians toward SGM individuals, both in general and as patients, with the goal of shedding light on discrimination in the healthcare field and working toward its prevention. It has been observed that SGM individuals are at a higher risk of being diagnosed with and treated for diseases such as cancer and mental health disorders, as well as other health disparities, due to experiences of discrimination and trauma within the healthcare system (Lu et al. 2022). Although it is true that health problems may increase as SGM individuals' age, it is important to note that their access to healthcare does not necessarily improve. It is crucial to address these health concerns and ensure that all individuals have access to appropriate healthcare services. According to SGM individuals, some of the most prevalent chronic health issues include psychiatric diagnoses such as depression and anxiety, migraines, autoimmune diseases, heart disease, high blood pressure, asthma, chronic obstructive pulmonary disease, liver disease, kidney disease, gastrointestinal disease, and diabetes (17 Mayıs Derneği 2022). In order to enhance healthcare for SGM individuals, it is important to raise awareness among healthcare professionals of medical conditions such as suicidal thoughts and behaviors, depression, anxiety, problematic alcohol use, eating disorders, and self-harm (Arthur et al. 2021; Williams 2021).

An Overview on SGM Individuals, Health Disparities, Legal Framework and Türkiye

Connell (2012) posits that world society is not a homogeneous system. When the last 500 years are analyzed, it becomes evident that homogenization has not occurred due to colonial conquest and economic subordination. The most significant impediments to homogenization are the considerable disparities in income, investment, education, and other social resources. The heterogeneity that exists across societies, when considered in conjunction with the impact of patriarchy, gives rise to increased inequalities and the widening of gaps between groups. In light of the existing inequalities that persist, it is imperative to provide support to SGMs who continue to face marginalization and exclusion within patriarchal social structures. The provision of support for SGMs can be made on a legal basis.

Legislation included in the Turkish legal system prohibits all forms of discrimination against individuals although no specific term exists in domestic legislation to denote the individuals covered by the SGM. It is therefore obligatory to ensure equality for all individuals. Nevertheless, the lack of legal regulation against discrimination and human rights violations based on sexual orientation and gender identity in Türkiye, coupled with the challenges faced by NGOs supporting SGMs (Gelgeç Bakacak and Öktem 2014), render the principle of equal treatment of individuals an inadequate safeguard.

Article 10 of the 1982 Constitution of The Republic of Türkiye asserts that all individuals are equal before the law and underscores the obligation of the state to guarantee equality through positive discrimination for groups such as women, children, persons with disabilities, and the elderly. In addition to the constitution as a written text, the decisions of the Turkish Constitutional Court also comprise an important element of domestic law. Yıldırım (2022) highlights that while the Turkish Constitutional Court's decisions have

upheld the equality clause as a safeguard against discriminatory state actions based on sexual orientation, it has largely failed to extend the guarantee of equality to SGM individuals. The Constitutional Court is capable of judicially reproducing unofficial discrimination through the inclusion of homophobic and heterosexist elements in its rulings (Şirin 2018).

In addition to the Constitution, domestic legislation includes a number of regulations that are directly related to non-discrimination in health services. These include the Turkish Criminal Code, the Civil Code, the Law on the Ratification of the Convention on Human Rights and Biomedicine, the Regulation on Patient Rights, the Additional Protocol to the Oviedo Convention and the Regulation on Clinical Trials (Arda and Arda 2016). The Medical Statute of Deontology of 1960 requires physicians to provide services without discriminating between patients on the basis of sex, social class, race, or religion. The Patient Rights Directive of 1998 stipulates that patients are entitled to receive health services on an equal basis, irrespective of race, language, religion, gender, political views, and socio-economic status. This regulation imposes a responsibility on health professionals to refrain from discriminatory practices and to treat all individuals equally. Nevertheless, it is widely acknowledged that there is currently no legal framework in Türkiye that explicitly prohibits discrimination and human rights violations based on sexual orientation and gender identity (Gelgeç Bakacak and Öktem 2014). This represents a significant legal shortcoming in the country.

The Convention on Human Rights and Biomedicine, which Türkiye ratified in 2004, also includes the obligation to ensure equality in health services. The only Turkish legal text that includes homosexuality (in addition to transsexuality) as a psychosocial disorder is the Turkish Armed Forces Health Capability Regulation (Yılmaz 2013). While the Turkish military refers to the 1968 Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, which lists homosexuality as a psychosexual disorder and states that those

with this “condition” are “unfit for military service”, the contemporary medical world uses the fifth edition of the Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-V), which does not list homosexuality as a disorder (Lambdaistanbul 2006).

Articles 2 and 21 of the United Nations Universal Declaration of Human Rights establish that all individuals are inherently equal, regardless of arbitrary distinctions such as race, color, sex, language, religion, political or other opinion, national or social origin, property, birth, or other status. These articles also guarantee that all individuals are entitled to equal access to the public services of their country (UN no date). The medical pledge adopted in the Geneva Declaration of the World Medical Association emphasizes that the characteristics, including age, illness or disability, belief, ethnic origin, gender, nationality, political opinion, race, sexual orientation, social position, or any other characteristic, shall not alter the attitude and behavior of physicians toward patients (WMA no date). When the issue is considered from the perspective of medical ethics and human rights, it becomes evident that no ethical or legal problems are involved.

SGM people may encounter challenges in various domains of life, including human rights, politics, business, culture, media, education, sports, military services, family relations, and healthcare (Ayhan Balık et al. 2020; Harper and Schneider 2003; Kara 2022; McNair, Anderson and Mitchell 2001). It is of the utmost importance to guarantee that their right to health is not infringed upon due to discriminatory practices. Ayhan Balık et al. (2020), Chapman et al. (2012), Göçmen and Yılmaz (2017), Grant et al. (2010), Lambdaistanbul (2006), Sabin, Riskind and Nosek (2015), Yeşiltepe and Özdemir (2023), and Yılmaz and Göçmen (2016) have identified the various forms of discrimination that SGM patients may encounter when seeking healthcare services. Such forms of discrimination may manifest as glances and gestures, ask uncomfortably curious questions, trying to “treat

their illness”, stigma, implicit and explicit attitudes from healthcare providers, verbal abuse or physical abuse, threats, physical aggression (with or without injury), refusal of medical treatment, unsatisfactory or unequal healthcare treatment, discourteous behavior, indifference, and sexual harassment (verbal or physical). It is imperative that healthcare providers are cognizant of these issues and take the requisite measures to guarantee that all patients receive respectful and equitable care.

Hafeez et al. (2017) discovered that young LGBT people are more prone to substance use, sexually transmitted diseases (STDs), cancer, cardiovascular disease, obesity, bullying, isolation, rejection, anxiety, depression and suicide than the general population. However, they often receive inadequate care due to stigma, lack of awareness by healthcare providers and a lack of sensitivity to the specific needs of this community. Furthermore, the actual or anticipated discrimination that the transgender population encounters in the realms of health and social services results in unmet health needs and a diminished sense of well-being among transgender individuals. Consequently, some transgender individuals may refrain from disclosing their gender identity or avoid utilizing such services in order to benefit more effectively from health services (Dziewanska-Stringer, D’Souza and Jager 2019). It is imperative that healthcare providers are cognizant of these issues and take the requisite measures to guarantee that all patients receive respectful and equitable care. The principle of non-discrimination has been a fundamental tenet of the medical profession since its inception. It is crucial for physicians to recognize that patients may exhibit a range of sexual orientations and gender identities (Başar, 2020).

SGM members may face challenges accessing healthcare due to unequal practices and discrimination. The health disparities faced by SGMs are primarily attributable to their experiences of pervasive social exclusion and discrimination. SGM people are more hesitant to share sexual orientation and

gender identity data with healthcare providers due to a lack of trust in health systems, fear of being pathologized and stigmatized, and even a perception that health systems largely ignore the needs of LGBTQI+ people, as was the case during the AIDS crisis in the 1980s and 1990s (Gilmore 2024).

Health care providers need to be trained on the health needs of SGM individuals and be sensitized to these needs. This education and sensitivity may make it easier for health professionals to discuss sexuality in relation to sexual orientation or gender identity. Thus, the obstacles to SGM patients' access to adequate healthcare services due to lack of specific information and/or heterosexist attitudes of healthcare professionals can be more easily overcome. Additionally, misdiagnosis and inadequate or incorrect use of screening tools can be prevented (Wahlen et al. 2020).

SGM individuals may encounter certain obstacles when seeking healthcare services. These obstacles may include worries about breaches of confidentiality, insufficient understanding among healthcare professionals regarding the unique needs of the LGBT community, limited comprehensive care beyond sexual health, homophobia, and cis-heteronormative biases (Jamieson et al. 2020). Cis-heteronormativity, a belief that assumes everyone is heterosexual and cisgender, meaning their gender identity matches the sex they were assigned at birth, has been identified as a belief that is often considered superior to all other sexual orientations and gender identities (Medina-Martínez et al. 2021).

This article discusses two important definitions related to gender perception: gender identity and sexual orientation. Gender identity refers to the personality traits that individuals prefer to identify with, independent of their biological sex. Sexual orientation is the ongoing emotional, romantic, and sexual attraction to a particular gender, which may manifest as heterosexuality, homosexuality, or bisexuality. To promote equal access to healthcare and

prevent discrimination against SGM individuals, it is essential for physicians to treat all patients equally. The way physicians treat SGM individuals is of utmost importance, as both explicit and implicit forms of prejudice can result in discrimination against SGM patients. Explicit bias refers to conscious bias that is expressed verbally or physically and is directed toward an individual or group. Implicit prejudice is a concept that refers to the subconscious discriminatory feelings of a person who holds discriminatory attitudes without being aware of them (Arnold and Dhingra 2020). Therefore, it is important to examine the perception of SGM individuals by physicians.

Materials and Method

Sample

This study employs a cross-sectional and descriptive approach, with a focus on physicians employed at a university hospital in Turkiye. Prior to the empirical study phase, the Clinical Research Ethics Committee of Zonguldak Bülent Ecevit University approved conformity with ethical principles on March 23, 2016, numbered 2016/06. A total of 307 physicians working at the hospital were contacted. Questionnaires were administered to 193 subjects (62.9%) who agreed to participate in the study after examining the relevant literature and the surveys were conducted in April and May 2016. The questionnaire included questions about physicians' sociodemographic and professional characteristics, opinions, feelings, and behaviors toward SGM individuals. The data collected were analyzed using SPSS, and intergroup comparisons were made using the chi-square test with a significance level of $p < 0.05$.

Measures

In this article, the researchers employed two scales to evaluate the feelings and behaviors of physicians toward both SGM patients and non-patient

SGM members from diverse backgrounds, including medical students, family members, and relatives. The subscale measuring physician feelings consisted of 13 items with the reliability coefficient (α) of .91. The subscale utilized to assess physician behaviors comprised of nine items, and the reliability coefficient (α) for this subscale was 0.88.

Results

Of the participants, 43.2% identified as female and 56.8% identified as male. According to the socio-demographic data, the study included 193 participants with a mean age of 34.5 years (ranging from 25 to 57 years). The average professional experience was 9.7 years (ranging from 0.8 to 30 years). 57% of the participants reported being married.

In addition, the questionnaire included questions about the participants' birthplace and current residence. The results show that the majority of participants, 67.6%, were born in a metropolis, while 32.4% were born in smaller cities. In terms of the cities where they have resided the longest, 68.8% of participants have spent the majority of their lives in a metropolitan area, while 31.2% have lived in smaller cities. This question was posed to ascertain whether there were any differences in the way respondents treated SGM individuals based on their place of residence, whether it be a densely populated metropolis or a smaller settlement where they have lived for the majority of their lives. The study participants were divided into two groups according to their field of expertise: internal or surgical sciences. Of the 193 physicians who took part in the survey, 192 indicated their area of expertise, while one did not respond. The participants were divided into two groups: 59.9% (115 physicians) were from the internal sciences, while 40.1% (77 physicians) were from the surgical sciences.

A total of 193 physicians who participated in the study were asked for their opinions on SGM people. Of the respondents, 18% (34 physicians)

indicated that they believed SGM persons were sick. This is a perspective that is at odds with the DSM-5. The survey revealed a range of beliefs held by participants regarding their identification as an SGM person. Some respondents considered it a heresy (10.6%), while others regarded it as a matter of personal preference (45%). Furthermore, a proportion of respondents indicated that they believed SGM status to be innate (16.4%), while a smaller number were uncertain (6.9% or 13 physicians) or provided alternative explanations (3.2%).

The survey revealed that 53.9% of physicians had examined an SGM person, while 34.6% had not and 11.6% were unsure.

The initial question on the scale was designed to ascertain whether participants would experience any reservations when treating an SGM patient. The results indicated that 11.9% of respondents would certainly feel uncomfortable, while 62.7% stated that they would not feel uncomfortable at all.

Furthermore, 67.2% of respondents indicated that providing care to an SGM individual would be a source of professional satisfaction. The survey results indicate that 12.5% of participants believe that providing assistance to an SGM individual would not lead to occupational satisfaction.

The survey inquired whether the sex of a heterosexual patient (whose sexual preference is accepted as normal) would influence the physician's perspective. The vast majority of participants (81.7%) stated that it would not affect their standpoint. However, when asked if their standpoint would be affected if their patient identified as a sexual and/or gender minority, the percentage of participants who stated that it would not affect their standpoint decreased to 68.4%.

When asked about their comfort level in examining male patients who identify as sexual and/or gender minorities (SGM), only a small percentage of physicians, 6.2%, responded that they would definitely feel more comfortable.

The majority (69.9%) indicated that they would not feel more comfortable examining male SGM patients.

The following survey question pertains to the comfort level of participants when examining a female patient who identifies as a sexual and gender minority (SGM). The results demonstrated that only 9.8% of participants indicated that they would feel more comfortable, while 65.8% of physicians stated that they would not feel more comfortable examining a female SGM patient.

The following survey question inquired of physicians whether they believed a specialized health unit for SGM patients should be established. The proposal elicited a mixed response, with 60.1% of participants expressing strong disagreement and 10.4% indicating disagreement. Conversely, 8.8% of respondents indicated that they strongly agreed with the statement, while a further 8.8% agreed.

A survey of physicians revealed that 20.8% of respondents believed that SGM patients would experience fear of exclusion before visiting a physician for a health problem, while 15.6% held the opposite view.

In response to the question of whether they would be able to empathize with a family member who identifies as SGM, a significant proportion of participants (24%) expressed sympathy and support, while 24.5% stated that they would not be able to do so. A considerable proportion (30.7%) of participants indicated that they were undecided on this matter.

The survey sought to ascertain the extent of potential disappointment experienced by participants upon learning that a family member was identified as SGM. The results demonstrated that 30.1% of respondents indicated a high probability of experiencing disappointment, while 19.2% expressed a moderate probability of experiencing disappointment. A mere 21.8% of respondents indicated that they would not experience any disappointment whatsoever,

while 19.2% professed to being undecided.

In response to the question regarding their comfort level with the sexual interest of a same-sex person, 62.5% of participants indicated that it would certainly be a source of distress, while 5.7% stated that it would not be a cause for concern.

The following question was posed to ascertain whether standing or working in close proximity to an individual identifying as SGM would cause any disruption to the participant. Of the participants, 48.7% indicated that such an encounter would not result in any disruption, while 15.5% stated that it would certainly cause disruption. The remaining 17.1% of respondents indicated that they were undecided.

In response to a subsequent inquiry, the majority of participants (62.5%) indicated that the presence of an SGM student would not constitute an inconvenience, whereas a smaller proportion (12%) asserted that it would. For further details, Table 1, which provides a breakdown of the percentage responses for each question on the scale, is shown below.

Table 1. Physicians' feelings toward SGM people (%)

	Strongly agree	Agree	Undecided	Disagree	Strongly disagree
I feel uncomfortable with having an SGM patient	11.9	8.8	6.2	10.4	62.7
Examining and helping an SGM individual does not provide occupational satisfaction	12.5	1.0	10.9	8.3	67.2
The sex of a heterosexual patient (whose sexual preference accepted as normal) do not affect my standpoint as a physician	81.7	7.9	5.2	1.6	3.7
The biological sex of an SGM patient affects my standpoint as a physician	7.8	7.3	8.8	7.8	68.4
I feel freer while examining a male SGM patient	6.2	6.7	11.4	5.7	69.9
I feel freer while examining a female SGM patient	9.8	6.7	11.9	5.7	65.8

A particular health unit has to be founded for SGM patients.	8.8	8.8	11.9	10.4	60.1
SGM patients fear of exclusion before going to a physician visit	20.8	27.1	28.1	8.3	15.6
I would understand a family member if he/she were an SGM individual	24.0	13.0	30.7	7.8	24.5
I would get disappointed if I learned that a family member had been an SGM individual	30.1	19.2	19.7	9.3	21.8
The sexual interest of a same-sex person disturbs me.	62.5	16.7	8.3	6.8	5.7
Standing or working in the same place with an SGM individual disturbs me	15.5	11.4	17.1	7.3	48.7
Having an SGM student disturbs me	12.0	8.3	10.9	6.3	62.5

In response to the question of whether they would hesitate to proceed with a conversation with a patient and anamnesis process, the majority of physicians (63.9%) stated that they would not hesitate. A notable proportion of respondents (17.3%) indicated that they would exercise caution to a certain degree, while a smaller number (6.8%) stated that they would do so to a limited extent. Only a small percentage (6.3%) asserted that they would refrain from hesitation entirely. A minority of participants (5.8%) indicated uncertainty regarding their inclination to hesitate or not during their interaction with an SGM patient and the anamnesis process.

When participants were asked whether they would hesitate to touch SGM patients while examining, 32.7% of the physicians stated that they would not hesitate at all, 10.9% would not hesitate to a certain extent, 4.7% would hesitate to a certain extent, and 14% would hesitate. Furthermore, 7.8% of participants indicated uncertainty regarding their potential hesitation or lack thereof when examining SGM patients.

The survey revealed that, when examining an SGM individual, 28.5% of physicians would not increase protective measures, 8.3% would not partially increase them, 25.9% would partially increase them, and 26.9% would certainly increase measures. Furthermore, 10.4% of physicians indicated uncertainty

regarding the implementation of enhanced protective measures during the examination process.

According to the survey, 59.7% of participants were in favor of maintaining the current examination period for SGM patients. A total of 12% of participants indicated that they would maintain the current period, while 3.2% stated that they would shorten it and 16.8% asserted that they would certainly do so. The remaining 7.9% of participants indicated that they were undecided.

In response to the question of whether they would examine the genitourinary system of an SGM patient, 50.8% of participants indicated that they would not avoid doing so. A further 6.7% of respondents indicated that they would likely refrain from examining the genitourinary system of an SGM patient. A total of 17.6% of respondents indicated that they would likely refrain from examining the genitourinary system of an SGM patient, while 13.5% stated that they would definitely avoid doing so.

In response to the question of whether they would request additional medical tests when examining SGM individuals, 34.2% of physicians indicated that they would do so, while 28% stated that they would not require any further tests.

In the survey, physicians were queried as to whether they would take the sexual preference of SGM individuals into account when making a recommendation for a patient. It is imperative that efforts be made to enhance awareness and promote inclusivity in healthcare. The findings revealed that 69.9% of respondents indicated that they would not consider sexual preference, while 8.4% stated that they would.

Following an examination of SGM persons, a significant proportion (42%) of physicians indicated that they would provide additional recommendations regarding their health problems based on their sexual

preferences. Another portion (20.7%) stated that they would probably make further recommendations, while a portion of participants (19.7%) indicated that they would not provide any additional recommendations and another portion (7.8%) stated that they would not probably make further recommendations. A minority (9.8%) indicated uncertainty.

In response to the question of providing support to SGM individuals in the defense of their rights, 49.7% of participants indicated their full support, while 12.4% expressed complete opposition. Table 2 can be referred to for a comprehensive breakdown of responses to each question on the scale.

Table 2. Physicians' behaviors toward SGM people (%)

	Strongly agree	Agree	Undecided	Disagree	Strongly disagree
I hesitate during the conversation or anamnesis process with SGM patients	6.3	6.8	5.8	17.3	63.9
I'm not hesitated to touch while examining SGM patients	62.7	10.9	7.8	4.7	14.0
I increase the protective measures while examining an SGM individual	26.9	25.9	10.4	8.3	28.5
I don't shorten the examination time for an SGM patient	59.7	12.0	7.9	3.7	16.8
I avoid examining the genitourinary system of an SGM patient	13.5	17.6	11.4	6.7	50.8
I do not ask for extra medical tests while examining SGM people	28.0	12.4	13.0	12.4	34.2
I ponder the sexual preference of SGM people after examination to make a suggestion for the patient	8.4	9.4	5.2	7.3	69.6
I make additional recommendations after examination regarding the health problems SGM people might face depending on their sexual preferences	42.0	20.7	9.8	7.8	19.7

I support SGM people in defending their rights	49.7	15.5	12.4	9.8	12.4
--	------	------	------	-----	------

In the subsequent phase of the investigation, t-tests and chi-squared tests were employed to ascertain potential discrepancies between participants in relation to a range of sociodemographic variables.

Table 3. Feeling uncomfortable with having an SGM patient by gender

Gender	Agree	Undecided	Disagree	p
Female	10	1	71	0.001
Male	30	11	67	

As illustrated in Table 3, male physicians may have reported greater levels of discomfort when treating individuals belonging to the SGM community. Furthermore, a statistically significant difference ($p < 0.005$) was observed in the level of discomfort reported by male and female physicians when treating SGM patients.

Table 4. Getting disappointed if learned that a family member had been an SGM individual by gender

Gender	Agree	Undecided	Disagree	p
Female	%35,4	%22	%42,7	0.004
Male	%58,3	%18,5	%23,1	

A notable difference in disillusionment was observed between male and female participants when they discovered that a family member was an SGM person ($p < 0.005$). Please refer to Table 4 for further details.

Table 5. Understanding an SGM family member by gender

Gender	Agree	Undecided	Disagree	p
Female	%12,2	%1,2	%86,6	0.001
Male	%27,8	%10,2	%62	

Table 5 indicates a statistically significant difference in the

understanding of being an SGM individual among family members between male and female participants, with male participants demonstrating a higher level of understanding ($p < 0.005$).

Table 6. Feeling uncomfortable with having an SGM patient by field of expertise

Field of expertise	Agree	Undecided	Disagree	p
Medical sciences	15	5	95	0.001
Surgical sciences	25	7	45	

The objective of the study was to ascertain the levels of discomfort experienced by participants when interacting with SGM patients, with a view to establishing whether there were any differences based on their respective fields of expertise. As illustrated in Table 6, a statistically significant discrepancy was observed between the participants from medical science and surgical science ($p < 0.005$).

Table 7. Feeling uncomfortable with having an SGM student by field of expertise

Field of expertise	Agree	Undecided	Disagree	P
Medical sciences	13	8	93	0.000
Surgical sciences	26	13	38	

Table 7 illustrates a significant divergence in attitudes among participants based on their area of expertise with regard to the discomfort associated with having an SGM student. Those with a background in medical science express greater discomfort than their counterparts in the field of medicine ($p < 0.005$).

Discussion

It is not uncommon for individuals who have experienced sexual and gender minority (SGM) issues to refrain from disclosing their sexual identity in their

daily lives due to concerns about potential negative reactions from educational institutions, workplaces, neighborhoods, or families. In addition, SGM individuals may also choose to conceal their sexual identity when accessing health services, due to the obligations they feel they are under. Some SGM individuals may elect to conceal their sexual orientation or gender identity in healthcare settings in order to align with societal expectations based on heteronormative assumptions. Stress, fear of stigmatization, the presence of homophobic health professionals and lack of social support (Danish Institute for Human Rights 2022) are among the factors that may contribute to the decision of SGM individuals to conceal their sexual orientation and gender identity.

A study conducted in 1997 by White and Dull revealed that some members of the LGBTQ+ community have expressed discontent with the healthcare services they receive. Furthermore, research has indicated that gay men may be less inclined to seek healthcare, derive less benefit from healthcare services, and have negative experiences in their communication with healthcare professionals compared to their heterosexual counterparts (Bernhard 2001, Diamant et al. 2000, Stein and Bonuck 2001, Yen et al. 2007). The studies conducted by Dahan, Feldman and Hermoni (2007) and Karataş and Buzlu (2018) have revealed that gay men tend to avoid routine health screenings and experience dissatisfaction due to fear of stigma, which poses significant medical risks. Similarly, studies on lesbians have indicated that they may derive less benefit from cancer screening services, such as PAP smears and mammograms, than heterosexual women (Aaron et al. 2001; Cochran et al. 2001; Matthews et al. 2004). Research indicates a discrepancy in the utilization of preventive healthcare services between gay and heterosexual men (Fitzpatrick et al. 2004; Wadsworth and McCann 1992).

In their 2019 study, Aleshire et al. examined the emergence of disparities in the utilization of primary health care services among LGBTQ

individuals. They employed an ecological systems model to investigate the social, cultural, and temporal processes through which these inequalities manifest. Their findings indicate that stigmatization and barriers to accessing health services have a detrimental impact on the health outcomes of LGBTQ individuals.

Rounds, Burns McGrath, and Walsh (2013) conducted a study on the quality of healthcare services received by LGBTQ individuals through the knowledge of healthcare providers about LGBTQ individuals and their communication behaviors with them. Their findings highlight the concerns and challenges faced by LGBTQ individuals in healthcare settings, particularly in relation to discrimination and communication barriers. In a study conducted by Alpert et al. (2017), the constructive suggestions of LGBTQI patients regarding the problems experienced by SGMs with physicians while utilizing healthcare services were investigated. The findings of this qualitative research with LGBTQI patients revealed five overarching themes that should be considered by physicians when interacting with LGBTQI patients. These themes are “being comfortable with LGBTQI patients”, “sharing medical decision-making”, “avoiding assumptions”, “applying LGBTQI-related knowledge”, and “addressing the social context of health disparities”.

The objective of this study is to gain insight into the feelings and behaviors of physicians at a university hospital regarding healthcare provision, patient approach, and treatment for SGM patients. Furthermore, the study assesses how physicians would interact with an SGM student or family member. Statistical analysis techniques were employed to ascertain whether any discrepancies existed in these attitudes and behaviors based on demographic variables such as gender, field of expertise, and place of birth. At the outset of the methodological research, participants were presented with a general question to assess their overall approach.

The results indicate that medical professionals generally concur that being an SGM individual is not considered an illness, which aligns with the DSM-5. The research also revealed that while physicians may not want an SGM individual in their own family, they are dedicated to providing equitable and respectful healthcare to all patients, irrespective of their sexual orientation or gender identity. The perception and interaction of individuals with SGM individuals in their personal versus public lives may be influenced by medical ethics.

The study revealed that female participants exhibited a more egalitarian attitude than males, while male participants demonstrated a greater proclivity to endorse and adhere to a heteronormative perspective. These results align with the findings of Fisher et al. (2017), which indicate that heterosexual men and male healthcare professionals demonstrate elevated levels of homophobia. The research conducted by Durmuş et al. (2021) yielded comparable results and found that male interns tended to exhibit more homophobic attitudes than their female counterparts do. In contrast, female interns tended to display a more favorable attitude toward homosexual individuals.

When evaluating differences in similar parameters based on participants' branches (internal or surgical), it was found that those from the internal branch reported having a less traditional view of gender roles and a more egalitarian attitude toward SGM persons. The findings indicate that physicians' attitudes and behaviors toward SGM individuals tend to align with universal standards, despite the prevalence of prejudice in society.

The study was limited in terms of the number of participants due to the high workload of physicians in empirical practice. One reason for this may be the use of a performance criterion for physicians in the health sector based on the number of patient consultations per day, which may make it difficult for physicians to allocate time for research. The performance-based payment

system may be one of the changes brought about by the health transformation program, which represents a shift toward neoliberal and privatizationist policies in Türkiye following the period of economic and political reforms initiated in 1980. The program has been in effect since 2003. In this model, the quantity of work rather than its quality has become the primary determinant of remuneration, which has had a significant impact on the work patterns of physicians. The system, which encourages a greater number of procedures, has resulted in a disruption to the work patterns of physicians, an increase in the number of examinations, a decrease in the duration of examinations, and a reduction in the time allocated for education and research (TTB 2009). Moreover, it is possible that cultural norms and values regarding sexual and gender minority individuals may have influenced some physicians who chose not to participate in the study to withhold their opinions and emotions toward these individuals, which could have contributed to the lower participation rate.

Conclusion

It is not uncommon for various ideological groups to engage in the massacre of SGM persons and to declare ideas on social media that are perceived to be hate speech or to exceed the bounds of social acceptability. To guarantee that SGM individuals receive satisfying healthcare, it is advised that physicians consider scientific studies and proposals. In light of the notable findings, this study will offer guidance on how to address any inadvertent behaviors or attitudes that health professionals may display toward SGM individuals.

It is of significant importance for physicians to receive training on the issues and obstacles that impede the accessibility of health rights for individuals in the SGM community. It is possible that policies and laws that mandate non-discrimination may not result in improved attitudes and knowledge of physicians toward SGM individuals (Jabson, Mitchell, and Doty

2016). SGM individuals may perceive health professionals as individuals who adhere to taboos about sexuality and relationships and who view them from a heteronormative perspective (Kara, 2022).

Heteronormativity may have adverse effects on SGM individuals within the medical system, potentially leading to delayed or avoided medical care. Furthermore, a lack of information about the specific health needs of SGM individuals among health professionals, including physicians, can impede communication with minority individuals (Çakır and Harmancı Seren 2021; Karakaya and Kutlu 2021). Effective communication with patients is essential to ensure accurate diagnoses and appropriate treatments. It is therefore important to take the necessary precautions in a variety of healthcare settings, including health centers, primary care clinics, polyclinics, and waiting rooms. It is essential that public policies, particularly those pertaining to healthcare, consider gender differences, as emphasized by Costa-Val et al. (2022). The Turkish Medical Association Working Group on SGM People (2016) has recommended a list of precautions to be considered, including:

It is of the great importance for those engaged in the field of healthcare to possess a comprehensive understanding of the potential challenges and obstacles that individuals within the SGM community may face when seeking medical attention. As Rowe et al. (2017) have found, training programs conducted during Honor Week can be an effective way to raise awareness. It is recommended that physicians receive training in order to provide healthcare to individuals who identify as SGM, without any form of discrimination based on their sexual orientation or gender identity. It is essential that the healthcare needs of SGM individuals be integrated into primary healthcare services. It may be beneficial to consider periodic follow-ups tailored to specific age groups for individuals who identify as sexual and gender minorities. It would be advantageous for health centers, polyclinics, and waiting rooms to provide informative brochures and educational materials on the health needs of SGM

individuals, as well as resources to address homophobia, transphobia, and biphobia. It is vital to facilitate open dialogue about gender identity, sexual orientation, and sexual experiences, ensuring that all parties feel comfortable and are treated with respect and non-discriminatory language. Communication should be conducted in an open-minded manner, using non-discriminatory and non-judgmental language. It is recommended that, during the medical history process, the terms “relationship” and “partner” be used instead of “marriage” and “spouse”, respectively, when asking inclusive and open-ended questions. Furthermore, forms requesting gender information should include options for female, male, and transgender individuals. It is the responsibility of health personnel to focus on assessing the health problem and to avoid asking about unrelated issues. It is crucial to use neutral language when obtaining a sexual medical history and discussing the patient’s relationship with their partner. It would be advantageous to share information with local organizations that support SGMs. It is recommended that information and training programs be developed for parents of SGM children. The National LGBT Health Education Center of the Fenway Institute (2022) suggests that displaying announcements of anti-discrimination policies in public areas and establishing single-stall or genderless toilets could be beneficial in meeting the toilet needs of SGM individuals.

In addition to the aforementioned recommendations, it is essential to address the educational content of higher education institutions that train physicians. In the National Core Education Program for Pre-Graduation Medical Education, which serves as the foundation for the content and quality of pre-graduate medical education in our country, the adoption of professional ethics and professional principles is included among the core competencies. In addition, the ability to identify at-risk groups in society is sought in the “Basic Medical Practices List” of the National Core Education Program for Pre-Graduation Medical Education (YÖK no date). The term “at-risk groups”

is used to describe individuals who display characteristics that suggest an elevated need for health services and support. In this context, the primary sources of concern for sexual and gender minority individuals appear to be medical ethics, human rights, and health education goals. On the other hand, sexual dysfunctions and sexual identity disorders are included in the list of core diseases. In the context of postgraduate education, it can be argued that certain medical specialties, such as public health and psychiatry, address the issue of discrimination and its associated consequences (TUK 2024). Nevertheless, a multitude of fundamental factors, including social structure, cultural characteristics, belief characteristics, and political characteristics, may exert an influence on attitudes and behaviors. In light of the aforementioned contextual factors, it can be asserted that physicians provide services that respect human rights, comply with the law, and possess the requisite professional qualifications.

To inform future studies, qualitative research may be beneficial in identifying the cognitive resources that influence the emotions, thoughts, and behaviors of not only medical professionals but also individuals who harbor biases against SGM individuals. This approach can contribute to the development of a more inclusive corporate culture. Semi-structured, in-depth interviews can provide valuable insights into the underlying reasons behind feelings of anxiety, discomfort, or disappointment toward SGM individuals. There are measures that can be taken to promote respect for the rights of SGM individuals.

References

- 17 Mayıs Derneği. *Yaşlanıyoruz Lubunya: Anket/Görüşmeler ve Çalışma Raporu (Yaşlanan ve Yaşlı LGBTİ+'ların Karşı Karşıya Kaldıkları Durumlar, Amerika ve Avrupa'dan Yaşlı LGBTİ+'ların Yararlanabildikleri Emeklilik/Sigorta Programlarıyla Karşılaştırmalı Türkiye Ölçeği)*. <https://www.17mayis.org/images/publish/pdf/yaslaniyoruz-lubunya-anket-gorusmeler-ve-calisma-raporu-16-05-2022.pdf> (Latest access March 28, 2024).
- Aaron, Deborah J., Nina Markovic, Michelle E. Danielson, Julie A. Honnold, Janine E. Janosky, and Nancy J. Schmidt. "Behavioral risk factors for disease and preventive health practices among lesbians." *American Journal of Public Health* 91, no. 6 (2001): 972-975. <https://doi.org/10.2105/ajph.91.6.972>.
- Aleshire, Mollie E., Kristin Ashford, Amanda Fallin-Bennett, A., and Jennifer Hatcher. "Primary care providers' attitudes related to LGBTQ people: A narrative literature review." *Health Promotion Practice* 20, no. 2 (2019): 173-187. <https://doi.org/10.1177/1524839918778835>.
- Arda, Aslı., and Berna Arda. "Physical and Non-Physical Obstacles on the Way: Non-discrimination in Health Services in Turkey." *International Journal of Bioethics and Health Policy* 1, no. 1 (2016): 38-46.
- Arnold, Erica, and Nikhil Dhingra. "Health care inequities of sexual and gender minority patients." *Dermatologic Clinics* 38, no. 2 (2020): 185-190. <https://doi.org/10.1016/j.det.2019.10.002>
- Arthur, Sophie, Abigail Jamieson, Harry Cross, Kate Nambiar, and Carrie D. Llewellyn. "Medical students' awareness of health issues, attitudes, and confidence about caring for lesbian, gay, bisexual and transgender patients: A cross-sectional survey." *BMC Medical Education* 21, (2021):

1-8. <https://doi.org/10.1186/s12909-020-02409-6>.

Augst, Ann Kristin, and Annika Spahn. "Doctors don't listen to us or the things we need: Experiences of heteronormative healthcare and its aftermath for LGBATIQ patients in Germany." In *Equal Access to Healthcare in Socially Diverse Societies*, (2023): 111-134. Verlag Karl Alber. <https://doi.org/10.5771/9783495997895-111>.

Balık Ayhan, Cemile Hürrem, Hülya Bilgin, Özgü Tekin Uluman, Özge Sükut, Sevil Yılmaz, and Sevim Buzlu. "A systematic review of the discrimination against sexual and gender minority in health care settings." *International Journal of Health Services* 50, no. 1 (2020): 44-61. <https://doi.org/10.1177/0020731419885093>.

Başar, Koray. "Cinsel kimlik ve sağlıkta eşitsizlik: Bireyin ve kliniğin ötesinde tıp." *Toplum ve Hekim* 35, no. 4 (2020): 252-268.

Bernhard, Linda A. "Lesbian health and health care." *Annual Review of Nursing Research* 19, no. 1 (2001): 145-178. <https://doi.org/10.1891/0739-6686.19.1.145>.

Chapman, Rose, Rochelle Watkins, Tess Zappia, Pam Nicol, and Linda Shields. "Nursing and medical students' attitude, knowledge and beliefs regarding lesbian, gay, bisexual and transgender parents seeking health care for their children." *Journal of Clinical Nursing* 21, no. 7-8 (2012): 938-945. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1365-2702.2011.03892.x>.

Cochran, Susan D., Vickie M. Mays, Deborah Bowen, Suzann Gage, Deborah Bybee, Susan J. Roberts, Robert S. Goldstein, Ann Robison, Elizabeth J. Rankow, and Jocelyn White. "Cancer-related risk indicators and preventive screening behaviors among lesbians and bisexual women." *American Journal of Public Health* 91, no. 4 (2001): 591-597. <https://doi.org/10.2105/ajph.91.4.591>.

- Connell, Raewyn. (2012). Gender, health and theory: Conceptualizing the issue, in local and world perspective. *Social Science & Medicine* 74, no. 11 (2012): 1675-1683. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2011.06.006>.
- Costa-Val, Alexandre, Mariana de Sousa Manganelli, Vitor Miguel Fernandes de Moraes, Hugo Alejandro Cano-Prais, and Gustavo Meirelles Ribeiro. "The care of the LGBT population from the perspective of primary health care professionals." *Physis: Revista de Saúde Coletiva* 32, (2022): e320207. <https://doi.org/10.1590/s0103-73312022320207>.
- Çakır, Hanife, and Arzu Kader Harmancı Seren. "Sağlık çalışanlarının farklılıklara yönelik tutumları bağlamında farklılıkların yönetimi." *Sağlık ve Hemşirelik Yönetimi Dergisi* 8, no. 1 (2021): 111-117. <https://doi.org/10.5222/SHYD.2021.76598>.
- Dahan, Rachel, Rotem Feldman, and Doron Hermoni. "The importance of sexual orientation in the medical consultation." *Harefuah* 146, no. 8 (2007): 626-630.
- Danish Institute for Human Rights. *Copenhagen Catalogue of Good Practices*. https://www.humanrights.dk/files/media/billeder/udgivelser/worldoutgames_humanrights_folder_finalpdf202.pdf (Latest access August 27, 2022).
- Diamant, Allison L., Cheryl Wold, Karen Spritzer, and Lillian Gelberg. "Health behaviours, health status, and access to and use of health care: a population-based study of lesbian, bisexual, and heterosexual women." *Archives of Family Medicine* 9, no. 10 (2000): 1043-1051. <https://doi.org/10.1001/archfami.9.10.1043>.
- Durmuş, Hasan, Elçin Balcı, Yavuzalp Solak, and Ahmet Timur. "Cinsel yönelime dayalı ayrımcılık: İntern hekimlerde homofobi." *Medical Research Reports* 4, no. 3 (2021): 18-27.

- Dziewanska-Stringer, Christina, H. D'Souza, and E. Jager. "Understanding discrimination faced by transgender people in the health and social care settings." *European Journal of Public Health* 29, (2019): ckz186-667. <https://doi.org/10.1093/eurpub/ckz186.667>
- Fish, Julie, Kathryn Almack, Trish Hafford-Letchfield, and Michael Toze. "What are LGBT+ inequalities in health and social support - why should we tackle them?" *International Journal of Environmental Research and Public Health* 18, no. 7 (2021): 3612. <https://doi.org/10.3390/ijerph18073612>.
- Fisher, Alessandra Daphne, Giovanni Castellini, Jiska Ristori, Helen Casale, Guido Giovanardi, Nicola Carone, Edigia Fanni, Maddalena Mosconi, Giacomo Ciocca, Emmanuele A. Jannini, Valdo Ricca, Vittorio Lingiardi, and Mario Maggi. "Who has the worst attitudes toward sexual minorities? Comparison of transphobia and homophobia levels in gender dysphoric individuals, the general population and health care providers." *Journal of Endocrinological Investigation* 40, no. 3 (2017): 263-273. <https://doi.org/10.1007/s40618-016-0552-3>.
- Fitzpatrick R., J. Dawson, M. Boulton, J. McLean, G. Hart, and M. Brookes. "Perceptions of general practice among homosexual men." *British Journal of General Practice* 44, no. 379 (1994): 80-82.
- Gelgeç Bakacak, Ayça, and Pınar Öktem. (2014). Homosexuality in Turkey: Strategies for managing heterosexism. *Journal of Homosexuality*, 61(6), 817-846. <https://doi.org/10.1080/00918369.2014.870453>.
- Gilmore, John P. "Chapter 4: Healthcare rights for gender and sexual minorities." In *Human Rights in Contemporary Society-Challenges from an International Perspective* (Ed. Jana Mali) IntechOpen, (2024): 1675-1683. <https://doi.org/10.5772/intechopen.104238>.

- Göçmen, İpek, and Volkan Yılmaz. "Exploring perceived discrimination among LGBT individuals in Turkey in education, employment, and health care: Results of an online survey." *Journal of Homosexuality* 64, no. 8 (2017): 1052-1068. <https://doi.org/10.1080/00918369.2016.1236598>.
- Grant, Jaime M., Lisa A. Mottet, Justin Tanis, Jack Harrison, Jody L. Herman, and Mara Keisling, *Injustice at every turn: A report of the national transgender discrimination survey*. (2010): https://transequality.org/sites/default/files/docs/resources/NTDS_Report.pdf (Latest access October 03, 2024).
- Hafeez, Hudaisa, Muhammad Zeshan, M., Muhammad A. Tahir, Nusrat Jahan, and Sadiq Naveed. "Health care disparities among lesbian, gay, bisexual, and transgender youth: A literature review." *Cureus* 9, no.4 (2017): e1184. <https://doi.org/10.7759/cureus.1184>.
- Harper, Gary, and Margaret Schneider. "Oppression and discrimination among lesbian, gay, bisexual, and transgendered people and communities: a challenge for community psychology." *American Journal of Community Psychology* 31, no. ¾ (2003): 243-252. <https://doi.org/10.1023/A:1023906620085>.
- Jabson, Jennifer M., Jason W. Mitchell, and Benjamin Doty. "Associations between non-discrimination and training policies and physicians' attitudes and knowledge about sexual and gender minority patients: A comparison of physicians from two hospitals." *BMC Public Health* 16, (2016): 256-265. <https://doi.org/10.1186/s12889-016-2927-y>.
- Jamieson, Abigail, Harry Cross, Sophie Arthur, Kate Nambiar, and Carrie D. Llewellyn. "Patient sexual orientation and gender identity disclosure." *The Clinical Teacher* 17, no. 6 (2020): 669-673. <https://doi.org/10.1111/tct.13182>.

- Kara, Yunus. "Nitel bir araştırmanın gsterdikleri: Türkiye'de LGBTQ+ olmak." *Pamukkale University Journal of Social Sciences Institute* 52, (2022) 399-415. <https://doi.org/10.30794/pausbed.1056348>.
- Karakaya, Seda, and Fatma Yasemin Kutlu. "LGBT individuals' opinions about their health care experiences: A qualitative research study." *Journal of Nursing Management* 29, no. 1 (2021): 24-31. <https://doi.org/10.1111/jonm.13199>.
- Karataş, Sevcan, and Sevim Buzlu. "Transseksüel bireylerin sağlık hizmeti almada yaşadıkları güçlükler." *Lectio Scientific Journal of Health and Natural Sciences* 2, no. 2 (2018): 70-81.
- Lambdaistanbul. *Ne yanlış ne de yalnızız! Bir alan araştırması: Eşcinsel ve biseksellerin sorunları.* (2006):<https://dspace.ceid.org.tr/bitstreams/173355b5-5653-481b-8b4c-8545b831a7ff/download> (Latest access October 07, 2024).
- Lu, Peih-Ying, Anna Shan Chun Hsu, Alexander Green, and Jer-Chia Tsai. "Medical students' perceptions of their preparedness to care for LGBT patients in Taiwan: Is medical education keeping up with social progress?" *PloS one* 17, no. 7 (2022): e0270862. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0270862>.
- Matthews, Alicia K., Dana L. Brandenburg, Timothy P. Johnson, and Tonda L. Hughes. "Correlates of underutilization of gynecological cancer screening among lesbian and heterosexual women." *Preventive Medicine* 38, no. 1 (2004): 105-113. <https://doi.org/10.1016/j.ypmed.2003.09.034>.
- McNair, Ruth, Sandy Anderson, and Anne Mitchell. "Addressing health inequalities in Victorian lesbian, gay, bisexual and transgender communities." *Health Promotion Journal of Australia: Official Journal of Australian Association of Health Promotion Professionals* 11, no. 1

(2001):32-38.

Medina-Martínez, Jorge, Carlos Saus-Ortega, María Montserrat Sánchez-Lorente, Eva María Sosa-Palanca, Pedro García-Martínez, and María Isabel Mármol-López. “Health inequities in LGBT people and nursing interventions to reduce them: A systematic review.” *International Journal of Environmental Research and Public Health* 18, no. 22 (2021): 11801. <https://doi.org/10.3390/ijerph182211801>.

Moll, Joel, Paul Krieger, Sheryl L. Heron, Cara Joyce, and Lisa Moreno-Walton. “Attitudes, behavior, and comfort of emergency medicine residents in caring for LGBT patients: What do we know?” *AEM Education and Training* 3, no. 2 (2019): 129-135. <https://doi.org/10.1002/aet2.10318>.

National LGBT Health Education Center of the Fenway Institute. *Providing inclusive services and care for LGBT people: A guide for health care staff*. <https://www.lgbthealtheducation.org/wp-content/uploads/Providing-Inclusive-Services-and-Care-for-LGBT-People.pdf> (Latest access September 09, 2023).

Rounds, Kelsey E., Barbara Burns McGrath, and Elaine Walsh. “Perspectives on provider behaviors: A qualitative study of sexual and gender minorities regarding quality of care.” *Contemporary Nurse* 44, no. 1 (2013): 99-110. <https://doi.org/10.5172/conu.2013.2440>.

Rowe, Denise, Yeow Chye Ng, Louise O’Keefe, and Desiree Crawford. “Providers’ attitudes and knowledge of lesbian, gay, bisexual, and transgender health.” *Federal Practitioner* 34, no. 11 (2017): 28-34.

Sabin, Janice A., Rachel G. Riskind, and Brian A. Nosek. “Health care providers’ implicit and explicit attitudes toward lesbian women and gay men.” *American Journal of Public Health* 105, no. 9 (2015): 1831–1841. <https://doi.org/10.2105/ajph.2015.302631>.

- Stein, Gary L., and Karen A. Bonuck. "Physician-patient relationships among the lesbian and gay community." *Journal of the Gay and Lesbian Medical Association* 5, no. 3 (2001): 87-93. <https://doi.org/10.1023/A:1011648707507>.
- Şirin, Tolga. "Homofobinin Anayasal Üretimi: Anayasa Mahkemesi ve Eşcinsellik." *Anayasa Hukuku Dergisi* 7, no. 14 (2018): 510-543. <https://orcid.org/0000-0002-7172-5426>.
- TTB (Türk Tabipleri Birliği, Turkish Medical Association). *Hekimlerin değerlendirmesi ile performans dayalı ödeme* (2009): <https://www.ttb.org.tr/kutuphane/performansadayaliyodeme.pdf>. (Latest access October 24, 2024).
- TUK (Tıpta Uzmanlık Kurulu, Board of Specialization in Medicine). *Core curriculum and standards of specialties in medicine and dentistry version 2.5 documents*. (2024): <https://tuk.saglik.gov.tr/TR-87040/v-25-dokumanlari.html#>. (Latest access October 24, 2024).
- Turkish Medical Association Working Group on LGBTIQ+ People. *Hekimler için LGBTİ sağlığı*. Ankara: Türk Tabipleri Birliği Yayınları; 2016.
- UN (Birleşmiş Milletler, United Nations). *Universal declaration of human rights*. (no date): <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>. (Latest access October 24, 2024).
- Wadsworth, Emma, and Kathryn McCann. "Attitudes towards and use of general practitioner services among homosexual men with HIV infection or AIDS." *British Journal of General Practice* 42, no.356 (1992): 107-110.
- Wahlen, Raphaël, Raphaël Bize, Jen Wang, Arnaud Merglen, and Anne-Emmanuelle Ambresin. "Medical students' knowledge of and attitudes

towards LGBT people and their health care needs: Impact of a lecture on LGBT health.” *PloS one* 15, no. 7 (2020): e0234743. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0234743>.

White, Jocelyn C., and Valerie T. Dull. “Health risk factors and health-seeking behavior in lesbians.” *Journal of Women’s Health* 6, no. 1 (1997): 103-12. <https://doi.org/10.1089/jwh.1997.6.103>.

Williams, Adam. “Health inequalities among LGBTQ+ communities.” *The British Student Doctor Journal* 5, no. 2 (2021): 88-94. <https://doi.org/10.18573/bsdj.267>.

WMA (Dünya Tabipler Birliği, World Medical Association). *The physician’s pledge*. (no date): <https://www.wma.net/policies-post/wma-declaration-of-geneva/>. (Latest access October 24, 2024).

World Health Organization (WHO). “Social determinants of health: Key concepts.” 2013. <https://www.who.int/news-room/q-a-detail/social-determinants-of-health-key-concepts> (Latest access March 27, 2024).

Yen, Cheng-Fang, Shung-mei Pan, S. Y. Hou, Hsiu-Chin Liu, Shu-Jung Wu, W. Yang, and Hsing-Hu Yang. “Attitudes toward gay men and lesbians and related factors among nurses in Southern Taiwan.” *Public Health* 121, no. 1 (2007): 73-79. <https://doi.org/10.1016/j.puhe.2006.08.013>.

Yeşiltepe, Gözde, and Mehmet Hakan Özdemir. (2023). “Lezbiyen gey biseksüel transseksüeller ve hasta hakları.” *Adli Tıp Bülteni* 28, no. 3 (2023): 248-258. <https://doi.org/10.17986/blm.1668>.

Yıldırım, Engin. “Missing a landmark moment or treading on thin ice: Sexual orientation and gender identity and the Turkish Constitutional Court.” *Turkish Studies* 23, no. 1 (2022): 119-146. <https://doi.org/10.1080/14683849.2021.1894554>.

Yılmaz, Volkan, and İpek Göçmen. “Denied citizens of Turkey: Experiences

of discrimination among LGBT individuals in employment, housing and health care.” *Gender, Work & Organization* 23, no. 5 (2016): 470-488. <https://doi.org/10.1111/gwao.12122>.

Yılmaz, Volkan. “The new constitution of Turkey: A blessing or a curse for LGBT citizens.” *Turkish Policy Quarterly* 11, no. 4 (2013): 131-140.

YÖK (Yükseköğretim Kurulu, Council of Higher Education). *Mezuniyet öncesi tıp eğitimi ulusal çekirdek eğitim programı 2020*. (no date): https://www.yok.gov.tr/Documents/Kurumsal/egitim_ogretim_dairesi/Ulusal-cekirdek-egitimi-programlari/mezuniyet-oncesi-tip-egitimi-cekirdek-egitimi-programi.pdf. (Latest access October 24, 2024).

İçeriden Kürt Aktivist Bir Araştırmacının Gözüyle Feminist Konumlanma: Bilimsel Objektiviteye Meydan Okuma

Münevver Azizoglu-Bazan

Bremen Üniversitesi, Doktora Öğrencisi

[ORCID: 0009-0005-2259-5468](https://orcid.org/0009-0005-2259-5468)

mu_az@uni-bremen.de

Öz

Feminist araştırma süreçleri bilimsel bir araştırmanın, araştırmacının ilgi, istek, ihtiyaç ve korkularından bağımsız olarak düşünülemeyeceğini açıklıkla ortaya koydu. Buna bağlı olarak araştırma sorularının yanı sıra araştırmacının öznelliğinin ve kişisel deneyimlerinin araştırma sürecine etkisinin göz ardı edilemeyecek denli önemli olduğu görüldü. Feminist araştırma, metodolojik öncül olarak araştırılan kişileri “nesne” değil, “özne” olarak; araştırmacıyı da “objektif ve tarafsız” değil, “etkilenen ve konumlanmış” olarak tanımlar. Bu feminist konumlandırmanın araştırmaya yansıyan doğrudan etkileri söz konusudur. Bu çalışma, araştırma sürecinin yöntemsel ve kavramsal çerçevesini feminist epistemoloji ışığında değerlendirerek araştırmacının öznelliği ve özdüşünümselliğinin, saha deneyimleri ve elde edilen veriler üzerindeki etkilerini tartışmaktadır. Makale Almanya’daki Kürt Kadın Hareketi’nde yer alan kadın aktivistlerin güçlenme deneyimlerini incelediğim doktora çalışmamın saha araştırması esnasında yaşadığım deneyimler, gözlem protokolleri ve araştırma günlüklerine dayanmaktadır. Bu bağlamda araştırmacı ile araştırma konusu, araştırmacı ile araştırılan arasındaki ilişkide ortaya çıkan (yeni) bağlamları, gerilimleri, duygulanımları ve bunların araştırmaya etkisini irdelemektedir. Bu çerçevede “üçüncü göz” metaforu, hem araştırmacının hem de katılımcıların deneyimlerinin anlaşılması ve anlamlandırılması açısından kritik bir araç olarak öne çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İçeriden araştırmacı, Kürt Kadın Hareketi, konumlandırılmış bilgi, tarafsızlık, duyarlılık ve özdüşünümsellik

•••••

Geliş tarihi: 27 Nisan 2023 • Kabul tarihi: 27 Kasım 2024

•
Araştırma Makalesi

<http://federgi.ankara.edu.tr>

federgi • 2024 • 16(2) • 264-300

DOI: 10.46655/federgi.1288852

Challenging Scientific Objectivity: Feminist Positioning Through the Lens of a Kurdish Activist “Insider” Researcher

Münevver Azizoglu-Bazan

Bremen Üniversitesi, Doktora Öğrencisi

[ORCID: 0009-0005-2259-5468](https://orcid.org/0009-0005-2259-5468)

mu_az@uni-bremen.de

Abstract

Feminist research processes have demonstrated that scientific research cannot be considered independent of the researcher's interests, desires, needs, and fears. Accordingly, in addition to the research questions, the impact of the researcher's subjectivity and personal experiences on the research process transformed to be positioned as too important to be ignored. Feminist research practice, as a methodological premise, redefines those being studied as “subjects” rather than “objects” and positions the researcher as “affected and positioned” rather than “objective and neutral.” This feminist positioning has direct implications for research. This study evaluates the methodological and conceptual framework of the research process in the light of feminist epistemology and discusses the effects of the subjectivity and reflexivity of the researcher on the field experiences and the data obtained. In this context, this article examines the (new) contexts, tensions, and affective dynamics that emerge in the relationship between the researcher and the research subject, as well as between the researcher and the participants. Drawing on experiences, observation protocols, and research journals from the fieldwork conducted for my doctoral study, which focused on the empowerment experiences of women activists within the Kurdish Women's Movement in Germany, and explores the impact of these factors on the research process. Within this framework, the “third eye” metaphor stands out as a critical tool for understanding and making sense of the experiences of both the researcher and the participants.

Keywords: Insider researcher, Kurdish Women's Movement, situated knowledge, partiality, concernment and self-reflexivity

•••••

Arrival date: 27 April 2023 • Acceptance date: 27 November 2024

•
Research Article

<http://federgi.ankara.edu.tr>

federgi • 2024 • 16(2) • 264-300

DOI: 10.46655/federgi.1288852



Giriş

Feminist araştırma süreçleri bilimsel bir araştırmanın, araştırmacının ilgi, istek, ihtiyaç ve korkularından bağımsız olarak düşünülmemeyeceğini açıklıkla ortaya koydu. Buna bağlı olarak araştırma sorularının yanı sıra araştırmacının öznelliğinin ve kişisel deneyimlerinin araştırma sürecine etkisinin göz ardı edilemeyecek denli önemli olduğu görüldü. Feminist araştırma metodolojik öncül olarak araştırılan kişileri “nesne” değil, “özne” olarak; araştırmacıyı da “objektif ve tarafsız” değil, “etkilenen ve konumlanmış” olarak tanımlar. Bu feminist konumlandırmanın araştırmaya yansıyan doğrudan etkileri söz konusudur.

Almanya’daki Kürt Kadın Hareketi’nde¹ yer alan aktivist kadınların öz güçlenme deneyimlerine odaklandığım doktora çalışmasına başladığım günden itibaren benim için net olan bir şey vardı. Yıllardır politik ve kişisel bağlamda içli dışlı olduğum, kendimi de içinde gördüğüm bir alanı, Kürt

Kadın Hareketi'ni (KKH), bilimsel ve eleştirel olarak ele almak istiyordum. Bunu yaparken elbette ki, kendi deneyimlerim ve farklı kimliklerimle yola çıkacaktım. Sosyal konumlarım ve araştırma alanımla olan bağımı yola çıktığım doktora sürecinde, özellikle de araştırma özneleriyle birebir temasta bulunduğum saha çalışmalarında, gözlemlerimde ve bu amaçla yazdığım günlük, protokol ve değerlendirme metinlerinde Donna Haraway'ın "konumlandırılmış bilgi" (1988) olarak tanımladığı bakış açısının etkilerini şaşkınlıkla kendimde gözlemlerdim. Örneğin kurumsal veya örgütsel bir toplantıda alışılmış olan, konuya odaklı yazdığım protokollerde, kimin hangi duygu ve düşünceyle söylediğine bakmaksızın ne söylediğine odaklanırken, şimdi birdenbire kişilerin pozisyonu, konuşma biçimi, neyi neden ve nasıl söylediği ve söylenenlerin üzerimdeki etkileri önemli hale gelmişti. Alnımda üçüncü bir gözle geziyordum artık.

Bu makale,² saha araştırması sürecinde araştırmacı ve aktivist kimliğimin kaçınılmaz iç içeliğini ve kesişimselliğini ele almakta ve bu boyutların saha araştırmamı etkileme biçimlerini irdelemektedir. Söz konusu araştırmacı-aktivist kimliğin "içeriden" ve "dışarıdan" boyutlarını, analitik bir şekilde ayrı ayrı ele alacağım. Bu şekilde farklı düzeylerin birbiriyle karşılıklı etkileşimini ve ortaya çıkan gerilimi göstermenin mümkün olduğu kanısındayım. Özdüşünümselliğin bu makale kapsamında yöntemsel ve kavramsal çerçevesini tartıştıktan sonra, araştırma sürecinin özdüşünümsel boyutunu kendi saha deneyimim bağlamında değerlendirmeye çalışacağım. Bu çerçevede, Donna Haraway'ın "konumlandırılmış bilgi" ve Maria Mies'in "ortak etkilenme" yaklaşımlarından yola çıkarak doktora çalışmamda içeriden biri olarak saha deneyimimi ve bu deneyimin araştırmaya yansımalarını, yarattığı zorluklar ve kolaylıkları irdeleyeceğim. Üçüncü gözün bir araştırmacı olarak benim, çalışmam için ve aynı zamanda araştırma özneleri için anlam ve önemini ele alacağım. Bu çerçevede alandaki araştırmacı deneyimlerime, aktivistlerin mülakat esnasında konu bağlamında gösterdikleri tepkilere,

gözlem protokollerine ve mülakat sonrası hazırladığım protokollerdeki değerlendirmelerime odaklanacağım.

Saha araştırmasının bir parçası olarak on üç KKH organizasyonundan on altı KKH aktivisti ile uzman³ mülakat görüşmeleri⁴ gerçekleştirdim. Görüşme yapacağım kişileri seçerken ya doğrudan KKH'nin ilgili organizasyonuna başvurduğum ya da kendim organizasyon temsilcileriyle temasa geçtim. Aktivistlerin çeşitliliğini yansıtmak için, yaş, harekette yeni-eski olma, medeni durum, göçmenlik, mültecilik, vs. gibi kişisel özelliklerine de dikkat ettim. Görüştüğüm kişilere KKH'ye katılımları, örgütlerinin faaliyetleri, hedefleri ve sorunları ile hareket içindeki gelişim/değişim süreçleri hakkında sorular sordum. Buna ek olarak, katılımları ve hareketin faaliyetleri aracılığıyla çevrelerinde gözlemledikleri değişiklikleri ele almalarını istedim. Öte yandan hareketin farklı tematik alanlarını ve örgütsel yapılarını mümkün olduğunca göz önünde bulundurarak çalışma alanlarının çeşitliliğini çalışmaya yansıtmaya özen gösterdim. Almanya'nın farklı şehirlerindeki kadın meclislerinin yanı sıra taban örgütlenmelerinde, diplomasi çalışmalarında, inanç temelli Êzidî, Müslüman ve Alevi kadın örgütlenmelerinde, genç kadın örgütlenmesinde yer alan aktivistler, karma yapılarda yer alan eş başkanlar ile kadın hareketinin çatı örgütlerinde yer alan yönetim kurulu üyeleri ve araştırma alanımın önemli bir parçası olarak Jineolojî Komitesi ile görüşmeler gerçekleştirdim. Görüşmeler aktivistlerin tercihlerine göre Kürtçe (Kurmancî), Türkçe ve Almanca dillerinde gerçekleştirildi.

Bir Farkındalık Pratiği Olarak Özdüşünümsellik

Özdüşünümsellik, araştırmacının rolünü, araştırma sürecine mesafeli bir gözlemci olmaktan çıkarıp sürecin aktif bir parçası haline getirmesiyle, nitel araştırmalarda önemli bir paradigma değişikliğini temsil eder (Denzin/Lincoln 2003). Bu yaklaşım, güç ve bilgi ilişkilerinin karmaşıklığını açığa

çıkarmayı ve araştırmacının kendi konumunu, bu konumun süreç üzerindeki etkilerini eleştirel bir şekilde değerlendirmesini mümkün kılan metodolojik bir araç olarak tanımlanır (Pillow 2003, 192). Literatürde özdüşünümselliğe dair farklı perspektifler ve yaklaşımlar sunulmaktadır. Özellikle feminist yöntem tartışmaları, araştırmacının rolünü çok yönlü bir şekilde analiz eder. Bu bağlamda, özdüşünümsellik, araştırmacının birden fazla bakış açısını dikkate alması ve kendi yorumunun mutlak bir gerçek olmadığını fark etmesi gerektiğine vurgu yapar. Helen Callaway, bu kavramı, başkalarını anlamada benliğin bilinçli bir araç olarak kullanılmasını ifade eden, bir “öz-analiz ve politik farkındalık pratiği” olarak tanımlar (Callaway 1992, 33; Hervig 1994, 68).

Wanda S. Pillow, özdüşünümselliğin metodolojik bir güç aracı olmaktan öteye geçmesi gerektiğini ve yerleşik doğrular ile anlatıları sorgulayarak yeni, hatta rahatsız edici bakış açıları teşvik etmesi gerektiğini savunur (Pillow 2003, 192). Pillow’a göre, klasik özdüşünümsellik uygulamaları, hegemonik yapıları eleştirme iddiasına rağmen bu yapıları yeniden üretme riski taşır. Bunun yerine tanıdık anlatılara ve standartlara geri çekilmeyen daha eleştirel bir özdüşünümsellik biçimi önerir. Pillow’un “rahatsız edici düşünümüsellik” olarak tanımladığı bu yaklaşım, başarısızlık, suskunluk ve net çözümlerin mümkün olmaması gibi unsurları da içeren, kafa karıştırıcı bir pratik olarak anlaşılmalıdır (Pillow 2003). Bununla birlikte özdüşünümsellik yalnızca içe dönük bir gözlem veya edebi bir yaratıcılık biçimi olarak değil, bilginin üretim koşullarını sorgulamaya yönelik bir metodolojik araç olarak değerlendirilmelidir (Myerhoff/Ruby 1982’den akt. Hervig 1994, 70). Bu anlamda araştırmacının benliği, başkalarını daha iyi anlamak ve kendi epistemolojik sınırlamalarını eleştirel bir şekilde değerlendirmek için bilinçli bir kaynak olarak kullanılır (Hervig 1994, 68).

Feminist metodolojiler bağlamında düşünümüsellik, bireysel analizlerin ötesine geçerek bilginin üretildiği yapısal koşulları incelemeye yönelir.

Araştırmacılar ve araştırmaya dahil edilen kişiler arasındaki iki yönlü etkileşimi teşvik eder. Bu tür bir feminist düşünümsellik, yalnızca araştırmacının kendi güç ilişkilerini sorgulamakla kalmaz, aynı zamanda (araştırılan konu ve öznelerin) öz-temsili ve özerklik mücadelesine yönelik sorumlu bir duyarlılık geliştirmeyi amaçlar (Pillow 2003). Bir sonraki bölümde, feminist ve kadın araştırmaları bağlamında özdüşünümselliğin araştırma süreçlerindeki önemine değinen yaklaşımlar incelenecek ve bu kavramların kendi araştırma sürecimle nasıl ilişkilendiği ele alınacaktır.

Konumlandırılmış Bilgi: Ortak Kaygı ve Ortak Etkilenme

1970'lerden itibaren eril bilim anlayışının feminist eleştirisi, feminist bir metodoloji olup olamayacağı sorusu üzerine teorik bir tartışmaya yol açmıştır. Uygulamalı araştırma yöntemlerinin yanı sıra metodolojik ilkelerin feminist eleştirisi, özellikle eril merkezli bilimin nesnellik ve evrensel geçerlilik iddiasını sorgulamıştır. Donna Haraway (1988) "konumlandırılmış bilgi" kavramıyla bilimdeki nesnellik iddialarını eleştirel olarak ele almış ve araştırmacıların bilimsel süreçlerdeki rolüne işaret etmiştir. Ona göre, bilimsel bir proje kaçınılmaz olarak araştırmacıların sosyal konumu ve değerleriyle bağlantılıdır. Dahası, soyut, mutlak, özerk ve evrensel olarak geçerli bir bilgi kavramını eleştirmiştir.

Uzun süredir devam eden metodolojik tartışmalar ve bu konuda yapılan çok sayıda feminist araştırma, feminist bir metodoloji olmadığını altını çizmektedir. Bu tespitin yanı sıra, seçilen yöntemin feminist bir perspektif temelinde değerlendirilmesi, feminist yöntem tartışmalarında yaygın bir bakış açısıdır. Maria Mies'in (1978, 1984) feminist bir bilim için "tarafılık", "etkilenme" ve "öz düşünüm" temel kategorilerini açıkça vurgulayan kadın çalışmaları hakkındaki metodolojik önerileri özellikle önemli kabul edilmektedir. Bu epistemolojik perspektifler eleştirel feminist teoriyi anlamak

için çok önemlidir ve özdeşünümsel, eleştirel ve politik olarak donatılmış bilimsel çalışma için bir çağrı olarak anlaşılmaktadır.

Feminist bilim eleştirisinin merkezinde, yukarıda da belirtildiği üzere, eril egemen bilimsel nesnellik normunun eleştirisi yer alır. Haraway, bilginin toplumsal konumunu dikkate almayan bilimin tarafsız ve nötr nesneliliğinin eleştirisini feminist bakış açısı teorisiyle açıklar. “Konumlu Bilgiler: Feminizmde Bilim Meselesi ve Kısmi Perspektifin Ayrıcalığı” (1988) adlı denemesinde Haraway, tüm bilimsel bilginin temel -etik ve politik- bir sorumluluğu olduğunu varsayar (Haraway 2001, 293). Onun konumlandırılmış bilgi kavramında bilimi mümkün kılan angaje ve sorumlu bir konumlanmanın epistemisi ve politığıdır.

Bu bağlamda araştırmacılar için konumlandırılmış bilgi, belirli, birlikte yansıtılan ve sınırlı bir şekilde konumlandırılmış bir araştırma sürecinden doğar. En önemlisi farklı perspektiflerin birbirine bağlanmasıdır. Bilimdeki konumlanmada önemli olan, mevcut bilginin sürekli olarak eleştirel bir şekilde yeniden incelenmesi, yapı sökümü uğratılması ve yorumlanmasıdır. Haraway, Chandra Talpade Mohanty'nin ilk olarak 1984 yılında yayınlanmış Üçüncü Dünya kadınları “üzerine” yapılan araştırmaları çok yönlü eleştirdiği “Batılı Gözler Altında” isimli makalesine göndermede bulunarak, bilginin konumlandırılmış olarak anlaşıldığında, güç ilişkilerini ve epistemik şiddeti⁵ de dikkate alması gerektiğini savunur (Haraway 2001, 289). Bu kavram, bilgi üretim süreçlerinin kesişimsel olarak incelenmesi gerekliliğini de beraberinde getirmektedir.

Mies'in “Kadın Çalışmaları için Metodolojik Önermeler” (1978) adlı makalesi Avrupa bağlamında kadın ve toplumsal cinsiyet çalışmalarında araştırmacıların öznel pozisyonuna odaklanan ve çokça tartışılan ilk metinlerdendir. Bu makale, kadınların toplumsal konumunun kadın çalışmaları için özel bir yöntem gerektirdiğini savunmaktadır. Mies'e göre,

kadınlar ve diğer baskı gören gruplar, öznel tecrübelerinden dolayı psikolojik iktidar mekanizmalarının analizine karşı daha hassastırlar. Baskının nesnelere olarak kendini koruma refleksiyle, egemen olanın motivasyon ve stratejilerini tanıma konusunda daha beceriklidirler (Mies'den akt. Althoff vd. 2001, 43). Bu perspektiften yola çıkarak, Mies ezilenin bakış açısını içselleştiren bir kaygı ile hareket eden kadın sosyal bilimcilerin, kadınları ve ezilen grupları araştırırken erkeklere oranla daha iyi analiz etme yetisine sahip olduğunu savunur. Ona göre, araştırılanın bakış açısı çalışma sürecine eşlik etmelidir (Mies'den akt. Althoff vd. 2001, 40). Bununla birlikte 1980'lerden bu yana özellikle sömürge karşıtı, siyah ve Küresel Güney'den feminist müdahaleler, kadınlar arasındaki eşitsizlik ve farklı baskı deneyimlerini yoğun bir biçimde tartışmaya açmışlardır. Bu eleştirel yaklaşımlar, Avrupa ve Anglo-Amerikan feminist ve kadın hareketleri tarafından savunulan evrensel kız kardeşlik iddiasını imkânsız kıldığı gibi homojen bir "biz kadınlar" fikrinden bahsetmenin mümkün olmadığını göstermişlerdir. Bu makalede analiz etmeye çalıştığım "içeride" ve "dışarıda" olmaya dair özdeşleşim süreci, kadın aktivist araştırmacılar arasındaki çeşitli farklılıkların yanı sıra Mies'in belirttiği "tarafgirlik" ve "ortak deneyim" dışında, aşağıda ele alacağım farklı faktörlerin de göz önünde bulundurulması gerektiğini gösterdi.

Mies araştırmacının görevini, araştırması aracılığıyla toplumsal egemenlik ilişkilerinin ortadan kaldırılmasına katkıda bulunmak ve böylece özgürleşme siyasetini desteklemek olarak görür. Haraway gibi o da kadın araştırmacıların araştırma alanlarındaki kadınlarla ortaklaşmasını ve kadın araştırmacıların, bilim insanları olarak kendi çıkarlarını da temsil etmeleri gereken özgürleştirici hareketlere aktif katılımını önermektedir. Bu öneriyi, araştırılan ve araştırmacının "karşılıklı çıkarları" ile gerekçelendirmektedir. Benzer şekilde Sandra Harding de "değer tarafsızlığının" bilinçli olarak terk edildiği bir araştırma perspektifine başvurmaktadır. Ona göre, araştırmacılar çalışmalarının etik ve siyasi hedeflerine odaklanmalıdır (Althoff vd. 2017,

52; Harding 1990). Bunu yaparken, “bilimsel alanda güç ilişkileri ve bilgi üzerine eleştirel bir şekilde düşünmenin” yanı sıra, araştırmacıların “kendi ayrıcalıklarının ve kör noktalarının” farkına varmaları da önemlidir. Haraway ve Harding için toplumsal hareketler ile eleştirel bilim arasında bir bağ kurmak bu anlamda önem taşır. Böylece “feminist bilim projesini çok özel siyasi ve etik hedeflere bağlarlar.” (Althoff vd. 2017: 42)

Mies araştırmacı ve araştırılan arasında “yaşanmışlık deneyimleri” üzerinden bir ortaklıktan söz etse de her ikisinin de her zaman aynı tarafta olamayabileceğini söyler. Mies’e göre önemli olan araştırmacının araştırma sürecinde kadınlarla dayanışma içerisinde olmasıdır. Mies’in bu tanımında araştırmacı, “dışarıdan” ve “dayanışmacı” konumdadır. Kendi araştırma deneyimimde, Mies’in ele aldığı araştırmacıdan farklı olarak “içeriden bir araştırmacı” konumundaydım. Ortak kaygı olarak tanımlanabilecek “kadın olma” durumu, “ezilen etnik bir grubun üyesi olmam” ile daha spesifik ve kesişimsel bir hâl alıyordu. “Kadın araştırmacı” ile “Kürt kadın araştırmacı” arasındaki olası farklı deneyimler, “aktivist Kürt kadın araştırmacı” olmamla araştırma sürecinde bambaşka bir deneyime evrildi. Bir araştırmacı olarak kendi konumunu tarafsız olarak tanımlamayan ve incelenen grubu da bir nesne olarak görmeyen Patricia Hill Collins’in araştırmacı perspektifi bu açıdan benim deneyimimle örtüşmektedir. Hill Collins, kendisini araştırdığı grubun içinde konumlandırır ve ifade biçimi olarak sıklıkla “ben” ve “biz” şahıs zamirlerini kullanır (akt. Graneß, Kopf ve Kraus 2019, 108).

Bu teorik çerçeveye ek olarak otoetnografik⁶ çalışma yöntemiyle (Ellis, Adams ve Bochner 2010, 345-6) sahada ve sahayla ilgili etkileşimlerimde rol oynayan “üçüncü göz”ü analiz etmeye çalışacağım. Zira Ellis ve diğerlerinin dediği gibi “[o]toetnografılar, bir kültürün parçası olmaktan ve/veya belirli bir kültürel kimliğe sahip olmaktan kaynaklanan olaylar hakkında geriye dönük ve seçici bir şekilde yazarlar. Ancak, sosyal bilimsel yayıncılık gelenekleri bu kişileri (genellikle) yalnızca yaşadıklarını anlatmaya değil, aynı zamanda analiz

etmeye de zorlamaktadır” (Ellis, Adams, Bochner 2010, 347). Otoetnografik analiz, sadece metodolojik araçları ve araştırma literatürünü kullanmakla yetinmez, aynı zamanda kültürel deneyimin çeşitli yönlerini içeridekilere ve dışarıdakilere göstermek için araştırmacının kişisel deneyimlerini de esas alır. Bunu başarmak için, kişisel deneyimleri mevcut araştırmalarla karşılaştırmak gerekir (Boylorn 2008; Denzin 2006). Ellis ve diğerlerinin belirttiği gibi anlatılanı analiz etme yeteneği ve araştırma konusunun farkındalığını ortaya koyma becerisi, araştırmacının donanımına bağlıdır. Bu açıdan alandaki aktivist kimliğimin araştırmaya etkisini analiz etme gibi bir sorumluluğa da sahiptim.

Yerlileşme (Going Native) / Akademikleşme (Going Academic)

“Yerlileşme” [*going native*] terimi, araştırmacının kendini çalışılan kültürle özdeşleştirme sürecini tanımlamak için kullanılır (Hamann ve Kibling 2017, 149). Bu süreçte, araştırmacının kendisi “yerli” bir kişi haline gelir ve bu nedenle akademik literatürde yerlileşmenin, “bilimsel disiplin için mesafe ve nesnellik kaybı gibi sorunlu sonuçları olan” bir tehlikeye neden olduğu varsayılır (Hamann ve Kibling 2017, 149). “Yerlileşme,” birey veya grupların kendilerine ait olmayan “yabancı” bir kültürün sınırlarına geçmeleri anlamına gelen bir terimdir. Özellikle etnografik araştırmalarda çok tartışılan “yerlileşme” kavramı ve yol açacağı öngörülen tehlikeler, araştırmacının bakış açısından çok yönlü sorgulanmaktadır. Bu kavram Batılı söylemde ilk olarak “yabancı topraklara yapılan keşif yolculukları” bağlamında kullanılır. Yerlileşme, “benlik” ile “öteki” arasındaki sınırların belirlenmesi ve çözülmesine ilişkin sorularda merkezi bir role sahiptir. Sömürgeleştirilen grup ve sömürgeci arasındaki güç ilişkileri ve kültürel alışveriş dinamiklerini, bu kavram bağlamında analiz etmek mümkündür. “Yerlileşme” kavramı genellikle sınıf, toplumsal cinsiyet ve cinsellik gibi kategorilerle ilişki içinde,

kesişimsel bir hal alır (Hamann ve Kießling 2017, 149).

Yabancı bir kültürde evde olmanın ne ölçüde mümkün olduğu tartışmaları bazı etnografik araştırmalarda metodolojik bir tartışma konusudur. Kimi etnografik yöntem öğretileri her yerleşmeyi bir eve dönüşün izlemesi gerektiğini, yabancı kültürün yaşamına katılımda mesafenin alınması gerektiğini ve mesafe koyma önlemleri olmadan araştırmacının bilimselliğini kaybedeceği iddiasında bulunurlar (akt. Hamann ve Kießling 2017, 150). Öte yandan Edward Said'in *Şarkiyatçılık* (1978) ile Paulin J. Hountondji'nin "*Sur La Philosophie Africaine*" (1977) adlı eseri, Batı'nın⁷ Batılı olmayan insan toplulukları temsil edebilme ve onlar üzerine söz söyleme yetkilerini alaşağı eden analizleriyle "yerleşme" kavramının Batılı tanımını sorguladılar. James Clifford, araştırmacının "öteki dünyayı" sadece kendi sesiyle yeterince temsil etme iddiasının meşruiyetini yitirdiğini savunur. Zira ona göre araştırmacının algıları ve yazdıkları kaçınılmaz olarak kendi kültürünün etkileri tarafından belirlenmeye devam eder ve onlar tarafından oluşturulur (akt. Hamann ve Kissling 2017, 150).

Benim araştırma saham ve konumum bağlamında "yerleşme" benim için yerli değil, aksine yabancı bir hal almak anlamına geliyordu. Bunun nedeni, araştırmamın akademik epistemolojik çerçevesinin KKH'deki kendi aktivizmimle çok yakından bağlantılı olmasıydı. Etnografik olarak tasarlanan, "gözlem ve katılım"a dayanan saha aşamasında, araştırma öznesinin kültürünü tanımak benim için bir gereklilik değildi. Kendi kültürüm içinde hareket ediyordum. Benim için "öteki" ya da "yabancı kültür" diye bir şey yoktu. Öte yandan araştırmamda mesafenin kaybolması tehlikesi de yoktu, çünkü zaten ilk bakışta benim ve araştırılanlar arasında herhangi bir mesafe yoktu. Bu da "mesafe" kurgusunu "yerleşme" üzerinden değil, başka bir bakış açısından ele almayı gerektiriyordu.

Benim konumumdaki bir araştırmacı için araştırma alanı aynı

zamanda yaşam ve hareket alanıdır. Bu iki konum arasında da kaçınılmaz bir karşılıklı etkileşim vardır. Örneğin, aktivist olarak yer aldığım bir etkinlikte akademik çalışmamın sonuçlarını da kaçınılmaz olarak sunmam/ ele almam söz konusuydu. Ya da tam tersi, araştırma sürecinden elde ettiğim deneyimlerin aktivist faaliyetlerimi etkilediğini görüyordum. Benzer şekilde, Alexandra Ommert “Ladyfest Aktivizmi” üzerine yaptığı çalışmada, aktivist ve araştırmacı olarak konumunu ve akademide ortaya çıkan gerilimi şu şekilde aktarıyor: “Bir yandan ‘sahaya dalmak’ talep edilirken, diğer yandan ‘kendini yabancı kılmak’ ve ‘mesafe koymak’ talep ediliyordu.” (Ommert 2016, 86). Ommert, mesafe yaratmayı çalışması açısından önemli görüyor ve görüşmeleri analiz ederken bu ikilemin üstesinden geldiğini belirtiyor. Bilimsel ve bilimsel olmayan sunumlarda alanın temsilcisi olma rolünü cazip ve aynı zamanda zor bulurken, kendisini bazen aktivist rolünü bazen de akademik rolünü savunmak zorunda kaldığı iki arada bir derede olma haliyle tanımladığından söz ediyor (Ommert 2016, 86).

Ben de benzer şekilde kendi kendimle bir çelişki içindeydim. Akademisyen kimliğimle davet edildiğim toplantılarda iç içe geçme halini bariz biçimde yaşıyordum. Örneğin toplantıyı organize eden kurum için ilk elden bilimsel bir çerçeveden konuyu ele almam önemliyken, sunum esnasında aktivist konumumun - yaşadığım deneyimler, kendimle çatışmalarım itibarıyla kaçınılmaz olarak devrede olduğunu görüyordum. Yazılı metin bilimsel, sözlü metin ise aktivistti. Öte yandan sunumlarda savunmacı, sahiplenici bir konumdan ziyade tanımlayıcı, kavratmaya çalışan konumlanışım, ikili konumumun hoşuma giden çıktısı olarak açığa çıkıyordu.

Almanya’da akademik bir kurumda bilimsel faaliyet yürütmek ayrıcalıklı bir konumdur. Bu konumumu eleştirel bir çerçeveye oturtmam, Batılı olmayan, etnisite, kültür, toplumsal cinsiyet, göçmenlik gibi kesişimsel kategoriler nedeniyle dezavantajlı bir grubun üyesi olmam, bu konumun ayrıcalıklı olma durumunu yok etmiyordu. Fakat Lila Abu-Lughod’un

belirttiği gibi kendi grubunu araştırma öznesi yapan bir araştırmacı için bu ayrıcalık, daha çok çelişkiye neden olur ve ek sorumluluklarla yüklüdür (Abu-Lughod 1996). Hele de bu konumu feminist bir perspektifle ele alan bir araştırmacı için durum daha da karmaşıklaşmaktadır.⁸ Benim “ayrıcalıklı” akademik konumum -araştırmam aracılığıyla- bir yandan bir aktivist olarak bana her zaman mümkün olmayan bir hareket imkân ve görünürlük sağlarken, diğer yandan bu konum “kim, kimin/neyin hakkında, nasıl konuşabilir?” sorusuyla, yani temsil krizi ile yüzleşmeme yol açtı. Zira akademik konum, yani üzerine konuşmak, aktivist konuma yani kendi hakkında konuşmaya nazaran, konuşacak alan bulma konusunda ayrıcalıklıdır. Bir kişinin, hareketin aktivisti olarak kabul görmesi, kendini ifade etme alanı ve dinleyici bulma çabası, akademik olan ve olmayan alanda oldukça sınırlıdır. Özellikle KKH gibi marjinalleştirilen ve kriminalize edilen⁹ bir hareketin son yıllarda çokça ilgi görmesi ve pek çok akademik çalışmaya konu olması,¹⁰ kamusal alanda aktivistlerinden ziyade akademisyenlerin hareket hakkındaki fikirlerine yer verilmesi, onlara alan tanınması ciddi bir temsil sorununu beraberinde getirmektedir. Bazı etkinliklere aktivist değil akademisyen kimliğimle davet edilmem bu çelişkiyi derinden yaşamama neden oluyordu. Bu çelişkiyi “bölünmüş benlik” kavramıyla tanımlayan Abu-Lughod, feminist ve *halfie*¹¹ araştırmacıların “hakkında” konuşma ve “kendi üzerine” konuşma konumları arasında endişeli bir şekilde mekik dokuduklarından söz eder (Abu-Lughod 1996, 21).

Fakat bu temsil sorununun bir diğer boyutu da hareket açısından anlamıydı. Bu sorun görüşmecim olan ve hareketin dış ilişki çalışmalarında yer alan bir aktivist tarafından da dile getirildi. Kamusal alanda, özellikle medya ve akademiye, KKH ile ilgili konularda, KKH aktivist ve temsilcilerinden ziyade, örgütlü olmayan veya KKH ile herhangi bir bağı olmayan aktivist ve akademisyenlerin fikirlerine başvurulmasını eleştirdi. Aktiviste göre bu yaklaşım, KKH'nin radikal ve örgütlü yapısından ziyade, daha “kabul

edilebilir” bireysel söylemleri öne çıkarma eğiliminden kaynaklanmaktadır.

Görüşmecimaktivistveakademikkimlikyanındabirhareketkimliğinden söz ediyordu ve hareket kimliğinin bilinçli bir şekilde kamusal alanda görünür kılınmadığını vurguluyordu. Hareket kimliğini aktivist kimliğinden ayıran boyutu kendi konumundan yola çıkarak şöyle değerlendirebilirim: KKH içerisinde yer alan örgütlü bir kadın-meclisi temsilcisi olarak değil de bireysel bir “aktivist” veya “araştırmacı” olarak muhatap alınıyordum. KKH Aktivisti bu çelişkinin Batı ülkelerindeki örgütlülükten kaçan, bireysel aktivist anlayışından kaynaklandığını vurgulayarak, bu yaklaşımın hareketin kolektif kimliğine ve anlayışına ters düştüğünden söz etti:

Örgütlülük ilkesi, bizim temel prensiplerimizden biridir ve bizim için büyük bir öneme sahiptir. Farklı kesimlere ulaşmak ya da ortak mücadele yürütme konusunda “örgütlülükten kaçınma meselesi” ciddi bir engel teşkil etmektedir. Her ne kadar birçok şeyi benimsiyor ve çeşitli etkinlikler, eğitimler düzenlemek istiyor olsalar da, iş mücadeleye geldiğinde örgütlülükten kaçınma eğiliminde oluyorlar. Bu özellikle Avrupa toplumlarında yaygın bir durumdur. Aktivizmi bireysel bir çaba olarak ele alıyorlar ve örgütlü mücadele ile özgürleşebileceklerine inanmıyorlar. Oysa biz KKH olarak bu yaklaşımın temel bir yanılgı olduğunu düşünüyoruz. Kadının ancak örgütlü bir mücadele ile özgürleşebileceğine inanıyoruz. Birey olarak özgürlüğünü yitirmemişsin ki, birey olarak tekrar kazanasın (Zîne 2017, 429).

Marc Calmbah’ı takip eden Ommert, “içeriden” araştırmacıların, araştırma esnasında araştırma alanlarıyla karşı karşıya kaldıkları gerilimleri “akademikleşme” [*going academic*] kavramıyla özetlemektedir. Ona göre bu terim, “akademik çalışmanın gerekliliklerinin yerine getirilmesine, mesafe koyma sürecine, sözde “nesnel araştırma” beklentilerine uyum sağlanmasına

ve “sonuçların akademik olarak sunulmasına” karşılık gelebilir (Ommert 2016, 86). Calmbah’a göre, kolay saha erişiminin sağladığı “içeriden biri statüsü” bir yandan kapıları açabilirken, diğer yandan da “algılanan bilgi farkı” nedeniyle katılımcıların geri çekilmesine de yol açabilir (akt. Ommert 2016). Ommert, bu tespitten yola çıkarak bilgi farkının nasıl güç farkına dönüşebileceğinden bahsetmektedir (Ommert 2016, 87). Bu nedenle araştırma sürecini, hem “yerleşme” hem de “akademikleşme” olarak anlamak gerektiğinden ve her ikisi arasında bir denge kurma gerekliliğinden söz eder. Ommert, bu dengeyi özellikle değerlendirme sürecinde bakış açısını değiştirebilmek ve her zaman farklı gözlükler takabilmek olarak tanımlamaktadır (Ommert 2016, 88).

KKH ile ilgili ilk kapsamlı akademik çalışmayı yazan “içeriden” bir kişi olarak Handan Çağlayan, aktivist kimliğiyle araştırmacı kimliği arasındaki gerilimi “arafta durmak” olarak tanımlamaktadır. Çağlayan, araştırmaya dışarıdan bakmaya çalışarak analiz etmeye kalkışmanın zorluklarından bahsederken bu konuda feminist perspektifin kendisine yardımcı olduğundan bahseder. Bu zorluğu “kadınlardan yana taraf olmayı sürdürerek, çalışmanın kadınların güçlenmesine hizmet etmesini hedefleyerek” aşmaya çalıştığından söz eder (Bensoy ve Saka, 2008). Ben de kendi araştırmamda Ommert’in ve Çağlayan’ın işaret ettiği bu ikili konumlanışın yarattığı zorlukları deneyimlerken, feminist perspektifin sağladığı destekleyici yaklaşımı benimsedim. Bu bağlamda benim alan araştırması boyunca üçüncü göz olarak tanımladığım “bakmayı yeniden öğrenme”yi, tüm araştırmaya yaymam gereken bir perspektife dönüştürmem gerekliliği ortaya çıktı.

Araştırmacı ile Araştırılan Arasında Kurulan İlişki

Regina Becker Schmidt ve Maya Nadig, araştırmacılar ile araştırılan kadınlar arasında sürekli bir gerilim olduğunu iddia ederler (akt. Althoff vd. 2001, 84). Kastedilen kadınların kadın olarak ortak kaygıları ve farklı

yaşam durumları arasındaki gerilimdir. Sahadaki araştırmacı ve araştırılan arasındaki eşitlik ve farklılık, yakınlık ve uzaklık arasındaki çatışmalı ilişki, araştırmanın amaçlarını ve sonuçlarını doğrudan etkilemektedir. Bu bağlamda araştırmacının özdüşünümselliğinin önemi vurgulanmaktadır. “Kişinin kendi bastırılmış grubuyla” (Althoff vd. 2001, 43) özdeşleşmesini rahatsız edici bir etmen olarak görmeyen ve bunu daha kapsamlı bir analiz için metodolojik bir olasılık olarak değerlendiren Mies’in aksine Schmidt ve Nadig, özdüşünümün araştırılanla genel bir özdeşleşmeyi değil, kişinin kendi duygularının ve bunların araştırma süreci için öneminin eleştirel bir incelemesini gerektirdiğini belirtirler (Althoff vd. 2001, 43). Onlara göre özdüşünümsel olmayan bir özdeşleşmenin, kadınlar arasındaki farklılıkları ve hiyerarşileri gizleme tehlikesi vardır (akt. Althoff vd. 2001, 84). Benzer şekilde Kim England’a göre de özdüşünümsellik için, kendimizi konumlandırmamız ve bu konunun sorduğumuz soruları, araştırmayı yürütme ve bulgularımızı yazma biçimimizi nasıl etkilediğini metne yansıtmamız gerekir (England 1994, 251-252). Araştırmacının kendisini konumlandırması kadar önemli bir diğer nokta da araştırmacının araştırılan tarafından nasıl konumlandırıldığıdır (Milligan, 2016). Bu ikili belirleyicilik, araştırmanın geleceğini tayin eder (Deniz 2017, 20). Mülakat sürecinde KKH aktivistleriyle aramda gelişen yeni ilişki biçimi, hareket aktivisti olarak kurduğumuz ilişkiye farklı ve karmaşık bir boyut kazandırdı. Bu yeni ilişki biçimini aşağıda daha ayrıntılı ele almaya çalışacağım.

İçeriden bir araştırmacı gözüyle mülakat deneyimi

Araştırmacı ile araştırılan arasındaki çok yönlü ilişki, benim deneyimimde “ortak yaşanmışlık” ve “içeriden bir araştırmacı” olma durumlarıyla özellikle mülakatlarda belirgin bir şekilde ortaya çıktı. İçeriden bir araştırmacı olduğum gerçeği ve bilgisi, gerçekleştirdiğim mülakatların

çoğu üzerinde etkisini bir şekilde hissettirdi. Araştırmacı ile araştırılan arasında kurulan güven, araştırma sürecinin kritik bir unsurudur. Güven, yalnızca şüpheli yaklaşımların önlenmesi ve açık cevapların sağlanması açısından değil, aynı zamanda hassas konuların konuşulabilmesi, korkuların ve yanlış anlaşılmaların önüne geçilmesi açısından da önem taşır (George 2015, 454'den akt. Krause 2016, 10). Güven duygusu, katılımcılarla kurulan aktivizme dayalı ilişki ile inşa edilmişti. Ancak güvenin korunması, katılımcıların haklarının sağlanması, araştırma bağlamına ve katılımcıların koşullarına dair derin bir anlayışın ve empati yeteneğinin geliştirilmesini de gerekli kılıyordu (Krause 2016, 10). Güvenin sağlandığı bu ortamda, bazen araştırmacı olarak beni yorum yapmaya davet etme, bazı konularda anlatılanları düzeltmemi isteme, "sen de biliyorsun" diyerek cevabı bazen kısa tutma gibi tutumlar da ortaya çıktı.

Görüştüğüm kişilerin çoğunu KKH içindeki siyasal çalışmalarından dolayı tanıyordum. Kürt kadın örgütlerinden bazı temsilcileri özellikle seçtim. Erişilebilirlikleri, kendi çalışma alanları hakkındaki tecrübe ve bilgileri, aramızda kişisel yakınlık olmaması gibi etmenler seçimimde rol oynadı. Bazı hareket organizasyonları için doğrudan kurumun aktivistlerine veya çoğunlukla sözcülerine başvurduğum ve bir katılımcı önermelerini istedim. Görüşülen kişilerin bu şekilde seçilmesinin, görüşmelerin seyri ve içeriği üzerinde farklı etkileri oldu. Katılımcıların seçiminin ve onlarla kişisel yakınlık düzeyimin mülakatlar üzerindeki etkisini yazının ilerleyen bölümünde irdelleyeceğim.

Buna ek olarak, benim de KKH'nin bir aktivisti olmam ve hareketi içindeki farklı organizasyonların yönetim kurullarında, farklı platformlarda KKH'nin yerel temsilcisi ve sözcüsü olarak yer aldığım bilgisi de görüşmeleri doğrudan etkiledi. Onlar için yeni olan benim araştırmacı konumumdu. Neredeyse tüm aktivistler doktora yaptığımı ancak görüşme talebinde bulunduğumda öğrendi. Araştırmacı kimliğim çoğu aktivistte saygı uyandırırken,¹² kimisi "hegemonik bilim" eleştirisi¹³ üzerinden bana kuşkuyla yaklaştı.¹⁴

Abels ve Behrens (2009) mülakat esnasında bütün tarafların özne olduğundan söz ederler. Yani tüm katılımcılar, mülakat ortamında sadece ilgili organizasyonun ya da “bilimin” temsilcileri olarak değil, aynı zamanda öznel olarak bulunurlar. Kişilerin kendi örgütsel veya akademik konumları dışında ilgi, güven duygusu, güç, kontrol ve hiyerarşi gibi faktörlerin de bu sosyal ilişkilenebilir ve etkileşimi etkilediğini belirtirler. Benim araştırmacı kimliğim üzerinden edindiğim yeni konumum da dolaysız bir biçimde mülakatları etkiledi. Bu durum kaçınılmaz olarak şimdiye kadar aktivist bağlam içinde gelişen karşılıklı fikir alışverişinin, tek yanlı gelişen soru ve cevaba dayalı -ilk bakışta rahatsız edici- bir bilgi ilişkisine dönüşmesine neden oldu.

Hiyerarşik de olduğunu hissettiğim bu yeni ilişkilenebilir biçimi, ilk mülakatlarda soruları sorma biçimimi şekillendirdi. Araştırmacı konumumun somut göstergesi olan mülakat ve araştırma soruları, yeni aldığım, üzerime giydiğim ama henüz alışmadığım, bana dar geldiğini hissettiğim bir giysi gibiydi. Özellikle mülakatları sonradan dinlerken soru sorma biçimim, beni uzun süre rahatsız etti. Sorularımı iyi buluyordum, zira mülakat partnerlerim sorulara doğrudan cevap veriyordu ve cevaplarının tezim için müthiş malzemeler verdiğini görüyordum. Fakat soruları soruş şeklimi kuru ve mekanik buluyordum. Görüşmeleri kaydetmem gerekliydi fakat kayıt cihazı sürekli dinlendiğimi hissettiriyor ve rahat hissetmemi engelliyordu. Öte yandan sıkıntımın bir diğer nedeni tanıdığım insanların karşısına birdenbire araştırma amacıyla çıkmamı. Uzman ve aktivist kimliğimi olabildiğince araştırma dışında tutma çabamın, sıkıntımın diğer bir nedeni olduğunu zaman içinde fark ettim.

Ayrıca soru soran pozisyonum, beni mülakat esnasında oluşan hiyerarşik ilişkide üst sıralamaya koyuyordu. Mülakat katılımcılarından öyle bir geri bildirim almamama rağmen soruları soran ve mülakatı belirleyen kişi olmam, bende bu tip bir intiba uyandırıyor. İlerleyen mülakatlarda bu “nesnel” akademik giysiden ve çerçeveden kurtulmaya çalıştım. Örneğin

“soru sorma” halini karşımdaki uzmana alan açma olarak görmeye başladım. Biraz daha rahat olmaya çalışarak yarı yapılandırılmış mülakat tarzına geçtim. Konuyla ilgili literatürde (Abels ve Behrens 2009) özellikle yapılandırılmış mülakatlarda “ilgili geri durma” (*interested restraint*) tavsiye edilir (age., 162). Söz konusu durumda araştırmacı “katılımcı” ve dolayısıyla “uyarıcı-pasif” kişi olarak, görüşme protokolünün monolog bir metin olarak görülebilmesi ve yorumlanabilmesi için yalnızca anlatıma davet eden kişi rolündedir (Lamnek 1989, 67, 69, 179; akt. Abels ve Behrens 2009, 162). Böylece “soru soran-cevap veren” biçimindeki ikili hiyerarşiyi olabildiğince sınırlayarak, bilgi almak isteyen bir araştırmacı kimliği ile karşısındakinin ne düşündüğünü öğrenmek isteyen meraklı bir aktivist kimliğinden oluşan bir “mülakatçı/araştırmacı” kimliği oluşturdum. Geliştirdiğim bu kombinasyon sayesinde sonraki mülakatlarımda soruları daha “doğal” bir biçimde sorduğumu fark ettim. Mülakatın sadece mülakatı veren için değil, yapan için de rahat bir ortam sunması önemliydi.

Ayrıca benim aktivist olmam bir gerçeklikti ve bundan bir mülakat çerçevesinde bile olsa sıyrılmam ve tecrübelerimi yok saymam, kendimi bundan soyutlamam hem benim için, hem de mülakatı veren için imkânsızdı. Aktivist kimliğimden önce ben bir araştırmacı olarak da içinde yaşadığım toplumun bir parçasıydım. Sınıfsal, etnik/ulusal ve cinsiyet kategorileriyle belirlenen değerlere sahiptim. Bu çerçeveden bakınca Çağlayan’ın belirttiği gibi önemli olan, değerlerden arınabilmek değil, kendi konumunu açıkça ortaya koyabilmeyi sağlamaktı (akt. Bensoy ve Saka 2008).

Ortak deneyimlere sahip olmanın araştırma üzerindeki etkisi dışında mülakatlara yansıyan etkileri de söz konusuydu. Mülakat yaptığım KKH organizasyonlarında yer alan aktivistlerden sadece kadın Alevi kurumu temsilcisi aktivistleri tanı mıyordum ve galiba onlar da beni tanı mıyordu. Organizasyondan tanıdığım bir kadın aktivistin önerisiyle kendileriyle mülakat yaptım. Bu mülakatta görüştüğüm kadın aktivistler olabildiğince

görüşmeyi -karşıdakine- bilgi verme, propaganda yapma, tanıtma platformu olarak kullandılar. Onlar için ben kurumları ve kendileri hakkında bilgi almak isteyen bir akademisyendim ve bu durum onlara özellikle yeni çalışmalarını anlatmaları için bir alan sunuyordu.

Gazete, dergi, akademi gibi mülakat ortamlarının kurumlar açısından kendilerini tanıtma, görünür kılma ve propaganda imkânı sağlaması; dolayısıyla bu platformları bu amaçlarla kullanmaları sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Zira araştırmacının aldığı bilgiler, mülakat yapılan kişinin düşüncesini değil, organizasyonun resmi tutumunu yansıtabilir ya da organizasyonun kendisini görünür kılması için araçsal bir nitelik taşıyabilir. Sadece kamusal alanda tartışılması istenen, ama stratejik çıkarları içermeyen bilgiler paylaşılabilir. Behrens'e göre böyle bir durumda araştırmacı, kolektif bir aktör tarafından kendi dışı dönük kurumsal politikası için araçsallaştırılma riskiyle karşı karşıyadır (Abels ve Behrens 2009, 161; Behrens 2003, 229). Fakat alan açmak, araştırmacı olarak benim için ve araştırılan olarak mülakatı veren kişi için -ortak çıkarlarımız gereği- risk değil, bir uzlaşma sağlamaya dayalıydı. Buna ek olarak, görüştüğüm kişilerin de örgütlerindeki konumları gereği argümanlarını bu çerçevede tartışacakları benim için açıktı. Aktivistlerin günlük yaşamlarında karşılaştıkları çelişki ve zorlanmaları ortaya çıkarmak için kişisel düzeyde sorular sormak benim için önemliydi. Bu yaklaşım, politik-toplumsal aktivizmin yalnızca bir yaşam alanıyla sınırlı olmadığını, aksine aktivistlerin yaşamlarının her alanında ve ilişkilerinde aktivizmlerinin çeşitli çelişki ve zorlanmalara neden olduğunu anlamak açısından önemliydi.

Her ne kadar mülakat yaptığım aktivistler/uzmanlar, kendi bilgilerini akademik alana aktarma gibi bir sorumluluk içinde olsalar da bunu karşılarında oturan bir diğer aktiviste/uzmana propaganda yapma ihtiyacı duymadan dile getirdiler. Yine diğer röportajlardan farklı olarak Êzidi kadın temsilcisi, mülakatı yaptığımız sürecin etkisiyle¹⁵ mülakat ortamını kamusal bir alan olarak değerlendirerek Êzidi kadınların acılarını aktarma, uluslararası

camianın dikkatini çekme ve beklentilerini dile getirme amaçlı kullandı.

Yine benim “kendilerinden biri olmam” durumu, sorunlarını, yaşadıkları zorlukları olabildiğince sansürlemeden dillendirmelerine neden oldu. Bu güveni hemen tüm mülakatlarda hissettim. Tanıyor olsalar bile, kendi alanlarından gelmeyen birisine -sorunları anlatırken- bu kadar açık yaklaşacaklarını düşünmüyorum. Mülakatı, örgütsel sıkıntılarını “toplantı” gibi resmi bir ortam dışında dile getirme -dertleşme- alanı olarak kullanmalarını, içeriden konumumu muhatap alma olarak algıladım. Hatta bazı katılımcılar, hazır bir aradayken ortamı -yanıtlara paralel olarak- örgütsel bir çalışmaya dair bir detayı paylaşarak kurumsal bilgi verme alanı olarak değerlendirdiler. Araştırmacı konumumdan değil, aktivist ve içeriden olma konumumdan dolayı, bana verilen bilgileri nasıl ele alacağım, ilk bakışta önümde ciddi yönetsel bir sorun olarak duruyordu.

Mülakat ortamı onlar için güvenilir, kendilerine ait ve resmi olmayan bir örgütsel alan sundu. Bu durumu yer yer “sen nasılsa nereyi kullanacağını biliyorsun”, “burayı kırıpıyorsun”, “sen düzeltirsin” gibi cümlelerle yönlendirmeye çalıştılar. Bu şekliyle kendilerinin uygulamadığı sansürü dolaylı olarak benim uygulamamı istediler. Verdikleri bilginin akademide görünme biçimini benim inisiyatifime bırakmış olsalar da bu ilişkide bana akademik kimliğim üzerinden değil de ortak örgütsel kimliğimiz üzerinden bir rol ve sorumluluk biçtiklerini düşünüyorum.

Sahaya ve Araştırmaya Karşı Sorumluluk

Mülakat partnerlerim tarafından hem araştırmacı hem de aktivist olarak konumlandırılmamın benim araştırmam açısından verimli sonuçları olduğunu görebiliyordum. Kendi konumlanma biçimim kadar karşımdaki kişilerin beni nasıl konumlandıkları da hem benim için hem de araştırma için önemliydi. Çünkü bu kişiler sadece bir saha araştırması sürecinde görüşeceğim ve sonra

hiç görmeyeceğim insanlar olmayacaklardı. Pek çoğuyla örgütsel ve kişisel ortamlarda, platform ve etkinliklerde görüşmeye devam edecektik. Ben doktora tezimi sadece jüri üyelerime karşı değil, sahada birlikte çalıştığım aktivistlere karşı da savunacaktım. Araştırma ve araştırma alanı için sorumluluk gerektiren bu süreci olabildiğince şeffaf yürüterek, “yerlileşme” ve “akademikleşme” arasındaki gerilimleri açıkça dile getirip analiz ederek bu sürecin üstesinden gelmeye çalıştım. Bu açıdan doktora danışmanımla yaptığım ikili görüşmelerde, danışmanımın yürüttüğü kolokyumlarda, doktora yapan ve aktivist çevreden arkadaşlarımla bu süreci şeffaf bir biçimde paylaştım. Kolokyumlarda analiz ettiğimiz mülakat bölümlerine gelen geri bildirimler özellikle “kör noktaları” görmemde yardımcı oldu. Mülakat transkriptlerini katılımcılara gönderip araştırmada kullanabileceğim biçimde -gerekli görüyorlarsa- düzeltmelerini istedim. Geri dönüşlerde genellikle transkriptler çok düzeltilmedi. Bununla birlikte, katılımcıların güvenliği ve anonimliği konusunda gerekli önlemleri alarak elimdeki materyali kullandım. Özellikle Kürt hareketi ve organizasyonlarının Almanya’da kriminalize olma riski göz önünde bulundurulduğunda, katılımcıların isimlerini anonimleştirerek gizliliklerini sağlayarak etik standartlara uygun bir yaklaşım izledim.

Tüm mülakatlardan önce, aktivistlerle görüşme talep ederken onlara ve bağlı buldukları kurumdaki kişilere kısaca doktora çalışmam hakkında bilgi verdim. Bu bilgilendirme, katılımcıların bilgilendirilmiş onaylarını (*informed consent*) almak ve görüşme sürecinin nasıl işleyeceği konusunda şeffaflık sağlamak için önemliydi. Mülakatı ne üzerine yapacağım hakkında kendilerine kısa bir bilgi vermek, hem onların yaşayacakları tereddüdü gidermek hem de “soru-cevap” yönteminde algılanabilecek olası sıkıntıları ortadan kaldırmak amaçlıydı. Buna rağmen, aktivistlerin doktora yapıyor olmamın dışında tez araştırma konuma pek heyecanla yaklaştıklarını söyleyemem. Özellikle 2014 yılından bu yana Rojava süreci ile birlikte KKH’nin uluslararası bilim camiasının ilgi odağı olması, buna bağlı olarak araştırma konusu olması

aktivistlerce bilinen bir durumdu. Katılımcılardan ve başka aktivistlerden bu yönde görüşler duydum. Kimisi bu ilginin harekete katkısını değerlendirirken,¹⁶ kimisi yapılan çalışmaların alana geri dönmediği yönündeki deneyimlerinden söz etti.¹⁷

Mülakat önerisi götürdüğüm hiçbir aktivist ve kurum isteğimi olumsuz karşılamadı. Hiç reddedilmedim. Bunun farklı nedenleri olduğunu düşünüyorum. Kendisini görünür kılma çabası, KKH'nin araştırmacılara kapılarını büyük ölçüde açık tutmasına neden oluyor. Hatta mülakat yaptığım Êzîdî bir kadın temsilcisi, bu çerçevede bana, demokrasi ve barış için mücadele eden kesimlere sorunlarını aktarma rolü verdi:

Ayrıca bize bu fırsatı verdiğin için çok minnettarım. Gerçekten çok mutluyuz. Bu çalışma ile görüşümüzü, vizyonumuzu, fikrimizi, görüşlerimizi demokratik ve barışçıl insanlara görünür kılabilir, tanıtabilir, yayabilirsin. Çok teşekkür ederiz.¹⁸

Benzer bir durumu dışarıdan bir araştırmacının da deneyimleyeceğini sanıyorum. Ancak çoğu zaman dışarıdan araştırmacıların ancak alanı tanıyan birisi üzerinden ilişki geliştirmeleri ve sahaya girmeleri mümkün olabiliyordu. Dışarıdan araştırmacıdan farklı olarak ben KKH aktivistlerinin çoğunu tanıyordum ve dışarıdan araştırmacıların ilk önce bir kuruma yönelerek onay alma ve sonra katılımcı bulma çabalarını yaşamak zorunda kalmadım.

Öte yandan uzman konumumu her ne kadar arka planda tutmaya çalışsam da bazı mülakatlarda uzmanların cümlesini tamamladığım ya da onlar uygun kavramı düşünürlerken bulmaya çalıştıklarını tahmin ettiğim kavramları söyleyiverdiğim oldu. Ya da zaman zaman düşünürken bulamadıkları kavramları, bakışlarıyla ya da direkt olarak bana sordular. Bazen tamamladıkları cümlelerini ek bilgilerle destekledim. Bu açıdan uzmanların buluşması olarak niteleyebileceğim mülakat ortamı, mülakat partnerlerimin bilgi akışını diğer bilinen uzman mülakatlarından çeşitli biçimlerde farklı

b biçimde etkiledi.

Benim için bir diğer içeriden etken dildi. Araştırmalar mülakat için seçilen dilin her zaman belirli bir bağlama bağlı olduğunu, seçilen dil pratiğinin kültürel, sosyal ve siyasi anlamla ilişkili olduğunu göstermektedir. Araştırmacının belirli bir dili veya dil çeşitliliğini kullanmayı seçmesi araştırmacı kimliğinin önemli bir unsuru olarak görülür (Temple ve Edwards, 2002; akt. Brandmaier 2015, 132). Görüşmede araştırma metodolojisinin kriterlerinin dikkate alınarak dil seçimi ve çeviri süreçlerinin şeffaf hale getirilmesi ve bu süreçlerin araştırmanın tüm aşamalarında ve her düzeyde yansıtılması gerektiği belirtilir (Brandmaier 2015, 132). Ayrıca kullanılacak dillerin toplumsal bağlamını ve belirli bir dilin katılımcıların yaşam bağlamındaki önemi de göz önünde bulundurulmalıdır (Enzenhofer ve Resch, 2011; akt. Brandmaier 2015, 139). Brandmaier'e göre görüşme dilinin seçimi ilk olarak görüşülen kişilerin ana diline yönelik olsa da prensip olarak, mülakat dilinin seçimi katılımcılara bırakılmalıdır (Brandmaier 2015, 139). Bu durum, ana dili Kürtçe olan aktivistler için ayrıca bir hassasiyet gerektiriyordu. Kürtçe, hem kendi topraklarında hem de bu toprakların ötesinde uzun süre inkâr edilmiş ve asimilasyon yoluyla yok edilmek istenmiş bir dildir. Bu inkâr ve asimilasyonun etkilerini ana dili Kürtçe olan katılımcılarım, kendi ülkelerinde ya da diasporada çeşitli şekillerde yaşamışlardı. Dolayısıyla, bazı aktivistler için ana dilini mülakat dili olarak seçmek çeşitli zorluklar doğuruyordu.

Katılımcılarım arasında ana dilleri Kürtçe, Almanca ve Türkçe olan aktivistler vardı. Aktivistlere hangi dilde mülakat yapmak istediklerini sordum. Katılımcılara büyük ölçüde – ana dili Dimilkî olanlar hariç – kendi seçtikleri dilde hitap edebildim ve kimi katılımcıların mülakat esnasında dilden dile atlayan anlatımlarını takip etmede zorluk yaşamadım. Bu ortak tecrübe ve bilgi ve benim çoklu dil seçeneği sunmam, dili bir güç kategorisi olmaktan çıkarıp “kendilerini en rahat ifade edebilecekleri” bir araca dönüştürmüştü. Görüşmeler Kürtçe (Kurmancî), Türkçe ve Almanca dillerinde gerçekleştirildi.

Ana dili Kürtçe'nin Dimilkî lehçesi olan aktivistler, ben bu lehçeye hâkim olmadığım için Türkçe, Almanca ya da biliyorlarsa Kurmancî lehçesinde konuşmayı tercih ettiler

Özgüçlenme Olarak Mülakat

Araştırmamın “araştırmacı ve araştırılan arasında paylaşılan bir farkındalık süreci” (Althoff vd. 2001, 41) olduğu yönündeki feminist metodolojik görüş, özellikle görüşme aşamasında benim için anlam kazandı. Kadınlar kendi hikayelerini anlattıklarında, anlamlandırma ve ifade etme yetileri konusunda güçlenirler ve özgürleştirici süreçleri kendi cümleleriyle dile getirmenin olumlu etkisini yaşarlar. Benim için kadınların hikayelerine, kendi ifadeleriyle yer vermek çok önemliydi. Mülakat esnasında gözlemlediğim şeylerden biri de bu bilinçlenmenin ortak organizasyon içerisinde olduğundan farklı seyretmesiydi. Hem benim bir araştırmacı olarak anlatılanı anlama ve kavrama biçimindeki değişiklik, hem de anlatıcının özne konumu, bu süreci daha etkileşimli ve iletişimsel bir sürece evriltilmişti. Ortak deneyimlerden ziyade henüz bilinmeyen, anlatılmayanı birbirinden duymak ve öğrenmek, bilinçlenme sürecine yeni bir boyut kattı.

Mülakat yaptığım kişiler ister uzun yıllar KKH içerisinde yer almış, ister yeni katılmış olsunlar, kendi katkılarını veya aktivizmlerini anlatırken oldukça mütevazıydılar. Kimisi kendisini henüz aktivist bile olarak görmediğini belirtirken¹⁹ kimisi harcadığı emeğin ödenen başka bedeller karşısında çok daha küçük olduğunu vurguladı. Bilinçli bir biçimde olmasa da bu tür mütevazı ifadeler hemen karşı çıktığımı fark ettim.²⁰

Her ne kadar pek çok boyutuyla içeriden bir araştırmacı olarak görülsem de mülakat esnasında yeni bilme/öğrenme süreçleriyle yeni perspektifler edindiğimi, farkındalığımın arttığını tecrübe ettim. Özellikle katılımcıların aktivist kimliklerinin yanı sıra kişisel hikayelerine dair anlatımları benim yeni

bilgiler edinmemi sağladı. Her ne kadar kendileriyle farklı politik-örgütsel ortamlarda bir araya gelmiş olsam da onların kişisel hayatlarına dair bilgim sınırlıydı. Katılımcılardan bir aktivistin dediği gibi “birbirimizin hayatlarına dokunmuyorduk.” Ben de bir aktivist olarak mülakattan ders çıkarmaya çalışıyordum. Onların kişisel deneyimleri ve geçmişleri hakkında bilgi edinmek, yaşanmışlıkların şimdiki konumları üzerindeki etkisini görmek ve bunu anlamak yeni bir deneyimdi. Araştırma sorumu cevaplandırmaya yarayacak önemli bir bilgiydi ama bunun yanında beni de eğitti ve bana farklı bir bakış açısı kazandırdı.

Mülakatlardan sonra katılımcılarla toplantı, yürüyüş vs. gibi farklı ortamlarda tekrar bir araya geldiğimizde aramızda mülakat öncesi ilişkileneden farklı bir ilişkilene olduğunu gözlemledim. Hem benim kendilerine dair sorular sorma biçimimde, daha detaylı, daha ilgili, daha kişiye özel, hem de onların bana dair sorular sorma biçiminde, araştırmacı kimliğimi de esas alan,²¹ bir değişiklik söz konusuydu. İletişimdeki yeni içerik, birbirimize karşılıklı verdiğimiz bilgilerin bir yansımasıydı. Birbirimiz hakkında edindiğimiz deneyimler kimliklerimizin farklı yönlerini öne çıkarıyordu.

Sonuç Yerine

Teorik ve pratik feminist yaklaşımlara ve araştırma sahadaki deneyimlerime dayanarak ele aldığım özdeşünümsel süreç, benim feminist metodolojik yaklaşımımın çerçevesini oluşturmaktadır. Bu makale saha araştırmam esnasında yaşadığım deneyimler, gözlem protokolleri ve araştırma günlüklerine dayanarak araştırmacı ile araştırma konusu, araştırmacı ile araştırılan arasındaki ilişkide ortaya çıkan (yeni) bağlamları, gerilimleri, duygulanımları ve bunların araştırmaya etkisini irdelemektedir. “Konumsallık”, “ortak kaygı” ve “tarafılık” ilkelerine uygun olarak, araştırma sürecini mümkün olduğunca

özdüşünümsel, bilime ve sahaya karşı sorumlu ve özneler arası bir şekilde yürütmeye çalıştığım bu proje, benim “içeriden biri” konumumla özel bir nitelik kazanıyordu.

Üçüncü göz olarak tanımladığım bu niteliği şeffaf bir biçimde ele almayı sadece bilime ve araştırma konuma karşı sorumluluk gereği değil, bir “Kürt-araştırmacı-aktivist-kadın” olarak bilgi ve deneyim aktarımı bağlamında da önemli ve gerekli görüyorum. Bu bilgi ve deneyim aktarımının önemini iki yönden ele almak mümkündür:

Bilimin ve onun düşünsel geleneğinin eril ve egemen boyutu, feminist ve dekolonyal epistemoloji tarafından çok yönlü eleştirildi. Özellikle toplumsal cinsiyet kategorisinin bilimsel analiz konusu olmasıyla birlikte, hem toplumsal hem de bilimsel alandaki eril söylem ve bu söylemin şekillendirme gücü hala sorgulanmaktadır ve sorgulamayı sürdürmek feminist bilimin önünde sorumluluk olarak durmaktadır. Bu çalışma öncelikle egemen bilimin gücüne bir müdahale ve itiraz olarak okunabilir.

İkinci boyutu ise feminizmin kendi içerisindeki tartışmalar ve bu tartışmaların akademik çalışmalara etkisi oluşturur. Feminist bilim, eril egemen bilim anlayışına itiraz ederken kadınların farklı deneyimlerine ve bu deneyimlerin kesişimsel [*intersectional*] boyutuna kör kalması, başta siyah feministler olmak üzere beyaz ve Batılı olmayan feminist bilimsel yaklaşımlarla çok yönlü eleştirildi. Benzer bir durum araştırmacıların deneyimleri için de geçerlidir. Kuşkusuz ki her akademik çalışma araştırmacının kendisi gibi biriciktir. Her akademik çalışma araştırmacının sosyalizasyonundan, dünya görüşünden, değer yargılarından ve araştırma esnasında yaşadığı deneyim ve etkileşimlerden büyük ölçüde etkilenir. Ve yine kuşkusuz ki araştırmacı araştırma özneleriyle ortak bir geçmişe sahip olmak zorunda değildir. Fakat özellikle dezavantajlı konumdaki kadınlar hakkında yapılan araştırmalar çok daha hassas ve sorumlu bir yöntemi gerekli kılar ki araştırma özneleri

bilimsel bir (yeniden) kurbanlaştırmanın nesnelere dönüştürülmesinler. Benim araştırma sahası deneyimim, araştırmacı ile araştırılan arasında gelişen ilişkinin bu hassasiyetler gözetilerek özneler arası bir biçimde kurgulanması biçiminde okunabilir. Öte yandan araştırma sürecinin araştırmacıyı nasıl etkilediği konusu -özellikle üçüncü dünya kadınları ve hareketleri hakkında araştırma yapan Batılı akademisyenlerin- şeffaflıkla ele almaları ve analize dahil etmeleri gereken bir konudur.

Son olarak, kadınlar arasındaki güç ilişkilerini ve epistemik şiddeti temel eleştiri konusu yapan Batılı olmayan feminist bilim anlayışı, “tarafıllığı” bir adım ileri taşıyarak “Üçüncü Dünya Kadınları” lehine kurgular (Mohanty 1984, 2003). Bu bağlamda Mohanty’e göre “Üçüncü Dünya Kadınları” hakkında araştırma yapan akademisyenlerin görevi, haklarından en çok mahrum bırakılan kadın topluluklarının perspektifinden analiz yapmak ve onların perspektifinden düşünmeye çalışmaktır (Mohanty 2003, 510). Böylesi bir yaklaşım Mohanty’e göre daha adaletli ve demokratik bir toplum için gereklidir. Araştırmanın sadece bilime ve araştırma öznesine değil, aynı zamanda içinde yaşadığımız topluluklara karşı da bir sorumluluğu olduğunu bize hatırlatan bu yaklaşımın çerçevesinden bakınca araştırma sürecine dair bilgi ve deneyim aktarımı, toplumsal bir sorumluluk olarak da karşımızda durmaktadır.

1 Görüşme yaptığım kişiler Almanya / Avrupa Kürt Kadın Hareketi yapılanması içerisinde faaliyet yürüten aktivistlerdir ve bu çalışma bağlamında “Kürt Kadın Hareketi Aktivist” etnik bir kimlikten ziyade kolektif bir hareket kimliğine vurgu yapmaktadır. Kolektif hareket kimliği ile ortak kanaatler, fikirler ve aynı zamanda ortak bir siyasi eylem etrafında toplanmış kişi veya gruplar kastedilmektedir (Melucci 1996, 70). Bu çerçevede “Kürt Kadın Hareketi” kavramı hareketin kendi öz tanımına dayanmaktadır. Makale içerisinde etnik bir kimlik olarak “Kürt” kavramını “kadın”, “akademisyen” ve “aktivist” kimlikleri yanında kendi kimliğimin bir parçası olarak kullanmaktayım.

2 Bu makale Bremen Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi’nde, Prof. Dr. Yasemin Karakaşoğlu ve Prof. Dr. Christiane Leidinge’in danışmanlığında yazdığım Kürt Kadın Hareketi’nin (Kürt) Kadınların Güçlenmesine Katkısının Analizi – Alman Diasporasındaki Kürt Kadın Hareketi’nin Gelişimi ve “Batı Feminizmi” ile Çatışması Örneği Üzerinden İncelenmesi” konulu henüz yayınlanmamış doktora çalışmamdan bir bölümdür. Dr. Handan Çağlayan ve Aslı Polatdemir görüş, öneri ve eleştirileriyle makaleyi güçlendirdiler. Ayrıca makalenin Türkçeye çevrilmesine katkı sunan Aslı Polatdemir ve Fatma Erdoğan’a değerli katkıları için teşekkür ediyorum.

3 Feminist metodolojik perspektiften, “uzman” terimi, bir kişinin kendi hayatı ve deneyimleri hakkında derinlemesine bilgiye ve deneyime sahip olmasını ifade eder. Bu bağlamda, Hagemann-White vd. (1981, 2017), kadınların kendi yaşam öykülerinin uzmanı olduklarını belirtirler, çünkü kadınlar bu öyküleri tanıma, anlama ve yeniden inşa etme yeteneğine sahiptirler. Hagemann-White vd., kadınların uzmanlıklarını, eylemleri ve değişimleri için temel aldıkları kişisel deneyim ve algılarla ilişkilendirirler. Onlara göre, bu uzmanlık, yaşamlarındaki eylemler ve değişimlere bağlı olarak dinamik bir şekilde değişir ve gelişir. Bu perspektiften yola çıkarak görüşme yaptığım aktivist kadınları sadece hareket içerisindeki deneyimli pozisyonları itibarıyla değil, aynı zamanda kendi yaşamları hakkındaki bilgi ve deneyimlerine dayanarak da “uzman” olarak tanımlıyorum (Hagemann-White 2017, 139).

4 Araştırma alanı hakkında uzman olan kişilerle yapılan mülakatlara uzman mülakatı denir. Bu kişiler aktör olarak belirleyici konumlara sahiptirler. Benim araştırma alanımda uzman kişiler hareketin organizasyonlarında aktif olarak yer alan, sözcülük ve yöneticilik yapan aktivistlerdir.

5 Mohanty’nin epistemik şiddet ve güç ilişkileri eleştirisi, Batılı feminizm içindeki hegemonik anlayışa yöneliktir. Farklı feminist anlayışlar arasındaki güç ilişkileri özellikle siyah, post-kolonyal, dekolonyal feminist yaklaşımlar tarafından çok yönlü eleştirilmiş ve analiz edilmiştir. Feminist metodoloji, özellikle bu eleştiriler üzerinden geliştirilmiştir.

6 Otoetnografi, otobiyografi ve etnografinin özelliklerini birleştiren ve kültürel deneyimi (*etno*) anlamak için kişisel deneyimi (*oto*) betimlemeyi ve sistematik olarak analiz etmeyi (*grafie*) amaçlayan bir çalışma yöntemidir (Ellis, Adams ve Bochner 2010, 345).

7 “Batı” veya “Küresel Kuzey” kavramları coğrafi bir konumdan ziyade Kuzey Amerika, Avrupa ve Avustralya’nın bazı bölgelerinde ekonomik ve siyasi olarak baskın, çoğunlukla sanayileşmiş ülkelere atıfta bulunur. Bu bölgeler tarihsel olarak sömürgecilik, kapitalizm ve genellikle dünya çapında kültürel, ekonomik ve siyasi yapıları etkileyen hegemonik bir dünya düzeni ile karakterize edilir. Batılı kavramı, tarihsel ve kültürel bağlamda, özellikle Avrupa ve Kuzey Amerika’daki toplumları, değerleri, kültürleri ve yaşam biçimlerini tanımlamak için kullanılan bir ifadedir. Bu kavram, Batı’nın gelişmişlik ve evrensellik iddialarına dayalı olarak, Batılı olmayan

kültürler ve toplumlar karşısında üstün bir konumda görülmesi nedeniyle eleştirilir. Batıllık, bir kimlik ve güç ilişkisi olarak çok boyutlu bir anlam taşır.

8 Abu-Lughod feminist araştırmalar ve Siyah araştırmaları sayesinde, akademi alanındaki güç ilişkilerinin büyük oranda açığa çıkarıldığından ve “Beyaz adamın” “öteki” üzerinde söz söyleme pratiğinin ifşa edildiğinden söz eder. Öte yandan antropolojinin sömürgecilikle bağlantıları üzerine hızla büyüyen özeleştirel yaklaşımlarına rağmen halen “tahakkümle ilgili temel sorulardan” kaçındığını belirtir (Abu-Lughod 1996, 20–21).

9 Genel olarak Kürt çalışmaları hem diasporada hem de farklı ulusal çerçevelerde farklı kısıtlamalar ve zorluklarla karşı karşıyadır. Kürt Araştırmaları alanında bilimsel tartışmalar, politik tartışmalarla doğrudan bir biçimde kesişmektedir (Scalbert ve Le Ray 2006). Özellikle Kürt Hareketi ve Kürt Kadın Hareketi’ni araştırma konusu olarak seçmek araştırmacının pek çok farklı sosyo-politik etmeni göz önünde bulundurmasını gerektirmektedir. Bu konuya dair eleştirel bir değerlendirme için bkz. Dirik 2021. Almanya’nın devlet olarak Kürt meselesine yaklaşımı, özellikle Türkiye ile ilişkileri doğrultusunda Almanya’daki Kürt diasporasına yönelik politik yaklaşımı son zamanlarda Kürt Çalışmaları’nda “Anti-Kürt ırkçılığı” [*Anti-kurdischer Rassismus*] tartışmaları çerçevesinde ele alınmaktadır (Jasim 2020; Kurdische Gemeinde Deutschland 2022; Unvar 2020).

10 Özellikle 2014 yılından itibaren Rojava bölgesinde Kürt kadınlarının DAİŞ’e (Irak ve Şam İslam Devleti) karşı sürdürdüğü mücadele, uluslararası bağlamda hem akademik alanda, hem de medyada büyük ilgiye neden oldu.

11 Abu-Lughod (1996) “göç, denizaşırı eğitim veya melez köken nedeniyle ulusal veya kültürel kimlikleri çeşitlilik gösteren” kişileri tanımlamak için *halfie* kavramını kullanmıştır (Abu-Lughod 1996, 14). Buna karşılık *native* (yerli) kavramını araştırmacının analiz edilen gruba ait olduğunu belirtmek için kullanır.

12 “Çok önemli bir iş yapıyorsun.”

13 Hegemonik bilim terimi, belirli bilgi ve bilme biçimlerini diğerlerinin üzerine yerleştiren ve böylece egemen bir “hakikat” ve “nesnellik” anlayışı yaratan bir bilimi tanımlar. Genellikle Batılı, kapitalist ve sömürgeci güç yapılarıyla yakından bağlantılıdır ve üniversiteler ile akademik yapılar tarafından yeniden üretilir. Hegemonik bilim, yerli, feminist veya yerel bilgi gibi alternatif bilgi biçimlerini daha az nesnel veya bilimsel olarak değerlendirerek marjinalize etme eğilimindedir. Eleştirel teoriler, hegemonik bilimin yapı söküme uğratılması ve farklı bilgi perspektifleri için alan yaratılması çağrısında bulunur.

14 “Ne yapacaksın akademide?”

15 2016’dan itibaren DAES’in Êzidilerin kutsal mekanı olan Şengal’e saldırıları ve binlerce Êzidî kadını kaçırap köle pazarlarında satması, Êzidî kadınların uluslararası alanda görünürlüklerini sağladı. Bu konu, Êzidî kadın çalışmalarını en fazla tetikleyen alandır.

16 “Bizi başkalarına anlatmaları önemli.”

17 “Amerikalı bir araştırmacı geldi. Dört saat röportaj yaptım benimle. Söz verdiği halde ne transkripti yolladı, ne de çalışmamın akıbetinden haberim oldu. Bilgimi ne yaptığını bilmiyorum.”

18 *Belê ez jî gelekî spas dikim ku te vê îmkan û derfetê dane me. Bi rastî jî em gelek gelek kêfxweş in. Bi vê kar û xebatê jî ku tu nêrinê me, fikrê me, dîtînen me bidî diyar kirin, bidî nasîn, belav bikî. Kesên demokrat û aşîtxwaz re. Em gelek spas dikin.*

19 “Aktivist daha olamadım. Çok çok çok gerisindeyim. Hani bunu üstlenmek demek,

altını doldurmak gerekiyor. Ben henüz oralarda değilim. Olduğum zaman daha çok farklı şeyler çıkar diye düşünüyorum.”

20 “Olur mu! İçinde yer alıyorsan, kafa bile yoruyorsan bu bir aktivizmdir.”

21 “Doktora nasıl gidiyor, ne kadar kaldı, bitti mi?” vs. gibi.



Kaynakça

- Abels, Gabriele, Maria Behrens. "ExpertInnen-Interviews in der Politikwissenschaft. Eine sekundäranalytische Reflexion über geschlechter-theoretische und politikfeldanalytische Effekte", *Experteninterviews*, ed. Alexander Bogner, Beate Littig, Wolfgang Menz (Wiesbaden: Springer VS, 2009), 159–179.
- Abu-Lughod, Lila. "Gegen Kultur Schreiben", *Wechselnde Blicke. Frauenforschung in Internationaler Perspektive*, ed. Inse Lenz, Andrea Germer, Brigitte Hasenjürgen (Opladen: Leske + Budrich, 1996), 14–46. https://doi.org/10.1007/978-3-663-11818-3_2.
- Althoff, Martina, Mechthild Bereswill, Birgit Riegraf (ed.). *Feministische Methodologien und Methoden* (Wiesbaden: Springer VS, 2001).
- Althoff, Martina, Magdalena Apel, Mechthild Bereswill, Julia Gruhlich, Birgit Riegraf (ed.). *Feministische Methodologien und Methoden* (Wiesbaden: Springer VS 2017).
- Behrens, Maria. "Quantitative und qualitative Methoden in der Politikfeldanalyse", *Lehrbuch der Politikfeldanalyse*, ed. Klaus Schubert, Nil C. Bandelow (München: Oldenbourg 2003), 205–238.
- Brandmaier, Maximiliane. "Qualitative Interviewforschung im Kontext mehrerer Sprachen – Reflexion als Schlüssel zum Verstehen", *Resonanzen. E-Journal für biopsychosoziale Dialoge in Psychotherapie, Supervision und Beratung* 3.2, (2015), 131–143. <https://www.resonanzen-journal.org/index.php/resonanzen/article/view/377>
- Boylorn, Robin M. "As seen on TV: An autoethnographic reflection on race and reality television", *Critical Studies in Media Communication*, 25(4), (2008), 413–433.
- Callaway, Helen. "Ethnography and experience: Gender implications in fieldwork and texts", *Anthropology and autobiography*, ed. Judith Okely, Helen Callaway (New York: Routledge 1992), 29–48.

- Deniz, Ayla. “A Position Discussion on Intersecting Identities: Notes from a Woman Researcher Meeting with Russian Migrant Women Living in Turkey”, *fe dergi* 9(1), (2017), 12–26. https://doi.org/10.1501/Fe0001_0000000174
- Denzin, Norman K. “Mother and Mickey”, *The South Atlantic Quarterly*, 105(2), (2006), 391–395. <https://doi.org/10.1215/00382876-105-2-391>
- Denzin, Norman K., Yvonna S. Lincoln (ed.). *Turning points in qualitative research: tying knots in a handkerchief* (Oxford: Altamira 2003).
- Dirik, Dilar. “Understanding the Resistance. Researching Kurdish Movements in Europa—While Doing No Harm”, *The Sociological Review* (2021). <https://thesociologicalreview.org/magazine/november-2021/methods-and-methodology/understanding-the-resistance/>.
- Ellis, Carolyn, Tony E. Adams, Arthur P. Bochner. “Autoethnografie”, *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie*, ed. Günter Mey, Katja Mruck (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2010), 345–357.
- England, Kim V. L. *Getting Personal: Reflexivity, Positionality, and Feminist Research* (1994). <https://doi.org/10.1111/j.0033-0124.1994.00080.x>
- Enzenhofer, Edith, Katharina. Resch. “Übersetzungsprozesse und deren Qualitätssicherung in der qualitativen Sozialforschung”, *Forum: Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 12(2), (2011). <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1102106>
- George, Miriam. “Ethical Lessons Learned from Conducting Refugee Based Research in an Indian Refugee Camp”, *Journal of Human Rights Practice*, 7(3), (2015), 451–465.
- Graneß, Anke, Martina Kopf, Magdalena Andrea Kraus. *Feministische Theorie aus Afrika, Asien und Lateinamerika: eine Einführung* (Wien: Facultas 2019).
- Hagemann-White, Carol, Barbara Kavemann, Johanna Kootz, Ute Weimann, Carola C. Wildt, Roswitha Burgard, Ursula Scheu. “Hilfen für

- mißhandelte Frauen” 1981, *Feministische Methodologien und Methoden. Traditionen, Konzepte, Erörterungen*, ed. Martina Althoff, Magdalena Apel, Mechthild Bereswill, Julia Gruhlich, Birgit Riegraf (Wiesbaden: Springer VS, 2017), 137–145.
- Haraway, Donna. “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, *Feminist Studies*, 14(3), (Autumn, 1988), 575–599. <https://doi.org/10.2307/3178066>
- Haraway, Donna. “Situieretes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive”, *Dis/Kontinuitäten: Feministische Theorie*, ed. Sabine Hark (Opladen: Leske + Budrich, 2001), 281–298.
- Hamann, Christof, Magdalena Kißling. “Going native”, *Handbuch Postkolonialismus und Literatur*, ed. Dirk Göttsche, Axel Dunker, Gabriele Dürbeck (Stuttgart: J.B. Metzler, 2017). https://doi.org/10.1007/978-3-476-05386-2_25
- Harding, Sandra. *The Science Question in Feminism 1986* (german: Feministische Wissenschaftstheorie. Zum Verhältnis von Wissenschaft und sozialem Geschlecht), (Hamburg: Argument Verlag, 1990).
- Hervik, Peter. “Shared Reasoning in the Field: Reflexivity Beyond the Author.” *Social Experience and Anthropological Knowledge*, ed. Kirsten Hastrup, Peter Hervik (New York and London: Routledge, 1994), 59–75.
- Jasim, Dastan. “Antikurdischer Rassismus: Eine Praxis ohne Gehör”, (2020). www.ozgurpolitika.com/haberi-antikurdischer-rassismus-eine-praxis-ohne-gehor-146367.
- Krause, Ulrike. “Ethische Überlegungen zur Feldforschung. Impulse für die Untersuchung konfliktbedingter Flucht”, *CCS Working Papers* 20 (2016). <https://doi.org/10.17192/es2019.0015>
- Kurdische Gemeinde Deutschland. *Von Kurdistan bis Deutschland—Fachtagung gegen antikurdischen Rassismus*. Research report (2022). <https://>

www.youtube.com/watch?v=BalYig1SGp0.

Lamnek, Siegfried. *Qualitative Sozialforschung* (München 1989).

Melucci, Alberto. *Challenging Codes. Collective Action in the Information Age* (Cambridge: Cambridge Univ. Press 1996).

Mies, Maria. “Methodische Postulate zur Frauenforschung-dargestellt am Beispiel der Gewalt gegen Frauen”, *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis*, 1(1), (1978), 41–63.

Mies, Maria. “Frauenforschung oder feministische Forschung?”, *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis*, 11(7), (1984), 40–60.

Milligan, Lizzi. “Insider - Outsider - Inbetweener? Researcher Positioning, Participative Methods and Cross-Cultural Educational Research”, *A Journal of Comparative and International Education* 46(2), (2016), 235–250.

Mohanty, Chandra Talpade. “Under Westerns Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”, *On Humanism and the University I: The Discourse of Humanism*, *Boundary 2*, 12(3), (Spring - Autumn, 1984), 333–358.

Mohanty, Chandra Talpade. *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity* (Duke University Press, 2003).<https://doi.org/10.2307/j.ctv11smp7t>

Ommert, Alexandra. *Queer-feministische Freiräume – Ladyfest-Aktivismus zwischen Ein- und Ausschlüssen* (Bielefeld: transcript, 2016).

Pillow, Wanda. “Confession, catharsis or cure? Rethinking the uses of reflexivity as a methodological power in qualitative research”. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 16(2), (2003), 175–196. <https://doi.org/10.1080/0951839032000060635>

Saka, Burcu, Okay Bensoy. “Handan Çağlayan’la söyleşi: Görünmeyenlerin Görünmeyenleri: Kürt Kadın Kim(?)liği”, (2008). <https://www.academia.edu/820584/>

Scalbert-Yücel, Clémence, Marie Le Ray. “Knowledge, ideology and power.

Deconstructing Kurdish

Studies”, *European Journal of Turkish Studies* 5, (2006).

<https://doi.org/10.4000/ejts.777>

Temple, Bogusia, Rosalind Edwards. “Interpreters/Translators and Cross-Language Research: Reflexivity and Border Crossings”, *International Journal of Qualitative Methods*, 1(2), (2002), 1–12. http://www.ualberta.ca/~iiqm/backissues/1_2Final/html/temple.html

Unvar, Sultan. “Antikurdischer Rassismus-Institutionell, strukturell und auf individueller Ebene”, (2020). <https://www.ozgurpolitika.com/haber-antikurdischer-rassismus-institutionell-strukturell-und-auf-individueller-ebene-5584>

Maskülen Bir Sahada Tek Ebeveyn Olarak Göçmen Anneleri Araştırmak: Kadın Araştırmacının Saha Deneyimleri

Nagehan Taner

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

[ORCID:](#)

nagehantaner@yahoo.com

Öz

Bu yazı, tek ebeveyn bir anne olan araştırmacının, tek ebeveyn olan göçmen annelerin deneyimlerinin araştırıldığı doktora tezinin saha araştırması deneyimlerini özdüşünümsel olarak tartıştığı bir deneme metni olma amacı taşımaktadır. Çoklu sahalarda gerçekleşen göç ve kadın araştırmasının Gaziantep ilini kapsayan bölümü çalışmada, araştırmacının araştırma süresince cinsel içerikli sözlü taciz, silahın gösterilerek taşınması, araştırmacıya nerede nasıl davranması gerektiğinin söylenmesi gibi abartılı erkeklik tutumlarını deneyimlemiş olması nedeniyle hiper-maskülen bir ortam olarak değerlendirilmektedir. Feminist bakış açısını temel alarak hiper-maskülen bir sahada öznel kadın deneyimlerine yönelik araştırma yürütürken araştırmacının içeriden konumunu empati ile sağlayabileceği ve dışarıdan konumunun da nesnellliğini koruması için önemli olduğu görülmektedir. Araştırma sahasının toplumsal cinsiyet yapısı ve ataerkillikle müzakereler hem araştırmacının yöntemini hem de araştırmacıyı etkilemiştir. Katılımcıya ulaşma ve katılımcılarla gerçekleşen derinlemesine görüşmeler esnasında yüz yüze gelinen etik ve metodolojik zorluklar tartışılmış, toplumsal cinsiyet odaklı olarak iktidar ilişkileri ve anneliğe yönelik içsel sorgulamalar özdüşünümsel bir şekilde paylaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Özdüşünümsellik, tek ebeveyn anneler, feminist araştırma yöntemi, araştırmacının konumu, saha deneyimleri

•••••

Geliş tarihi: 28 Mart 2024 • Kabul tarihi: 7 Aralık 2024

Saha Notu

<http://federgi.ankara.edu.tr>

federgi • 2023 • 16(2) • 301-316

DOI: 10.46655/federgi.1460474

Conducting Research on Single Parent Immigrant Mothers in a Masculine Field: Field Experiences of the Female Researcher

Nagehan Taner

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

[ORCID:](#)

nagehantaner@yahoo.com

Abstract

This essay critically examines the transformation of the protagonist, Ruth Patchett, in Fay Weldon's novel *The Life and Loves of a She Devil* (1983). The transformation that Ruth undergoes can be viewed in two ways: both in terms of her role in society and her physical appearance. Initially a submissive housewife, Ruth evolves into an independent businesswoman who undergoes extensive cosmetic procedures to conform to prevailing beauty standards. This article reveals, through an analysis of Ruth's liberation from traditional domestic obligations and her response to societal constructs of beauty, the marginalization she experiences as a result of her deviation from societal norms. Ruth's rebellion against the idealized attributes of a housewife reflects her pursuit of qualities associated with appealing femininity. Hence, this article highlights how Ruth transforms herself into a seductive object of the male gaze to remake herself into a powerful subject. Through this transformative journey, the article elucidates the interplay between societal ideals of beauty, female liberation, and implications on personal fulfilment. Although Ruth's transformation into the 'ideal' woman endorses the patriarchal codes of ideal and standardised beauty, this essay argues that the same transformation reverses the process to reveal how female empowerment can be achieved through the manipulation of standards.

Keywords: Self-reflexivity, single parent mothers, feminist research method, researcher's positionality, field experiences

•••••

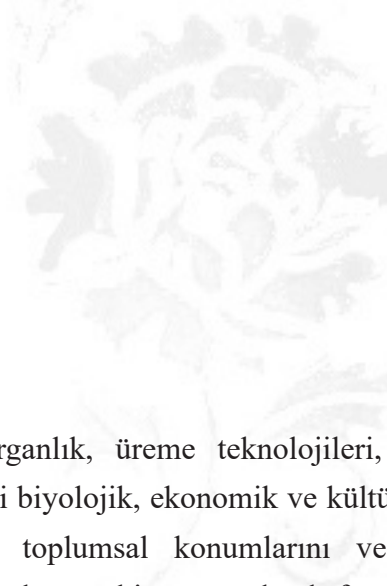
Arrival date: 28 March 2024 • Acceptance date: 7 December 2024

•
Field Note

<http://federgi.ankara.edu.tr>

federgi • 2024 • 16(2) • 301-316

DOI: 10.46655/federgi.1460474



Giriş

Annelik, doğurganlık, üreme teknolojileri, kürtaj, bakım emeği, beden imajı, şiddet gibi biyolojik, ekonomik ve kültürel dinamikler etrafında şekillenen, kadınların toplumsal konumlarını ve yaşam deneyimlerini derinden etkileyen bir olgu ve bir süreç olarak feminist teorinin en önemli tartışma konularından biri. Heteroseksüel cinsel eylemin sonucu olarak doğan bir bebeğin oluşumuyla doğrudan atanan annelik kimliğinin sorgulanmasının neredeyse tabu olduğunu, lisansüstü eğitimime başlamam ve iki kızımın peş peşe dünyaya gelmesiyle fark ettim. Hali hazırda sekiz beş kamu görevlisi olarak çalışıyor, ev işleriyle desteksiz ilgileniyor, doktoramı uzaktan devam ettiriyor, çocukların bakımına yetişirken, eş olarak vazifelerimi yerine getirmeye çalışıyor(d)um. Çevremden, “önceliğin akademik kariyerin değil anneliğin olması”, “zaten kamu görevlisisin,kariyer peşinde koşmana gerek

yok” ve en nihayetinde “e kadının çilesi” şeklinde fitrata göndermede bulunan yorumlar beni sakinleştirmedigi gibi, anneleri/anneligi stereotipleştirerek (Deemer vd., 2014; Okimoto ve Heilman, 2012) eşitsizliğin norm haline gelmesine yapılan katkı hiddetimi arttırıyordu. Doktora tez önerimi bu dış sesler ve içsel sorgulamalardan yola çıkarak verdiğim dönemde artık ben de bir tek ebeveyn olarak anneydim.

Bourdieu (1986)’nın tanımladığı sosyal, kültürel ve ekonomik sermayelere ve aile temelli sosyal sermayeye (Furstenberg ve Kaplan, 2018) sahip olmama rağmen dönem dönem artan ve ağır gelen bakım yükü, iş-yaşam dengenin bozulması ve tek ebeveyn olmanın getirdiği yalnızlık duygusuyla tükeniyorsam göçmen anneler ne yapıyor? “Farklı kültür, sınıf ve etnisiteden göçmen kadınların deneyimleri annelikle nasıl kesişir?” sorusuna yanıt aramak için Türkiye verimli bir göçmen havuzuna ve kültürel çeşitliliğe sahip. “Tek Ebeveyn Olarak Göçmen Anneler ve Ulusötesi Annelik” başlıklı doktora tezimin araştırmasına Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları ve Bilimsel Yayın Etik Kurulu tarafından (karar no: 23428) etik onay verildi. 2022-2023 yılları arasında Ankara, İstanbul, Gaziantep, Antalya ve Sinop olmak üzere beş ilde, 18 ayrı milletten, 56 ayrı tek ebeveyn olarak göçmen ve ulusötesi anne ile görüşme gerçekleştirdiğim araştırmamın Gaziantep, Antalya ve İstanbul illerinin bütçesine Ankara Sosyal Bilimsel Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinatörlüğü (proje kodu: 2023 BAP/16 – ID:SBBF-2023-222) destek oldu.

Bu denemede, sahada karşılaştığım cinsel içerikli sözlü taciz, takip, flörtöz ve maço davranışlar ve hiper-maskülen tutumlar nedeniyle diğerlerinden farklılaştığı için araştırma gerçekleştirdiğim beş il içerisinde Gaziantep’teki deneyimlerime özel olarak odaklanıyorum. Hiper-maskülenite, erkekliğin, sert, şiddet eğilimli, tehlike arayan, kadınlara karşı duyarsız ve nobran davranışlarla olduğuna dair inançlarla şekilleniyor (Zaitchik and Mosher,1993; Vockey vd. 2013). Erkek bilirci yaklaşımla kadınların yerlerinin, görevlerinin

ve dış görünülerinin belirlenmesi ve dikte edilmesiyle kadınları sindiren hiper-maskülen tutumlar (Hickey, 2016) sahayı algılayışımı ve araştırmanın gidişatını etkiledi. Kadın araştırmacı olarak Suriyeli kadınların annelik deneyimlerini araştırırken, “araştırmacı kadın” ve “anne” kimliklerimin yarattığı ikiliklere sebep olan içsel ataerkil sesleri, kadınları çevreleyen iktidar ilişkilerini, erkeklikle müzakerelerimi, zorlanmalarımı çözümlenmeye çalışıyorum. Bu saikle, nitel göç ve kadın araştırmalarının gelişimine katkı sağlamayı hedefliyorum.

Teori ve Pratik Arasına Özdüşünümsel Köprüler Kurmak: Deneyim ve Empati

Türkiye’deki alan araştırması geleneğinde saha çalışmasının yazım aşamasında araştırmacının bireysel deneyimleri, önemsiz detaylar, terslikler ya da araştırmayı sınırlayan unsurlar olarak tanımlanarak araştırma metnine yansıtılmıyor (Nahya ve Harmanşah 2022, 17-18). Ancak, alandayken araştırmacının “oradakilerle” deneyimleri aktarılmadığında araştırılan alan olarak “ora” ile araştırma metninin yazıldığı “ev” olarak “bura” arasındaki benzerlik ve farklılıklar da görünmüyor. Bu nedenle, yazım ve yorumlama aşamasında elde edilen verilerin “ora” ile “bura” arasında kavramlar ve kuramlar aracılığıyla düşünsel bir köprü kurduğunu (Gupta ve Ferguson 1997, 12), araştırmacı deneyimlerininse benzerlik ve farklılıkların tespit ederken kendi üzerine düşünme, kendini sorgulama, düşüncelerini tartma gibi özdüşünümsel pratiklerle (Somersan 2009) değerlendirildiğini düşünüyorum.

Feminist araştırma yöntemi pozitivist yöntemlerin, objektiflik, nesnellik ve araştırma öznesine mesafeli duruş gibi ilkelere aşırı bağlılığının, gerçekliğin tam anlamıyla anlaşılmasını engelleyen kısıtlamalara neden olduğuna dikkat çeker. Buna karşı, kadınların deneyimlerinden ve yaşam hikayelerinden elde edilen bilgiyi empati, anlayış, duyguların ve deneyimlerin

paylaşımıyla etkileşim ve ilişki kurmaya dayalı bir araştırma süreci önerir (Reinharz, 1992; Kümbetoğlu 2019, 54). Araştırmamı yorumsayabilmek ve görüşmelerin derinliğini sağlayabilmek için öncelikle kendim alanı tanıyıp, yol haritası belirleyip alanda vakit geçirecek, Suriyeli tek ebeveyn olan anneleri çevreleyen yapılar ile etkileşime girdim (Hammersley ve Atkinson 2007, 87-89). Ancak vatandaşlık statüm, geçici koruma statüsündeki Suriyelilerin kırılganlığı karşısında değiştiremeyeceğim bir iktidar ilişkisi yaratıyordu (Coşkun vd., 2020). Sahada kurulan eşit olmayan ilişkiler yalnızca araştırmanın nesnellikten uzaklaşması açısından değil, araştırmacının güvenliği ve katılımcının mahremiyetinin korunması bakımından fiziksel ve psikolojik riskler barındırıyor (Tedlock 1991, 71). Nitekim, araştırmacı kimliğim deşifre olduktan sonra, marjinal yerli (Freilich 1970) olarak oradaki varlığım yerel insanlarda gerginlik yarattı ve kimliğim sorgulanmaya başladı. Katılımcılara ulaşmak için göçmen kadınların görünür olmadığı sokaklardan geçerken üzerimde hissettiğim erkek bakışlar, attığım her adımda kadın ve yabancı olduğumu hatırlattı.

Bu deneyimin yarattığı tedirginlik, empati duygusu geliştirerek katılımcılarla aramdaki hiyerarşiyi doğal olarak eşitlik düzlemine çekti. Görüşmelerin tek yönlü bir soru cevap prosedürü olmaması ve katılımcının anlatmaya çekinmemesi için de görüşmelerin en başında tek ebeveyn olarak anne olduğumu belirterek içeridenliğimi vurgulamayı tercih ettim. Bu hem duygudaşlığı yükselterek güven tesis etti hem de paylaşımların derinleşmesine yardımcı oldu.

Araştırmacının Konumsallığının Toplumsal Cinsiyeti

Kenardakiler üzerine gerçekleştirilen araştırmalarda sosyal bilimciler açısından etik tutum sorgulamasını ve yöntem arayışlarını beraberinde getiren soruların altında, araştırılanların yaşadıkları kötü deneyimler sonucu

oluşturmuş oldukları “insanlar güvenilmez, insanlar çıkarıcı, insanlar bizim üzerimizden para kazanacak” düşüncesi yatıyor (Selek 2009, 116-117). Suriyeli sığınmacıların, ülkeye geldikleri günden itibaren insani yardım maksatlı ya da güvenlik gerekçeleriyle sivil toplum kuruluşları ve kamu kurumları tarafından ziyaret edilmeye ve soruşturulmaya alıştığını ve artık bu durumdan rahatsız olduklarını gözlemledim. Araştırılanı keşfetmek, yönetmek, ihtiyaçlara yönelik pazar oluşturmak üzere yapılan araştırmalar araştırılanı nesneleştiriyor (Selek 2009, 119). Bu nedenle, kendilerini toplumun dışında gören insanların güçlükle kurdukları ve korumaya çalıştıkları düzenlerinin bozulması endişesiyle gizemli kalmayı tercih etmeleri anlaşılabilir bir durum. Bu atmosferde her ne kadar sahaya çıkmadan önce yöntemsel yaklaşımım, teorik çerçevem, kavramlar haritam ve araştırma izinlerimle kendimi araştırmacı olarak konumlansam da, Suriyeli tek ebeveyn annelerle görüşmelerimi gerçekleştirebilmek için aşmam gereken bir “erkek bariyeri” ve sivil toplum örgütlerinin bilgi paylaşımına yönelik etik sınırlamaları vardı.

Kadın Araştırmacı- Erkek Aracı: Erkek Bariyeri, Müzakere ve Direniş

Sivil toplum örgütlerini, belediyenin ilgili birimlerini ve siyasi parti temsilciliklerine yaptığım ziyaretlerde yürüttükleri faaliyetleri anlatmaları açısından sıkıntı yaşamadım ama katılımcı önermek konusunda “hassas gruplar” olmaları ve kişisel verilerin gizliliği gereği çekinceleri bulunuyordu. “*Biraz dışarıda vakit geçirirsem rahatlıkla bir iki tanesine rastlayabilirsin*” dedi. Kadın araştırmacı olarak erkek araçlarla (gatekeeper) müzakere ve direniş olarak adlandırdığım hiper-maskülen tutumlarla mücadele ve “erkek bariyeri”ni aşmak zorunda olduğum gerçeğiyle de bu noktadan sonra yüzleştim.

Yardıma başvurduğum ilk aracının yanına gittiğimde etnik desenli

şalvarım, renkli berem, elimdeki dövmelemlerim ve piercingimle marjinal görünmüş olmalıyım. Katılımcılara erişimimi sağlayacak olan “iyi niyetli” kişinin “*Çekici, alımlı, olgun, kıvamında kadınsın. Dikkatli ol. Rahat bırakmazlar.*” uyarısını doğrudan bu tabirlerin kullanılmasıyla aldım. Kadınların bu özelliklerde olması tacize uğramaları için yeterliydi. Kadına yönelik şiddetin meşrulaştırma gayretinde olan söylemlerdeki gibi mini eteğe, dekolteye, abartılı makyajlara gerek yoktu. Kadınlar zaten görünür değildi ki... Söz konusu “er bilmiş” uyarıyı aldıktan yaklaşık yarım saat sonra, navigasyondan yol haritamı çıkartmak için bir ağacın altında bir elimde sigara, diğer elimde telefon ile uğraştığım esnada, 55-60 yaşlarında bir erkeğin “*sighara ısıtmaaağğzz, irkek ısıtığğrr*” sesi ile kendime geldim. Şoku atlattıktan sonra, “*bas git lan buradan senin...*” gibi sert bir tepki verdim. Çünkü “hanımefendiliğimi” korumak pahasına sessiz ve tepkisiz kalmam aynı zamanda kurban ve mağdur psikolojisine girmeme sebep olacaktı. Aynı şekilde, kadının kendisini “erkek gibi kadın” olarak göstermesi, patriyarkal sahada karşılaşılabilir olumsuz ve şiddet içeren durumlarla başa çıkma stratejisiydi (Poulton, 2014).

Aynı mahallede geçirdiğim bir süreden sonra, neden günlerdir orada bulunduğum öğrenilmişti ve bulunma amacım “*Sen bu kadınları ne yapacaksın? Bu Suriyelilerde kocasız kadın bulmak zordur. Her Suriyeli kadının, af edersin, bir dostu bulunur*” ifadeleri ile sorgulanıyordu. Gündelik hayatta rahatsız edici söylemler karşısında tepki gösterme, uzaklaşma, iletişimi kesme gibi pasif agresif davranışlar sergilerken, araştırma için kısa bir süreliğine bulunduğum bu ortamda, Gurney (1985)’in patriyarkal sahalarda araştırmacının karşılaşabileceği durumlar arasında saydığı “araştırmaya devam etme” ve “kişiliğinden ödün verme” ikilemini yaşadım. Odağında katılımcılara ulaşma çabamın olması, tepkisel üslubumu törpüleyerek “*O ne kadar çirkin bir tabir. Birkaçının eylemini tamamına mal edemeyiz*” demekle yetinmek suretiyle daha uysal bir dil kullanmama ve dolayısıyla patriyarkal pazarlığa (Kandiyoti

1988) girdiğimi hissetmeme sebep oldu. Bu defa da sorular, ailemle mi yoksa yalnız mı olduğuma, evli olup olmadığımı dönüyor ve aldıkları cevaba göre işten sonra bana eşlik edebileceklerini, şehri gezdirebileceklerini ya da çay ısmarlayabileceklerini belirten flörtöz dönüşüyordu.

Erkeklerin kadınları koruma görevini üstlenmesi ve kadınların da erkeklerden beklentisinin bu yönde olması patriyarkal toplumların en temel özelliklerinden biri. Katılımcılardan birinin “*Erkek, evde sohbet etmek için, sokakta namusundan korktuğun için gerek*” ifadesinden bu beklenti hem de kadının kendi başına hareket edemeyeceği fikrine sahip olduğu açıkça anlaşılıyor. Bu nedenle, temas ettiğim insanların misafirperverliklerinin ardında, koruma içgüdüsüne dayalı olarak “yalnız gezen yabancı bir kadına” yardım ve refakat edilmesi gerektiği düşüncesine sahip olduklarını düşünüyorum. Bir yerden bir yere giderken “*Ablana yolu göster, ablanı falancanın evine kadar götür, hava karardı ablanı rahatsız etmesinler*” diyerek dokuz-on yaşlarında erkek çocukların verilmesinden o yaşta bir erkek çocuğun, yetişkin bir kadından daha bağımsız, kendine yeten, daha muteber bir konumunda olduğu anlaşılıyordu.

Sözlü taciz dışında hiper-maskülen performanslara yönelik hafızamda en net kalan kare, aracının (gatekeeper) çekmecedden silahını çıkarıp önce görünür biçimde masanın üzerine koyması, ardından beline yerleştirmesi oldu. Nerede ve kimlerle olduğumu, silahlanmaya gerek duyulmasını gerektiren bir güvenlik açığı mı olduğunu yoksa bunun, beni uyarmak, korkutmak, araştırma kapsamında yapacağım görüşmelerde hizalamak için yapılan erkeksi bir güç gösterisi mi olduğunu ayırt etmem pek mümkün değildi. Yine de, güvenliğim için kaygılanıp, zihnimde o günkü çalışmayı yarım bırakıp bırakmamayı tarttım. Nitekim, o gün yaptığım ziyaretler verimsiz geçti. Bir sonraki görüşmem için gittiğim sokak lambaları yanmayan, sıvası dökülmüş, kapıları paslanmış evlerle dolu, kömür kokusu sinmiş mahallede yanımdan geçen erkeklerin bakışlarıyla ürpererek telefonumun şarjını kontrol ettim.

Görüşme öncesi bir arkadaşımı arayıp yerimi söyledim ve “*ne işin var orada, tekin yerler değil oralar*” tepkisiyle karşılaştım. Görüşmeyi ayarlayan kişi yine erkekti fakat ev ziyaretlerinde eşi bana refakat edecekti. Kaportası çürümüş, egzozu patlamış ve sürgülü kapısı kapanmayan bir araca bindik. Beş dakika önce tanıştığım Suriyeli bir çiftle karanlık sokaklarda, onların beni götürdüğü yere doğru gidiyordum. Eşlerin samimiyetle geldikleri köyü, göçten önceki hayatlarını ve buradaki yaşamlarını anlatmaları, iletişim kurabiliyor olmak rahatlamama yardımcı oldu.

Görüşme aralarında zamanımın çoğunu Gaziantep Kalesi civarında yerel esnafla geçirdim. Mahalle muhtarının deyimiyle “*biz bir milyonsak onlar bir buçuk milyon*” olan Suriyelilerin ısrarlı ve sorgulayan bakışları, başlarıyla beni işaret ederek konuşmalarıyla huzursuz oluyor, fotoğraf makinemi görünür biçimde taşımaya çekiniyordum. Bu nedenle, saat 19:00’den sonra Suriyelilerin işlettiği bilgisini aldığım gece kulüpleri dışında, hemen hiçbir yer açık olmadığı için gece saat 00:00’ye kadar açık olan ve kadın erkek kullanılabilen bir kır kahvesinin bana kapılarını açmasından memnuniyet duydum. Üniversite kampüsü ya da ev ortamının sunduğu imkânlarımın olmadığı bir alanda uzunca bir süre geçirmek hem öğrenci olarak bütçemi zorluyor hem de güvenliğimi sınırlıyordu. Bu nedenle, mekanı sadece oturmak, dinlenmek, ısınmak, tuvalete erişmek gibi küçük görünebilecek ancak oldukça önemli nedenlerle kullanabildim. Böylece, kamusal alanda orada bulunan insanların bir kısmının geceleri nasıl vakit geçirdiklerini gözleyebildim. Bu da sahayı yorumlayabilmem açısından değerli bir kazanımdı.

Kadın Araştırmacı –Kadın Katılımcı: Patriyarkanın dayanıklılığı üzerine sorular “Ne biçim bir anneyim?”

Feminist tartışmalarda, toplumsal eşitsizliğin, etnik grupları, inançları veya ırkları ayırıştırarak hiyerarşik bir düzen oluşturduğu ve

annelik deneyimlerini farklılaştırdığı kesişimsellik teorisine kadar uzanıyor. Rich (1995) “mothering” kavramı ile annelik pratiğinin kültürel bir özellik gösterdiğini vurgularken, Ortner (1972), annelerin değerler, gelenekler ve inançların aktarıcıları olarak kültürel sürecin güçlü bir üyesi olduğunu ifade eder. Badinter (2011, 20), anneliğe eleştirel bir perspektiften bakarak, doğurganlık ile anneliği birbirinden ayırır ve çocuk sahibi olan çok az kadının anneliğin bireysel hayatın sonu olduğunu farkında olduğunu söyler. Ruddick (1980), bedensel deneyimi, duygusal bağları ve öznel varoluşu ile anneliğe özgü bir bakış açısı olduğunu savunur. Bu yaklaşım, sadece çocukların bakımı ve yetiştirilmesiyle ilgili değil, tüm toplumsal ilişkiler bağlamında eylem ve söylemlerin yeniden değerlendirilmesini gerektirir. Örneğin, görüşmelerimde literatürdeki anlamıyla “tek ebeveyn olarak anne” kavramını kullanmama rağmen, patriyarkal bir sahada dildeki karşılığı sıklıkla “dul” veya “boşanmış kadın” olmaktı. “Bekar anne”nin ise katılımcının zihninde neredeyse anlamsal hiçbir karşılık bulmadığını gözlerini kırpıştırmalarından, şaşkın yüz ifadelerinden ya da “*evlenmeden mi çocuk yapmış?*” sorusundan anlayabiliyordum. “Yalnız anne” dediğimde ise, “*yalnız değilim ben, annem, babam, çocuklarım*” var cevabını aldım. Bu nedenle, öncelikle medeni durumları yerine çocukları olup olmadığını sordum. Hem çocuğu olup hem de eşi olmayanlara benzer bir süreçten geçtiğimi belirterek araştırmamın konusunu anlattım. Bu yaklaşımla onay alma süreci ve görüşmeler daha rahat ilerledi.

Katılımcıların hiçbiri kamusal alanda ücretli bir işte çalışmıyordu. Bu nedenle, görüşmelerin tamamı katılımcıların ya da komşularının evlerinde oldu. “*Gün içinde nasıl vakit geçiriyorsunuz?*”, “*çocuğu okula gönderdikten sonra evdeyim, alınacak bir şey olursa çıkıp alıyorum ve evde vakit geçiriyorum*”, “*evde bir iş olursa, koli yapmak, fıstık, ceviz kırmak gibi işler olursa çalışıyorum*” şeklinde cevap veriyorlardı. Evlerinde görüşebilmek onların yaşam alanlarını görmem ve hayatlarını analiz edebilmem açısından

elverişliydi. Senelerce misafir olarak anılan Suriyelileri öteki konumundan çıkarıp, ev sahibi konumuna geçirerek hiyerarşinin erimesine ve görüşmelerin rahat geçmesine yardımcı oluyordu.

Suriyeli kadınlarla gerçekleştirdiğim görüşmelerde daha çok kendilerini anlatma, seslerini duyurma ve dertleşme çabası içerisinde olduklarını gözlemledim. Arkadaşça, “*sen de annesin hocam*” şeklinde empati ve duygusal bağ kurmaya yönelik ifadeler kullandıkları zaman kendimi daha “içeriden” hissedebiliyordum. Sadece kadın olmam beni, kadın kadına bir sohbetin “içerideni” yapmamıştı ama sahip olduğum milliyet ya da araştırmacı konumum da “dışarıdan” yapmamıştı. Ancak, annelikte kesişmemiz beni “içerideki dışarıklı” (Oğuz 2012) yapmıştı.

Farklı kültürlerden kadın kadına araştırma yapmanın esas handikabı meraklı sorulardı. “*Çocuklarını nereye bıraktın?, Anneanne yorulmuyor mu?, İyi bari bakmam demiyor. Babaları nerede?*” şeklinde bakım veren açısından sorulduğu gibi, “*Ooyy! Bir ay çok uzun, bir ay boyunca çocuklar annesiz ne yapar? Çok özlerler. Her gün konuşuyor musun?*” şeklinde anne ve çocuk ilişkisi bakımından da sorgulanıyordu. “*Sen öyle seyyah gibi çantayı aldın, çalışmaya çıktın öyle mi?*” sorularıyla dile getirilmeden sorgulanan, “*ne biçim bir anne*” oluşumdu. Patriyarkal ideolojiye göre, kan bağı temel bir sosyal ilişki biçimidir ve erkeğin soyunun kadın bedeni aracılığıyla yeniden üretilmesini ifade eder. Annelik hakkı ve ödevi doğuran kadına aittir. Bu nedenle kadın, üretimin aracı olarak etkin ve kontrol edilebilir olmalıdır. Hatta gerektiğinde kadının kendisinden bile korunması gerektiği düşünülür (Kaya 2014). Folbre (2005), patriyarka ve kapitalizmi çocuk bakımı bağlamında ele aldığı yazısında, patriyarkanın anneleri, bağımlı fakat değerli gördüğünü; kapitalizmin ise kadınları özgürleştirirken değersizleştirdiğini ifade eder. Katılımcılar “*Bizim Halep mıntıkasında kadının çalışması ayıptır. Filancanın kızı çalışıyor derler. Şimdi burada bazı kadınlar fabrikada çalışıyor. İşte o yüzden vatandaşlık iyidir. Dul kadına maaş bağlanıyor*” ya da “*Burada kadınlar erkeğin parası avrada,*

çocuklara bakmaya yetmediği için çalışıyor” şeklinde ifadelerle mecbur olmasalar hiçbir kadının çalışmayacağını düşündüklerini ifade ediyorlardı. Bir erkeğin desteği veya kurumun sosyal yardımı ile yaşamaktan başka seçeneği olmadığını düşünen bir örneklemin, erkek çocuklarını dokuz on yaşında çalıştırması şaşırtıcı değildi. Dolayısıyla, kadın araştırmacı olarak profesyonel bir şekilde çizmeye çalıştığım sınır, konu annelik olduğunda meraklı sorularla aşıyor ve annenin çalışması yargılanan bir unsuruna dönüşüyordu.

Bir diğer meraklı soru ise beni onlara ulaştıran erkeği nereden tanıdığımı. Bu durum beni soru işaretiyle bakılması gereken, erkeklerle konuşan, tekinsiz bir kadın da yapıyordu. *“Burada kızlar erkekler yan yana oturuyor, el ele yürüyorlar. Bizim orada bunlar ayıptır. Ana babadan utanılır. Kızı da, oğlanı da vururlar”*. *“Erkeklerle konuşmak ayıptır çünkü namusundan korkarsın. Namusundan niye korkarsın? Çünkü çocuğun var. İlk önce anası kimdir diye sorarlar. Onu besleyeceksin, büyüteceksin, gelin edeceksin”*. Sorulan her soru ile onların kadınlığa, anneliğe, ayıba ve namusa yükledikleri anlamlar da açığa çıkmış oluyordu. Konumum gereği onlara ahlak, değerler ya da toplumsal cinsiyet eşitliği eğitimi vermedim ama evde genç kızları varsa, onlara bu konuda ne düşündüklerini sordum. Eğitimine devam edebilecek kadar şanslı olan bir genç kız erkekle iletişim kurmayı ayıplamazken; okula devam etmeyen bir başka kız başörtüsü ile yüzünü saklayıp kafasını çevirdi.

Birkaç görüşme sonrasında kendileri gibi çocuğunu yalnız büyüten diğer kadınlara beni yönlendirdiler. Böylece her birinin sahne arkasında sessizce süren yaşam mücadeleleri ve omuzlarında taşıdıkları patriyarkanın görünmeyen yükü ortaya çıktı: Küçük yaşta evlilik, imam nikahı, kumalık, aile içi şiddet, süt parası, çocuk işçilik, her geçen gün derinleşen yoksulluk, yarından ümitsizlik, savaş, göç ve ölüm...

Sonuç

Göçmen annelerin deneyimlerini kesişimsellik perspektifiyle ele alan doktora tezimin Gaziantep ilinde gerçekleştirdiğim saha araştırması bölümünden üretilen bu denemede, hiper-maskülen davranışların sergilendiği bir alanda tek ebeveyn olan Suriyeli kadınları çevreleyen erkek egemenliğin ve eril tahakkümün gölgesinde Suriyeli kadınların içselleştirdiği patriyarkanın sürekliliğini nasıl beslediğini ortaya koydum. Açıkça göstermek istediğim, araştırmacı olarak konumumuzun da toplumsal cinsiyet rejiminden etkilendiğini ve araştırma sürecinin kadın araştırmacıyı da bazen travmatik bazen tehlikeli durumlarla karşı karşıya bırakabileceğini açıkça söylemek istiyorum.

Biz feminist duruş ve politik bilinçle öznel kadın hikâyelerine erişip kısılan sesleri duyurmaya çalışırken, diğer taraftan aynı yapılarla mücadele etmeye çalışan araştırmacı kadının hikayeleri yazılıyor. Bu durum bize, kadın araştırmacıların ürettiği saha bilgisinin, deneyime dayalı, nedensellik ilişkileri kuran ve araştırma soru setinin aradığından daha fazla soruya cevap bulan pratiklerin ürünü olduğunu bir kez daha gösteriyor. Sivil toplum örgütlerinden siyasi parti temsilciliklerine kadar kadın katılımcılara ulaşabilmek için her kademedede erkek otoritelerle karşılaşmış ve erkek bariyerinin etrafından dolanmak zorunda kalmış olmam kadınların çalışma hayatında, özellikle karar verici pozisyonlarda ne kadar az temsil edildiğini gözler önüne seriyor. Gerek kendi alan tecrübelerim, gerekse katılımcıların anlatılarıyla ikincil travmaya maruz kalmam sonucu zorlayıcı duygu ve düşüncelerle araştırma sahasını terk etme konusunda ikileme düşünsem de, bir akşam es verip ağlayarak, müzik dinleyerek zihnimi boşalttım. Ertesi sabah derin bir nefes alıp, kendimi her şeyin yolunda gideceğine inandırdıktan sonra inatla yeniden başlamayı tercih ettim; feminist bir inatla...

Kaynakça

- Bourdieu, Pierre. “The Forms of Capital”. *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (New York: Greenwood Press, 1986): 241-258.
- Badinter, Elisabeth, “*Kadınlık mı? Annelik mi?*.” Çev. Ayşe Ekmekçi (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011).
- Coşkun, Emel, Özge Sarılioğlu, ve Gizem Cemile Dinçer. 2020. “Göç Araştırmalarında Söylem, Yöntem ve Etik: Feminist Bir Yöntem Mümkün Mü?” *Fe Dergi: Feminist Eleştiri* 12, no.1 (2020): 70–81.
- Deemer, Eric D., Thoman, Dustin B., Chase, Justin P. ve Smith, Jessi, L. “Feeling the Threat: Stereotype Threat as a Contextual Barrier to Women’s Science Career Choice Intentions.” *Journal of Career Development* 41, no.2 (2014): 141–58.
- Folbre, Nancy. “Valuing Care: A Feminist Critique of Global Capitalism.” *Draft Notes for Presentation at Invited Session, Women’s Worlds International Conference*, 2005.
- Freilich, Morris. *Marginal Natives: Anthropologists at Work*. (Newyork: Harper & Row, 1970).
- Gupta, Akhil ve James Ferguson. *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. (Duke University Press Durham and London, 1997).
- Gurney, Joan Neff. “Not One of the Guys: The Female Researcher in a Male-Dominated Setting.” *Qualitative Sociology* 8, no.1 (1985): 42–62.
- Hammersley, Martin ve Atkinson, Paul. *Ethnography: Principles in Practice*. (London and New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2007).
- Kandiyoti, Deniz. “Bargaining with Patriarchy.” *Gender and Society* 2 no.3

(1988): 274–90.

Kaya, Bahçe, Seçil. 2014. “Kapitalizm ve Annelik.” *Mülkiye Dergisi* 32 (258): 71–86.

Kümbetoğlu, Belkıs. *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma* (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2019).

Okimoto, Tyler, G. ve Madeline E. Heilman. “The ‘Bad Parent’ Assumption: How Gender Stereotypes Affect Reactions to Working Mothers.” *Journal of Social Issues* 68 no.4 (2012): 704–24.

Oğuz, Şule Hatice. “Alanda Bir Kadın.” *Fe Dergi: Feminist Eleştiri* 4, no:1 (2012): 64–78

Ortner, Sherry, B. Is female to male as nature is to culture?. *Feminist studies* 1, no.2, (1972): 5-31.

Rich, Adrienne. *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*. (New York: W.W. Norton & Company, 1995).

Ruddick, Sara. “Maternal Thinking.” *Feminist Studies* 6 no.2 (1980): 342–67.

Somersan, Semra. “Bir İktidar Türü Olarak Araştırma Üzerine Düşünceler.” içinde *Methodos: Kuram ve Yöntem Kenarından*, ed. Dilek Hattatoğlu and Gökçen Ertuğrul, İstanbul: Anahtar Kitaplar, 2009), 161–71.

Tedlock, Barbara. “From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography.” *Journal of Anthropological Research* 47 no.1 (1991): 69-94.

Zaitchik, Matt C. ve Donald L. Mosher. “Criminal Justice Implications of the Macho Personality Constellation.” *Criminal Justice and Behavior* 20, no. 3 (1993): 227–39.

Flört İlişkilerinde Zorlayıcı Kontrol

İlişkin Son Yirmi Yıla Dair Bir

İnceleme: Kadına Yönelik Şiddetle

Mücadelede Uygulama Önerileri

Anıl Özge Üstünel

İstanbul Bilgi Üniversitesi, Dr. Öğr. Üyesi

[ORCID: 0000-0002-1983-6372](https://orcid.org/0000-0002-1983-6372)

anil.ustunel@gmail.com

Öz

Zorlayıcı kontrol tehdit, yalnızlaştırma ve kontrol unsurlarını içeren, partnerin özerkliğini, bağımsız karar alabilme alanını ve öznelliğini hedef alan bir ilişkisel örüntü olarak tanımlanmaktadır. Bu örüntüye fiziksel ve cinsel şiddet de eşlik edebilmektedir. Bu derleme, 18-30 yaş arasındaki gençlerin flört ilişkilerinde zorlayıcı kontrolün dinamiklerini ve ruh sağlığı üzerindeki etkilerini anlamayı hedeflemiştir. Araştırmalar flört ilişkilerinde zorlayıcı kontrolün şu temel özelliklerini ortaya koymuştur: a) sosyal ilişkiler ve karşı cinsle iletişimi sınırlama, b) giyim-dış görünüşü kontrol etme, c) dijital gözetim ve takip, d) cinsellikle ilgili kararlarda baskı ve e) aileye söyleme tehdidi. Heteroseksüel ilişkilerde genç kadınların zorlayıcı kontrole daha fazla maruz kaldığı, kontrolcü davranışların ataerkil ve namus dayalı kültürel normlar nedeniyle normalleştirildiği görülmektedir. Bu deneyimin travma sonrası stres ve depresyon gibi belirtiler, özerkliği kaybı, kimlik aşınması gibi olumsuz sonuçlarla ilişkili olduğu bildirilmiştir. Bulgular ışığında kadına yönelik şiddet alanında önleyici ve klinik uygulamalar için güçlendirme perspektifiyle öneriler geliştirilmiş, sonraki araştırmalar için öneriler paylaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Zorlayıcı Kontrol, Şiddet, Flört İlişkileri, Beliren Yetişkinlik, Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği

•••••

Geliş tarihi: 1 Eylül 2024 • Kabul tarihi: 30 Kasım 2024

•
Derleme Makalesi

<http://federgi.ankara.edu.tr>

federgi • 2024 • 16(2) • 317-354

DOI: 10.46655/federgi.1541669

A Review of Twenty Years of Research on Coercive Control in Dating Relationships: Practice Recommendations for Preventing Violence Against Women

Anil Özge Üstünel

İstanbul Bilgi Üniversitesi, Assistant Professor

[0000-0002-1983-6372](https://orcid.org/0000-0002-1983-6372)

anil.ustunel@gmail.com

Abstract

Coercive control is defined as a relational pattern that involves threats, isolation, and control, targets a partner's autonomy, independent decision-making, and subjectivity, and at times cooccurs with physical and sexual violence. The present review aims to understand the dynamics of coercive control in dating relations of emerging adults aged 18-30 and its effects on mental health. Studies show that coercive control in dating relations is exerted by a) restricting social relations and communication with the opposite sex, b) controlling outfits and appearance, c) digital surveillance and monitoring, d) pressuring on sexual decisions, and e) threats to tell one's family. Young women are more likely to experience coercive control, normalized by patriarchal and honor-based cultural norms. This experience is associated with post-traumatic stress and depression symptoms, loss of autonomy, and identity erosion. Preventive and clinical practices based on an empowerment framework are shared along with future research suggestions.

Keywords: Coercive Control, Violence, Dating Relations, Emerging Adulthood, Gender Inequality

• • • • •

Arrival date: 1 September 2024 • Acceptance date: 30 November 2024

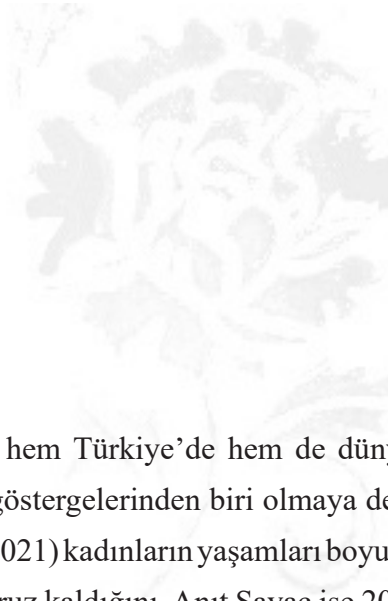
•

Review Article

<http://federgi.ankara.edu.tr>

federgi • 2024 • 16(2) • 317-354

DOI: 10.46655/federgi.1541669



Giriş

Kadına yönelik şiddet hem Türkiye’de hem de dünyada toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin en ciddi göstergelerinden biri olmaya devam etmektedir. Dünya Sağlık Örgütü [DSÖ] (2021) kadınların yaşamları boyunca en az bir kere fiziksel ya da cinsel şiddete maruz kaldığını, Anıt Savaş ise 2022-2024 yılları arasında Türkiye’de 1076 kadın cinayetinin gerçekleştiğini bildirmektedir. Kadına yönelik şiddetle ilgili çalışmalarda şiddetin farklı biçimleri tanımlanmakta, fiziksel, cinsel veya duygusal zarara neden olan tüm davranışlar şiddet olarak nitelendirilmektedir (DSÖ 2021). Zorlayıcı kontrol (*coercive control*), bu çalışmalarda son yıllarda daha fazla gündeme gelen bir kavram olmaya başlamıştır. Zorlayıcı kontrol, fiziksel ve cinsel zarara neden olan şiddetin yanı sıra kadınların özerkliklerini ve özgürlüğünü hedef alan, korkutma, tehdit, yalnızlaştırma ve kontrol içeren bir ilişkisel örüntü olarak tanımlanmaktadır

(Stark 2007, 2012). Son on yıl içinde zorlayıcı kontrolün bir suç olarak kabul edilmesine yönelik hukuki tartışmalar gündeme gelmekte, İngiltere, İrlanda, Avustralya gibi ülkelerde bu yönde yasal girişimler yapılmaktadır (Stark ve Hester, 2019). Diğer yandan zorlayıcı kontrolün nasıl deneyimlendiği, ruh sağlığını nasıl etkilediği, bu kavramın şiddetle mücadelede nasıl bir yerinin olabileceği, önleyici ve klinik uygulamalara nasıl yön verebileceği üzerinde yeterince durulmadığı görülmektedir.

Zorlayıcı kontrol, fiziksel yaralanma gibi “görünür” zararlara neden olan şiddetin aksine süregiden ve daha az görünür olan bir güç ilişkisi dinamiği olarak tanımlanabilir. Stark (2009) zorlayıcı kontrolün kendine özgü bir örüntü olduğunu, cinsel ya da fiziksel şiddetten farklı bir kısıtlanma, tahakküm altına alınma, kapana kısılma deneyimi yarattığını ve bu nedenle de diğer şiddet biçimlerinden ayrı anlaşılması gerektiğini öne sürmektedir. Hamberger, Larsen ve Lehrner de (2017) zorlayıcı kontrolün hayatta kalanın bağımsızlığına, yaşamdaki kararlarına ve tercihlerine sınırlama getiren bir etkisi olduğunu belirtmektedir. Buna ek olarak, Dünya Sağlık Örgütü’nün de kontrolcü davranışları yakın partner şiddetinin bir biçimi olarak tanımladığı ve özellikle erkeklerin kontrolcü davranışlarının şiddet için bir risk oluşturduğuna vurgu yaptığı görülmektedir. Zorlayıcı kontrolün ruh sağlığı üzerindeki en yıkıcı etkilerinin de bu kontrolden ve kişinin özerk karar alabilme ve istediği şeyleri yapabilme özgürlüğünün kısıtlanmasından kaynaklandığı gözlemlenmiştir (Stark 2012). Dutton ve Goodman (2005) da zorlayıcı kontrolün sürekli bir tehdit algısı, ceza beklentisi ve korku iklimi oluşturduğunu, bunun ise travma sonrası stres belirtileri, depresyon, kaygı, fiziksel sağlık sorunları gibi sonuçlarla ilişkili olduğunu belirtmiştir.

Stark’ın zorlayıcı kontrol kavramını kapsamlı ve derinlemesine bir şekilde analiz ettiği ve 2007’de yayınladığı kitabından bugüne gelindiğinde, yapılan araştırmaların büyük çoğunluğunun evlilik ilişkileri ya da beraber yaşama gibi partnerler arasında ekonomik, yasal ve toplumsal olarak tanınan

bir bağın kurulduğu durumlara odaklandığı, zorlayıcı kontrolün fiziksel ve cinsel şiddetle bir arada ele alındığı görülmektedir. Buna karşın, bu kavramın evlilik öncesi dönemde, beliren yetişkinlikteki flört ilişkilerinde nasıl bir yer bulduğu yeterli düzeyde incelenmemiştir. Zorlayıcı kontrolün flört ilişkileri içinde anlaşılması ve erken dönemde fark edilebilmesi, kadına yönelik şiddetle mücadele çalışmalarına önemli bir katkı sunabilir. Buna ek olarak, flört ilişkileri evliliğin aksine ekonomik bağımlılığın daha az olduğu, çoğunlukla çocukların olmadığı, aynı evde yaşama deneyiminin ve fiziksel bir aradalığın görece sınırlı olduğu bir ilişki yapısına işaret etmektedir. Zorlayıcı kontrolün bu ilişki yapısında nasıl ortaya çıktığını anlamak da sonraki uygulamalar bakımından önem taşımaktadır. 18-30 yaş arasını kapsayan beliren yetişkinlik dönemi flört ve sosyal ilişkilerin keşfedildiği, bireysel kimlik gelişiminin önem kazandığı, evlilik, eğitim ve sonraki kariyer adımlarına ilişkin kararların alındığı önemli bir gelişimsel evredir (Arnett 2007). Bu evrenin nasıl deneyimlendiği toplumsal cinsiyet, sosyal sınıf, kültürel ve sosyal yapı gibi etkilere göre değişse de zorlayıcı kontrolün bu dönemde yaşanması özellikle genç kadınların gelişim süreçlerini ve iyi oluş hallerini uzun vadede olumsuz yönde etkileyebilir ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin derinleşmesinde rol oynayabilir.

Bu bağlamda, bu derlemenin ilk hedefi son yirmi yıla ilişkin alan yazını tarayarak “zorlayıcı kontrol gençlerin flört ilişkilerinde ne şekilde, nasıl ortaya çıkmaktadır?” sorusunu yanıtlamak ve ruh sağlığı etkilerini anlamaktır. Bununla bağlantılı olarak, derlemenin ikinci hedefi Türkiye bağlamında gençlerin flört ilişkilerindeki zorlayıcı kontrolü tanımaya ve değerlendirmeye yardımcı olacak bir arka plan sunmaktır. Derlemenin üçüncü hedefi ise elde edilen bilgiler ışığında hem uluslararası alanda hem de Türkiye’de kadına yönelik şiddetle mücadelede beliren yetişkinlere yönelik önleyici ve klinik çalışmalar için uygulama önerileri geliştirmektir.

Yöntem

Bu derlemede Siddaway, Wood ve Hedges'in (2019) önerdiği adımlar takip edilmiştir. Bu doğrultuda öncelikle derlemenin kapsamı belirlenmiş, araştırmaları dahil etme ve dışlama ölçütleri tanımlanmış, bulunan araştırmalar gözden geçirilerek uygunlukları değerlendirilmiştir. İlk olarak, Stark'ın zorlayıcı kontrol kavramını tartışmaya açtığı ve 2009'da yayınladığı makalesinden başlayarak 2009-2024 arasında zorlayıcı kontrol konusunda yapılan nicel ve nitel çalışmalar taranmıştır. Bu taramada Science Direct, Scopus, APA PsycArticles, PubMed veri tabanları “zorlayıcı kontrol”, “kontrolcü davranışlar”, “beliren yetişkinlik”, “flört şiddeti”, “üniversite öğrencileri” gibi anahtar kelimelerle taranmış, hakemli dergilerde yayınlanan İngilizce ve Türkçe makaleler incelenmiştir. Bu incelemede makalelerin beliren yetişkinlik dönemini içeren 18-30 yaş arasına odaklanmasına dikkat edilmiş, bu yaş aralığına ergenlik sürecinin de dahil edildiği istisnai durumlarda söz konusu araştırma derlemeye dahil edilmiştir. Hedef, flört ilişkilerinde zorlayıcı kontrolü incelemek olduğundan evlilik, boşanma, çocuk sahibi olma gibi deneyimleri araştıran çalışmalar dışarıda bırakılmış, derlemede heteroseksüel ilişkilere odaklanılmıştır. Son olarak, incelenen nicel araştırmalarda kontrolcü davranışların ölçümleri tek bir soru ya da madde ile yapılmış ise ölçüm aracının yetersiz olması nedeniyle bu araştırmalar da dışarıda bırakılmıştır. Bu ölçütlerle yapılan tarama sonucunda 26 araştırmaya ulaşılmış, bu ölçütlerin dışında kalan az sayıda çalışmaya konuya ilişkin arka plan bilgisi sunması amacıyla yer verilmiştir. Seçilen araştırmaların sonuçları üç başlık altında sınıflandırılmıştır. İlk başlıkta zorlayıcı kontrolün flört ilişkilerinde kavramsallaştırılmasına ilişkin bir arka plan sunulmaktadır. İkinci başlıkta flört ilişkilerinde zorlayıcı kontrolle ilgili ampirik araştırmaların bulguları özetlenmekte, üçüncü başlıkta ise Türkiye bağlamına odaklanılmaktadır.

Flört İlişkilerinde Zorlayıcı Kontrolün Kavramsallaştırılması

İlk Çalışmalardan Bugüne Zorlayıcı Kontrol

Zorlayıcı kontrol, kadına yönelik şiddetle mücadelede bazı araştırmacı ve aktivistlerin üzerinde durduğu bir sorun olsa da önleyici müdahalelerin odağında çoğunlukla daha görünür bir şiddet biçimi olan fiziksel şiddet yer almaktadır. Zorlayıcı kontrolü hukuk sistemi, sosyal politikalar, toplumsal cinsiyet eşitsizliği, özgürlük hakkı ve psikolojik boyutlarıyla kapsamlı bir şekilde ele alan ilk isim sosyolog ve sosyal çalışmacı Evan Stark (2007) olmuş, öncesinde ise farklı araştırmacılar bu kavram üzerinde durmuştur. Konuyla ilgili ilk çalışmalar, yakın partner şiddetinin heterojen bir yapı gösterdiği düşüncesine dayanmakta, zorlayıcı kontrolün farklı şiddet tipolojilerini birbirinden ayırabildiğini öne sürmektedir.

Zorlayıcı kontrol konusundaki ilk kapsamlı çalışmalardan birini yapan Johnson (1995), zorlayıcı kontrolün ve partnerin hayatını yönetme isteğinin şiddetin farklı biçimlerini birbirinden ayırabildiğini ifade etmiştir. Johnson'a göre (1995, 2006, 2011) yakın partner şiddetinde yakın (ataerkil) terörizm (*intimate terrorism*) olarak isimlendirdiği bir örüntü ortaya çıkmakta, bu örüntü büyük çoğunlukla erkek partnerin kadını kontrol etmek ve üzerinde tahakküm kurmak için fiziksel zorlama ya da yalnızlaştırma, duygusal istismar, tehdit gibi baskıcı yöntemleri sistematik ve zamanla artan biçimde kullandığı bir ilişkilene biçimine işaret etmektedir. Diğer yandan, Johnson (1995, 2006, 2011) durumsal partner şiddeti (*situational couple violence*) olarak isimlendirdiği bir diğer tipolojiyi tanıtmış, burada partneri kontrol etme ve tahakküm çabasının olmadığını, belirli bir konuda çıkan tartışmaların büyümesi sonucu gözlemlenen şiddet davranışlarının hem kadın hem de erkek partnerler tarafından kullanılabilirliğini ve bu davranışların zaman içinde herhangi bir artış göstermediğini ifade etmiştir.

Dutton ve Goodman (2005) zorlayıcı kontrolü ayrı bir kavram olarak ele

almanın önemine dikkat çeken ilk çalışmalardan bir diğerini gerçekleştirmiştir. Dutton ve Goodman'a göre (2005) zorlayıcı kontrol kavramı, yakın partner şiddetini hem ilişkisel hem de sosyo-kültürel bağlamı içinde anlamaya yardımcı olmaktadır. Yakın partner şiddetini yalnızca davranışsal göstergelere dayanarak ölçmeye çalışan araştırmalar, kadın ve erkeklerin benzer oranlarda şiddet uyguladığını öne sürmekte ve cinsiyet simetrisi argümanını öne çıkarmaktadır. Ancak eşitsiz, baskıcı ve kontrolcü ilişki dinamiği içinde kadın ve erkeklerin aynı davranışları aynı niyetlerle ve aynı sonuçlarla sergilediğini öne sürmek güç ilişkilerini tamamen görmezden gelmek anlamına gelmektedir. Dutton ve Goodman'a göre (2005), burada davranışsal değil ilişkisel bir anlayış geliştirmek ve cinsiyet simetrisi argümanının yaptığı hatalı iddiaları sorgulamak için zorlayıcı kontrol önemli bir kavramsal temel oluşturmaktadır. Benzer şekilde, Johnson da (2011) durumsal partner şiddetini tanımlayarak cinsiyet simetrisi argümanının yakın partner şiddetinin yalnızca bir boyutunu oluşturduğuna ve toplumsal cinsiyete dayalı olan güç ve kontrol ilişkisi dinamiklerinin göz ardı edilmemesi gerektiğine dikkat çekmektedir.

Yakın partner şiddetinde zorlayıcı kontrol, Dutton ve Goodman'a göre (2005) dış görünüş ve aktiviteler, sosyal yaşam ve aile ilişkileri, günlük yaşam, ekonomik ve çalışma durumu, sağlık ihtiyaçları, cinsellik ve doğum kontrol yöntemleri, göçmenlik statüsü, yasa dışı davranışlar gibi konularda erkek partnerin kadından çeşitli taleplerde bulunduğu ve bu taleplere uymadığında karşılaşacağı olumsuz sonuçlarla tehdit ettiği bir ilişki dinamiği olarak tanımlanabilir. Dutton ve Goodman (2005), zorlayıcı kontrol olan ilişkilerde partnerin duygusal bağımlılığından veya diğer hassasiyetlerinden faydalanarak, destek kaynaklarını ve direncini kırarak, cezalandırıcı bir biçimde davranarak zorlayıcı kontrolün zeminini oluşturduğunu belirtmiştir. Bu dinamikte zorlayıcı kontrolü uygulayan partnerin taleplerine uyum gösterilip gösterilmediğini gözetim altında tutarak baskı uyguladığı, şiddetin ise güç üstünlüğü kurmak için her zaman gerekli olmadığı ifade edilmiştir.

Zorlayıcı kontrolle ilgili en kapsamlı analizi sunan Stark (2007) ise zorlayıcı kontrolü kişisel özgürlüklere karşı işlenmiş bir suç olarak görmektedir. Stark'ın (2012) tanımına göre zorlayıcı kontrol, fiziksel şiddetin yanı sıra kadınların benliklerine, özerkliklerine ve kişisel bütünlüklerine yönelik ve tekrar eden bir saldırı örüntüsünü içermektedir. Stark (2007, 2012) bu örüntünün tanımlayıcı özellikleri arasında fiziksel şiddetin yanı sıra a) korkutma, b) yalnızlaştırma ve c) kontrole vurgu yapmaktadır. Zorlayıcı kontrolün ilk tanımlayıcı özelliği olan korkutma, partneri tehdit etme, gözetim altında tutma ve partneri utandırma gibi davranışları içermektedir. Çocukları kadının bir uzantısı olarak gören erkek partnerin çocuğa şiddet uygulamakla, kadın hakkında çocuk istismarı yaptığına dair yalan ihbarda bulunmakla tehdit etmesi Stark'ın (2007) sıklıkla bildirdiği örnekler arasındadır. Buna ek olarak, Stark (2007) telefona anonim ve tehdit edici mesajlar bırakmak, kadına ait olan kıyafetleri saklamak, kadının aracının lastiklerini kesmek, gece kadının aracını park ettiği yeri değiştirmek gibi örnekleri de paylaşmış, bunların yalnızca kadının anlayabileceği ve korku uyandırmak üzere planlanmış stratejiler olduğunun altını çizmiştir. Kadının günlük yaşamını takip etmek amacıyla telefon görüşmeleri, kredi kartı ekstreleri, günlükleri incelemek, gizli kamera ya da farklı teknolojik araçlarla kadının hareketlerini sürekli izlemek, belirli saatlerde ya da sürekli aramasını ve ne yaptığını anlatmasını talep etmek gibi yollarla gözetimin kurulduğu da görülmektedir (Stark 2007).

Zorlayıcı kontrolün ikinci tanımlayıcı özelliği olan yalnızlaştırma, partnerin destek almasını engellemek, bağımlı hale getirmek, partnerin beceri ve kaynaklarını tekeline almak ve partnerin tüm öznelliğine bütünüyle "sahip olma" durumu yaratmak amacıyla yapılan davranışları içermektedir (Stark 2007). Bu davranışlar arasında partnerin ilişkilerinin kısıtlanması, ulaşım ve iletişim araçlarına erişiminin engellenmesi, destek kaynağı olabilecek aile üyeleri veya arkadaşlarıyla iletişiminin sınırlandırılması, aile üyeleriyle aralarını bozacak davranışlar sergilenmesi, aile üyeleri ya da arkadaşlara saldırıda

bulunulması, kadının kendisi ve partneri arasında seçim yapmaya zorlanması gibi durumlar sayılabilir (Stark 2007, 2012).

Zorlayıcı kontrolün üçüncü tanımlayıcı özelliği olan kontrol ise partnerin okul ve iş gibi ortamlardaki davranışlarına ilişkin çeşitli kurallar empoze etmek, okuması ya da çalışmasını engellemeye çalışmak, günlük yaşamda partnerin ne giydiği ne yediği ne zaman ve ne kadar uyuduğu, nasıl konuştuğu, ne izlediği gibi kararları almak ve temel ihtiyaçlara erişimini kontrol etmek gibi davranışlardan oluşmaktadır (Stark 2007, 2012). Bu kontrolün, evlilik içinde “bakım veren ev kadını ve anne” rolü etrafında örüldüğü, kadınların pişirdiği yemeklerden kadının çocuklara nasıl bakım verdiğine kadar her türlü rolde belirli kurallar çerçevesinde, sadakat ve itaat göstererek hareket etmesi beklentisine dayandığı görülmektedir (Stark 2007).

Stark (2007) zorlayıcı kontrol olmadan yalnızca fiziksel şiddete uğrayan kadınların hayatlarındaki temel alanlarda özerkliklerini koruyabildiğine, zorlayıcı kontrolün ise bu özerklik ve özgürlük alanlarını daraltarak bir tutsaklık durumu yarattığına işaret etmektedir. Stark'ın (2007, 2012) gözlemlerine göre erkek partner zorlayıcı kontrolde fiziksel saldırı ve şiddeti, her zaman ciddi yaralanmalara sebebiyet vermese de sık ve rutin bir örüntü içinde uygulamaktadır. Özetle, zorlayıcı kontrol kadının fiziksel ve cinsel bütünlüğünün yanı sıra özerkliğini, öznel ve bireysel alanını, bağımsız bir şekilde hayatını sürdürme hakkını hedef alan bir toplumsal cinsiyet örüntüsüdür. Bu örüntü Stark'ın (2007) analizine göre kadınlara yüklenen ev içi rollerle ve cinsiyet hiyerarşisindeki konumuyla iç içe geçmiştir.

Flört İlişkilerinde Zorlayıcı Kontrol

Beliren yetişkinlikteki flört ilişkilerinde zorlayıcı kontrolü inceleyen araştırmalarda ilk olarak ön plana çıkan unsurun yalnızlaştırma olduğu görülmektedir. Stark'ın (2007) tanımlamasına paralel biçimde beliren

yetişkinlerin flört ilişkilerinde de sosyal çevreyle ilişkileri sınırlama gündeme gelmekte, ancak evlilikten farklı olarak bu uğraşın aile üyelerinden ise arkadaşlara yöneldiği görülmektedir (DeSousa vd. 2023; Üstünel 2022). Örneğin DeSousa ve diğerleri (2023) Kanada’da 15-22 yaş arası gençlerle yaptıkları araştırmada izolasyonun en sık bildirilen zorlayıcı kontrol dinamiklerinden biri olduğunu bulmuştur. Araştırma, izolasyonun çoğunlukla partnerin karşı cinsten biriyle iletişim kurmasını kısıtlama, partnerin kendi arkadaşlarıyla dışarı çıkmasını kabul etmeme, partnerin ilişkiyle ilgili bilgileri başkalarıyla paylaşımını sınırlama gibi yollarla kurulduğunu göstermiştir.

Flört ilişkilerinde zorlayıcı kontrolün bir diğer unsurunun özellikle genç kadınların giyim-kuşamının ve gittiği yerlerin kontrolü olduğu görülmektedir. Bu durum Stark’ın (2007) mikro-regülasyon olarak adlandırdığı günlük yaşama dair özerkliğe müdahale ile paralellik göstermektedir. Araştırmalar baskınlık kurmak amacıyla partnerin ne giydiği, nereye gittiği gibi konularda karar alıcı olmayı gençlerin zorlayıcı kontrol ilişkilerinde raporladığını (Catalozzi vd. 2011; DeSousa vd. 2023), özellikle genç kadınların kıyafetlerine ve dış görünüşlerine dair kontrolcü ve aşırı müdahaleci davranışlarla flört ilişkilerinde karşılaştığını (Üstünel 2022) göstermiştir. Yeni Zelanda’da 18-25 yaş arasındaki genç kadınlarla yaptıkları bir başka araştırmada Towns ve Scott (2013), partnerin kadının onayını almadan günlük hayatına dahil olması, teklifsiz şekilde dokunarak çevredekilere kadının “kendine ait” olduğu mesajını vermesi, günlük harcamalarını kontrol ederek nerede olduğunu ve neler yaptığını sürekli takip etmesi, partnerin giyim tarzını ve günlük faaliyetlerini değiştirmeye çalışması gibi davranışları içeren ve süregiden bir örüntüyü ortaya koymuştur.

Stark’ın (2007) zorlayıcı kontrol tanımlamasında görece daha az gündeme gelen ancak beliren yetişkinlikteki flört ilişkilerinde temel bir yere sahip olan bir unsurun dijital kontrol ve takip olduğu görülmektedir. Cuomo ve Dolci (2021) teknolojik araçlar ile partner üzerindeki zorlayıcı kontrolün

zaman ve mekân sınırlarının genişlediğine, çok daha kolay ve anonim bir şekilde uygulandığına işaret etmektedir. Cuomo ve Dolci (2021) dijital zorlayıcı kontrolün farklı mecraları (örn., mesaj, telefon, sosyal medya, email vb.) aynı anda kullanarak partnerin hem sanal hem de gerçek dünyasını kapladığını; çeşitli teknolojik araçlarla (örn., takip uygulamaları, gizli kamera vb.) partnerin hayatını sürekli gözetim altında tutmayı hedeflediğini, özellikle de kadınları hedef aldığını göstermektedir. Brown ve diğerleri de (2021) teknolojik araçların partneri gözetim altında tutma, kontrol etme ve tehdit amacıyla bir arada kullanımını “dijital zorlayıcı kontrol” olarak tanımlamış; bu davranışların tekil birer olay olmaktan çok bir örüntü içinde gerçekleştiğini belirtmiştir. Dijital araçların ve materyallerin özellikle genç kadınlar üzerinde baskı ve tahakküm kurmak amacıyla bir tehdit ve kontrol unsuru olarak kullanıldığı, kadınlara ait özel ve cinsel içerikli görsel materyallerin üçüncü kişilerle paylaşılması gibi davranışları da içerebildiği görülmektedir (Dardis ve Richards 2022). Son 20 yılda dijital araçların ve iletişim teknolojilerinin büyük ölçüde yaygınlaşması ve beliren yetişkinler tarafından yoğun kullanımı düşünüldüğünde bu bulgular şaşırtıcı değildir.

Son olarak, özellikle kadınların evlilik öncesi flört ilişkilerini kısıtlayan ve ataerkil namus normlarını benimseyen kültür veya gruplarda kadını itibarsızlaştırma ve flört ettiğini aileye söyleme tehdidinin ön plana çıktığı ve kontrol amacıyla kullanıldığı görülmektedir. Örneğin Couture-Carron (2017) Güney Asyalı, Müslüman genç kadın ve erkeklerle yaptığı araştırmada bekaret normu, flört ilişkilerinin onaylanmaması, ailenin namusunu ve itibarını koruma baskısı gibi nedenlerle ilişkiyi ve cinsel yakınlığı aileye ve topluluğa söyleme tehdidinin bir kontrol aracı olarak kullanıldığını bildirmektedir. Benzer şekilde, Mayeda ve diğerleri (2022) Yeni Zelanda’da yaşayan Asyalı göçmen genç kadınların ailelerinin katı tutumları nedeniyle partnerin flört ettiğini aileye söyleme tehdidiyle karşılaştığını göstermiştir. Bu araştırmacılar, bu tür bir tehdit ve baskının flört konusunda daha açık ve kabullenici normları olan

topluluklarda etkili olamayacağına, zorlayıcı kontrolün ataerkil pratiklerin yanı sıra namus kültürü tarafından da pekiştirildiğine vurgu yapmıştır.

Toplumsal Cinsiyet Ve Güç İlişkileri Bağlamında Zorlayıcı Kontrol

Stark (2007, 230) zorlayıcı kontrolü “*bir toplumsal cinsiyet stratejisi*” olarak tanımlamıştır. Buna göre zorlayıcı kontrol toplumsal cinsiyete dayalı bir örüntü göstererek heteroseksüel ilişkilerde çoğunlukla erkeklerden kadınlara yönelen ve eşitsiz bir yapının erkeklere tanıdığı ayrıcalıkları ve alanı genişletme uğraşını yansıtan bir durumdur (Stark 2007, 2012). Bu, elbette ki hiçbir kadının benzer davranışları göstermediği anlamına gelmez. Ancak Stark (2009) ve Johnson (2011) gibi araştırmacılar mevcut eşitsizlikler ve cinsiyete dayalı imtiyazlar bağlamında kadın ve erkeklerin zorlayıcı kontrol deneyimlerinin, dinamiklerinin ve sonuçlarının aynı olmasının mümkün olmayacağını belirtmiştir.

Stark (2009) zorlayıcı kontrolün özellikle kadın-erkek eşitliğinin bir ölçüde sağlandığı, kadınların ekonomik bağımsızlık ve politik katılımının arttığı toplum veya gruplarda ortaya çıktığını ifade etmektedir. Stark’a göre (2009), bu toplum veya gruplarda doğrudan fiziksel şiddeti kullanmak mümkün ya da kabul edilebilir olmadığından zorlayıcı kontrol ön plana çıkmakta, eşitsizliklerin ve erkeklere tanınan imtiyazların korunmasına ve belki daha görünmez bir şekilde tahakküm ilişkilerinin sürmesine neden olmaktadır. Bu anlamda Stark (2007, 2012), zorlayıcı kontrolü kadınların yeni hak kazanımlarına tepki olarak ortaya çıkan bir erkeklik performansı olarak görmekte, bu performansın da kadınların kimliklerine yönelen ve özerklik kazanarak kamusal alanda bir yer edinmeye başlayan kadınların hareket alanını kısıtlayan bir ihlal olduğunu belirtmektedir. Stark’a göre (2007), kadının eğitim, iş, spor, politika gibi alanlara katılım hakkı olmadığından zorlayıcı kontrole de ihtiyaç yoktur.

Flört ilişkilerinde zorlayıcı kontrole ilişkin açıklamalar toplumsal cinsiyet eşitsizliği bağlamının beliren yetişkinlikteki ilişkilerde de geçerliliğini koruduğuna işaret etmektedir. Bazı araştırmalar erkeklik normları, kontrol isteği ve şiddet arasındaki ilişkileri incelemiştir. Örneğin Taylor, Murphy-Graham ve Lauro (2019), Latin Amerika’da gençlerle yaptıkları araştırmada erkek katılımcıların partnerlerinin giyimi, ne zaman nerede olduğu gibi konularda karar alıcı olma hakkını kendinde gördüğünü bildirmiştir. Araştırma aşırı sahiplenmenin çevredeki diğer erkeklere gösterilen bir performans olduğunu, bir erkeğin kendi “onurunu” ve erkekliğini koruma amacıyla kız arkadaşının giyim-kuşamını kontrol etmesinin “normal” kabul edildiğini göstermiştir. Diğer yandan, erkek üniversite öğrencileriyle yaptığı çalışmasında Whitaker (2013), kontrol isteğindeki artışın fiziksel ve psikolojik şiddet uygulama riskindeki artışla ilgili olduğunu göstermiş; bunun yanı sıra düşmanca cinsiyetçiliğin genç erkeklerdeki kontrol isteğini arttırarak fiziksel ve psikolojik şiddeti arttırdığını, yani kontrol isteğinin aracı rolü olduğunu bildirmiştir. Whitaker (2015), bir başka araştırmasında kadınların daha fazla politik ve ekonomik gücünün olduğu topluluklarda (örn. bir toplulukta kadınların sahip olduğu ve yönettiği iş yerlerinin sayısı, yerel yönetimde çalışan kadınların sayısı) büyüyen genç erkeklerin partnerini kontrol isteğinin daha az olduğunu bulmuştur.

Flört ve yakın ilişkiler içinde partnerlerin birbirini kontrol etmesinin “normal” olduğu algısı beliren yetişkinler arasında yaygın gibi görünmektedir. Bunun nedenlerinden birinin toplumsal cinsiyet normlarını ve güç eşitsizliğini görünmez hale getiren romantik aşk mitleri olduğu görülmektedir. Taylor, Murphy-Graham ve Lauro (2019) partnerin nerede olduğunu sürekli bilme ve kontrol etmenin özellikle güvenli olmayan şehir ve mahallelerde yaşayan gençler tarafından ilgi ve sevgi olarak anlaşıldığını göstermiştir. Buna ek olarak, cinsiyetçi tutumların ve romantik aşk mitlerine inancın kontrolcü davranışları ve şiddeti meşrulaştırmada etkili olduğu, bu ilişkilerin üniversite öğrencisi genç erkeklerden oluşan bir örnekleme de bulunduğu bildirilmektedir (Sanchez-

Hernandez, Herrera-Enriquez ve Exposito 2020). Kontrolcü davranışların gençler tarafından olağan ya da normal görülmesinin bir diğer nedeninin ise kültürel ve dini değerler olabileceği görülmektedir. Örneğin Güney Asyalı Müslüman bir grup genç, erkek partnerin kadının kıyafetlerine karışmasının ve dış görünüşüyle ilgili kararları almasının kadının topluluk içindeki itibarını ve ailenin namusunu korumak, dini inancına uygun davranmak gibi kültürel ve dini pratikler nedeniyle Kanadalı beyaz kadınlara oranla kendi topluluklarında daha fazla kabul gördüğünü gözlemlemiştir (Couture-Carron 2017).

Flört İlişkilerinde Zorlayıcı Kontrole Dair Araştırmalar

Zorlayıcı Kontrolün Yaygınlığı

Zorlayıcı kontrolün flört ilişkilerindeki yaygınlığını araştıran nicel çalışmalar zorlayıcı kontrolü bir dizi davranış olarak tanımlamakta, bazıları bu örüntüyü az sayıda soru ya da madde ile bazılarıysa daha uzun bir davranış listesiyle ölçmektedir. Dutton ve Goodman (2005) zorlayıcı kontrolün araştırmalar arasında tutarsız bir şekilde tanımlandığına ve psikolojik şiddetin bir unsuru gibi görülerek yeterli ölçüde kapsayıcı olmayan ölçüm araçlarının kullanıldığına dikkat çekmiştir. Dutton ve Goodman'ın (2005) neredeyse 20 yıl önce yaptıkları bu gözlemin bugün de geçerliliğini koruduğunu söylemek mümkündür. Zorlayıcı kontrol bir ilişkisel örüntü olsa da davranış odaklı farklı ölçüm yöntemleri kullanılarak beliren yetişkinlikteki yaygınlık oranları araştırılmıştır.

Kennedy ve diğerleri (2018) Amerika'da 18-24 yaş arasındaki kadınlarla yaptıkları bir araştırmada kadınların flört ilişkilerinde en sık karşılaştığı durumun zorlayıcı kontrol olduğunu, 1.-4. ilişkilerinin %46-58'nin zorlayıcı kontrol örüntüsü gösterdiğini, bu ilişkilerde çoğunlukla fiziksel ve cinsel şiddetin de deneyimlendiğini bildirmektedir. 15-24 yaş arasındaki genç kadınlarla yapılan bir çalışmada ise kontrolcü davranışların 3 aydan kısa

süren ilişkilerde daha uzun süreli ilişkilere oranla daha az bildirilmesi dikkat çekmiştir (Catallozzi vd. 2011).

Bu yüksek oranlar farklı araştırmalarda da raporlanmıştır. Meksika’da üniversite öğrencileriyle yapılan bir çalışmada kontrolcü davranışların fiziksel şiddetten çok daha yaygın olduğu bulunmuştur (Esquivel-Santovena vd. 2020). Bu çalışmada kontrolcü davranışlara maruz kalan kadınların oranının %76,8 olduğu, fiziksel flört şiddetine uğrayanların oranının ise %25 olduğu bildirilmiş; genç erkeklerde ise bu oranların sırasıyla %76,1 ve %32,8 olduğu görülmüştür. Buna benzer bazı araştırmalarda cinsiyet simetrisi argümanını destekleyen bulgular paylaşmakta, ancak bu bulguların daha önce tartışıldığı gibi toplumsal cinsiyet bağlamı içinde değerlendirilmesi önerilmektedir. Buna ek olarak, partnerin kontrolcü davranışlarıyla karşılaşan ergen ve beliren yetişkinlerin buna tepki olarak kontrol uygulamaya başladığı, birbirlerini kontrol etmeye dair bir anlaşmaya varabildiği de raporlanmıştır (Taylor, Murphy-Graham ve Lauro 2019). Bu bakımdan istatistikler kontrolcü davranışların beliren yetişkinlikteki flört ilişkilerinde yaygın olabildiğini gösterse de bu davranışların anlamı, cinsiyet farkları, karşılıklık örüntülerinin incelenmesi önemli görünmektedir.

Fiziksel Ve Cinsel Şiddet Riskinin Artması

Zorlayıcı kontrol, Stark’ın (2007) ilk kavramsallaştırmasında evlilik içinde kadına yönelik fiziksel ve cinsel şiddetin ve kadın cinayetlerinin öncülü olarak tartışılmıştır. Mevcut araştırmalar gençlerin flört ilişkilerinde de zorlayıcı kontrol ile diğer şiddet biçimleri arasında benzer bir ilişki olduğuna işaret etmektedir. Örneğin Taylor, Murphy-Graham ve Lauro (2019), Latin Amerika’da gençlerle yaptıkları araştırmalarında kontrolcü davranışların fiziksel şiddetin ve cinsel baskının öncülü olduğunu göstermiştir. 15-24 yaş arasındaki genç kadınlarla yapılan bir başka araştırma ise katılımcıların

%38'inin erkek arkadaşları tarafından arkadaşlarıyla veya ailesiyle görüşmeyi kesmesini istemek, sosyal ilişkilerini kısıtlamaya çalışmak, doktora gitmeden önce izin istemesini beklemek gibi kontrolcü davranışlara maruz kaldığını, bu katılımcıların sırasıyla %10 ve %11,4'ünün kontrolcü davranışlarla birlikte cinsel ve fiziksel şiddete uğradığını, yaklaşık %9'unun tüm bu davranışlara bir arada maruz kaldığını bildirmiştir (Catalozzi vd. 2011). Benzer şekilde, diğer araştırmalar da zorlayıcı kontrolün fiziksel ve cinsel şiddetle bir arada görülebildiğini raporlamıştır (Kennedy vd. 2018, 2021).

Yeni araştırmalar fiziksel ve cinsel şiddetin yanı sıra zorlayıcı kontrol bağlamında uygulanan diğer cinsel baskı biçimlerini de incelemeye başlamıştır. Örneğin Dardis ve Richards (2022), araştırmalarına katılan üniversite öğrencilerinin %9,88'inin kendisine ait cinsel içerikli özel materyallerin başkasıyla paylaşılması tehdidiyle karşılaştığını, %12,7'sinin ise bir fotoğraf veya videolarının rızaları dışında yaygınlaştırıldığını bildirmiştir. Bu tür tehdit ve ihlallerle kadın öğrencilerin karşılaşma riskinin erkeklerin üç katı kadar olduğu bulunmuş; kadınların %65'i böyle bir tehditle karşılaştığını, bir tehdit söz konusu olduğunda ise kadınların %61'i bunu takiben cinsel bir eylemde bulunma, cinsel içerikli yeni materyaller gönderme gibi taleplerle karşılaştığını ifade etmiştir. Dardis ve Richards (2022), genellikle bir flört ya da romantik ilişki içinde rızaya dayalı bir şekilde paylaşılan görsellerin daha sonra partner tarafından kendi taleplerini kabul ettirmek amacıyla bir araç olarak kullanıldığına, bu dinamiğin zorlayıcı kontrol bağlamına ve toplumsal cinsiyete dayalı örüntüsüne dikkat çekmiştir.

Diğer araştırmalar da teknolojik ve dijital araçların, özellikle kadınlara karşı cinsel baskı ve kontrol amacıyla kullanıldığına işaret etmektedir. Avustralya'da 16-25 yaş arasındaki gençlerle yapılan bir çalışma özel fotoğraflar ya da cinsel içerikli mesajlar göndermesi için partnere baskı yapmak, istenmeyen cinsel içerikli fotoğraflar göndermek, izni olmadan cinsel içerikli bir fotoğrafı ya da videoyu paylaşmak gibi cinsel baskı içeren davranışlara

genç kadınların erkeklerden daha fazla maruz kaldığını göstermektedir (Brown vd. 2021). Aynı çalışma genç kadınların özellikle cinsel içerikli video ve fotoğraflarının yaygınlaştırılması karşısında erkeklere oranla daha fazla stres raporladığını, bunun ise genç kadınların cinselliğini değersizleştiren ve yargılayan çifte standartlarla ilgili olduğunu bildirmektedir (Brown vd. 2021).

Zorlayıcı kontrol dinamikleri cinsellikte üreme sağlığıyla ilgili kararlarda da kendini gösterebilmektedir. Sutherland, Fantasia ve Fontenot (2015), üniversite öğrencileriyle yaptıkları bir araştırmada üremeyle ilgili baskı ve kontrolü kadının üremeyle ilgili bağımsız karar almasına engel olan, kadını hamile kalmaya zorlayan ya da doğum kontrol yöntemleri kullanmasını engelleyen davranışlar olarak tanımlamıştır. Bu araştırma genç kadınların %8'inin üremeyle ilgili bir baskı ve kontrolcü davranışla karşılaştığını, bu kadınların %57'sinin daha önce yakın partner şiddetinin bir biçimini yaşadığını ve %82'sinin partnerlerinin doğum kontrolü kullanmamasını söylediğini göstermiştir. Benzer şekilde, Amerika'da yakın partner şiddetine maruz kalmış olan genç kadınların üremeyle ilgili baskı ve zorlama deneyimlerini inceleyen bir araştırmada Holliday ve diğerleri (2018) partnerlerin kondom kullanmayı reddederek ya da kadının bir doğum kontrol yöntemi kullanmasını engelleyerek baskı uyguladığını bildirmektedir.

Zorlayıcı Kontrolde Dijital Araçların Kullanımı

Dijital ve teknolojik araçların zorlayıcı kontrol amacıyla flört ilişkilerinde kullanımı da alan yazında gündeme gelen bir konu olmuştur. Partnerin dijital araçlarında kayıtlı olan belirli kişileri silmesini istemek, partnerin kimlerle iletişim kurduğunu görmek için dijital araçlarını incelemek, bir uygulama kullanarak nereye gittiğini takip etmek, dijital araçları kullanarak tehdit etmek gibi gözetim, kontrol ve tehdit davranışlarını genç kadın ve erkeklerin benzer oranlarda deneyimlediği ve bu deneyim karşısında düşük

düzye de stresin bildirildiği raporlanmıştır (Brown vd. 2021). Araştırmacılar, bu bulguları gençlerin ilişkilerinde kontrolcü davranışların ve dijital gözetimin normalleşmesi ile açıklamıştır (Brown vd. 2021). Benzer şekilde, İşpanya’da kadın üniversite öğrencileriyle yapılan bir araştırma katılımcıların %84,8’inin partnerin nerede olduğunu, ne giydiğini, nereye gittiğini telefon üzerinden sürekli kontrol etme davranışlarının genç çiftler arasında yaygın olduğunu düşündüğünü göstermiştir (Sanchez-Hernandez, Herrera-Enriquez ve Exposito 2020).

Basting ve diğerleri (2023) dijital kontrolün olağanlaşmasını ve normalleşmesini dikkate alarak gençlerin dijital şiddeti nasıl tanımladığını araştırmış ve hangi tür davranışların gençlerin görüşlerine göre “sınırı aştığını” incelemiştir. Bulgulara göre partnerin sürekli iletişim halinde olmayı beklemesi, bu nedenle okul, işyeri gibi ortamlardaki sorumluluklarını yerine getirmekte zorluk yaratması, hızlı yanıt vermediğinde ve iletişimi sürekli sürdürmediğinde dijital araçlar aracılığıyla sözlü şiddet uygulaması veya suçlu hissettirmesi flört ilişkilerinde sınırları aşan davranışlardan bazılarıdır. Partnerin sosyal medyada iletişim kurduğu kişileri kontrol etmesi ve kimlerle konuşabileceği veya nasıl fotoğraflar paylaşabileceği konusunda kurallar koyması, gün içindeki faaliyetlerini ve nerede olduğunu sosyal medya paylaşımları ve çeşitli uygulamalar gibi yollarla sürekli kontrol etmesi gençlere göre dijital şiddet kapsamına giren diğer tutumlardandır (Basting vd. 2023).

Gençlerin dijital baskı ve şiddet olarak kabul ettiği, “sınırı aşan” bu davranışların beliren yetişkinlikte görece yaygın olabileği de görölmektedir. Üniversite öğrencileriyle Amerika’da yapılan bir araştırma katılımcıların %86,5’inin son 1 yıl içinde en az bir kere dijital zorlayıcı kontrol davranışlarına maruz kaldığını bildirmiştir. Bu davranışların çoğunlukla telefon üzerinden gerçekleştirildiği, partnerden gün içinde nerede olduğunu tarif etmesini istemek, telefon görüşmelerini gözetim altına almak, sürekli aramak gibi örneklere iğerdiği görölmüştür (Timmons Fritz vd. 2018). DeSousa ve diğerleri

(2023) teknolojik araçları kullanarak partnerin nerede olduğunu ve sosyal medya kullanımını kontrol etmenin beliren yetişkinlik döneminde partneri dış dünyadan izole etmeye hizmet ettiğini de bildirmektedir.

Zorlayıcı Kontrolün Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkileri

Zorlayıcı kontrolün ruh sağlığı üzerindeki etkileri konusunda az sayıda çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalarda karşılaşılan bir zorluk zorlayıcı kontrolün etkilerini, eşlik eden fiziksel ve cinsel şiddetten ayrı değerlendirmenin mümkün olmamasıdır. Zorlayıcı kontrolün ruh sağlığı etkilerine özel olarak odaklanan araştırmalar zorlayıcı kontrole maruz kalmanın travma sonrası stres bozukluğu ve depresyon belirtileriyle ilişkilerini ortaya koymuştur (Lohman vd. 2024). Buna ek olarak, üniversite öğrencileriyle yapılan bir çalışmada Conroy ve Crownley (2022), fiziksel ve cinsel şiddet içerse de içermese de zorlayıcı kontrolün uygulandığı ilişkilerde katılımcıların partnerden daha fazla korku duyduğunu, Prospero ise (2009) zorlayıcı kontrolün özellikle genç kadınların ruh sağlığı belirtileri üzerinde daha olumsuz bir etkiye sahip olduğunu göstermiştir.

Flört ilişkilerinde dijital zorlayıcı kontrole maruz kalmanın ruh sağlığı, fiziksel ve cinsel iyi oluşla ilişkisi de az sayıda çalışmada incelenmiştir. Timmons Fritz ve diğerleri (2018), çevrimiçi zorlayıcı kontrolün içselleştirme ve dışsallaştırma belirtilerinin artışıyla ilişkili olduğunu göstermiştir. Belçika'da 16-22 yaş arasındaki gençlerle yapılan bir başka çalışma ise partnerin e-mailerini ve mesajlarını izinsiz okumak, sürekli aramak ya da mesaj atmak gibi dijital kontrol davranışlarına maruz kalmanın özellikle genç erkekler arasında sık ve kontrolsüz alkol kullanımıyla, kadınlar arasında ise korunmasız cinsellik deneyimiyle ilişkili olduğunu raporlamıştır (Ouytsel vd. 2016).

Zorlayıcı kontrolün beliren yetişkinlikte ruh sağlığı için ayrı riskler

oluşturmasına neden olan durumlar da söz konusudur. Bunlardan ilki, zorlayıcı kontrolün özellikle genç kadınların bireysellikleri ve özerk benliklerinde yarattığı erozyondur. Gençlerin zorlayıcı kontrole dair öznel deneyimlerine bakıldığında DeSousa ve diğerleri (2023), kapana kısılmış gibi hissetme, kendinden şüphe duyma, özgürlüğünü kaybetmiş gibi hissetme, düşük benlik değeri gibi duygular raporlamıştır. Benzer şekilde Towns ve Scott (2013,) müdahaleci ve baskıcı partner davranışları karşısında genç kadınların partnerin isteklerine uyum gösterme, partneri memnun etme ve kendini ona göre değiştirme çabası içine girdiğini; bu çabanın ise kadınların kendilerini tanıma imkanlarını kısıtladığını ve zaman içinde bunun benliklerinde, kimliklerinde, yaşam doyumlarında bir aşınma yarattığını göstermektedir.

Zorlayıcı kontrolün beliren yetişkinlerin ruh sağlığı için risk oluşturmasının bir diğer nedeni destek aramanın yaygın olmamasıdır. Zorlayıcı kontrole uğrayan gençler, özellikle de genç kadınlar, zaman zaman kontrolü normal gördüklerinden, zaman zaman ise destek aramayı engelleyen sosyo-kültürel normlar nedeniyle bu deneyimle yalnız kalabilmektedir. Örneğin Taylor, Murphy-Graham ve Lauro (2019) araştırmalarında gençlerin kontrolcü davranışları çoğunlukla çok ciddi bir sorun olarak görmediğini, bu nedenle de yardım aramaya yönelmediğini göstermektedir. Bir diğer araştırmada ise Rahmatizadeh (2024), İranlı göçmen genç kadınların yargılanma ve ailenin itibarını zedeleme endişesiyle kendi arkadaş çevrelerinden destek almadığını, kontrol ve şiddetle ilgili bir arkadaşlarına ya da bir aile üyelerine danıştıklarında ise suçlayıcı ya da şiddeti normalleştiren tepkilerle karşılaştıklarını bildirmektedir. Benzer şekilde Mayeda, Cho ve Vijaykumar (2019), Yeni Zelanda'da yaşayan Asyalı göçmen genç kadınların zorlayıcı kontrole uğradığını ancak ataerkil namus normları, ailenin namusunu ve itibarını koruma sorumluluğu, topluluk içinde birbirini denetleme ve dedikodu ile itibarsızlaştırma pratikleri gibi etkiler nedeniyle destek aramaktan çekindiklerini göstermiştir.

Türkiye’de Flört İlişkileri Ve Zorlayıcı Kontrol

Türkiye’de flört şiddeti konusunda yapılan araştırmalar son yıllarda sevindirici biçimde artmış olsa da zorlayıcı kontrole odaklanan çalışma çok az sayıdadır. Bunun nedenleri arasında daha önce değinildiği gibi zorlayıcı kontrolün psikolojik şiddet olarak değerlendirilmesi ve ayrı bir dinamik olarak araştırılmaması, Türkiye’deki geleneksel ve ataerkil toplumsal cinsiyet ilişkileri nedeniyle zorlayıcı kontrolün bir anlamda “görünmez” ve “olağan” olması, kadına yönelik şiddetle mücadelenin haklı sebeplerle fiziksel ve cinsel şiddete öncelik vererek bu ekseninde ilerlemesi olabilir. Az sayıda da olsa mevcut araştırmalar beliren yetişkinlerin flört ilişkilerinde kontrol dinamiklerinin bir sorun olarak ön plana çıktığına işaret etmektedir. Örneğin Üstünel (2022), Türkiye’de 18-25 yaş arası üniversite öğrencilerinin flört şiddetini tanımlarken en çok üzerinde durduğu konunun kontrol olduğunu göstermiştir. Bu araştırmada katılımcılar partnerlerin birbirinin sosyal yaşamını kısıtlaması, karşı cinsle olan etkileşimlerini sınırlaması, sosyal ilişkilerini gözetim altında tutması, sosyal medyayı nasıl kullandığını sürekli kontrol etmesi gibi örnekleri paylaşmıştır. Bu kontrolcü davranışların Türkiye’de yakın partnerler arasında sıklıkla görülebildiği ve önceki bölümlerde raporlanan yaygınlık oranlarından daha yüksek olduğu dikkat çekmektedir. Kısa ve Zeyneloğlu (2019), araştırmalarında çoğunluğu kadınlardan oluşan üniversite öğrencilerinin %74,6-%87,6’sının partnerin kendini ifade etmesini kısıtlama ve karar alma süreçlerindeki özgürlüğünü sınırlama davranışlarına maruz kaldığını ve bu davranışları uyguladığını bildirmiştir. Aynı çalışma katılımcıların %4,3’ünün doğum kontrolü kullanmamak yönünde partnerin baskı ve zorlamasına maruz kaldığını göstermiştir.

Türkiye’deki en kapsamlı kadına yönelik şiddet araştırmalarından biri olan ve 2014 yılında yürütülen Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması bu derlemenin kapsamından farklı olarak en az bir kere evlenmiş kadınların deneyimlerini araştırırsa da önemli bulgular sunmaktadır. Araştırma

kadınların kontrolcü davranışlara maruz kalma durumunu incelemiş, 35 yaş altındaki kadınların sosyal medya kullanımı, kıyafet seçimi ve erkeklerle iletişim konularında daha ileri yaştaki kadınlara oranla daha fazla kontrol ile karşılaştığını göstermiştir (Yüksel-Kaptanoğlu ve Çavlin 2015). Bu araştırmada yaşları 15-59 arasında değişen ve çoğunluğu en az bir kere evlenmiş 6458 kadından toplanan veri Alkan ve diğerleri (2023) tarafından analiz edilmiş, araştırmacılar tüm örneklemin %33,4'ünün yalnızca kontrolcü davranışlara, %19,7'sinin kontrolcü davranışlarla birlikte duygusal şiddete, %8,5'inin kontrolcü davranışlarla birlikte ekonomik şiddete, %16,9'unun ise hem kontrolcü davranışlara hem de duygusal ve ekonomik şiddete maruz kaldığını göstermiştir. Bu analiz sonucunda Alkan ve diğerleri (2023) kontrolcü davranışlara maruz kalma deneyiminin 10 kadından yaklaşık sekizi tarafından raporlandığını, bu deneyimlerin yaşla birlikte azaldığını, evli olmayan kadınlarda ise arttığını bildirmiştir. Aynı veriyi kontrolcü davranışlara odaklanarak analiz eden Başkan ve Alkan (2023), 15-24 yaş arasındaki kadınların bu davranışlara maruz kalma riski en yüksek olan grup olduğunu raporlamıştır. Bu bulgular görece genç ve flört ilişkileri olan kadınların zorlayıcı kontrol konusunda daha yüksek risk altında olduğuna dikkat çekmektedir.

Kontrol davranışları bir yandan flört şiddetinin bir unsuru gibi değerlendirilirken diğer yandan bu davranışların şiddet olarak görülmediğine işaret eden ve Türkiye'de yapılmış çalışmalar da bulunmaktadır. Örneğin Kısa ve Zeyneloğlu'nun araştırmasında (2019) çoğunluğu kadınlardan oluşan üniversite öğrencilerinin %63'ünün partnerin sosyal yaşamını kısıtlamayı ve %72,6'sının kontrolcü davranışları şiddet olarak değerlendirmemesi dikkat çekmektedir. Aynı araştırma, şaşırtıcı bir biçimde katılımcıların %41,3'ünün partnerin doğum kontrol yöntemi kullanmamak için baskı yapmasını ve zorlamasını şiddet olarak görmediğini bildirmektedir. Bu bulguların bir nedeni Türkiye'de erkekliğe kadınların sosyal yaşamını, itibarını, cinselliğini

denetleme ve kontrol etme sorumluluğunu atfeden ve bu otoriteyi sağlayan geleneksel namus kuralları (Uskul ve Cross 2019) ve bunların kabulü olabilir. Bununla paralel olarak, Türkiye’de anlatılarında geleneksel veya dini söylemlere daha fazla yer veren bir grup genç partnerin kıyafetini değiştirmesini istemenin veya yeni tanıştığı erkeklerle arkadaş olarak tek başına vakit geçirmesini sınırlamasının “ölçülü” olduğu sürece ve “kaba” bir şekilde ifade edilmediği sürece kabul edilebilir olduğunu belirtmiştir (Üstünel 2022).

Flört ilişkilerinde kontrolcü davranışların toplumsal cinsiyet eşitsizliği ve namus kültürü bağlamında inşa edilen erkeklik rolüyle ilişkisi de önemli görünmektedir. Türkiye’de geleneksel erkeklik hiyerarşik üstünlük, baskınlık ve otorite ile ilişkilendirilmekte, yakın ilişkilerde ise partneri kontrol ve kıskanma ile kendini gösterebilmektedir (Sakallı ve Türkoğlu 2019; Tekkas-Kerman ve Betrus 2019). Bu bağlamda erkekliğin kırılğan bir nitelik taşıdığı tartışılmış, otoriter üstünlüğün tehdit altında olduğu durumlarda şiddetin bu tehdidi bertaraf eden performatif bir eylem olarak görülebileceğinin altı çizilmiştir (Sakallı ve Türkoğlu 2019). Benzer şekilde Özkazanç ve Yetiş (2016), toplumsal değişimler sayesinde kadınların artan bağımsızlaşma alanlarının geleneksel erkeklik için bir tehdit gibi algılandığına, şiddetin bazı erkekler tarafından bu tehdide karşı önemsiz ve “haklı” bir tepki olarak görülebildiğine vurgu yapmıştır. Kırılğan erkeklik kavramı, Stark’ın analizine (2007) benzer şekilde, özgürlüklerin artmasıyla birlikte partneri kontrol çabasının da artacağına işaret etmektedir.

Flört ilişkilerinde özellikle kadının ayrılma isteğinin, kontrol ve otorite ile inşa edilen kırılğan erkekliği tehdit eden bir unsur olduğu düşünülebilir. Üstünel (2022) muhafazakâr aileleri olan genç kadınların partnerlerinin geleneksel kuralları kullanarak aileye söyleme tehdidiyle cinsellik talep etmek, ayrılmayı önlemek gibi yollara başvurduğunu göstermektedir. Kırılğan erkeklik için bir diğer tehdit ise aldatma riski gibi görünmektedir.

Örneğin Yüksel-Kaptanoğlu ve Çavlin (2015) Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması’nın sonuçlarına göre 15-24 yaş arasındaki genç kadınların %47’sinin aldatmayı kadına şiddet uygulanması için haklı bir gerekçe olarak gördüğünü bildirmektedir. Benzer şekilde Üstünel (2022) üniversite öğrencisi gençlerin karşı cinsle iletişimi ve özellikle de çevrimiçi alanları farklı kişilerle flört etme imkânı yaratan kolay erişilebilir bir alan olarak gördüğünü, bu nedenle de bunları “riskli” bulduğunu göstermiştir. Bu çalışmada gençler partnerin sosyal medya kullanımını kısıtlama gibi dijital kontrol davranışlarının aldatma riskini ortadan kaldırmak için bir gereklilik olduğunu ifade etmiştir. Bu bulgular flört ilişkilerinde kontrolün geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinin inşa edilmesine ve korunmasına hizmet ettiğini göstermektedir.

Önleyici Ve Klinik Uygulamalar İçin Öneriler

Zorlayıcı kontrolün beliren yetişkinlerin ruh sağlığı için risk oluşturduğu, benlik gelişimini sekteye uğratabildiği ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin yakın ilişkiler içindeki bir tezahürü olabildiği dikkate alındığında, bu konuda önleyici çalışmaların yapılması ve destekleyici klinik yaklaşımların benimsenmesi çok önemli görünmektedir. Türkiye’deki mevcut durumda sistematik önleyici çalışmalar yapılmıyor olsa da flört şiddeti ve cinsel şiddet konularında seminer, atölye, grup çalışmaları gibi uygulamaların çeşitli sivil toplum kuruluşları, üniversite birimleri ve kadın örgütleri tarafından yürütüldüğü görülmektedir. Bu uygulamaların zorlayıcı kontrol ve flört ilişkilerindeki güç eşitsizliklerini de içerecek şekilde genişletilmesi sonraki adımlarda önemli olacaktır. Kelly ve Westmarland (2016) da davranış odaklı şiddet tanımlamalarından uzaklaşıp günlük hayatın içine işleyerek görünmez hale gelen zorlayıcı kontrol dinamiklerinin daha fazla tartışılması gerektiğine dikkat çekmektedir. Önleyici uygulamaların yanı sıra, klinik

çalışmalar çoğunlukla zorlayıcı kontrol deneyimlendikten sonra bireysel psikoterapi ve danışmanlık bağlamında bu deneyimlerin neden olduğu ruh sağlığı sorunlarını iyileştirmeyi hedeflemektedir. Bu derlemenin bulguları hem beliren yetişkinlerin bireysel düzeyde desteklenmesine hem de eşitliğin toplumsal düzeyde tesis edilmesine katkı sunacak çok boyutlu klinik ve önleyici uygulamalara ihtiyaç olduğunu göstermektedir.

Bu uygulamalar için güçlendirme perspektifinin uygun bir arka plan sağlayacağı düşünülmektedir. Güçlendirme, şiddete uğrayan kadın ve gençlerin sosyal destek ve dayanışma ilişkileri kurarak, toplumsal eşitsizliklere karşı eleştirel bir bakış açısı geliştirerek, baskı ve şiddetle baş etme yöntemleri bularak etkin bir öznelikle geliştirme sürecidir (Yalçınöz-Uçan ve Üstünel 2024). Bu bağlamda, gençlerle yürütülecek klinik ve önleyici çalışmalarda partner dışında destekleyici ilişkilerin ve ortamların (örn., iş ortamı, arkadaşlık ilişkileri vb.) keşfedilmesi ve desteklenmesi önemli bir adım olacaktır. Stark da (2012) zorlayıcı kontrol karşısında güçlenme için yalnızlaştırmanın etkilerini azaltacak sosyal destek kaynaklarının yeniden inşa edilmesinin önemli olduğuna vurgu yapmıştır. Buna paralel şekilde, Rahmatizadeh (2024) Kanada’da yaşayan İranlı göçmen genç kadınların zorlayıcı kontrol ve şiddet içeren ilişkilerini sonlandırmasını sağlayan en önemli unsurlardan birinin duygusal ve ekonomik destek kaynakları oluşturması olduğunu göstermiştir.

Güçlendirme yaklaşımı doğrultusunda yapılacak klinik ve önleyici çalışmalarda Stark’ın da (2012) önerdiği gibi gençlerin bağımsız karar alıcı olma kapasitesinin desteklenmesi çok önemli bir rol oynamaktadır. Stark (2007) zorlayıcı kontrolün neden olduğu kapana kısılma, engellenme ve kimlikteki erozyonla mücadele etmek için kadınların “güvenlik alanları” (*safety zones*) yarattığına dikkat çekmiştir. Stark (2007, 209) bu alanları kadınların “yaşadıkları üzerine düşünebilecekleri, çıkış yollarını değerlendirebilecekleri, öznelliklerini koruyabilecekleri ya da hatırlayabilecekleri özerklik alanları” olarak tanımlamıştır. Bu güvenlik ve özerklik alanları partnerin kontrolüne

bir direnç alanı oluşturur. Bunlar, kadının destekleyici ilişkiler kurabildiği veya destek kaynakları arayabildiği iş, okul, spor salonu gibi fiziksel mekanlar olabileceği gibi kontrolün artmasıyla birlikte daha soyut, gizli ve hatta içsel bir deneyim alanına dönüşebilir.

Zorlayıcı kontrol karşısında genç kadınların verdikleri tepkiler arasında kendi özerkliklerini korumaya dair direniş biçimlerinin olduğu da görülmektedir. Örneğin Rahmatizadeh (2024) partnerin kontrolünün artmasıyla kadınların partnerin koyduğu kurallara uymamak ve karşı gelmek, telefonunu açmamak ya da mesajlarına yanıt vermemek, ayrılmayı denemek gibi direniş biçimlerine yöneldiğini göstermektedir. Benzer şekilde Taylor, Murphy-Graham ve Lauro (2019), daha az görülse de genç kadınların kontrolcü davranışlar karşısında kıyafet tercihleri veya doğum kontrol yöntemleri gibi konularda kendi pozisyonlarını korumaya ve sınırlarını çizmeye çaba gösterdiklerini gözlemlemiştir. Buna göre zorlayıcı kontrolün özerklik alanı ve tahakküm uğraşı arasında durağan olmayan bir döngüde ilerlediği, bu döngünün kırılmasının ise sosyal ve psikolojik güçlenme ile mümkün olabildiği görülmektedir.

Flört ilişkilerinde özerkliği koruma, beliren yetişkinlerin de zorlayıcı kontrol ve şiddetin önlenmesi için önerdiği çözümler arasındadır. Türkiye’de üniversite öğrencileriyle yapılan bir çalışma öğrencilerin şiddetin önlenmesi için ne gibi çözüm önerileri olduğunu araştırmıştır (Üstünel 2021). Çalışmada gençlerin önerdiği başlıca çözümler arasında partnerlerin birbirlerini özerk yaşamları ve duygu dünyaları olan bireyler olarak kabul etmesi, özerkliği bir ilişki normu olarak benimsemesi, partnerden bağımsız benlik değerini hissedebileceği alanların olması bulunmaktadır. Bu araştırmadaki beliren yetişkinler, Stark’ın (2007) “güvenlik alanları” olarak tanımladığı özerk özneliğin flört ve yakın ilişkilerin bütününde olması gerektiğinin altını çizmiştir. Bu tür bir değişimin mümkün olabilmesi için klinik ve önleyici çalışmalarda yakın ilişkilerdeki sınırlar, güç dengesizliği, bireysellik-bir

aradalık dengesi, kontrol, aşırı sahiplenici davranışlar gibi konuların ele alınması ve farkındalık artırıcı, ilişkisel becerileri destekleyen çalışmaların yapılması faydalı olacaktır. Buna ek olarak, araştırma bulgularının işaret ettiği üzere dijital kontrol konusuna eğilmek de önemli görünmektedir. Cuomo ve Dolci (2021) teknolojik ve dijital araçların zorlayıcı kontrolün uygulanmasında fiziksel sınırları ortadan kaldıran bir etkisinin olduğunu belirtmiştir. Bu doğrultuda önleme ve farkındalık artırma çalışmalarının dijital sınırlar ve iletişim, flört ilişkilerinde dijital güvenlik, dijital kontrol gibi konuları da kapsamayı gerekmektedir.

Zorlayıcı kontrole ilişkin klinik ve önleyici çalışmaların eşitlik ve toplumsal cinsiyet perspektifini koruması önemli görünmektedir. Gençlere yönelik yapılan çalışmalarda Towns ve Scott'un (2013) önerileri doğrultusunda toplumsal cinsiyete dayalı kontrol örüntüleri ve bunların daha sonraki fiziksel şiddet için bir risk oluşturduğuyla ilgili farkındalığın artırılması, kontrolü ve ataerkil tahakkümü normalleştiren toplumsal ve kültürel normların sorgulanması etkili bir çalışma olacaktır. Bunların yanı sıra zorlayıcı kontrolün beliren yetişkinlerin ilişkilerinde önlenmesi uzun vadede toplumsal cinsiyet eşitliğinin tesis edilmesiyle mümkün olabilir. Stark'ın (2007) öne sürdüğü ve Whitaker'ın (2015) gösterdiği gibi bir toplulukta kadınların kamusal hayattaki yeri, insan hakları, ekonomik ve sosyal bağımsızlığı yakın ve flört ilişkileri içinde kadınlara yönelen zorlayıcı kontrol riskine etki etmektedir. Benzer şekilde, Başkan ve Alkan (2023) Türkiye'de kadınların lise ya da üniversite mezunu olmasının ve hane gelirine daha fazla katkıda bulunmasının kontrolcü davranışlara maruz kalma riskini azalttığını göstermiştir. Bu bakımdan toplumsal düzeydeki cinsiyet eşitliği göstergelerinin takibi ve gelişimi büyük önem arz etmektedir.

Toplumsal cinsiyet eşitliği ve kadınların güçlenmesi, kırılğan erkeklığe bir tehdit oluşturabileceği için geleneksel erkeklığın dönüşümünün de önleyici çalışmalar ve şiddetle mücadelede çok önemli bir yeri olduğu unutulmamalıdır.

Özkazanç ve Yetiş (2016) kadına yönelik şiddet alanında yapılan çalışmalarda erkekliğin çok az incelendiğine vurgu yapmıştır. Benzer şekilde, Sayılan ve diğerleri (2024) Türkiye’de şiddetin önlenmesi için erkekleri toplumsal cinsiyet eşitliği çalışmalarına dahil eden, geleneksel erkekliği eleştirel bir biçimde ele alarak şiddetsiz erkekliği inşa etmeyi hedefleyen uygulamaların gerekliliğini vurgulamıştır. Eşitsizliklere yönelik eleştirel bir farkındalık geliştirebilmek güçlendirmenin temel unsurlarından biridir (Yalçınöz-Uçan ve Üstünel 2024). Bu uygulamalar bazı erkeklerin şiddet veya eşitlik gibi konuları konuşmak istememesi, geleneksel normları benimsemesi, erkeklik üzerine hiç düşünmemiş olması gibi zorluklar nedeniyle sekteye uğrayabilse de (Sayılan vd., 2024) uzun vadede erkeklik, kontrol ve şiddet arasındaki ilişkileri tartışmaya açarak şiddetsiz erkekliğin tanımlanmasına ve yaygınlaşmasına katkı sağlayabilir.

Sonraki Araştırmalar İçin Öneriler

Bu derleme için yapılan alan yazın taraması zorlayıcı kontrol konusunda ihtiyaç duyulan araştırmalara işaret etmektedir. İlk olarak, zorlayıcı kontrolün yakın partner şiddetinden ayrı bir dinamik olarak ölçülmesi ve bunu mümkün kılacak geçerli ve güvenilir araçların geliştirilmesi önemli görünmektedir. Hamberger, Larsen ve Lehrner (2017) zorlayıcı kontrolün hem sistematik bir şekilde ölçülmediğine hem de var olan ölçeklerin az sayıda spesifik davranışa odaklandığına dikkat çekmiştir. Araştırmacılar, zorlayıcı kontrolü ölçen geçerli ve güvenilir bir aracın geliştirilmesi önündeki en önemli engellerden birinin zorlayıcı kontrolün her ilişkide kendine özgü özellikler göstermesi olduğunu belirtmektedir. Zorlayıcı kontrol bir ilişkiel örüntü olarak düşünüldüğünde tekil davranışlara odaklanmanın ne ölçüde sağlıklı bir ölçüm olacağı sorusu da gündeme gelmektedir. Bu nedenle nitel araştırmaların daha fazla yapılması ve ölçüm araçlarının tehditle ilgili birkaç soru yerine daha kapsayıcı örnekleri

içermesi, yapılandırılmış görüşmelerle veri toplanarak kodlanması gibi yöntemlerin sonraki çalışmalarda kullanılması önerilmektedir.

İkinci olarak, araştırmaların çoğunda zorlayıcı kontrolün bireyselleştirilmiş bir davranışlar bütünü şeklinde kavramsallaştırıldığı, bağlamsal etkilerin pek dikkate alınmadığı dikkat çekmektedir. Flört ilişkilerinde neyin kontrol olduğu, neyin “olağan ve normal” olduğuna dair tutumlar kültürel değerler, dini inanç, toplumsal cinsiyet, sosyal sınıf gibi pek çok bağlamsal unsurdan etkilenmektedir. Bu derlemeye dahil edilen araştırmaların çoğunun üniversite öğrencisi gençlerle yapılmış olması bu bakımdan bir sınırlılıktır. Sonraki çalışmaların farklı ülkelerden, kültürlerden, cinsiyetlerden ve cinsel kimliklerden gençlerin deneyimlerini incelemesi, karşılaştırmalı bir anlayış geliştirmesi önemli görünmektedir. Bu bakımdan, toplumsal cinsiyet ile ırk, sosyal sınıf, din gibi farklı sosyal ayrımcılık ve imtiyaz boyutlarının etkileşimini inceleyen kesişimsellik yaklaşımı sonraki çalışmalar için uygun bir arka plan oluşturabilir.

Üçüncü olarak, zorlayıcı kontrolün gençler tarafından nasıl deneyimlendiğine ve ruh sağlığı etkilerine dair çok az sayıda araştırma bulunmaktadır. Sonraki çalışmaların travma sonrası stres, depresyon gibi belirtilerin taranmasının yanı sıra zorlayıcı kontrolün kimlik inşası, benlik değeri, dünyayla ve ilişkilerle ilgili gerçeklik algısı gibi alanlardaki etkilerinin bütüncül bir yaklaşımla ortaya koyulması önerilmektedir. Bununla bağlantılı olarak, gençlerin zorlayıcı kontrol ile nasıl baş ettiği, bu tür ilişkilerden nasıl çıktığı, ilişkinin içinde ve dışında verdikleri güvenlik ve özerklik uğraşları derinlemesine anlaşılması gereken diğer konular arasındadır. Sonraki çalışmalarda zorlayıcı kontrolün farklı biçimlerinin anlaşılması da önemli olacaktır. Örneğin ekonomik şiddetin bir parçası olarak görülen ekonomik kontrolün gençlerin flört ilişkilerinde ne ölçüde ve nasıl yaşandığı, dijital kontrolün nasıl ortaya çıktığı, özel görsel materyallerin kontrol amacıyla kötüye kullanımının ne yaygınlıkta gözlemlendiği gibi konular sonraki

çalışmalarda incelenebilir. Zorlayıcı kontrolün flört ilişkileri bağlamındaki farklı tezahürlerinin derinlemesine anlaşılması sonraki çalışmalarda etkili uygulamalar geliştirilmesi için yol gösterici olacaktır.

Sonuç

Bu derleme, flört ilişkilerinde zorlayıcı kontrol dinamiğini incelemiş, son yirmi yıl içinde yapılan araştırmalara dayanarak kadına yönelik şiddetle mücadelede önleyici ve klinik uygulama önerileri sunmuştur. Flört ilişkilerinde zorlayıcı kontrolün sosyal yaşamın kısıtlanması, karşı cinsle etkileşimin sınırlanması, giyim-kuşam ve gidilen yerlerin kontrol edilmesi, dijital araçların gözetim amacıyla kullanılması, cinsellikle ilgili kararlarda baskı uygulanması ve aileye söyleme tehdidi ile ortaya çıktığı görülmektedir. Bu anlamda, zorlayıcı kontrolün temel unsurları olan tehdit, yalnızlaştırma ve kontrol flört ilişkilerinde de gözlemlenmekte, ancak beliren yetişkinlerin günlük yaşamlarına ve flört ilişkisinin yapısına göre değişim göstermektedir. Aynı zamanda araştırmalar zorlayıcı kontrolün özellikle dijital alanda yaygın olduğunu, fiziksel ve cinsel şiddet riskini arttırabilen ve gençlerin gelişim süreçlerini, ruh sağlıklarını ve yaşamlarındaki iyi oluş hallerini sekteye uğratabilen çok boyutlu bir sorun olduğuna işaret etmektedir. Heteroseksüel ilişkilerde genç kadınların zorlayıcı kontrole daha fazla maruz kaldığı, kontrolcü davranışların toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri ve namusa dayalı kültürel normlar nedeniyle normalleştirildiği ve meşru görülebildiği dikkat çekmektedir. Özellikle genç kadınların özerkliğine ve öznelliğine yönelik bu ihlalin önlenmesi amacıyla üniversitelerin, çeşitli sivil toplum kuruluşlarının ve kadın örgütlerinin önleyici çalışmalar yapması büyük önem taşımaktadır. Bu derlemenin kadına yönelik şiddetle mücadelede uzmanlar, araştırmacılar ve ruh sağlığı çalışanlarının uygulamalarına ışık tutması umut edilmektedir.

Kaynakça

- Alkan, Ömer, Bayhan Yağiz Can ve Abar Hayri. “Controlling Behaviors and Lifetime Economic, Emotional, Physical, and Sexual Violence in Türkiye” *Journal of Public Health*, (2023). <https://doi.org/10.1007/s10389-023-01999-x>
- Arnett, Jeffrey Jensen. “Emerging Adulthood: What Is It, and What Is It Good For?” *Child Development Perspectives* 1, no. 2 (2007): 68-73.
- Basting, Evan J., Munshi Ishita, Harangozo Jessica, Dongarra Marissa S. ve Goncy, Elizabeth A. “When Does Technology Use Within Dating Relationships Cross the Line? A Thematic Analysis of Semistructured Interviews with Young Adults” *Psychology of Violence* 13, no. 6 (2023): 488-496.
- Başkan, Barış ve Alkan Ömer. “Determinants of Intimate Partner Controlling Behavior Targeting Women in Türkiye.” *Frontiers in Psychology* 14, no. 1174143 (2023): 1-14.
- Brown, Cynthia, Sancı Lena ve Hegarty Kelsey. “Technology-Facilitated Abuse in Relationships: Victimization Patterns and Impact in Young People.” *Computers in Human Behavior* 124, no. (November 2021): 106897-106908.
- Catalozzi, Marina, Simon Peter J., Davidson Leslie L., Breitbart Vicki ve Rickert Vaughn I. “Understanding Control in Adolescent and Young Adult Relationships.” *Archives of Pediatrics & Adolescent Medicine* 165, no. 4 (2011): 313-319.
- Conroy, Nicole E. ve Crowley Claire G. “Extending Johnson’s Typology: Additional Manifestations of Dating Violence and Coercive Control.” *Journal of Interpersonal Violence* 37, no. 15-16 (2022): NP13315-NP13341.

- Couture-Carron, Amanda. "One Size Doesn't Fit All: Dating Abuse Against Women from the Perspective of South Asian Muslim Youth in Canada." *Journal of Interpersonal Violence* 32, no. 23 (2017): 3626-3647.
- Cuomo, Dana ve Dolci Natalie. "New Tools, Old Abuse: Technology-Enabled Coercive Control." *Geoforum* 126, no. (November 2021): 224-232.
- Dardis, Christina M. ve Richards Elizabeth C. "Nonconsensual Distribution of Sexually Explicit Images Within a Context of Coercive Control: Frequency, Characteristics, and Associations with Other Forms of Victimization." *Violence Against Women* 28, no. 15-16 (2022): 3933-3954.
- DeSousa, Deziray De, Paradis Alison, Fernet Mylene, Couture Stephanie ve Fortin Andreeanne. "I Felt Imprisoned: A Qualitative Exploration of Controlling Behaviors in Adolescent and Emerging Adult Dating Relationships." *Journal of Adolescence* 95, no. 5 (2023): 907-921.
- Dutton, Mary Ann ve Goodman Lisa A. "Coercion in Intimate Partner Violence: Toward a New Conceptualization." *Sex Roles* 52, no. 11-12 (2005): 743-756.
- Dünya Sağlık Örgütü. Violence Against Women Prevalence Estimates, 2018: Global, Regional, and National Prevalence Estimates for Intimate Partner Violence Against Women and Global and Regional Prevalence Estimates for Non-Partner Sexual Violence Against Women. Rapor, 2021. <https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/341337/9789240022256eng.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (Son erişim tarihi 01.09.2024)
- Dünya Sağlık Örgütü, Web sitesi, <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/violence-against-women> (Son erişim tarihi 01.09.2024)
- Esquivel-Santovena, Esteban Eugenio, Hernandez Rogelio Rodriguez, Viveros Nemesio Castillo, Orozco Francisco Lopez ve van Barneveld Hans Oudhof. "Physical Intimate Partner Violence and Controlling Behavior in

- Mexican University Students and Their Attitudes Toward Social Limits.” *Journal of Interpersonal Violence* 35, no. 1-2 (2020): 403-425.
- Hamberger, L Kevin, Larsen Sadie E. ve Lehrner Amy. “Coercive Control in Intimate Partner Violence.” *Aggression and Violent Behavior* 37, no. (November 2017): 1-11.
- Holliday, Charvonne N., Miller Elizabeth, Decker Michele R., Burke Jessica G., Documet, Patricia I., Borrero Sonya B., Silverman Jay G., Tancredi Daniel J., Ricci Edmund ve McCauley Heather L. “Racial Differences in Pregnancy Intention, Reproductive Coercion, and Partner Violence Among Family Planning Clients: A Qualitative Exploration.” *Women’s Health Issues* 28, no. 3 (2018): 205-211.
- Johnson, Michael P. “Patriarchal Terrorism and Common Couple Violence: Two Forms of Violence Against Women.” *Journal of Marriage and the Family* 57, no. 2 (1995): 283-294.
- Johnson, Michael P. “Conflict and Control: Gender Symmetry and Asymmetry in Domestic Violence.” *Violence Against Women* 12, no. 11 (2006): 1003-1018.
- Johnson, Michael P. “Gender and Types of Intimate Partner Violence: A Response to an Anti-Feminist Literature Review.” *Aggression and Violent Behavior* 16, no. 4 (2011): 289-296.
- Kelly, Liz ve Westmarland Nicole. “Naming and Defining ‘Domestic Violence’: Lessons from Research with Violent Men.” *Feminist Review* 112, no. 1 (2016): 113-127.
- Kennedy, Angie C., Bybee Deborah, McCauley Heather L. ve Prock Kristen A. “Young Women’s Intimate Partner Violence Victimization Patterns Across Multiple Relationships.” *Psychology of Women Quarterly* 42, no. 4 (2018): 430-444.

- Kennedy, Angie C., Bybee Deborah, Moylan Carrie A., McCauley Heather L. ve Prock Kristen A. "Predictors of Sexual Violence Across Young Women's Relationship Histories." *Journal of Interpersonal Violence* 36, no. 11-12 (2021): NP5944-NP5964.
- Kısa, Sezer ve Zeyneloğlu Simge. "Perceptions and Predictors of Dating Violence Among Nursing and Midwifery Students." *Journal of Advanced Nursing* 75, no. 10 (2019): 2099-2109.
- Lohmann, Susanne, Cowlislow Sean, Ney Luke, O'Donnell Meaghan ve Felmingham Kim. "The Trauma and Mental Health Impacts of Coercive Control: A Systematic Review and Meta-Analysis." *Trauma, Violence, & Abuse* 25, no. 1 (2024): 630-647.
- Mayeda, David Tokiharu, Cho Sunmin Rachel ve Vijaykumar Raagini. "Honor-Based Violence and Coercive Control Among Asian Youth in Auckland, New Zealand." *Asian Journal of Women's Studies* 25, no. 2 (2019): 159-179.
- Ouytsel, J. Van, Ponnet K., Walrave M. ve Temple J. R. "Adolescent Cyber Dating Abuse Victimization and Its Associations with Substance Use, and Sexual Behaviors." *Public Health* 135, no. (June 2016): 147-151.
- Özkazanç, Alev ve Yetiş Erman Örsan. "Erkeklik ve Kadına Şiddet Sorunu: Eleştirel bir Literatür Değerlendirmesi." *Fe Dergi* 8, no. 2 (2016): 13-26.
- Prospero, Moises. "Sex-Symmetric Effects of Coercive Behaviors on Mental Health? Not Exactly." *Journal of Interpersonal Violence* 24, no. 1 (2009): 128-146.
- Rahmatizadeh, Masoumeh. "Navigating Dating Violence: An Intersectional Analysis of Agency Among Young Iranian Immigrant Women," *Affilia: Feminist Inquiry in Social Work*, (2024). <https://doi.org/10.1177/08861099241245947>.

- Sakallı, Nuray ve Türkoğlu Beril. “‘Erkek’ Olmak ya da Olmamak: Sosyal Psikolojik Açıdan Erkeksilik/Erkeklik Çalışmaları.” *Türk Psikoloji Yazıları* 22, no. 44 (2019): 52-76.
- Sanchez-Hernandez, Maria Dolores, Herrera-Enriquez Maria Del Carmen ve Exposito-Jimenez Francisca. “Controlling Behaviors in Couple Relationships in The Digital Age: Acceptability of Gender Violence, Sexism and Myths About Romantic Love.” *Psychosocial Intervention* 29, no. 2 (2020): 67-81.
- Sayılan, Gülden, Akyüz Selin, Ok Oğuz Can, Sünbülüoğlu Nurseli Yeşim ve Günay-Erkol Çimen. “Şiddetsiz Erkeklik: Erkekleri Cinsiyet Eşitliği Projelerine Dahil Etmek Mümkün mü?” Şiddetsiz Birey, Aile ve Toplum: Ruh Sağlığı Alanında Şiddetsizlik Odaklı Yaklaşım ve Uygulamalar ed. Alev Çavdar, Anıl Özge Üstünel ve Zeynep Maçkalı (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2024), 196-221.
- Siddaway, Andy P., Wood Alex M. ve Hedges Larry V. “How To Do a Systematic Review: A Best Practice Guide for Conducting and Reporting Narrative Reviews, Meta-Analyses, and Meta-Syntheses.” *Annual Review of Psychology* 70, (2019): 747-770.
- Stark, Evan. *Coercive Control: How Men Entrap Women in Personal Life* (Oxford University Press, 2007).
- Stark, Evan. “Rethinking Coercive Control.” *Violence Against Women* 15, no. 12 (2009): 1509-1525.
- Stark, Evan. “Coercive Control,” *Violence Against Women: Current Theory and Practice in Domestic Abuse, Sexual Violence and Exploitation* ed. Nancy Lombard ve Lesley MacMillan (Jessica Kingsley Publishers, 2012), 17-35.
- Stark, Evan ve Hester Marianne. “Coercive Control: Update and Review.”

Violence Against Women 25, no. 1 (2019): 81-104.

Sutherland, Melissa A., Fantasia Heidi Collins ve Fontenot Holly. "Reproductive Coercion and Partner Violence Among College Women." *Journal of Obstetric, Gynecologic, & Neonatal Nursing* 44, no. 2 (2015): 218-227.

Taylor, Alice Y., Murphy-Graham Erin ve Lauro Giovanna. "Conceptualizing Controlling Behaviors in Adolescent and Youth Intimate Partner Relationships." *Partner Abuse* 10, no. 2 (2019): 137-163.

Tekkas-Kerman, Kader ve Betrus Patricia. "What Makes a Man a 'Real Man'?": Perspectives Regarding Masculinities and Gender Roles Among Young Men in Turkey." *Asian Journal of Women's Studies* 25, no. 4 (2019): 491-514.

Timmons Fritz, Patti A., Clark-Crumpton Jessica, Daskaluk Samantha ve Leyco Wilson. "Electronic Partner Aggression Victimization: Its Frequency and Relation to Offline Partner Aggression and Psychological Functioning." *Partner Abuse* 9, no. 4 (2018): 421-438.

Towns, Alison J. ve Scott Hazel. "I Couldn't Even Dress the Way I Wanted: Young Women Talk of "Ownership" by Boyfriends: An Opportunity for the Prevention of Domestic Violence." *Feminism & Psychology* 23, no. 4 (2013): 536-555.

Uskul, Ayse K. ve Cross Susan E. "The Social and Cultural Psychology of Honour: What Have We Learned from Researching Honour in Turkey?" *European Review of Social Psychology* 30, no. 1 (2019): 39-73.

Üstünel, Anıl Özge. "Young People's Views on Dating Violence Prevention in An Urban Turkish Context: Developing Effective Practices." *Journal of Family Violence* 36, no. (2021): 773-785.

Üstünel, Anıl Özge. "Dating Violence in An Urban Turkish Context: Listening

to Young People from an Intersectional Perspective.” *Journal of Interpersonal Violence* 37, no. 13-14 (2022): NP11652-NP11682.

Whitaker, M. Pippin. “Centrality of Control-Seeking in Men’s Intimate Partner Violence Perpetration.” *Prevention Science* 14, no. (2013): 513-523.

Whitaker, M. Pippin. “Community Context and Men’s Control-Seeking in Intimate Relationships.” *Violence and Victims* 30, no. 5 (2015): 884-901.

Yalçınöz-Uçan, Büşra ve Üstünel Anıl Özge. “Yakın İlişkide Şiddetle Mücadelede Psikolojik Çalışma: Feminist Yaklaşımlar,” Şiddetsiz Birey, Aile ve Toplum: Ruh Sağlığı Alanında Şiddetsizlik Odaklı Yaklaşım ve Uygulamalar ed. Alev Çavdar, Anıl Özge Üstünel ve Zeynep Maçkalı (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2024), 69-87.

Yüksel-Kaptanoğlu, İlknur ve Çavlin Alanur. Kadına Yönelik Şiddet Yaygınlığı, Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması. Rapor, 2015. https://fs.hacettepe.edu.tr/hips/dosyalar/Arastirmalar%20-%20raporlar/Aile%20içi%20Şiddet%20Araştırmaları/2014_AiSA_Anarapor.pdf (Son erişim tarihi 16.11.2024)

Türkiye'nin Sığınmacılara Yönelik Uyum Politikalarındaki Toplumsal Cinsiyet Körlüğünün Ankara'da Yaşayan Suriyeli Kadınların Deneyimleri Üzerinden Analizi

Sibel Utar

Dumlupınar Üniversitesi, Dr. Arş. Gör

[ORCID: 0000-0001-5045-3495](https://orcid.org/0000-0001-5045-3495)

sibel.utar@gmail.com

Öz

Türkiye'nin küresel göç haritasındaki konumu 2011 yılında başlayan Suriye İç Savaşı'nın ardından büyük bir dönüşüme uğramış ve Türkiye 2014 yılında dünyada en fazla mülteciye ev sahipliği yapan ülke durumuna gelmiştir. Suriyeli sığınmacıların ülkelerine geri dönme eğilim ve ihtimallerinin azaldığının politika yapıcılar tarafından kabulüyle birlikte 2016 yılından itibaren uyum politikaları geliştirilmeye başlanmıştır. Türkiye'nin Suriyeli sığınmacılara yönelik uyum politikalarını feminist bir bakış açısıyla incelemeyi amaçlayan bu çalışmanın temel iddiası Türkiye'nin uyum politikalarının toplumsal cinsiyet körü bir niteliğe sahip olduğudur. Çalışmanın ana hedefi Suriyeli sığınmacı nüfusunun neredeyse yarısını oluşturan kadınların Türkiye'de yaşadığı toplumsal cinsiyet temelli sorunları görmezden gelen uyum politikalarındaki cinsiyet körü yaklaşımın Suriyeli kadınların eğitim, sağlık ve işgücüne erişimlerini nasıl etkilediğini analiz etmektir. Bu doğrultuda Ankara'da ikamet eden 14 Suriyeli sığınmacı kadın ile yarı-yapılandırılmış mülakat tekniği kullanılarak yapılan nitel araştırmanın bulguları kullanılmıştır. Saha bulguları mevcut uyum politikalarının Suriyeli kadınların hem sığınmacılık statüsünden hem de kadınlık konumlarından dolayı maruz kaldıkları baskı, sömürü ve ayrımcılığı azaltmadığını göstermektedir. Dahası Suriyeli kadınların kaderini ataerkil gelenek ve normların tahakkümüne bırakan bu politikalar, Türkiye'deki Suriyeli sığınmacı kadınların savunmasız ve bağımlı konumlarını pekiştirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Uyum Politikaları, Zorunlu Göç, Suriyeli Kadınlar, Toplumsal Cinsiyet, Cinsiyet Körlüğü.

•••••

Geliş tarihi: 24 Ekim 2023 • Kabul tarihi: 8 Aralık 2024

•
Araştırma Makalesi

<http://federgi.ankara.edu.tr>

federgi • 2024 • 16(2) • 355-393

DOI: 10.46655/federgi.1380783

An Analysis of the Gender Blindness in Turkey's Social Cohesion Policies for Refugees Through the Experiences of Syrian Women Residing in Ankara

Sibel Utar

Dumlupınar Üniversitesi, Dr. Arş. Gör

[ORCID: 0000-0001-5045-3495](https://orcid.org/0000-0001-5045-3495)

sibel.utar@gmail.com

Abstract

Turkey's position on the global migration map has undergone a significant transformation following the Syrian Civil War, which began in 2011, and by 2014, Turkey had become the country hosting the largest number of refugees in the world. With the acknowledgment by policymakers that the likelihood and inclination for Syrian refugees to return to their home country has diminished, social cohesion policies have been initiated since 2016. The central claim of this study, which aims to examine Turkey's social cohesion policies for Syrian refugees from a feminist perspective, is that Turkey's social cohesion policies possess a gender-blind characteristic. The primary aim of the study is to analyze how the gender-blind approach in these policies neglects the gender-based challenges faced by women, who constitute nearly half of the Syrian refugee population in Turkey, and how this affects their access to education, healthcare, and the labor market. In this context, the findings of a qualitative study conducted through semi-structured interviews with 14 Syrian refugee women residing in Ankara will be employed. Field findings indicate that current integration policies fail to decrease the pressure, exploitation, and discrimination faced by Syrian women due to both their refugee status and gendered position. Furthermore, these policies, which leave the fate of Syrian women to the domination of patriarchal traditions and norms, reinforce the vulnerable and dependent positions of Syrian refugee women in Turkey.

Keywords: Social Cohesion Policies, Refugees, Syrian Women, Gender, Gender Blindness

•••••

Arrival date: 24 October 2023 • Acceptance date: 30 December 2024

•

Research Article

<http://federgi.ankara.edu.tr>

federgi • 2024 • 16(2) • 355-393

DOI: 10.46655/federgi.1380783



Giriş

İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde gelişmiş ülkelere yönelen uluslararası göç hareketlerinde büyük bir artış yaşanmış ve uluslararası göç neredeyse tüm sanayileşmiş ülkelerde temel bir yapısal özellik haline gelmiştir (Massey vd. 1993). Bu durum göç alan devletlerin toplumsal yapısında dönüşümü de beraberinde getirmiş ve göçmenlere ev sahipliği yapan toplumlar etnik, dinsel ve ırksal açıdan çeşitlilik kazanmıştır. Uluslararası göç nedeniyle toplumsal çeşitliliğin artışı başta Avrupa ülkeleri olmak üzere göç alan ülkelerde sosyal uyum ile ilgili endişelerin yükselmesine sebebiyet vermiş ve ortaya çıkan etnik çeşitliliğin yönetimi ve göçmenlerin toplumsal entegrasyonu başlıca gündem maddeleri haline gelmiştir (Holtug ve Mason 2010, 407-408; Lagaard 2010).

1980'li yılların ortalarından itibaren dünya genelinde zorunlu göç hareketlerindeki dramatik artış, göçmenlerin entegrasyonu ile ilgili tartışmaları derinleştirmiş, sığınmacıların ve mültecilerin sığındıkları ülkelerde barınma,

beslenme, sağlık gibi temel ihtiyaçlarının karşılanması ve zorunlu göçmenler ile ev sahibi toplum arasında yaşanabilecek ayrışma ve çatışmanın önlenmesi konuları zm bekleyen sorunlar olarak ön plana çıkmıştır. Nitekim Batı Avrupa lkeleri başta olmak üzere g alan gelişmiş ülkelerde politika yapıcılar göçmenlerin ve mültecilerin toplumsal uyumunu sağlamak amacıyla bir dizi strateji geliştirmiştir. Bu çerçevede göçmenlerin uyumu öncelikle toplumsal, ekonomik, siyasal ve yapısal düzeylerde gerçekleşmesi beklenen bir süreç olarak tanımlanmış; iş piyasalarına, eğitime, sağlık hizmetlerine ve siyasal alana eşit erişim hakkı ise uyum sürecinin temel bileşenleri olarak belirlenmiştir (Kaya 2022, 338).

Uluslararası gün cinsiyetlendirilmiş bir süreç olduğuna vurgu yapan feminist akademisyenler, göçmen statüsünün erkekleri ve kadınları farklı şekilde etkilediğini ve toplumsal cinsiyet normlarının kadınlara g deneyimlerini eşit bir biçimde şekillendirdiğini belirtmişlerdir (Lutz 2010; Anthias vd. 2013; Williams, Coşkun ve Kaşka 2020). Bu bağlamda uyum politikalarının göçmenlerin sosyal, politik, kültürel ve ekonomik entegrasyonuna odaklandığı kadar toplumsal cinsiyete de odaklanması gerektiğine vurgu yapan feminist yazarlar, uyum politikalarındaki toplumsal cinsiyet körü yaklaşımının sonuçları itibariyle göçmen kadınlara maruz kaldığı eşit sızlığı ve ayrımcılığı yeniden ürettiğine dikkat çekmişlerdir. (Boyd ve Novak 2013; Cristou ve Kofman 2022). Dolayısıyla uyum politikalarının ve uygulamalarının toplumsal cinsiyete duyarlı bir içeriğe sahip olması önemlidir. Bu çalışmanın temel amacı Türkiye'nin Suriyeli sığınmacılara¹ yönelik uyum politikalarını feminist bir perspektiften analiz ederek bu politikaların ve uygulamaların toplumsal cinsiyete duyarlılığını değerlendirmek ve sonuçlarını incelemektir.

Türkiye'de uyum konusu yakın tarihe kadar Avrupa'daki Türk kökenli göçmenlerin yaşadıkları ülkeye entegrasyonu bağlamında tartışılırken, 2011 yılında başlayan Suriye iç savaşının ardından milyonlarca Suriyelinin Türkiye'ye sığınması göçmen ve sığınmacıların topluma uyumunu politika

gündemi haline getirmiştir (Unutulmaz 2022, 5). Bu bağlamda başlangıçta “misafir” olarak tanımlanan ve herhangi hukuki bir statü verilmeyen Suriyelilere 2014 yılında yürürlüğe giren Geçici Koruma Yönetmeliği ile geçici koruma statüsü tanınmış ve geri gönderilmeme (non-refoulement) hakları ve temel insan haklarına erişimleri güvence altına alınmıştır (Danış ve Dikmen 2022, 28). Suriye’deki savaşın kısa sürede bitmeyeceği ve sığınmacıların geri dönme eğilim ve imkanlarının azaldığının kamu otoritelerince kabulünün ardından Suriyeli sığınmacılara yönelik uyum politikaları geliştirilmeye başlanmıştır (Erdoğan 2020). Öyle ki 2019 yılı Türkiye’de “Uyum Yılı” ilan edilmiş ve yayınlanan “11. Kalkınma Planı” (2019-2023) ve “Uyum Strateji Belgesi ve Ulusal Eylem Planı” (2018-2023) gibi temel politika belgelerinde Suriyeli sığınmacıların toplumsal uyumu için somut planlamalar yapıldığı görülmüştür (İçduygu 2022, 320).

Türkiye’nin Suriyeli sığınmacılara yönelik uyum politikalarını feminist bir bakış açısıyla incelemeyi amaçlayan bu çalışmanın temel iddiası Türkiye’nin uyum politikalarının toplumsal cinsiyet körü bir niteliğe sahip olduğudur. Makale çerçevesinde bu iddianın ispatı için hem konuyla ilgili temel politika metinlerinden hem de kamu kurumları, çeşitli kuruluşlar ve STK’lar tarafından üretilen raporlardaki verilerden ve akademik literatürden faydalanılacaktır. Çalışmanın bir diğer hedefi Türkiye’nin toplumsal cinsiyet körü uyum politikalarının Türkiye’deki Suriyeli sığınmacıların yaklaşık olarak yarısını oluşturan Suriyeli kadınların göçmenlik deneyimlerini nasıl etkilediğini araştırmaktır. Bu amaçla Ankara’da ikamet eden 14 Suriyeli sığınmacı kadın ile yarı-yapılandırılmış mülakat tekniği kullanılarak yapılan nitel araştırmanın bulguları kullanılacaktır.

Uluslararası Göçün Kadın Yüzü ve Uyum Politikalarında Toplumsal Cinsiyet Duyarlılığının Önemi

Uluslararası göç araştırmalarında toplumsal cinsiyetin analitik bir kategori olarak ele alınması görece yeni bir olgudur. 1980'lere kadar uluslararası göç araştırmalarının, analizlerinin ve teorilerinin çoğu cinsiyetsiz bir göçmen fikri ya da göçmen erkek figürü etrafında şekillenmiştir (Kofman ve Raghuram 2022, 281). Oysaki kadınların erkeklerden daha çok göç ettiği 1884 yılı gibi erken bir tarihte Ravenstein tarafından tespit edilmiştir (Buz 2007, 38). Ne var ki klasik göç araştırmalarında kadınların göç süreçlerindeki konumları ve deneyimleri özneler olarak ele alınmamış, kadın göçmenler aile hareketliliğinin bir üyesi ya da erkek göçmenlerin pasif takipçileri olarak tasvir edilmiş ve bu anlayışın bir uzantısı olarak kadınların göç süreçlerindeki deneyimleri büyük oranda göz ardı edilmiştir (Schrover ve Moloney 2013, 12-16).

Uluslararası göç araştırmalarındaki toplumsal cinsiyet körlüğü ilk olarak 1980'lerde feminist akademisyenler tarafından sorgulanmış, 1990'lardaysa Castles ve Miller (1993) ve Cohen (1995) gibi önde gelen erkek göç araştırmacılarının uluslararası göçte kadının rolüne vurgu yapmalarıyla birlikte cinsiyet odaklı araştırmalar literatürde yaygınlık kazanmıştır (Langfield 2003, Cristou ve Kofman 2022, 1). Bu bağlamda Castles ve Miller'in (1993) göçün kadınlaşmasını "Göç Çağı"nın karakteristik özelliklerinden biri olarak ilan etmesi, göç araştırmalarında kadınların bağımsız özneler olarak göç hareketliliğini başlatmadaki ve sürdürmedeki rollerini inceleyen ve kadın göçmenlerin sayısal çoğunluğuna ve görünürlüğüne odaklanan çalışmaların artmasında özellikle etkili olmuştur. Öte yandan feminist araştırmacılar yalnızca kadın göçmenlerin sayısal artışını ve görünürlüğünü analiz etmekle kalmamış; uluslararası göçte analitik bir kategori olarak değerlendirdikleri toplumsal cinsiyetin göç süreçlerindeki rolünü derinlemesine irdelemişlerdir (Coşkun, Sarıalioğlu ve Dinçer 2020, 71). Bu bağlamda Türkiye'deki feminist literatür için Suriye iç savaşı önemli bir dönüm noktası olmuştur. Savaş nedeniyle yerinden edilerek Türkiye'ye göç eden milyonlarca sığınmacının yaklaşık olarak yarısının kadın olması, Türkiye'de toplumsal cinsiyet odaklı

göç araştırmalarının artmasına zemin hazırlamış ve özellikle sığınmacı kadınların göç deneyimlerini merkeze alan önemli çalışmaların ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Göç alanında gelişen feminist literatürün temel vurgusu göç kalıplarının, söylemlerinin, politikalarının ve göçmenlerin konularının, deneyimlerinin, beklentilerinin ve stratejilerinin tümünün toplumsal cinsiyete dayalı olduğudur (Morokvasic 2004; Lutz 2010; Anthias vd. 2013; Cristou ve Kofman 2022). Toplumsal cinsiyet bir toplumdaki yaş, sınıf, etnik köken, milliyet gibi diğer sosyal bölünmelerle iç içe geçerek toplumsal ilişkilerin tamamını şekillendirmekte ve bu durum kadınlar ile erkeklerin göç deneyimlerini farklılaştırmaktadır (Morokvasic 1991; Anthias ve Pajnik 2014, 4). Nefissa Nauib'in ifadesiyle "faillik de kriz de cinsiyetlidir ve göç süreci gibi çalkantılı zamanlarda erkekler ve kadınlar farklı sorunlarla yüzleşir ve onlara farklı fırsatlar sunulur" (2018, 294). Ne var ki erkeklerin özelliklerine, davranışlarına ve inançlarına neredeyse evrensel olarak kadınlarınkinden daha fazla değer veren ve iki cins arasında asimetri ve eşişsizlikler üreten ataerkil cinsiyet normu nedeniyle kadın ve erkeklerin göç deneyimleri asimetrik ve eşişsiz bir biçimde farklılaşmaktadır. Göçmen kadınlar aynı sınıfa, etnik kökene veya göçmen statüsüne sahip erkeklerle karşılaştırıldığında daha dezavantajlı bir konumdadır (Atasü- Topcuoğlu 2019, 128). Zira ev sahibi toplumun ve menşe toplumun ataerkil ilişkileri altında yaşamak zorunda olan göçmen kadınlar hem göçmen kimlikleri hem de kadınlık durumları nedeniyle çifte baskı ve ayrımcılığa maruz kalmaktadır. Göçmen kadınların emek piyasasındaki konuları bu durumun en açık yansımalarından biridir. Göçmen kadınlar ev içi ve bakım işleri, eğlence ve fuhuş sektörü gibi feminize edilmiş iş alanları dışında tarım ve yemek hizmetleri gibi sektörlerde istihdam olanağı bulmaktadır (Lutz 2010, 1651-1652). Literatürde feminenleştirilmiş işgücü alanları olarak tanımlanan bu iş kolları güvencesiz çalışma şartları, düşük statü, yetersiz ücretler ve yüksek sağlık riskleriyle karakterize edilmektedir.

Saniye Dedeoğlu ve Sinem Bayraktar'ın (2020, 173) vurguladığı üzere bu iş kollarındaki istihdam şartları göçmen emeğinin sömürücü, adaletsiz ve riskli doğası ile ilişkili olduğundan erkek göçmenler de benzer koşullarda çalışmaktadır ancak göçmen emeğinin bu doğası kadınlara yönelik ayrımcı uygulamalar ve toplumsal cinsiyet kalıplarıyla birleştğinde toplumsal cinsiyet rollerinin yıkıcı etkisi artmakta ve ayrımcı uygulamalar pekişmektedir. Nitekim emek piyasasında genellikle yeteneklerinin ve yeterliliklerinin altındaki işlerde istihdam edilen kadın göçmenler erkeklere kıyasla daha fazla kayıt dışı çalıştırılmakta, daha hızlı işten çıkartılmakta ve daha sık ücret gaspına ve şiddete maruz kalmaktadır (Morokvasic 1991, 75). Kadın göçmenlerin maruz kaldıkları ayrımcılık ve dışlanma sadece istihdam piyasası ile sınırlı değildir. Göçmen kadınlar toplumsal yaşamın her veçhesinde sosyal dışlanma ve ayrımcılıkla karşı karşıya kalmakta ve Lucy Williams ve Emel Coşkun'un (2020, 236) da vurguladığı üzere fırsatlarını sınırlayan, hedef ve arzularına ulaşmalarını engelleyen cinsiyetçi kalıp yargılarla ve ataerkil kurumsal yapılarla mücadele etmek zorunda bırakılmaktadır.

Öte yandan ülkelerini savaş, iç çatışma ya da insan hakları ihlalleri gibi gerekçelerle terk etmek zorunda kalan sığınmacı kadınlar söz konusu olduğunda göç sürecinde karşılaşılan zorluklar daha derin ve yıpratıcı bir boyut kazanmaktadır. Nitekim daha iyi iş fırsatları ve daha iyi yaşam koşulları arayışıyla gerçekleşen gönüllü-ekonomik göçten farklı olarak zorunlu göç başlı başına travmatik bir süreçtir. Zira savaşın ve çatışmaların etkisiyle evlerini, ülkelerini terk etmek zorunda kalan sığınmacılar yanlarında tüm birikimlerini getirememelerinin yanı sıra ülkelerinde sahip oldukları maddi kaynakları ve sosyal statülerini kaybetmekte, dahası dayandıkları sosyal destek ağlarından büyük ölçüde mahrum kalmaktadır (Buz 2008, 122). Öte yandan mülteci kadınlarla ilgili ilk raporunu 1990 yılında yayınlayan BMMYK tarafından da kabul edildiği üzere mülteci olmak erkekleri ve kadınları farklı şekillerde etkilemektedir (Demir, Şahin ve Şengül 2024, 2). Kadın

sığınmacılar göç yolculukları sırasında, mülteci kamplarına vardıklarında ve sığınma başvurusu süreçlerinde sıklıkla cinsel ve toplumsal cinsiyete dayalı şiddete maruz kalmaktadır (Coşkun ve Eski 2020, 104). Dahası sığınmacı kadınlar barınma koşullarının yetersizliği, sağlık hizmetlerine sınırlı erişim, işsizlik, ücret gaspı, ayrımcılık ve sosyal izolasyonla mücadele etmek zorunda kalmakta ve bu durum sığınmacı kadınların psikolojik sorunlar yaşamalarına zemin hazırlamaktadır (Adıgüzel-Öztoraman ve Tanyaş 2020, 181-182).

Uluslararası göçün cinsiyetlendirilmiş yapısı nedeniyle kadın ve erkek göçmenlerin göç deneyimleri eşitsiz bir biçimde farklılaşmasına rağmen ülkelerin göç politikaları cinsiyetsizdir. Ancak Monica Boyd ve Joanna Novak'ın (2013) da vurguladığı üzere politikadaki cinsiyetsiz bakış açısı tarafsızlık anlamına gelmemektedir. Çünkü göç politikaları prensipte cinsiyet açısından tarafsız olsa da toplumsal cinsiyete dayalı sonuçlar üretmektedir (Anthias vd. 2013, 11). Nitekim yasalar göçmen kadınlar için erkeklere kıyasla daha ayrımcı olmamasına rağmen ev sahibi toplumda kadınlar doğrudan ve dolaylı olarak daha fazla ayrımcılığa maruz kalmakta ve daha çok zarar görmektedir. Bu durum göçmen kadınların ev sahibi topluma entegrasyonları bağlamında da önemli sorunların ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Ancak feminist araştırmacıların dikkat çektiği üzere göçmen kadınların ev sahibi topluma uyum süreçlerinde yaşadıkları sorunlar bir yandan kadın göçmenlerin göç süreçlerinin “kurbanları” ya da “mağdurları” olarak sınıflandırılmasına yol açarken diğer taraftan bu kırılgan konumlarının göçmen kadınların kültürel miraslarının bir sonucu olduğu varsayımını güçlendirmekte ve göçmen kadınları mevcut durumlarından kısmen sorumlu tutmaktadır (Morokvasic 1991; Lutz 2010; Kofman, Saharso ve Vacchelli 2015). Dolayısıyla cinsiyet körü bir yaklaşım göçmen kadınların hem ev sahibi toplumdaki hem de göçmen topluluğu içindeki ikincil konumunu pekiştirmekte ve göçmen kadınların maruz kaldığı eşitsizlikleri yeniden üretmektedir. Bu durum göçmenlerin buldukları ülkede insan onuruna yakışır ve kendi kendilerine yetebilecekleri

bir yaşam kurmasını, ayrıca ev sahibi toplumla aralarındaki eşitsizliklerin ve kutuplaşmanın en aza indirilmesini hedefleyen uyum politikalarının amacına ulaşmasını kadın göçmenler bağlamında olanaksız hale getirmektedir. Dolayısıyla uyum politikaları kapsamında göçmenlerin güçlenmesi ve toplumsal hayata eşit koşullarda katılımlarının sağlanması için politika ve uygulamaların toplumsal cinsiyete duyarlı hale getirilmesi önemlidir (Atauz, Atasü-Topcuoğlu ve Akbaş 2007; Chistou ve Kofman 2022, 95-103).

Türkiye'nin Suriyeli Sığınmacılara Yönelik Uyum Politikaları ve Kadının Adı

Tarih boyunca hem göç alan hem de göç veren bir ülke olan Türkiye, aynı zamanda göç yolları kavşağındaki jeostratejik konumu nedeniyle önemli bir transit göç ülkesidir (Bayındır-Goularas ve Sunata 2015, 34). Ne var ki Türkiye, Suriyeli sığınmacılar söz konusu oluncaya kadar ülkede var olan göçmenlere ve sığınmacılara yönelik sistematik bir entegrasyon politikası geliştirmemiştir. Bu durumun temel sebebi formel olarak Türkiye'yi uluslararası yabancı göçüne kapatan Türkiye'nin geleneksel göç rejimidir (Erder 2020, 34). Türkiye'nin geleneksel göç rejimi çerçevesinde sadece "Türk soyundan ve kültüründen gelen kişiler" göçmen olarak kabul edilmiştir. Mültecilerin Statüsüne ilişkin 1951 Cenevre Sözleşmesi'ni imzalayan Türkiye, coğrafya ve zaman kısıtlamasını kaldıran 1967 Ek Protokolü'nü coğrafi kısıtlama şerhi koyarak onayladığı içinse Avrupa dışından gelen sığınmacılara mülteci statüsü verilmemektedir. Bu bağlamda Türkiye'ye yönelen uluslararası göç ve sığınmacı akışlarının kaynak coğrafyaları dikkate alındığında Türkiye'nin geleneksel göç rejiminin göçmen ve sığınmacıların geçiciliği üzerine inşa edildiği açıktır (Biner 2016, 4). Dahası Türkiye'nin göç politikası insan haklarının gerçek anlamda dikkate alınmasından ziyade, ekonomik gereklilikler, devlet egemenliği, pragmatizm ve uluslararası ilişkiler tarafından yönlendirilmektedir (Williams, Coşkun ve

Kaşka 2020, 11). Türkiye'nin göç yönetiminin sahip olduğu bu iki özellik sadece geçmişte ülkedeki göçmenlerin ve sığınmacıların entegrasyonuna yönelik politikalar üretilmesinin önüne geçmekle kalmamış aynı zamanda Suriyeli sığınmacılara ilişkin mevcut politikaları da şekillendirmiştir. Nitekim 2011 yılında başlayan Suriye krizini izleyen süreçte kitlesel olarak Türkiye'ye sığınan Suriyelilerin geçici olacağı beklentisi Suriyelilerin “misafir” şeklinde adlandırılarak Türkiye’de statüsüzlüğün arafında tutulmalarına neden olmuştur. Suriyeli sığınmacı sayısının iki milyonu geçtiği 2014 yılında ise Suriye’deki krizin hemen bitmeyeceğinin öngörülmesiyle birlikte yürürlüğe konulan Geçici Koruma Yönetmeliği ile Suriyelilere geçici koruma statüsü verilerek Türkiye’deki geçici konumları yasa ile sabitlenmiştir. Ahmet İçduygu ve Birce Demiryontar (2022, 323) bu durumu Suriyelilerin Türkiye’deki “sürekli geçicilik” konumlarının temelinin atılışı olarak nitelendirmişlerdir.

18 Mart 2016 tarihli AB-Türkiye Göç Mutabakatı, Suriyeli sığınmacılara yönelik politikalarda bir dönüm noktası olmuş, sığınmacıların uzun süre daha Türkiye’de kalmaya devam edeceğinin politika yapıcılarca kabulü ile Suriyeli sığınmacıların entegrasyonuna yönelik somut politika adımları atılmaya başlanmıştır (Danış ve Dikmen 2022, 32). Ne var ki bu politikalar tasarlanırken Suriyelilerin Türkiye’de geçici olacağı varsayımı korunmuştur. Nitekim Onur Unutulmaz’ın (2022, 5) da dikkat çektiği üzere Suriyeli sığınmacılara yönelik politikalarda “kalıcılık” ima eden entegrasyon kavramından ziyade, geçici bir arada yaşama sürecini çatışma ve sorun olmadan “uyumlu” bir şekilde geçirmeyi ifade eden uyum kavramı tercih edilmiştir. Bu bağlamda herhangi bir kültürel adaptasyon zorunlu tutmayan bir entegrasyon biçimi olarak tanımlanabilecek uyum (Özçürümez ve İçduygu 2020, 27), YUKK’un 96. maddesinde “yabancılara ülkemizde, yeniden yerleştirildikleri ülkede veya geri döndüklerinde ülkelerinde sosyal hayatın tüm alanlarında üçüncü kişilerin aracılığı olmadan bağımsız hareket edebilmelerini kolaylaştıracak bilgi ve beceriler kazandıracak faaliyetler” olarak tanımlanmıştır.

Kanun çerçevesinde uyum faaliyetlerini planlama ve yönetme yetkisi Göç İdaresi Başkanlığı'na (GİB) verilmiştir. Bu bağlamda hem kamu kurum ve kuruluşlarının hem de STK'ların yürüteceği uyum faaliyetleri GİB tarafından denetlenmekte ve yönlendirilmektedir. Suriyeli sığınmacıların uyumuna ilişkin somut planlamalar “11. Kalkınma Planı” (2018-2023) ve “Uyum Strateji Belgesi ve Ulusal Eylem Planı”² (2018-2023) doğrultusunda yürütülmektedir. Bu bağlamda Suriyeli sığınmacıların uyumuna yönelik olarak eğitim, sağlık, işgücü piyasası, sosyal hizmet, bilgilendirme ve sosyal uyum alanlarında politikalar tasarlanmış ve uygulamaya konmuştur. Suriyelilere dair yürütülen uyum faaliyetlerinin temelini oluşturan bu iki politika metni feminist bir bakış açısıyla incelendiğinde ilk dikkat çeken olgu Suriyeli kadınların uyumuna yönelik herhangi bir politika ya da faaliyet planlamasının bulunmayışdır. Öte yandan, politika yapıcıların sığınmacı kadınların özgül gereksinimlerini dikkate almadığı ve kadınların toplumsal cinsiyet temelli sorunlarını görmezden geldiği bu politika belgelerinde, sığınmacı çocuk ve gençlerin uyumuna yönelik politikalar planlanmıştır. Emel Coşkun ve Beril Eski'nin (2020, 104) dikkat çektiği üzere sığınmacı çocuklar, gençler ve kadınlar cinsiyete dayalı konumları ve ekonomik ve sosyal kaynaklara eşit olmayan erişimleri nedeniyle özellikle savunmasızdır. Türkiye'deki politika yapıcıların dezavantajlı konumda olan sığınmacı çocuk ve gençlere yönelik uyum politikaları geliştirirken, Suriyeli kadınların hem sığınmacı olmaktan hem de kadınlık durumlarından kaynaklı yaşadıkları çifte zorluğu göz ardı etmesi Türkiye'deki uyum politikalarının tarafsız değil, toplumsal cinsiyet körü bir niteliğe sahip olduğunu göstermektedir. Oysaki Göç İdaresi Başkanlığı'nın resmi verilerine göre 2024 yılı itibariyle sayıları neredeyse üç milyona yaklaşan Suriyeli sığınmacıların %48'i kadındır. Türkiye'nin uyum politikalarındaki toplumsal cinsiyet körlüğü Suriyeli sığınmacı kadınların Türkiye sığınma sistemindeki savunmasız ve bağımlı konumunu yeniden üretmektedir. Dahası Melda Yaman'ın (2020) vurguladığı üzere Suriye toplumunda ataerkil normlar

ve dini gelenekler özellikle kadınların yaşamları üzerinde etkili ve belirleyici bir role sahipken, uyum politikalarının toplumsal cinsiyete duyarlı normlar ve pratikler içermemesi, ataerkil ve dini yapıların Suriyeli sığınmacı kadınların yaşamları üzerindeki tahakkümünü pekiştirmektedir. Çalışmanın devamında Türkiye'nin Suriyeli sığınmacıların uyumuna yönelik olarak eğitim, sağlık ve işgücü piyasası alanlarında tasarlayıp uyguladığı cinsiyet körü politikaların Suriyeli sığınmacı kadınların hayatlarını nasıl şekillendirdiği Ankara'da yapılan saha araştırmasının bulguları doğrultusunda irdelenecektir.

Yöntem

Türkiye'nin Suriyeli sığınmacılara yönelik uyum politikalarını feminist bir bakış açısıyla inceleyen bu çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Nitel araştırma yönteminin çalışma çerçevesinde tercih edilmesinin başlıca nedeni bu yöntemin bireylerin kişisel deneyimlerini gerçekçi ve bütüncül bir biçimde aktarmalarına olanak tanınmasıdır. Araştırma kapsamında Ocak- Mayıs 2023 tarihleri arasında Ankara'da ikamet eden geçici koruma statüsündeki 14 Suriyeli sığınmacı kadınla yarı-yapılandırılmış mülakat tekniğine dayanılarak görüşmeler yapılmıştır. Emel Coşkun ve Çetin Yılmaz'ın (2018, 279) vurguladığı üzere sığınmacı araştırmaları gibi dezavantajlı gruplarla yapılan araştırmalar bilgiye nasıl erişildiği, hangi amaçlarla kullanılacağı gibi etik sorunları içeren bir alandır. Bu bilinçle tamamen gönüllülük esasına dayanılarak yapılan mülakatlarda görüşmecilerle kadın tercüman eşliğinde genellikle evlerinde görüşülmüş ve travma yaratacak sorulardan kaçınılmıştır.

Araştırma çerçevesinde görüşmecilere ulaşmak için kullanılan başlıca yöntem ise kartopu tekniğidir. Kartopu tekniği özellikle sığınmacılar gibi kırılğan gruplar söz konusu olduğunda katılımcıların çekincelerini en aza indirmeyi ve güvenli bir iletişim sağlamayı mümkün kıldığı için (Danış, Taraghi ve Perouse 2009, 448) çalışma çerçevesinde özellikle tercih edilmiştir.

Görüşmecilere ulaşılmada kartoplarını oluşturacak kişilere erişim kişisel ilişki ağları aracılığıyla sağlanmıştır. Zira Ankara’da yaşayan göçmen ve sığınmacıların göç deneyimlerine odaklanan doktora tezim nedeniyle 2021 yılından itibaren Ankara’da etkin bir araştırma süreci geçirmiş olmam Suriyeli sığınmacılarla güçlü ilişki ağları inşa etmeme olanak tanımıştır. Doktora tezim çerçevesinde yaptığım görüşmelerden elde ettiğim bulgular kadın sığınmacıların göç deneyimlerinin erkeklerden farklılaştığını ve karşılaştıkları zorlukların derinliğini fark etmemi sağlamış olmasına rağmen, tezim feminist bir perspektifle tasarlanmadığı için bu meseleleri yeterince aktaramamam, bu araştırmayı gerçekleştirmem yönünde bana kişisel motivasyon sağlamıştır. Ankara’da Suriyeli sığınmacı nüfusun yoğunlaştığı mahallelerde yürüttüğüm bu araştırma çerçevesinde görüşülenlerin kimlik bilgileri tamamen saklı tutulmuş, görüşmecilerin talebi doğrultusunda takma isim dahi kullanılmayarak görüşmeciler numaralandırılmıştır. Doktora tezim için yaptığım saha araştırmasında kadın görüşmeciler de dahil olmak üzere tüm katılımcılar “Suriyeli” kimliğinin bir tür damgalama aracı haline gelmesinden duydukları rahatsızlıkla isimlerini paylaşmaktan çekinmezken³, bu araştırmada toplumsal cinsiyete dayalı deneyimlerin paylaşımı söz konusu olduğundan görüşmeci kadınların kimliklerinin ortaya çıkmasından özellikle korktuğu gözlemlenmiştir. Bu durum dahi ataerkil normların göçmen kadınlar üzerindeki baskıcı etkisini ve kadınları görünmez kılma eğilimini net bir şekilde gözler önüne sermektedir.

Görüşmecilerin Demografik Özellikleri:

Görüşmeci No:	Yaş	Türkiye'ye Geliş Yılı	Medeni Durumu	Eğitim Durumu	İş Durumu
G1	52	2014	Evli	Okuma-yazması yok	Çalışmıyor
G2	45	2015	Evli	Okuma-yazması yok	Çalışmıyor
G3	32	2015	Boşanmış	İlkokul	Terzi
G4	35	2014	Evli	İlkokul	Çalışmıyor
G5	28	2013	Evli	İlkokul	Çalışmıyor
G6	34	2014	Evli	Lise	Hasta Bakıcı
G7	35	2013	Evli	Okuma-yazması yok	Tarım İşçisi
G8	33	2014	Evli	Ortaokul	Tarım İşçisi
G9	18	2016	Nişanlı	İlkokul	Tarım İşçisi
G10	35	2013	Evli	Ortaokul	Çalışmıyor
G11	43	2017	Boşanmış	Okuma-yazması yok	Çalışmıyor
G12	27	2014	Evli	Ortaokul	Çalışmıyor
G13	34	2014	Evli	Ortaokul	Çalışmıyor
G14	23	2016	Evli	İlkokul	Çalışmıyor

Uyum Politikalarının Ankara'da Yaşayan Suriyeli Kadınların Deneyimleri Üzerinden Analizi

Ankara, Türkiye'nin başkenti olmasının yanı sıra ülkenin nüfus ve gelişmişlik bakımından en büyük ikinci şehridir. Başkent kimliğinden ötürü kamu hizmetlerinin etkin şekilde sunulması, şehrin emek yoğun imalat sektörü, hizmet sektöründeki canlılık ve tarım ile hayvancılık faaliyetlerinin ilçelerde varlığını sürdürmesi gibi sebepler Ankara'yı uluslararası göçmenler için bir çekim merkezi haline getirmiştir. Resmi verilere göre 2024 yılı itibariyle Ankara'da geçici koruma statüsü altında ikamet eden Suriyeli sığınmacı

sayısı 85 binin üzerindedir. Bu bağlamda Ankara, Türkiye’de en fazla Suriyeli sığınmacıya ev sahipliği yapan dokuzuncu şehir konumundadır. Ankara’nın kamu bürokrasisinin merkezi olmasının yanı sıra YUKK çerçevesinde uyum faaliyetlerini planlama ve yönetme konusunda asli sorumlu olan GİB’in merkez teşkilatına da ev sahipliği yapması, Ankara’yı Türkiye’nin Suriyeli sığınmacıların uyumuna yönelik politikaların etkinliğini analiz etmek için önemli bir örnek haline getirmektedir. Çalışmanın bu bölümünde Suriyeli sığınmacı kadınların uyum politikaları bağlamında Ankara’daki eğitim, sağlık ve işgücü piyasasına ne düzeyde erişim sağladıkları ve toplumsal cinsiyet normlarının kadın sığınmacıların bu alanlardaki deneyimlerini nasıl şekillendirdiği saha bulguları çerçevesinde incelenecektir.

Eğitim Alanındaki Uyum Politikaları

Ekonomik ve toplumsal hayata entegrasyonda kritik bir öneme sahip olan eğitim, Suriyeli sığınmacılara yönelik uyum politikalarının en önemli bileşenlerinden biridir. Suriye’nin savaş öncesi dönemde genel eğitim seviyesinin Türkiye’ye kıyasla daha düşük olmasının yanı sıra Türkiye’ye sığınan Suriyelilerin daha çok Esad yönetimi tarafından ihmal edilen Kuzey Suriye’nin kırsal bölgelerinden gelmiş olması, Türkiye’deki Suriyeli sığınmacıların eğitim seviyesinin Suriye ortalamasına göre de düşük olması sorununu beraberinde getirmiştir. Nitekim Türkiye’deki Suriyeli sığınmacı nüfusun büyük bir kısmı okuma yazma bilmeyen ya da yalnızca ilkokul mezunu kişilerden oluşmaktadır (İçduygu ve Diker 2017, 24). Kadın sığınmacılarda eğitim seviyesinin düşüklüğü daha kritik bir noktadadır. Nitekim mülakat yapılan 14 kadından sadece biri lise mezunu iken, dördü hiç okula gitmediklerini ve kendi dillerinde dahi okuma yazma bilmediklerini belirtmiştir.

Suriyeli sığınmacı çocukların okullaşma oranını artırmak ve eğitime devamlılıklarını sağlamak amacıyla, Türkiye çeşitli uyum politikaları

uygulamaya koymuştur. Suriyeli sığınmacıların geldikleri sosyo-kültürel bağlamda, ataerkil normların hakimiyeti, genellikle erkek eğitime öncelik verirken, kız çocuklarının eğitime katılımına sınırlayıcı bir etki yaratmaktadır (Inhorn, 2012). Bu durumu dikkate alan politika yapıcılar kız çocuklarının eğitime katılımını teşvik etmek amacıyla eğitim alanında toplumsal cinsiyete duyarlı somut politikalar geliştirmişlerdir. Sığınmacı çocukların eğitimde devamlılıklarını artırmaya yönelik olarak Şartlı Eğitim Yardımı (ŞEY) Programı kapsamında kız öğrencilerin eğitime devamlılığını teşvik etmek ve okul terklerinin önüne geçmek amacıyla kız öğrencilere ödenen aylık ödeme miktarı erkek öğrencilere göre daha fazladır (Erdoğan 2021, 76). Bu bağlamda 2024 yılı itibarıyla erkek çocuklar için her ay 90 lira verilirken kız çocukları için ise 100 lira destek sağlanmasını kız çocuklarının eğitime katılımını teşvik etmeye yönelik toplumsal cinsiyete duyarlı bir politika adımı olarak değerlendirmek mümkündür.

Suriyeli sığınmacıların uyum politikaları çerçevesinde eğitime erişimleri konusunda bir diğer önemli konu yetişkinlere yönelik Türkçe dil eğitimleri ve meslek edindirme kurslarıdır. Sığınmacılar için ev sahibi ülkenin dilini bilmek hem yerel halkla etkileşimi arttırıp toplumsal entegrasyonu sağladığı için hem de sığınmacıların sağlık hizmetlerine ve istihdam piyasasına etkin erişimini kolaylaştırdığından kritik bir öneme sahiptir (Özçürümez ve İçduygu 2020, 111). Dahası sığınmacı kadınlar için dil bariyeri haklarını öğrenmelerine ve sosyal yardım sisteminin kurallarını anlamalarına da engel olmaktadır (Atasü-Topcuoğlu 2020). Türkiye'deki Suriyeli sığınmacılar arasında Türkçe dil engeli genel olarak yaygın olmakla birlikte, toplumsal cinsiyet rollerinden dolayı kamusal alana daha az katılan ve dışarıda çalışma imkânları kısıtlı olan kadın sığınmacıların erkeklere göre daha az dil becerisi geliştirdiğini söylemek mümkündür (Coşkun ve Yılmaz 2018, 301). Nitekim çalışma çerçevesinde araştırmaya katılan 14 görüşmeciden hiçbirinin Türkçe iletişim kurmadığı tespit edilmiştir. Mülakatların tamamı Arapça bilen bir

tercüman aracılığıyla yapılabilmektedir.

Uyum politikaları çerçevesinde Halk Eğitim Merkezleri ve STK'ların açtığı Türkçe dil kursları ile Suriyelilerin dil becerilerinin artırılması hedeflenmiştir. Nitekim saha araştırması sırasında Ankara'da Suriyeli sığınmacı nüfusun yoğunlaştığı semtlerde hem Halk Eğitim Merkezlerinin hem de çeşitli STK'ların ücretsiz Türkçe dil kursu imkânı sağladığı tespit edilmiştir. Ancak UN Women tarafından 2018 yılında yayınlanan raporda da vurgulandığı üzere kadınların bu kurslara katılım oranı ve devamlılığı çok düşüktür (2018, 37). Çalışma çerçevesinde yapılan görüşmelerde 14 katılımcıdan sadece ikisi geçmişte Türkçe dil kursuna gittiğini ancak kursu tamamlayamadığını beyan etmiştir. Görüşmecilerin dil kursuna gitmemesinde ya da yarıda bırakmasında toplumsal cinsiyet temelli gerekçelerin ön plana çıktığı bulgulanmıştır.

Ben kursa gidip Türkçe öğrenmek istedim ama kocam izin vermedi. O yanımda yokken her gün saatlerce ev dışında olursam namusuma laf edileceğini söyledi. Zaten Türkçe bilmeye ihtiyacın yok kiminle konuşmak istiyorsun sen diyerek kızdı bana. Bir daha kursa gitmek istediğimi söyleyemedim (G5, 28).

2013 yılından beri Türkiye'de ikamet ettiği halde Türkçe konuşamayan G5'in dil kursuna katılımının önündeki engelin kocası olması istisnai bir durum değildir. Nitekim görüşmecilerden çoğu kocalarından izin alamamalarını dil kursuna gitmemelerinin sebeplerinden biri olarak sunmuşlardır. Ataerkil ve dini normların tahakkümündeki Suriye toplumunda kadınların kamusal alana çıkışı ve kamusal alandaki faaliyetleri erkek aile bireylerinin iznine tabidir (Inhorn 2012). Suriyeli kadınların dil eğitimine erişimini kısıtlayan toplumsal cinsiyet temelli bir diğer engel ise bakım yükleridir. Suriyeli kadınlar toplumsal cinsiyet rolleri gereği ev içinde bakım verme, çocuk yetiştirme ve ev işleri konusunda asli sorumlulardır (Suerbaum 2018). Türkiye'de kamplar dışında kalan Suriyeli sığınmacılara barınma konusunda finansal destek

sağlanmaması ucuz barınma imkânı arayan Suriyeli sığınmacı nüfusun Ankara'daki eski gecekondu semtlerinde yoğunlaşmasına neden olmuştur. Saha araştırması, su ve kanalizasyon altyapısının yetersiz olduğu ve elektrik sistemi sık sık arızalanan bu semtlerdeki eski gecekondualarda yaşamının Suriyeli kadınların bakım yüklerini daha da ağırlaştırdığını ortaya koymuştur. Buna ek olarak, kadının doğurganlığına büyük önem atfeden geleneksel ataerkil kültürün etkisiyle ailedeki çocuk sayısının fazlalığının yanı sıra üst soyla birlikte geniş aile biçiminde yaşamının yaygınlığı Suriyeli kadınların ev içi bakım yükünü önemli ölçüde arttırmaktadır. Suriyeli kadınların aile ve çocuk bakımında yüklendikleri ağır sorumluluk eğitim kurslarına katılımlarının ve devamlılıklarının önünde büyük bir engel teşkil etmektedir.

Türkçe kursuna sadece 3 hafta gidebildim. Ben kurstayken çocuklara kaynanam bakıyordu ama zaten isteksizdi. Oğlum hastalanınca önce annelik yap dediler. Kursu bıraktırdılar bana (G14, 23).

Araştırma çerçevesinde yapılan mülakatta G10 da dil kursunu tamamlayamamasını benzer bir gerekçe ile açıklamıştır. Nitekim eğitimde uyum politikalarının cinsiyete duyarsız yapısı nedeniyle kadınların toplumsal cinsiyet rollerinden kaynaklanan özgül ihtiyaçlarının görmezden gelinmesi nedeniyle Suriyeli sığınmacı kadınların büyük bir çoğunluğu Türkçe dil kurslarına katılamamakta ya da kursu tamamlayamamaktadır. Bu bağlamda sığınmacı kadınların dil eğitimine erişimlerini arttırmanın bu sayede de topluma uyumlarını teşvik etmenin yolunun toplumsal cinsiyete duyarlı somut planlamalardan geçtiği açıktır.

Eğer kursa gittiğimde çocuklarımı bırakabileceğim bir yer olsa dil kursuna giderim. Hatta o zaman meslek öğrenmek için kursa gitme imkânım bile olabilirdi (G12, 27).

Dil kursuna gidecek sığınmacı kadınlara çocuk bakım desteği

sağlanması talebinin yanı sıra görüşmeciler (G4, G10, G13) dil kurslarına katılımları neticesinde belirli bir miktar ekonomik destek verilmesinin de hem kendilerini dil öğrenmeye teşvik edeceğini hem de kocalarının dil kursuna gitmelerine izin vermesini kolaylaştıracağını ifade etmişlerdir. Araştırma çerçevesinde sığınmacı kadınların mesleki eğitim kurslarına katılımının önündeki ana engelin de toplumsal cinsiyet temelli benzer sorunlar olduğu bulgulanmıştır. Nitekim görüşmecilerden sadece bir kişi geçmişte mesleki eğitim kursuna katıldığını beyan etmiştir.

Suriye’de zaten terziyim yapıyordum. Türkiye’ye gelince kocam beni ve çocuklarımı bırakıp kaçtı. Büyük oğlumun çalışması ve yardımlar yetmeyince ben de kursa gidip belge aldım. Şimdi çanta dikiminde çalışıyorum (G3, 32).

Suriyeli kadınların istihdam piyasasına erişimlerini kolaylaştıracak ve bu sayede ekonomik uyumlarını mümkün kılacak mesleki kurslara katılımlarının önündeki engel sadece eğitim politikalarındaki cinsiyet duyarsızlığı değildir. Bu konu istihdam piyasasına erişim başlığında detaylıca ele alınacaktır.

Sağlık Alanındaki Uyum Politikaları

Türkiye, Suriyeli sığınmacılara ulusal sağlık sigortası kapsamındaki Türk vatandaşları ile aynı sağlık hizmetini alma hakkı tanımış ve bu bağlamda sığınmacılara kamu hastanelerinden ücretsiz yararlanma hakkı ve ilaç giderlerinin sadece %20’sini ödeme imkânı sunmuştur (Kaya 2021, 164). Dahası 2016 yılında Dünya Sağlık Örgütü, AB ve Sağlık Bakanlığı’nın ortaklığında yürütülen SIHHAT projesi kapsamında Suriyeli sığınmacıların birinci derece sağlık hizmetlerine erişimini kolaylaştırmak için Göçmen Sağlığı Merkezleri (GSM) açılmıştır. Resmi verilere göre 2024 yılı itibarıyla Ankara’daki GSM sayısı sekizdir. Türk sağlık personelinin yanı sıra Suriyeli doktorların, sağlık

çalışanlarının ve tercümanların istihdam edildiği GSM'lerin sığınmacıların haklara erişiminde en büyük sorunu olan dil bariyerini de ortadan kaldırması nedeniyle sağlık hizmeti sığınmacılar için en ulaşılabilir ve en memnun olunan kamu hizmeti haline gelmiştir (Danış ve Dikmen 2022, 36). Nitekim bu çalışma için Ankara'da yapılan saha araştırmasında da tüm görüşmeciler en memnun oldukları hizmetin sağlık alanında olduğunu dile getirmiş ve GSM'lerde Suriyeli doktorların çalışması nedeniyle ayrımcılık hissetmediklerini ve kendi dillerinde iletişim kurabildikleri için sağlık sorunlarını daha iyi aktarabildiklerini ifade etmişlerdir.

Öte yandan sağlık hizmetleri konusunda kadınların hem sağlık sorunları hem de ihtiyaçları erkeklerden farklılaşmaktadır. Ancak diğer uyum politikalarında olduğu gibi sağlık alanındaki politika ve uygulamaların da toplumsal cinsiyete duyarlı bir nitelik taşıması kadın sığınmacıların özellikle kadın sağlığı konusunda sorunlar yaşamalarına sebep olmaktadır. Göç İdaresi Başkanlığının resmi verilerine göre 2024 yılı itibarıyla Suriyeli sığınmacı kadınların %48,3'ü üreme çağındadır.⁴Bu durum kadınlar için jinekolojik muayene, aile planlaması, gebelik takibi, yeni doğan ve lohusalık bakımı gibi hizmetleri zaruri kılmaktadır. Ne var ki özellikle jinekolojik muayene ve aile planlaması konusunda sağlık hizmetlerine erişim çok kısıtlıdır. Saha araştırmasında bu kısıtlılığın büyük ölçüde toplumsal cinsiyet normları temelli olduğu bulgulanmıştır.

Biz Suriye'de çocukları severiz. Doğurmayacağım desen kocam üstüme başka kadın alır. Zaten ilaç kullanmak günah. Çocuklar Allah'ın bize hediyesi (G4, 35).

Sadece beş çocuk sahibi G4 değil diğer görüşmeciler de benzer ifadeler kullanarak çocuk sahibi olma kararı alınmasında söz sahibinin erkekler olduğunu dile getirirken, anneliğin kutsallığına vurgu yaparak kendilerinin de aile planlamasından taraf olmadığını dini gerekçelerle açıklamışlardır.

Nitekim ataerkil normların ve dini geleneklerin özellikle kadınlar üzerinde güçlü bir etkiye sahip olduğu Suriye’de kadınların aileleri ve topluluklarındaki statüsü annelik ve eş olmak üzerine tanımlanmaktadır (Dedeoğlu 2022, 80). Sığınmacılık durumunun Suriyelilerin toplumsal yaşamında bu bağlamda bir dönüşüme yol açmadığı saha araştırmasında elde edilen temel bulgulardan biridir.

Suriyeli sığınmacı kadınların özellikle cinsel yollarla bulaşan hastalıklara karşı korunma konusunda jinekolojik muayene yaptırmama oranının düşüklüğü araştırmanın bir diğer önemli bulgusudur. Görüşmecilerden sadece üçü şimdiye kadar bir kez de olsa jinekolojik muayene hizmeti aldığını ifade etmiştir. Bu oran düşüklüğünün temelinde ise yine toplumsal cinsiyete dayalı nedenler yatmaktadır.

Muayene için devlet hastanesine gitmen gerekiyor. Orada doktor erkek çıkabiliyor. Erkek doktora muayene olmama hem kocam izin vermez hem de günah (G8, 33).

Görüşmeciler doktorun erkek olma olasılığının yanı sıra devlet hastanelerinde kadın tercüman bulma güçlüğü yaşamalarını ve tercümana mahrem kabul edilen bir konunun anlatılmasından duydukları utanıcı da jinekolojik muayene yaptırmama sebepleri olarak sıralamışlardır. Araştırmada sığınmacı kadınların diğer sorunları ile kıyaslandığında kadın sağlığı sorunlarını önemsiz gördüğü de elde edilen bulgular arasındadır.

Yedi tane çocuğumu da evde doğurdum ben. Hiç kadın doktoruna da gitmedim ama sağlıklıyım. Gelinim şimdi gebe. Sürekli hastaneye gitmek istiyor. Hastane bedava olsa da yol parası çok pahalı. Zaten çok zor geçiniyoruz. Bu pahalılıkta o kadar yol parası vermeye ne gerek var (G1, 52)

Suriyeli kadınların büyük bir çoğunluğunun açlık sınırına yakın ekonomik koşullar altında hayatta kalma mücadelesi vermesi hastane için harcana-

cak yol parasının dahi önemli bir harcama kalemi olarak görülmesine sebebiyet vermektedir. Bu durum göçmen nüfusunun yoğun olduğu mahallelerde kurulduğu için yürüme mesafesinde olan GSM'lere talebi arttırırken, araçla ulaşımı mümkün olan hastanelere ancak kritik sağlık sorunları nedeniyle gidilmesine yol açmaktadır.

Suriyeli sığınmacı kadınların sağlık hizmetlerine ihtiyaç duyduğu bir diğer alan toplumsal cinsiyete dayalı şiddettir. Araştırma çerçevesinde etik sorumluluk gereği görüşmecilere şiddet konusunda doğrudan soru sorulmamıştır. Ancak mülakata katılan on görüşmeci doğrudan ya da dolaylı olarak aile içi fiziksel şiddete maruz kaldığını anlatmıştır. Nitekim, UN Women'ın 2018 tarihli raporuna göre, Türkiye'deki Suriyeli kadınlar arasında aile içi fiziksel ve cinsel şiddete maruz kalmak yaygın bir deneyimdir. Sığınmacı olmanın Suriyeli kadınların savunmasız ve bağımlı konumlarını pekiştirmesi ve aile içi şiddetin ataerkil cinsiyet normları tarafından normalleştirilmesi, Suriyeli sığınmacı kadınlar arasında toplumsal cinsiyet temelli şiddetin yaygınlığının başlıca sebepleri olarak öne çıkmaktadır. Öte yandan bu durum Reyhan Atasü- Topcuoğlu'nun (2020) dikkat çektiği üzere aile içi şiddete maruz kalan kadınların sessiz kalma olasılığını da arttırmaktadır. Nitekim maruz kaldığı aile içi şiddeti mülakatta dile getiren kadın sığınmacılardan hiçbirinin bu sebeple hastaneye ya da başka bir kamu kurumuna başvurmadığı tespit edilmiştir.

Suriyeli kadınların kaçtıkları savaşın travmatik etkisinin yanı sıra Türkiye'de yaşadıkları maddi ve sosyal zorluklar, maruz kaldıkları ayrımcılık, sosyal izolasyon ve fiziksel-cinsel şiddet durumları sığınmacı kadınların psikolojik sorunlar yaşamalarına zemin hazırlamakta ve bu kadınlar için psiko-sosyal desteği zorunlu kılmaktadır (Öztoraman-Adıgüzel ve Tanyaş 2020). Ne var ki Ankara'daki çalışmaya katılan görüşmecilerden hiçbirinin psiko-sosyal destek almadığı tespit edilmiştir. Bunun gerekçesi olarak katılımcıların sekizi böyle bir sağlık hizmetinden haberdar olmadıklarını ifade ederken, altı görüşmeci psikososyal destekten haberdar olsa da bu hizmete hiç

başvurmadığını dile getirmiştir.

İşgücü Piyasası Alanındaki Uyum Politikaları

İşgücü piyasasına katılım, kadınların ev dışında kazanç elde ederek ekonomik bağımsızlıklarına ulaşmalarını ve sosyal tanınma yoluyla toplumsal statülerini iyileştirmelerini mümkün kıldığı için kadınların güçlenmesinde önemli bir rol oynamaktadır (Atasü-Topcuoğlu 2019, 128). Politika metinlerinde Suriyeli sığınmacıların işgücü piyasasına erişimi uyum politikalarının önemli bir bileşeni olarak takdim edilse de bu politikaların cinsiyet körü yapısı Suriyeli kadınların işgücüne katılım konusunda kendi topluluklarındaki ataerkil normları aşmakta zorlanarak istihdamdan uzak kalmalarına, işgücüne katılan Suriyeli kadınların ise işyerlerinde yoğun sömürüye ve toplumsal cinsiyet temelli zorluklarla karşılaşmalarına yol açmaktadır. Nitekim UN Women'ın 2018 raporuna göre Türkiye'de istihdama katılan Suriyeli sığınmacı kadın oranı sadece %20 ile sınırlıdır ve bu işler geçici, güvencesiz, düşük ücretli ve sömürücü bir niteliğe sahiptir. Bu çalışma çerçevesinde Ankara'da yapılan saha araştırmasında beş kadın sığınmacının işgücüne katıldığı tespit edilmiştir. Oranın UN Women'ın verilerinden yüksek çıkması son beş yılda Türkiye'deki sığınmacı kadın istihdamının arttığını ya da Ankara'daki Suriyeli kadınların işgücüne erişimlerinin Türkiye ortalamasından yüksek olduğunu göstermez. Nitekim araştırmadaki istihdama katılan sığınmacı kadınlardan üçü, Türkiye'de sığınmacı kadın istihdamının en yüksek oranda olduğu tarım sektöründe çalışmaktadır.

Suriyeli sığınmacı kadınların istihdama katılımındaki düşüklüğün en önemli sebeplerinden biri Suriye toplumundaki cinsiyete dayalı geleneksel kültürel normlardır. Suriye'deki geleneksel ataerkil sistemde evi geçindirip ailesine bakmak tamamen erkeğin sorumluluğu olarak kabul edilirken, zayıf ve koruma altındaki bir konuma sahip olan kadının görevi ev içi ve bakım işlerini

üstlenmektedir (Suerbaum 2018, 674-676). Öte yandan modernleşme süreci ve kadınların eğitim seviyesinin yükselmesi Suriye'deki geleneksel normların bir miktar aşınmasına sebebiyet vermiş ve özellikle eğitim seviyesi yüksek bekar kadınlar kamu sektöründe ve öğretmenlik, hemşirelik, ebelik gibi cinsiyet rollerine uygun mesleklerde daha fazla istihdam edilmeye başlamışlardır (Ünlütürk- Ulutaş ve Akbaş 2020). Suriye'deki geleneksel cinsiyet rolleri ve ülkenin toplumsal cinsiyete dayalı istihdam yapısı Türkiye'ye göç eden Suriyeli sığınmacı kadınların işgücüne katılımlarını da büyük oranda etkilemiştir. Nitekim mülakata katılan sığınmacı kadınlardan hiçbiri Türkiye'de işgücüne katılım konusunda gönüllü olmadığını dile getirmiştir.

Ben hayatım boyunca dışarda hiç çalışmadım. Bizde evi geçindirmek kocanın vazifesi. O bize bakacak ben evde çocuklara bakacağım, evle ilgileneceğim. Suriye'de kadının dışarda çalışması ayıplanır (G13, 34).

Daha önce bahsedildiği üzere Türkiye'ye sığınmacı akışının daha çok eğitim seviyesinin düşük olduğu Kuzey Suriye'nin kırsal bölgelerinden gerçekleşmesi görüşmecilerin işgücüne katılım konusunda geleneksel cinsiyet rolleri temelli itirazlarını anlaşılır kılmaktadır.

Öte yandan Türkiye'nin istihdam piyasasının yapısı da kadın sığınmacıların işgücüne katılımlarının önünde büyük bir engeldir. Kadın sığınmacılar çalışkan ve kolayca kontrol edilebilen bir işgücü olarak Türk vatandaşlarının istemediği düşük statülü, düşük ücretli hizmet ve imalat işleri için talep görmektedir (Williams, Coşkun, Kaşka 2020, 11). Ne var ki Ankara'daki imalat ve hizmet sektörünün yapısı Suriyeli sığınmacı kadınların bu sektörlerde istihdam olanağı bulmasını zorlaştırmaktadır. Diğer büyük şehirlerle kıyaslandığında geleneksel olarak güçlü bir imalat sektörü bulunmayan Ankara'da, daha çok çanta ve ayakkabı gibi ürünler üreten küçük ölçekli tekstil işletmeleri ile emek yoğun bir yapıya sahip olan küçük mobilya atölyeleri dikkat çekmektedir. Saha araştırmasında geleneksel toplumsal cinsiyet

rolleri gereğince mobilya sektöründe hiçbir Suriyeli sığınmacı kadının istihdam edilmediği, küçük tekstil işletmelerinde ise çok az sayıda Suriyeli kadının çalıştığı tespit edilmiştir. Başkent kimliğinden dolayı tarihsel olarak güçlü bir hizmet sektörüne sahip olan Ankara’da, 2000’li yıllardan itibaren ekonomideki neoliberal dönüşümle birlikte yeme-içme sektörü ve AVM bağımlı olarak gelişen perakende ticaret sektöründe büyük bir atılım yaşanmıştır (Özslan 2011). Ne var ki saha araştırmasında dil bariyerinin yanı sıra Suriyeli kadınların hem ataerkil ve dini normlar nedeniyle hem de Ankara’daki yaygın Suriyeli karşıtlığı yüzünden hizmet sektöründe istihdam olanağı bulamadığı tespit edilmiştir. Türkiye’de Suriyeli sığınmacı kadınların en yüksek oranda istihdam edildiği sektörlerin başında tarım gelmektedir (Dedeoğlu ve Bayraktar 2020). Beypazarı başta olmak üzere Çubuk, Kalecik gibi ilçelerinde güçlü bir tarımsal üretime sahip olan Ankara’da da Suriyeli kadınların en çok tarım sektöründe işgücüne katıldığı bulgulanmıştır.

Suriyeli kadınlara yönelik yüksek işgücü talebinin olduğu sektörler Türkiye’de kayıt dışılık, uzun çalışma saatleri, geçicilik, güvencesizlik, emek sömürüsü ve ücret gaspı ile karakterize edilmektedir. Dahası Suriyeli sığınmacı kadınlar hem sığınmacı kimlikleri hem de kadınlık konumları nedeniyle istihdam piyasasında daha fazla sömürüye ve ayrımcılığa maruz kalmakta ve işyerlerinde sürekli olarak fiziksel ve cinsel şiddet tehdidi altında çalışmaktadır.

Eğer bana bakacak bir kocam olsaydı asla çalışmazdım. Türkiye’de çalışma şartları çok zor. Günde 12 saat çalışıyorum. Buradaki herkesle aynı işi yaptığım halde Suriyeli olduğum için daha az para alıyorum... Bu işe iki ay önce girdim parası az olsa da patronun karısı da burada çalıştığı için kendimi güvende hissediyorum. Önceki işyerimde patronum hem haftalığımyı sürekli eksik ve geç verirdi hem de en son bana saldırmaya kalktı. Suriyeli olduğum için Türk erkekleri beni taciz etmeyi hakları gibi görüyorlar (G3, 32)

İşyerlerinde fiziksel ve cinsel şiddete maruz kalma korkusu Suriyeli sığınmacı kadınları istihdama katılımdan uzaklaştıran en önemli gerekçelerden biridir. UNDP'nin 2020 tarihli raporuna göre Suriyeli kadın sığınmacıların %48'i Türkiye'deki işyerlerinde cinsel tacize uğrayacağı konusunda korku duymakta ve bu nedenle çalışma yaşamına dahil olmamaktadır (2020, 24).

Suriyeli sığınmacı kadınların istihdam piyasasında yaşadığı sömürü ve hak gaspı sadece kayıt dışı sektörlerle sınırlı değildir. Özellikle proje bazlı kamu hizmetlerinde istihdam fırsatı bulan Suriyeli profesyonel meslek sahibi kadınların da emek sömürüsüne maruz kaldığı araştırma kapsamında bulunmuştur.

Ben Suriye'de hemşirelik okudum ve hemşire olarak çalıştım. Kocam hastalanıp çalışamaz hale gelince benim de iş aramam gerekti. Burada işe girişimi hasta bakıcı olarak yaptılar ama aslında hemşire olarak görev yapıyorum. Geçen yılın sonuna doğru bütçede kısıntı var deyip 3 ay boyunca sözleşmede yazandan daha düşük maaş vereceklerini ve kabul etmezsek bu yıl için sözleşmemizi yenilemeyeceklerini söylediler. Mecbur razı oldum. Burada güçsüz olduğumuzu herkes biliyor ve kullanmaktan çekinmiyorlar (G6, 34).

SIHHAT Projesi kapsamında Ankara'daki bir Göçmen Sağlığı Merkezinde çalışan G6'nın durumu Türkiye'de sadece özel sektörün değil aynı zamanda sığınmacıların ekonomik entegrasyonunun planlayıcısı ve uygulayıcısı olan kamunun da sığınmacı kadınların emeğini sömürdüğünü göstermektedir. G6 belki istisnai bir örnek niteliği taşısa da, Türkiye'de Suriyeli sığınmacıların çalışma izinlerine yönelik düzenlemelerin sınırlayıcı bir yapıya sahip olması ve Suriyeli kadınların başlıca istihdam alanı olan tarım sektöründe çalışma izni gerekliliğinin 2016 yılında kaldırılması, Suriyeli sığınmacıların istihdamında kayıt dışılığın devlet eliyle örtülü olarak desteklenmesi anlamını taşımaktadır. Bu durum geleneksel cinsiyet normları ile iç içe geçerek kadın

sığınmacıların istihdam piyasasındaki kayıt dışılığını arttırmakta, Suriyeli kadınları işyerlerinde maruz kaldıkları baskı ve sömürüye karşı savunmasız bırakmaktadır. Nitekim Türkiye’de kayıt dışı istihdamın ve düşük ücretin en yaygın olduğu sektör olan tarım sektörü Suriyeli kadınların işgücüne katılımlarının en yoğun olduğu sektördür(Dedeoğlu 2022). Ancak bu durum tarım sektöründe işgücüne katılan kadınların ekonomik olarak güçlenmesi ya da ataerkil cinsiyet normlarının baskısından uzaklaşması sonucunu doğurmaz. Zira Türkiye’deki sığınmacı kadınlar genellikle tarım işlerinde birey olarak değil, ailelerinin ya da hane halkının bir uzantısı olarak yer almaktadır (Dedeoğlu ve Bayraktar 2020 174). Ailelerinin hayatta kalma stratejisinin bir sonucu olarak tarımsal işgücüne katılmak zorunda kalan kadınların aile üyeleri ya da akrabaları ile birlikte çalışması Suriyeli sığınmacı kadınlar üzerindeki ataerkil kontrol ve baskıyı yeniden üretmektedir.

Suriye’deyken sadece kocam çalışıyordu. Orada erkeklerin karılarını çalıştırması ayıp sayılırdı... Kocam bakkal dükkanı açtığı için artık tarlada çalışmıyor. Ama para yetmediği için benim tarlada çalışmaya devam etmemi istedi. Buradaki akrabalarımızla aynı tarlada çalıştığım için benim kadın başıma çalışmamı sorun etmiyor (G7, 35).

G7’nin ifade ettiği gibi Suriyeli sığınmacı kadınların kazançları ailelerin Türkiye’deki geçimi için kritik bir öneme sahipken, Saniye Dedeoğlu’nun (2022, 73-74) vurguladığı üzere ücretleri dayıbaşları tarafından doğrudan ailenin erkek liderine ödenen Suriyeli kadınlar ne emekleri ne de kazançları üzerinde hakimiyete sahip değildir.

5 yıldır tarlalarda çalışıyorum. Babam benim de çalışmamla evi ancak doyurabiliyor çünkü... Hiç istemem ama evlendikten sonra da tarlada çalışmaya devam edeceğim. Zaten evleneceğim kişi akrabam. Şimdi de aynı tarlada çalışıyoruz... Bizde kadına para vermezler. Dayıbaşımız da Suriyeli zaten. Hepimizin çalışmasının parasını babama veriyor to-

plu olarak. (G9, 18).

G9'un ifadelerinden anlaşıldığı üzere, tarım sektöründe çalışan Suriyeli kadınların kazançlarına yalnızca el konulmakla kalmamakta, aynı zamanda ataerkil normlar, kadınları kendi emeklerine ve kazançlarına yabancılaştırarak, ailedeki erkek liderlerin iktidar rollerini ve ataerkil cinsiyet ilişkilerini güçlendirmektedir.

Suriyeli sığınmacı kadınların işgücü piyasasına entegrasyonu konusunda yaşadığı bir diğer toplumsal cinsiyet temelli sorun ise kadınların cinsiyet rollerinden kaynaklanan sorumluluklarıyla ilişkilidir. Nitekim ev işleri ve çocuk bakımı ataerkil cinsiyet normları gereğince tamamen kadının sorumluluğu olarak değerlendirilmektedir (Atasü-Topcuoğlu 2019, 130). Türkiye'de sığınmacı kadınların talep gördüğü sektörlerin yapısal özellikleri göz önünde bulundurulduğunda, ev içi ve bakım sorumluluklarının ağırlığı Suriyeli kadınların istihdama katılımının önünde engel yaratmaktadır.

Bir akrabamızın kuaför dükkanı var. Aslında orada çalışmayı çok isterdim. Ama ben çalışırsam çocuklarıma kim bakacak, kim ev işleri ile ilgilenecek (G12, 27).

Daha önce ifade edildiği üzere Suriyeli sığınmacı kadınların işgücüne katılmaları ataerkil cinsiyet normlarına karşı güçlenmeleri anlamını taşımadığından saha çalışmasında işgücüne katılan Suriyeli kadınların da ev içi ve bakım sorumluluğunu üstlenmeye devam ettiği ve bu durumun çalışan Suriyeli kadınlar için çifte sömürü anlamına geldiği tespit edilmiştir.

Tarlaya gitmek için her sabah 5'de uyanıyorum. Akşama kadar çalıştıktan sonra da yemekle, bulaşıkla, çamaşırıyla uğraşıyorum. O kadar yorgunum ki sanırım ancak öldüğümde dinlenebileceğim (G8, 33).

Türkiye'deki Suriyeli kadınların işgücü piyasasında yaşadığı tüm bu sorunlar kadınları istihdamdan uzaklaştırmakta, ailesinin geçimi için

çalışmak zorunda olan kadınların ise büyük bir sömürüye maruz kalmalarına yol açmaktadır. Bu durum Suriyeli sığınmacı kadınların Türkiye'ye ekonomik entegrasyonunu zorlaştırmasının yanı sıra Türkiye'nin sığınmacılara yönelik uyum politikalarında hedeflenen sığınmacıların sosyal hayatın tüm alanlarında üçüncü kişilerin aracılığı olmadan bağımsız hareket edebilmelerini kolaylaştıracak bilgi ve beceriler kazandırmak amacını da Suriyeli sığınmacı kadınlar açısından ulaşılmaması güç kılmaktadır.

Sonuç

Suriye iç savaşının ardından yoğun sığınmacı göçüne maruz kalan ve 2014 yılından beri dünyada en fazla mülteciye ev sahipliği yapan ülke⁵ konumunda olan Türkiye için sığınmacıların toplumsal uyumunu sağlamak bir tercihten öte büyük bir zorunluluktur. Suriyeli sığınmacıların Türkiye'de insan onuruna yakışır şekilde ve üçüncü kişilerin yardımlarından bağımsız bir yaşam kurmalarını hedefleyen Türkiye'nin uyum politikaları feminist bir perspektifle incelendiğinde bu politikaların cinsiyet körü niteliği dolayısıyla sığınmacıların uyumuna yönelik faaliyetler ve süreçler planlanırken toplumsal cinsiyetin analitik bir kategori olarak ele alınmadığı saptanmıştır.

Makale çerçevesinde Türkiye'nin uyum politikalarına ilişkin sadece feminist perspektifte bir politika analizi yapılmamış aynı zamanda Türkiye'nin uyum politikalarındaki toplumsal cinsiyet körlüğünün Suriyeli kadın sığınmacıların eğitim, sağlık ve işgücü piyasasına erişimlerini nasıl etkilediği ve bu alanlarda sığınmacı kadınların gündelik hayat deneyimlerini nasıl şekillendirdiği, Ankara'da yapılan saha araştırmasının bulguları üzerinden ele alınmıştır. Bu bağlamda Türkiye'de kamu hizmetlerinin merkezi konumunda bulunmasının yanı sıra, uyum politikalarının planlanması ve yürütülmesinden sorumlu Göç İdaresi Başkanlığı'nın merkez teşkilatına ev sahipliği yapan Ankara'da, başkent olmanın sağladığı avantajlara rağmen Suriyeli kadınların

eğitim, sağlık ve istihdam alanlarına erişimde ciddi sorunlar yaşadığı tespit edilmiştir. Saha araştırmasında sığınmacı kadınların yaşadığı bu sorunların büyük bölümünün toplumsal cinsiyet temelli olduğu bulgulanmıştır. Başka bir ifadeyle, uyum politikalarındaki cinsiyet körlüğü, Suriyeli kadınların haklara erişimini büyük ölçüde kısıtlamakta ve onların özgül ihtiyaçlarına duyarsız kalan bu politikalar nedeniyle kadın sığınmacıların hem sığınmacı statüsünden hem de kadın olmaktan kaynaklı olarak maruz kaldıkları baskı, sömürü ve ayrımcılık daha da derinleşmektedir. Bu durum Suriyeli kadınların ev sahibi toplum ve kendi toplulukları içinde çifte bir dezavantaja maruz kalmasına sebebiyet vererek toplumsal eşitsizlikleri yapısal düzeyde yeniden üretmektedir. Böylelikle, uyum politikaları çerçevesinde amaçlanan toplumsal eşitsizlikleri en aza indirme ve onurlu bir yaşam kurma hedefi, kadın sığınmacılar açısından erişilmesi güç bir ideal haline gelmektedir. Öte yandan Suriyeli kadınların kaderini ataerkil gelenek ve normların tahakkümüne bırakan cinsiyet körü politikalar nedeniyle, Suriyeli kadınlar savaş ve yerinden edilmelerin toplumsal ilişkileri ve kültürel pratikleri dönüştürme fırsatından yararlanamamaktadır. Dahası sığınmacı statüsünden kaynaklı güvensizlikler nedeniyle Suriyeli kadınlara yönelik kendi aile ve toplulukları içinde yöneltile muhafazakâr uygulamalar daha da katılaşmaktadır. Bu durum, Suriyeli sığınmacı kadınların Türkiye'deki savunmasız ve bağımlı konumlarını pekiştirmekte ve böylece onları mağdur ya da kurban imgesine hapsedmektedir. Sonuç olarak Suriyeli sığınmacı nüfusunun neredeyse yarısını oluşturan kadınların uyum politikalarının amacına uygun olarak kendi kendilerine yetebilecekleri bir hayat kurlmalarını sağlamak ve toplumsal uyumlarını mümkün kılmak için Türkiye'nin uyum politikalarının toplumsal cinsiyete duyarlı bir nitelik kazanması zaruridir.

1 Mültecilerin Statüsüne ilişkin 1951 Cenevre Sözleşmesi’ni imzalayan Türkiye, coğrafya ve zaman kısıtlamasını kaldıran 1967 Ek Protokolü’nü coğrafi kısıtlama şerhi koyarak onayladığı için Avrupa dışından gelen sığınmacılara mülteci statüsü tanımamaktadır. Ancak Suriyelilerin savaş nedeniyle zorunlu olarak ülkelerini terk etmiş olmaları göz önüne alındığında ekonomik gerekçelerle başka bir ülkeye göç eden bireyleri tanımlayan göçmen kavramını Suriyeliler için kullanmak uygun değildir. Bu bağlamda çalışma kapsamında savaş nedeniyle Türkiye’ye sığınmak zorunda kalan, ancak resmi olarak tanınan “geçici korum statüsü” ile Türkiye’deki gelecekleri belirsiz olan Suriyeliler için uluslararası mülteci rejimine de dikkate alınarak “sığınmacı” kavramı tercih edilmiştir. Makale boyunca Türkiye’deki resmi statüsü geçici koruma olan Suriyeliler için “Suriyeli sığınmacılar” ifadesi kullanılmıştır.

2 Çalışmanın devamında bu belgeden Uyum Eylem Planı olarak bahsedilecektir.

3 Araştırma etiği gereği tezde görüşmecilere takma isim verilmiştir.

4Bu oran GİB’nın Suriyeli sığınmacılarla ilgili yaş ve cinsiyet dağılımı verilerinden yararlanılarak hesaplanmıştır. 15-49 yaş aralığı kadınların üreme çağı olarak dikkate alınmıştır. (Erişim tarihi:21.11.2024)

5 BMMYK verilerine göre 3.8 milyon mülteciye ev sahipliği yapan İran, 2024 yılı itibarıyla dünyada en fazla mülteciye ev sahipliği yapan ülke konumundayken; 3.1 milyon sığınmacı nüfusuyla Türkiye sıralamada 2. durumundadır.

Kaynakça

Adıgüzel-Öztoraman, Sevcan ve Tanyaş, Bahar. Suriyeli Mülteci Kadınların Göç Deneyimleri: Zorunlu Göç, Gündelik Yaşam ve Uyum Üzerine Nitel

Bir Çalışma, *Kadem Kadın Araştırmaları Dergisi*, 6, no. 2 (2020):173-210.

Anthias, Floya, Morokvasic-Müller, Mirjana ve Kontos, Maria. "Introduction: Paradoxes of Integration", *Paradoxes of Integration: Female Migrants in Europe* içinde Floya Anthias, Maria Kontos, Mirjana Morokvasic-Müller (eds) (London: Springer, 2013): 1-16.

Anthias, Floya ve Pajnik, Mojca. "Introduction: Contesting Integration Migration Management and Gender Hierarchies", *Contesting Integration, Engendering Migration* içinde, Floya Anthias ve Mojca Pajnik (eds) (London: Palgrave Macmillan, 2014): 1-12.

Atauz, Sevil, Atasü-Topcuoğlu, Reyhan ve Akbaş, Emrah. A Brief Introduction To The Discussions On Social Cohesion And Their Relevance For Social Work, *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 18, no.1 (2007): 7-14.

Atasü- Topcuoğlu, Reyhan. "What we Know and Do Not Know about Syrian Women's Labor Force Participation in Turkey: Questioning the Boundaries of Knowledge", *Integration through Exploitation: Syrians in Turkey* içinde, Gaye Yılmaz, İsmail Doğa Karatepe, Tolga Tören (Eds.) (Augsburg: Rainer Hampp Verlag, 2019): 128-142.

Atasü-Topcuoğlu, Reyhan. "Welfare State Responses and Social Workers' Attitudes Towards Syrians in Turkey", *Women, Migration and Asylum in Turkey: Developing Gender-Sensitivity in Migration Research, Policy and Practice* içinde. Williams, Lucy, Coşkun, Emel ve Kaşka, Selmin (Eds.) (London: Palgrave Macmillan, 2020):123-146.

Bayındır-Goularas, Gökçe ve Sunata, Ulaş. Türk Dış Politikasında Göç ve Mülteci Rejimi, *Moment Dergi*, 2, no.1 (2015): 12-40.

Biner, Özge., *Türkiye'de Mültecilik, İltica, Geçicilik ve Yasallık: "Van Uydu Şehir Örneği"*. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016).

- Boyd, Monica and Nowak, Joanne., “A Gender-Blind Approach in Canadian Refugee Processes Mexican Female Claimants in the New Refugee Narrative”, *Gender, Migration and Categorisation: Making Distinctions between Migrants in Western Countries, 1945-2010* içinde. Marlou Schrover and Deirdre M. Moloney (eds.) (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013): 105-125.
- Buz, Sema. Göçte Kadınlar: Feminist Yaklaşım Çerçevesinde Bir Çalışma, *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 18. No.2. (2007): 37-47.
- Buz, Sema. Türkiye Sığınma Sisteminin Sosyal Boyutu. *TTB Dergisi*, 76 (2008): 120-130.
- Castles, Stephen ve Miller, Mark J. *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*. (New York: Palgrave Macmillan, 1993).
- Coşkun, Emel, Sarıalioğlu, Özge ve Dinçer, G. Cemile. Göç Araştırmalarında Söylem, Yöntem ve Etik: Feminist Bir Yöntem Mümkün Mü? *Fe Dergi*, 12, no. 1 (2020): 70-81.
- Coşkun, Emel ve Yılmaz, Çetin. Sığınmacıların Toplumsal Uyum Sorunları ve Sosyal Hizmetlere Erişimi: Düzce Uydu Kent Örneği. *Journal of Social Policy Conferences*, 75 (2018): 269-305.
- Coşkun, Emel ve Eski, Beril. “Gender in the Turkish Asylum Process”, *Women, Migration and Asylum in Turkey: Developing Gender-Sensitivity in Migration Research, Policy and Practice* içinde. Williams, Lucy, Coşkun, Emel ve Kaşka, Selmin (Eds.) (London: Palgrave Macmillan, 2020):103-122.
- Cristou, Anastasia ve Kofman, Elenoure. *Gender and Migration*, (Switzerland: Springer, 2022).
- Danış, Didem., Taraghi, Cherie ve Perouse, Jean-François, “Integration in

Limbo: Iraqi, Afghan, Maghrebi and Iranian Migrants in İstanbul”. *Lands of Diverse Migration: Challenges of Emigration and Immigration in Turkey* içinde, A. İçduygu ve K. Kirişçi (eds) içinde, (İstanbul: İstanbul Bilgi University Press, 2009): 443-737.

Danış, Didem ve Dikmen, Hilal. Türkiye’de Göçmen ve Mülteci Entegrasyonu: Politikalar, Uygulamalar ve Zorluklar. İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 21, (2022): 24-45.

Dedeoğlu, Saniye ve Bayraktar, Sinem. “Bitter Lives on Fertile Lands: Syrian Women’s Work and Labor in Turkish Agricultural Production”, *Women, Migration and Asylum in Turkey: Developing Gender-Sensitivity in Migration Research, Policy and Practice* içinde. Williams, Lucy, Coşkun, Emel ve Kaşka, Selmin (Eds.) (London: Palgrave Macmillan, 2020): 173-192.

Dedeoğlu, Saniye. *Syrian Refugees and Agriculture in Turkey*, (London: Bloomsbury, 2022).

Demir, Ebru, Şahin, Bilge ve Şengül, İrem. (2024) Balancing the Protection and Participation of Refugee Women through the Women, Peace, and Security Agenda: Notes from Turkey, *Journal of International Women’s Studies*, 26, no.1, (2024): 1-18.

Erder, Sema. Göçmenlik, Mültecilik ve Değişen Uyum Anlayışı, *Türkiye’de Mültecilik, Zorunlu Göç ve Toplumsal Uyum: Geri Dönüş mü, Birlikte Yaşam mı?* içinde. S. Gül, S. Dedeoğlu ve Ö. Nizam (eds.) (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2020): 21-37.

Erdoğan, Murat. “Türkiye’deki Suriyeli Mülteciler: Politikalar, Gerçekler ve Toplumsal Kabul”, *Türkiye’de Mültecilik, Zorunlu Göç ve Toplumsal Uyum: Geri Dönüş mü, Birlikte Yaşam mı?* içinde. S. Gül, S. Dedeoğlu

ve Ö. Nizam (eds.), (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2020).

Erdoğan, Emre, Uyan-Semerci, Pınar. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri İçin Bir Rehber: Gereklilikler, Sınırlılıklar ve İncelikler*. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2021).

Göç İdaresi Başkanlığı, İstatistikler. <https://www.goc.gov.tr/gecici-koruma5638> (Son Erişim Tarihi: 23.11.2024).

Holtug, Nils ve Mason, Andrew. Introduction: Immigration, Diversity And Social Cohesion , *Ethnicities*, 10, no.4 (2010): 407-414.

Inhorn, Marcia. *The New Arab Men: Emergent Masculinities, Technologies, and Islam in the Middle East*New Jersey: Princeton University Press, 2012).

İçduygu, Ahmet ve Diker, Eleni. Labor market Integration of Syrian Refugees in Turkey: From Refugees to Settlers. *Göç Araştırmaları Dergisi*, 3, no.1, (2017): 12-35.

İçduygu, Ahmet ve Demiryontar, Birce. Türkiye’de Devlet Ve Suriyeli Mülteciler: Çelişkili Politikalar Ve Araçsal Rasyonellik, *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 21, (2022):316-334.

Kaya, Ayhan. “Geçici Koruma Altındaki Kişilerin Kabulü”, *Koruma, Kabul ve Entegrasyon: Türkiye’de Mültecilik* içinde Ayhan Kaya vd.(eds.) (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2021):111-190.

Kaya, Ayhan. Türkiye’de Entegrasyon Tartışmaları: Aktörler ve Roller, *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 21, (2022):335-359.

Kofman, Eleonore, Saharso, Sawitri, Vacchelli, Elena. Gendered Perspectives on Integration Discourses and Measures, *International Migration*, 53, no.4 (2015): 77-89.

- Kofmam, Elenoure ve Raghuram, Parvati. "Gender and Migration", *Introduction to Migration Studies* içinde, P. Scholten (ed.), (IMISCOE Research Series, 2022).
- Lagaard, Sune. Immigration, Social Cohesion, And Naturalization, *Ethnicities*, 10, no.4 (2010): 452-469.
- Langfield, Michèle. Gender blind? Australian immigration policy and practice, 1901-1930, *Journal of Australian Studies*, 27, no.79, (2003):143-152.
- Lutz, Helma. Gender in the Migratory Process, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36, no.10 (2010): 1647-1663.
- Massey, Douglas M. vd. Theories of International Migration: A Review and Appraisal. *Population and Development Review*, 19 (1993): 431-466.
- Morokvasic, Mirjana. Fortress Europe and Migrant Women, *Feminist Review*, 39, (1991): 69-84.
- Morokvasic, Mirjana. Settled in Mobility: Engendering Post-wall Migration in Europe, *Feminist Review*, 77, no.1, (2004): 7-25.
- Naguib, Nefissa. "Casualties of Fatherhood: Syrian Refugee Men and Nurture in the Arctic", *Reconceiving Muslim Men: Love and Marriage, Family and Care in Precarious Times* içinde. Inhorn, Marcia ve Naguib, Nefissa (eds) (NewYork: Berghahn Books, 2018): 279-298.
- Özaslan, Metin. Ankara Ekonomisinde Gerileme Eğilimleri ve Yeni Yol Arayışları. *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 20, no.2 (2011): 331-364.
- Özçürümez, Saime ve İçduygu, Ahmet. *Zorunlu Göç Deneyimi ve Toplumsal Bütünleşme: Kavramlar, Modeller ve Uygulamalar ile Türkiye*. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020).
- Schrover, Marlou ve Moloney, Deirdre. *Gender, Migration and Categorisati-*

on: *Making Distinctions Between Migrants in Western Countries, 1945-2010* (Amsterdam, Amsterdam University Press, 2013).

Suerbaum, Magdalena. Defining the Other to Masculinize Oneself, Syrian Men's Negotiations of Masculinity during Displacement in Egypt. *Signs*, 43, no.3, (2018): 665-686.

Unutulmaz, Kadir. Suriyelilerin uyumunda bugün ve yarın: Toplumsal algıların dönüşümü ve yönetimi. *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 21, (2022): 1-23.

UNDP. Women and Work: Improving Gender Integration in the Livelihoods Response to the Syrian Crisis. 2020, <https://www.undp.org/arab-states/publications/women-and-work-improving-gender-integration-livelihoods-response-syrian-crisis> (Son Erişim Tarihi: 23.11.2024).

UN Women. Türkiye'de Geçici Koruma Altındaki Suriyeli Kadın ve Kız Çocukların İhtiyaç Analizi. 2018, <https://www.raporlar.org/wp-content/uploads/2018/09/SGDD-Suriyeli-Kadinlarin-ihitiyac-analizi-2018.pdf> (Son Erişim Tarihi: 23.11.2024).

Ünlütürk-Ulutaş, Çağla ve Akbaş, Sezgi. "The Most Invisible of the Invisibles: Skilled Syrian Women in the Turkish Labor Market", *Women, Migration and Asylum in Turkey: Developing Gender-Sensitivity in Migration Research, Policy and Practice* içinde. Williams, Lucy, Coşkun, Emel ve Kaşka, Selmin (Eds.) (London: Palgrave Macmillan, 2020): 193-212.

Williams, Lucy., Coşkun, Emel ve Kaşka, Selmin. "Women, Migration and Asylum Seeking in Turkey: Research, Policy and Practice", *Women, Migration and Asylum in Turkey: Developing Gender-Sensitivity in Migration Research, Policy and Practice* içinde. Williams, Lucy, Coşkun, Emel ve Kaşka, Selmin (Eds.) (London: Palgrave Macmillan, 2020): 1-17.

Williams, Lucy ve Coşkun, Emel. "A Future Agenda: Policy and Practice in

Gender, Migration and Research in Turkey”, *Women, Migration and Asylum in Turkey: Developing Gender-Sensitivity in Migration Research, Policy and Practice* içinde. Williams, Lucy, Coşkun, Emel ve Kaşka, Selmin (Eds.) (London: Palgrave Macmillan, 2020): 235-244.

Yaman, Melda. “Child Marriage: A Survival Strategy for Syrian Refugee Families in Turkey?”, *Women, Migration and Asylum in Turkey: Developing Gender-Sensitivity in Migration Research, Policy and Practice* içinde. Williams, Lucy, Coşkun, Emel ve Kaşka, Selmin (Eds.) (London: Palgrave Macmillan, 2020): 213-234.

Akademisyen Kadınların Otantiklik Algıları Üzerine Varoluşçu Fenomenolojik Bir Analiz

Duygu Onay Çöker

TED Üniversitesi, Dr. Öğr. Üyesi

[ORCID: 0000-0001-5705-8359](https://orcid.org/0000-0001-5705-8359)

duygu.coker@tedu.edu.tr

Öz

Bu yazı, Simone de Beauvoir'nın otantiklik kavramını, filozofun felsefi metinlerinden, otobiyografilerinden ve romanlarındaki karakterlerinden hareketle kavrayarak, yine Beauvoirci bağlamdaki inotantik ya da romantik ilişkinin kadınlar açısından ne minvalde bir baskılanma deneyimi yarattığını açığa çıkarmayı ve akademisyen kadınların deneyimlerinde aramayı amaçlamaktadır. Filozofun otantiklik kavramı, bedenli özneler olarak kadınların varoluşlarının temellendirilmesinde, kendi-için olabilen, verili anlamları sorgulayabilen, özgürlüğünün ve sorumluluğunun öznesi olabilen bir bağlama gönderme yapar. Bu çalışma, Beauvoir'nın temel meselesi olan, kadınların özgürlüğü ve anlam kurucu olmaları nosyonunu, katılımcıların entelektüel yükü yoğun işleriyle ve evlilik deneyimleriyle eş zamanlı düşünerek, kendilik algılarında ve ilişkilerinde otantikliğin deneyimlenmesinin olanağını tartışmaya açmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, analizde elde edilen anlatıların iki yönlü olduğu tespit edilmiştir: Katılımcılar bir yandan evliliklerinde ikincilleştirildiklerinin farkında olduklarına dair anlatılar paylaşıırken, diğer yandan dönüşlü ve eleştirel düşünme pratiklerinin, akademiye özgü yazma ve yaratıcılık deneyimleriyle ilintisini açığa çıkartıp, kendiliklerini Beauvoirci aşkınlık ve otantiklik kavramlarına oldukça yakın bağlamda betimlemektedirler.

Anahtar Kelimeler: Simone de Beauvoir, Otantiklik, Aşkın, Fenomenoloji, Deneyim

•••••

Geliş tarihi: 23 Şubat 2024 • Kabul tarihi: 4 Temmuz 2024

•
Araştırma Makalesi

<http://federgi.ankara.edu.tr>

federgi • 2024 • 16(2) • 394-429

DOI: 10.46655/federgi.1442062

A Phenomenological Existentialist Analysis on Academic Women's Perception Of Authenticity

Duygu Onay Çöker

TED Üniversitesi, Assistant Professor

[ORCID: 0000-0001-5705-8359](https://orcid.org/0000-0001-5705-8359)

duygu.coker@tedu.edu.tr

Abstract

This article aims to understand Beauvoir's concept of authenticity by drawing from the philosopher's philosophical texts, autobiographies, and characters in her novels. It seeks to reveal how the notion of inauthentic or romantic relationships in the Beauvoirian context creates an experience of oppression for women and aims to explore this within the experiences of academic women. Beauvoir's authenticity refers to an existence where women, as embodied subjects, can establish the foundation of their existence as being-for-themselves, questioning given meanings, and being the subject of their freedom and responsibility. In this context, the study discusses participants' freedom and meaning-making, a fundamental issue for the philosopher. It considers participants' experiences in marriage and their intellectually demanding jobs, simultaneously contemplating the possibility of experiencing authenticity in the self-perception and relationships of academic women. In this context, the analysis reveals that the narratives obtained are two-fold: On one hand, participants share narratives indicating their awareness of being marginalized in their marriages, while on the other hand, they uncover the connection between reflexive and critical thinking practices and the experiences of writing and creativity specific to academia, portraying their selves in a context closely resembling Beauvoirian transcendence and authenticity.

Keywords: Simone de Beauvoir, Authenticity, Transcendent, Phenomenology, Experience

•••••

Arrival date: 1 February 2024 • Acceptance date: 30 July 2024

•

Research Article

<http://federgi.ankara.edu.tr>

federgi • 2024 • 16(2) • 394-429

DOI: 10.46655/federgi.1442062

Kendimi başkasının gözünde ararsam hiçbir şeyimdir.
Önce yapmak suretiyle dünyaya atılırsam
o vakit bir şekil alır, varoluş kazanırım
(Beauvoir 2022b, 214).

Giriş

Bir Genç Kızın Anıları'nda 1920'lerin Fransa'sında yaşayan genç Simone şöyle der (1994, 80):

Bir gün, anneme bulaşıklarda yardım ediyordum... Mutfağın penceresinden...evlerin mutfakları görünüyordu. Bu mutfaklarda da, başka kadınlar, tavalar ovuyor, tencereleri parlatıyordu... Her gün

bulaşık; her gün temizlik; saatler boyu uzayan bir hiçlik; hiçlikten öte bir yere ulaşmayan bir sonsuzluk. Ben böyle yaşayabilecek miydim?... “Hayır” dedim kendi kendime. Benim yaşantım, bir yerlere ulaşacak mutlak.

Bu tespit, onun teorik olarak özgürlüğü, otantik varoluşu ve aşkınlığı temellendirdiği, kadının ikincilleştirilmesinin analizini yaptığı eserlerinden evvel, günlük pratikler üzerine düşündüğü bir durumu betimler. İkinci Cinsiyet’de de evin, özne için tuzaklarını bu minvalde betimleyecektir: “Yemek yapılır ve yenir; temizlik yapılır ama kirlenir. Yaratılıyor gibi olunan şeyler aslında ‘yeniden üretim’dir. Evde üretilen yapıt, başlı başına bir erek değildir. Yiter ve gider” (Beauvoir 2021-2a, 191). Filozofa göre, bu yeniden üretimdeki sorun kadınların kendilerini gerçekleştirmelerine, özerklik kazanmalarına izin vermemesidir. Özgürleştirmek yerine kadınları bağımlı kılarlar (Beauvoir 2021-2a, 192). Filozof, bu durumu “yararlık düzeyinde yaşamak” olarak betimler. Bu düzeyde yaşayan kadının övündüğü tek şey ailesine yararlı olmaktır (Beauvoir 2021-2a, 335).

Bu noktada Beauvoir’nın vurgusu, evliliğin kadınlar için getirdiği bir tehlike olarak, kadınları evde içkinlik faaliyetlerine mahkûm kılmasıdır. Bu durum erkeklere, aşkın faaliyetleri için daha büyük fırsatlar sunar¹, yemek pişirme, temiz giysiler sağlama, evi temiz tutma gibi işlerin kadınlar üzerinde yoğunlaşmasıyla kocalara daha büyük özgürlük sağlanır ve böylece kadınların fırsatları kısıtlanır. Veltman, “The Sisyphean Torture of Housework: Simone de Beauvoir and Inequitable Divisions of Domestic Work in Marriage” adlı makalesinde, ev işlerini Sisifos² işkencesine benzetir. “Bir yaşamın anlamsız bir şekilde var olmaktan ziyade bir nedeni olacaksa, yaratıcı, yapıcı, aydınlatıcı veya dayanıklı bir şeyle geleceğe doğru üretmek dışı yönelmesi gerekir” (1952, 451). Vurgu, ev işlerinin kadınlara bir varoluş nedeni kazandıramayacağı, bu nedeni hizmet ettiği kişilere transfer edeceği yönündedir.

Genç Simone bulaşıklara yardım ederken camdan gözlemlediği kadınlarla zamanı gelince karşılaşacak, güçlüklerini, engellenmelerini gördükçe sorunun bireysel olmadığını kavrayacak, *İkinci Cinsiyet*'te aşkınlığına ket vurulan kadınlık durumunu (Direk 2018, 39-41), kadınların içkinliğe³ mahkûm edilmişliklerini gösterecektir. Filozof önceleri kendisini içkinlik durumuna kapatılmış olarak görmez. Zira yazarak/yaratarak bu durumu aştığını düşünmektedir. Kendini söz konusu durumun dışında görmek, sorunu dışsal algılamak, aslında durumdan çıkamamak anlamına gelmektedir. Bu noktada *İkinci Cinsiyet* öyle bir eserdir ki deneyim olarak Beauvoir'ı feminist kılmış, kadın olmanın anlamı üzerine düşünmenin ilhamını vermiş, yazarını dönüştürmüş, kendi meselesini bulmasını sağlamıştır (Direk 2021-1a, 13-14; 2018, 40-41). Eser bir yandan filozofa bu deneyimin dışında olmadığını öğretirken, diğer yandan da kendi anlam dünyasını yaratma minvalinde ele alınabilecek otantiklik [*authenticity*] kavramıyla bu kavramın özerk/eşit/özgür özneler arasında gerçekleşme ihtimalini barındıran ilişki boyutu üzerine düşünmesini sağlamıştır.

İşte bu çalışma, bir yandan söz konusu ev işlerinin tüm uğraklarını deneyimleyen akademisyen kadınların, evlilik ilişkisi içerisinde içkinliklerine kapatılma ve ikincilleştirilme pratiklerinin olanağını diğer yandan da yazarak/yaratarak bu durumu aşma (otantik oluş) potansiyellerinin olanağını tartışmaktadır. Bu amaçla akademisyenlerle evli olan akademisyen kadınların deneyimleri üzerine kurulmuş olan çalışma, kadınlardan öğrenme arzusunu esas alarak fenomenolojik yöntemi benimser ve akademisyen kadınlarla yapılan görüşmelerden elde edilen deneyim paylaşımına odaklanır. Çalışma bir yandan akademisyen kadınların evdeki deneyimlerini nasıl betimlediklerini ortaya koyarken, diğer yandan da kadınların akademisyenlik pratikleri ile kendilikleri arasındaki bağlantıyı açığa çıkarmaya çalışır. Katılımcıların eşlerinin de bilimsellik, özgürlük, eşitlik, rasyonellik, özdüşünümsellik, etik gibi kavramlardan dolayımlanan entelektüel bir alanda çalıştığı

düşünüldüğünde, anlatılarının analiz edilmesinin bu çalışmanın özgünlüğünü oluşturacağı düşünülmekte ve alana küçük bir katkı sunmak amaçlamaktadır.

Literatürde Beauvoir'nın otantiklik kavramı üzerine yapılmış çalışmalar⁴ ile akademisyen kadınlar üzerine toplumsal cinsiyet temelinde yapılan araştırmalar⁵ vardır. Bu araştırma ise mevcut çalışmalardan farklı olarak, *İkinci Cinsiyet* ve *Müphemlik Ahlakı* gibi felsefi metinlerinde, kurmaca çalışmalarında, kendisini ve Sartre ile yaşadığı entelektüel ilişkiye eşlik eden aşkını konu ettiği otobiyografik eserlerinde, kendisini özne kılma, ilişki içinde var olma/ ilişki kurma tarzını, ötekiyle birlikte anlam yaratma ve aşkın olma bağlamını betimleyen Beauvoir'nın, otantiklik kavrayışını temel alır.⁶ Önce bu kavramı tartışır ve filozofun fenomenolojisini açıklar. Ardından da gerçekleştirilecek fenomenolojik analizi ayrıntılandırarak, kadın akademisyenlerin deneyimlerine odaklanır.

Beauvoir Felsefesinde İstiraplı Bir Varoluş Biçimi: Otantik

Filozofun otantiklik kavrayışını anlamlandırmak için aşkınlık kavramından yola çıkılabilir. Bunun için Beauvoir'nın bir farklılık düşünürü olduğunu belirterek başlamak gerekir. Doğadan ya da özden değil, çeşitli tarzlarda kadın olma hallerinden kaynaklanan farklılığın, aşkınlıkta arandığı bir durumdur bu (Direk 2018, 38). Aşkınlık filozof için kurucu minvalde yer alır. Beauvoir, *Müphemlik Ahlakı Üzerine*'de özgün bir şekilde varolmanın, aşkınlığın kendiliğinden devinimini yadsımak değil, yalnızca onun içinde kaybolmayı kabul etmek olduğunu belirtir (2022, 21). Bu eserde aşkınlık; keşfetme, icat etme, çalışma, yaratma, yazma gibi faaliyetlerle ilintilendirilir. Kendimizi aşmaya, sürekli ilerleyen bir geleceğe ulaşmamıza olanak tanıyan eylemler bütünü olarak aşkınlık, dayanıklı bir şey üretir, bireysel ifade sağlar, dünyayı dönüştürür, insanlık çabalarına katkıda bulunur. Bu noktada aşkın faaliyetler insanlığı ileri itmeye çalışır, inşa eder, yeni zirvelere ulaşır, insanlığı aydınlatır.

Aşkın faaliyetler, “erkekler için!” somut olanakları açar. İçkinlik ise insanların kendilerini aşmasını sağlayacak dayanıklı şeyler üretmez, sadece yaşamı sürdürür, mevcut durumu korur. Vücut ve zihni sürdüren/onaran günlük işleri, bürokratik evrak işlerini, doğum gibi biyolojik fonksiyonları içerir. İçkinlik, bazen tekrarlayan, yaratıcı olmayan bir şeydir. Yaşamı varoluş nedeni olarak haklı çıkaramaz (Beauvoir 2022b).

Zeynep Direk, *İkinci Cinsiyet*'e yazdığı önsözde (2021) aşkınlığı, kadının da insan oluşuyla, insan varlığı ontolojik düzlemde nasıl açıklanıyorsa, kadının varlığının da öyle açıklanabilmesinin gerekliliğiyle temellendirir. İnsan varlığının ne olduğuna dair sorgulama yapar. Direk'e göre insan varlığı; aşkınlık, özerk bir özgürlük, insanın içinde bulunduğu durumu aşma kapasitesidir. Fakat bu evin dışına/kendinin dışına çıkma durumu, tekrar geri dönebilmek içindir. Yani dışarı çıkıp eyledikten sonra yine kendi merkezimize/içkinliğimize dönmemiz içindir (2022, 15). Ancak, tarihsel toplumsal koşullar aşkınlığa ket vurabilir. İşte *İkinci Cinsiyet*, varlığımızın devinim halinde olup nesneleştirilemeyen, bir kimliğe hapsedilemeyen yaratıcı tarafının, özgürlük aşkının tezahürünün nasıl tarihsel, toplumsal olarak bastırıldığını inceliyor betimler. Kadının özsel olan karşısında ikili karşıtlıklar kategorisinden ikinciye uygun olmaya zorlandığını belirtir (Beauvoir 2022-1a, 28). Beauvoir, önce doğayla kadın bedeninin kontrol edilme süreci, ardından kültür üzerinden, erkeğe tabi kılınmaya çalışılmasını, başkılığa indirgenmesini sağlayan rejimi sorunsallaştırır. Kadının kendisi üzerine düşünürken/kendisini seçerken, kendisi-için değil, onu tanımlayan erkek-için varolduğunu (erkek-için varlık) belirtir, bu durum kadının somut koşullarını belirler (Beauvoir 2022-1a, 173). Bu nedenle, annelik ve eşlik, kadınlar için özgürleşmenin önünde engel olarak dikilebilir.

Aşkınlığın açılmanmasıyla filozofun otantiklik kavrayışına geçilebilir zira insan, kendisini aşarak otantik varoluş kazanabilir. Otantiklik, filozofun varoluşçuluğunun içinde konumlanmış köşe taşıdır. Halihazırda, kavramın

felsefi art alanı derindir. Heidegger, “varoluş yolunda kendisini gerçekleştiren Dasein”in otantik olduğunu yazar (2000, 67). Sartre, kavramı “ideal” bağlamında düşünür; otantik kişinin insanlığın amaçlarını kaybetmeyeceğini, bu amaçların dünyayı korumak, özgürlüğü sağlamak, yaratıcılığı sahiplenmek olduğunu belirtir (2017, 57-58). Bu çalışmada kavram Beauvoirci bakış açısından ele alınmakta, Sandra Bartky’nin “Phenomenology of Feminist Consciousness” (1990) adlı makalesinde betimlediği “kadınlar için olanakların çokluğunun farkındalığı” bağlamında, varoluşçu perspektiften tartışılmaktadır.

Kavram, filozofun *İkinci Cinsiyet ve Müphemlik Ahlakı Üzerine* adlı eserlerinde, kendi sorumluluğunu alan, anlam dünyasını yaratan, bağımlı olmayan, tutkuyla bağlı olduğu farklı/çoklu projeleri olan, ötekini özgürlük ve özerkliği bağlamında tanıyan, ben-öteki arasındaki mesafeyi önemseyen, ötekinin yabancılığını davet eden varoluş biçimi olarak belirir. Bu varoluş biçimi ahlakla sıkı sıkıya bağlıdır. Zira insan sahici bir ahlaki tutuma⁷ sadece varoluşunu üstlenerek ulaşır. Bu tamamlanmayan süreç daima yeniden yaşanır, güvencesiz ve zorlu iştir ama otantik ilişki olanağını yaratır (Beauvoir 2021a, 178). Otantik ilişki, eşsiz ve eşit iki kişi arasındaki karşılaşmadır. Aşıkların kendilerini ve ötekini deneyimlemesidir. Kurulu olarak karşılıklarına dikilen anlamlara birlikte meydan okumalarıdır.

Cleary, *How to Be Authentic: Simone de Beauvoir and Quest for Fulfillment* (2022) ve *Existentialism and Romantic Love* (2010) adlı eserlerinde, *İkinci Cinsiyet*’den yola çıkarak otantiklik kavramını “kendi”ne doğru giden, keyifli bir araştırma yolu olarak tanımlar. Otantiklik, kendini yaratma devamlılığının şiirsel sürecidir (Cleary 2022, 9). Walker, Beauvoir’da otantikliğin gerçekleşme koşulunun, kadınların kendilerinden kaçmamaları/kendilerini bulmaları, sorumluluk alarak özgürlüklerini kabullenmeleri olduğunu belirtir. Yazara göre otantikliğin gerçekleşmesi için özgür özne konumunda, anlam arayışında ve seçimlerinden sorumlu olmak gerekir.

Otantik aşk, paralel biçimde, olgun ve bağımsız bir ötekiyle ilişki kurma halidir; etik kılınan hayatın rotasıdır, çünkü otoriteyi reddeder, yeni olasılıklara açılır (2010, 335-343). Daigle, otantikliğin “ıstıraplı” olduğunu belirtir. Kendi üzerine düşünmek, insanlığın amaçlarını yitirmemek, bu amaçları özenle seçmek, dünyayı ve özgürlüğü savunmak (2017, 58-59) otantikliğe giden yolun ıstıraplı yapı taşlarıdır.

Sartre, otantikliği bir ideal olarak “Tanrı olmayı arzulamak ancak olamamak” şeklinde tasarlar (Daigle 2017, 57). Ancak Beauvoir için otantiklik ideal değil, gerçekleşebilen pratik bir durumu imler. Gerek *İkinci Cinsiyet*, gerekse kurmacalarında Beauvoir otantikliğin hayata geçirilebilirliği vurgusunu yapar. Örneğin kurmacalarında ilk bakışta tek projeleri erkekler olan kadın karakterleri, terk edildiklerinde derin bir iyileşmeye ihtiyaç duyarlar ve hayatta kalırlar. *Yıkılmış Kadın*’da (1973) Monique, *Başkalarının Kanı*’nda (1943) Helene, *When Things of the Sprit Come First*’ de (1979) Marquerite önemli örneklerdendir. Bu eserlerde otantiklik, karakterler arasında tartışılır.⁸ Bu eserlerdeki sıradan kadınlar,⁹ tutkularından vazgeçerek kendilerini başkalarına adanmışlardır. Tek projelerini/erkekleri kaybettikten sonra nerede kendilerine ihanet ettiklerini sorgular ve kendilerini keşfetmek için cesurca yola koyulur,¹⁰ derin acılardan sonra iyileşme yolunda yürümeye koyulur, kendilerini keşfe çıkar, anlamlarını yaratmaya başlar, sorumluluk alarak/çalışarak, başkalarının değil, kendi isteklerinin gerçekleşmesi doğrultusunda yaşamaya çağırılırlar. *İkinci Cinsiyet*’de belirtildiği gibi, kendilerini yeniden yamaçların tepesinde tek başlarına, bağımsız bulunca artık eş/anne/ev kadını değil, insan varlığı olduklarını hatırlayacaklardır. Edilgen dünyayı seyre dalacak, tam bir bilinç olacaklardır. Suyun gizemi, dorukların atılımı karşısında, erkeğin otantikliği ortadan kalkacaktır. Sislerin arasında yürürken, ellerini ırmağa bırakırken, başkaları-için değil, kendileri-için yaşayacaklar, özgürlüklerini yürekten seveceklerdir (Beauvoir 2021-2a, 343). Amaç, kadınların bağımsız ve farklı ilgileri olmasının, erkekler hayatlarından çıktıktan sonra, yeni projelerle

hayata açılmalarının, tutkularını hatırlayıp onların peşinden koşmalarının önemini açığa çıkarmak, kendilerini yeniden nasıl kurduklarına şahit kılmaktır okuru. Zira *Müphemlik Ahlakı Üzerine* (Beauvoir 2022) kendi yaşamından kaçmamanın, sorumluluğunu bırakmamanın üzerine örülmüş bir metindir.

Cleary (2022), Beauvoirci otantiklik kavrayışından hareketle, “Arkadaş ve iş bulmak, aranılan biri olmak için kendimizi satmak zorunda olduğumuz bir dünyada nasıl otantik olabiliriz?” tartışmasını kitabının ana argümanı olarak koyutlar ve otantikliğin mümkün olduğu sonucuna varır. Zira otantik varoluşun/ilişkinin dört temel vurgusu vardır. Bunlar, “kendini özne ve öteki olarak takdir etmek”, “diğerinin özgürlüğüne saygı duymak”, “birlikte aşkın olmak” ve “anlamı birlikte yaratmak”tır. Bunlar bizi biz kılarken, insan olarak ihtiyacımız olan şeyleri de kendimizi kaybetmeden elde edebilmemizi sağlar. Otantiklik durumunu açıklarken, karşıtı olarak konumlanan “inotantik”, “romantik” ve “ataerkil romantik” kavramlarından da söz etmek gerekir.

İnotantik, Romantik ve Ataerkil Romantik

İkinci Cinsiyet'de Beauvoir (2021-1a), aşık kadını, kendisini erkeğin gözünden gören, onun sevdiği kitapları okuyup müzikleri dinleyen, fikirlerini değerli bulan, bütün yolların ona çıktığı bir varoluşla betimler. Ötekinin tüm değer ve anlamın, hislerin kaynağı olarak görüldüğü bu varoluş tarzı, hiçbir manada olumlu değildir: Kadını indirger, bağımlı ve ötekine tabi kılar. Ben, tamamlanma isteğiyle ötekine bağlanır. Ötekini bir özgürlük ya da özerklik olarak görmez. Ben-öteki arasındaki mesafeyi önemsemez: “Kadın için aşk, bir efendi uğruna tamamen bir vazgeçişdir.” (Beauvoir 2021-1a, 372). Bu durum elbette kadınların doğasından gelmez. Filozof bu durumu kadının çocukluğundan beri erkeğe yöneltilmiş ama eşit olmasına izin verilmemiş, onu egemen olarak görmeye çağırılmış olmasına bağlar. Beauvoir'a göre, insan olma talebini bastıramamış kadının düşleyebileceği şey, kendi varlığını bu

üstün varlıklardan (erkeklerden) biri doğrultusunda aşmak, egemen özneye birleşmek, iç içe geçebilmektir (2021-2a, 372). Aşık kadının mutluluğu, sevdiği adamın onu kendi parçası olarak kabul etmesi ve bu durum sürdüğü sürece, kadının ikincil hissetmesinin bir sorun yaratmaması, kendisini doğrulanmış hissederek alçakgönüllü mutluluk yaşamasıdır (Beauvoir 2021-2a, 381; 387). Bu ise filozofun “inotantik” varoluş biçimine gönderme yapar (Walker 2010, 337-341).

Walker, “Love, and Authenticity: Beauvoir’s Lesson in What it Means to Read” adlı makalesinde “inotantik” durumu “romantik” olarak betimler (2010, 334). Walker için inotantik durum, kendini tamamlama isteği, bağımlılık, kendini ötekinin gözünden görerek indirgeme durumudur. Walker, kavramı okuma edimine uyarlar. Beauvoirci otantiklik kavrayışını ve onun Sartre ile yaşadığı ilişkiyi otantik olarak betimlemesini¹¹ temel alarak Beauvoir’nın Sartre’in metinlerini nasıl okuduğunu tartışır. Yazara göre, romantik okuma da romantik ilişki de olgun olmayan bir bağımlılıkla ve kendini tamamlama isteğiyle doludur ve ötekinin/metnin olanaklarını, limitlerini görmeye imkân vermezler. Çünkü agresiftirler, sabırsızdırlar. Ötekinin/metnin olanaklarını yok eder, indirgerler. Beni/okuyucuyu ötekine/metne maruz bırakırlar. Öteki/metin de beni/okuyucuyu kendi öznelliğinden ve bağımsızlığından yoksun bırakır. Eleştirel olmayan bir ilişki/okuma olarak romantik durum, ötekinin/metnin farklı ilintilenme/okuma olanaklarını ortadan kaldırır.

Otantik okumada ise metnin sınırları genişler. Bu da iki eşit arasında kurulan ve metni tanrılaştırmayan okuma biçimine gönderme yapar. Aynı otantik ilişkinin betimlenmesi gibi, otantik okuma da muğlaklığı kutlar, çoklu anlamları kabul eder, etik bir karşılaşma yaşatır (Walker 2010, 334-355). Bu noktada yazar, Beauvoir’nın Sartre metinlerini otantik okuduğunu, onları nesneleştirmediğini ama kontrolsüz de bırakmadığını, bağımsız sonuçlara varabilmek için olgun ve eleştirel bir okuma yaptığını belirtir (Walker 2010, 348).

Morgan da kadınlarının varoluşunu indirgeyen “inotantik” ilişki durumunu ataerkil-romantik olarak niteler. Romantik aşkın erkeğin değerlerine, kişiliğine uygun bulunmadığını, kadınların kişiliğine içkin kabul edildiğini belirtir. Romantik aşk olmadan, kadınların kendilerini adayarak sevmeyi bilemeyeceğinin, kadınlıklarından eksileceğinin varsayıldığını yazar (1986, 118-131). Morgan, Beauvoir felsefesi bağlamında romantik aşkın problemlerini şöyle özetler: Romantik aşk, kadınların kararlarını ikinci planda tuttuğu için ahlaki değildir. Kadınları indirgeyerek erkeklere zarar verir çünkü iki eşit arasındaki olası ilişkiyi ortadan kaldırır. Erkek değer sisteminin yeniden üretilmesine neden olarak topluma zarar verir. Var olan değerleri yeniden ürettiğinden, ilişkiye zarar verir çünkü ilişki zenginleşemez (1986, 139-144). Morgan’a göre, pek çok kadın bir olma idealinin, romantik ilişkinin yüceltilmesinin, birini idealize ederken kendilerini indirgediklerinin farkında değildirler. Morgan, özellikle kadınların kendilerini erkeklerle ve ilişkileriyle tanımlaması, anlam kazanması olarak betimlediği “özdeşleşme” kavramını sorunsallaştırır (1986, 131).

Bu kısımda, Beauvoirci açıdan kadınların özgürlüklerini tadarak yaşamalarını ve erkek/evlilik/aile ile birlikte farklı projelere, tutkulara sahip olmalarını imleyen otantik varoluş, inotantik/romantik durumla karşıtlığı içerisinde anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Buradan hareketle çalışmanın yönetsel yaklaşımına geçilebilir.

Fenomenolog Beauvoir

Nitel bir yöntem olan fenomenoloji bu çalışmanın yönetsel yaklaşımını oluşturur. Zira Beauvoir Fransız varoluşçu fenomenoloji geleneğindedir (Gothlin 2021, 48) ve meselesi, fenomenolojik betimleme yapmak, bedenli özneler olarak kadınların baskılanmışlığını, ötekilerle ilişkilerini, kendi deneyimlerinden yola çıkarak ortaya koymaktır. Beauvoir, Husserl¹² ve

Merleau-Ponty¹³ fenomenolojisinden etkilendiğini yeri geldikçe belirtmiştir¹⁴.

Husserl ve Merleau-Ponty'nin düşünceleri bağlamında, insanın kendisini dünya aracılığıyla gerçekleştirmesi, dünyaya yönelmesi, böylece dönüşmesi ve değişmesi, kısaca dünya ile sürekli bir şekilde belirlenemez ilişki içinde bulunması, Beauvoir fenomenolojisini anlamak açısından değerlidir. Dünyada bulunmakla gelen bu tamamlanmamış ya da sabitlenemeyen etkileşimsel ilişki; insanın bedenli varoluşu üzerinden dünyaya katılması, dünya aracılığıyla kendini gerçekleştirebilmesi, düşünmenin bedenden bağımsız olamayacağını imler (Aydın 2020, 80). Zira Beauvoir, cinsiyet farkının yaşayan beden ve deneyim kavramından kaynaklandığını belirtir (Heinamaa 1999, 117). Husserl'in de Merleau-Ponty'nin de felsefesi beden merkezli, insanın dünyayla olan ilişkisini, öznenin bedenli varoluşu üzerinden okuyan yönelimsel felsefelerdir. Yönelimsellik zihinsel sürece gönderme yapmaz. Zira özne ve nesne ayrı/bağımsız iki varlık değil, bilme ilişkisi de öznenin dış dünyayı algı yoluyla bilmesini ifade eden ilişki değildir. Dolayısıyla yönelim öznenin dünyada bulunuş tarzıdır (Aydın 2020, 80).

Fenomenoloji, Beauvoir'nın yaşama, gözleme, deneyimleme biçimini dolaşır; filozof için dünyaya yönelik bir varoluş biçimini ifade eder (O'Brien 2021, 7). Ancak filozof, Husserl ve Merleau-Ponty'den farklı bir yerde durur, feminist fenomenolojinin kurucusu olarak anılır. Kendisi bunu açıkça dile getirmediğinden bu durum yoruma açık kalsa da (Oksala 2023, 143), *İkinci Cinsiyet*'in yaşanan deneyime dair vurgusu,¹⁵ kadın deneyimi konusunda sunduğu betimlemeler, bu argümanda önem kazanır. Beauvoir'nın sosyal dünyaya yaptığı vurgu, tarihsel ve politik olana verdiği önem (Oksala 2023, 137-143), belirsiz güç ilişkilerini, eşitsiz sosyal ilişkileri, derinlere yerleşmiş önyargıları sorunsallaştırabilmesini sağlar. Beauvoir fenomenolojisinin politik ve etik kapasitesi, deneyimimizin aracısız ve doğrudan değil toplumsal cinsiyetlendirilmiş olması, hem betimlemeyi hem eleştirmeyi olanaklı kılar

(Oksala 2023, 137-140; Gothlin 2021, 48).

Filozof, fenomenolojik betimlemeyle, kadınlığın ontolojik statüsünü, bize kendisini nasıl sunduğunu anlamlandırmak ister (Heinamaa 1999, 122). Çünkü kadınlığın durgun/değişmez bir doğası yoktur, genel kurallar bütünü altında sabitlenemez; olma durumu sürekliliğinde yer alır. Beden, filozofa göre, “yaşayan beden” olarak olası davranışlara, ufuklara, farklı varyasyonlara, değişimlere açılımı imlediğinden, ötekilerle ilişki içerisinde etkileyen ve etkilenen olduğundan, belirsizlikle kendi farklı yollarını yaratma ihtimalini barındırır. Beauvoir bunu fenomenolojiden yola çıkarak anlamlandırır. Filozof, kadın olmayı deneyimlemeyi tartışır ve kendisini de bedenli özne olarak bu tartışmanın içinde konumlandırır.

Beauvoir’ın, cinsel ezilmeye dair fenomenolojik yaklaşımla ele aldığı bedenli öznelerin deneyimlerine dair odak, bu yazı için büyük önem taşır. Bedenimiz sayesinde dünyayı nasıl algıladığımız önem kazanır. İşte bu yazıda fenomenolojik yaklaşımla kendileri de eşleri de üniversitelerde çalışan kadınların deneyimleri esas alınmaktadır. Zira araştırma, yöntemi gereği, insan deneyimini çok boyutlu olarak anlama amacı taşımaktadır.

Fenomenolojik Analiz

Fenomenolojik analiz, bir kişi ya da grubun bir fenomene ilişkin olarak kurguladığı anlamı bilme ihtiyacı üzerine kurulu nitel bir araştırma yöntemidir ve fenomeni deneyimlemiş kişilerin anlatılarını esas alır (Tekindal ve Uğuz-Arsu 2020, 178-179). Bu araştırmanın amacı evli akademisyen kadınların kendiliklerini yaşama ve evliliklerine dair deneyimleri, bunlara atfettikleri anlamı betimlemek olduğundan, varoluşçu eleştirel feminist fenomenoloji perspektifinde yürütülen araştırmanın katılımcılarını akademisyenlerle evli akademisyen kadınlar oluşturmuş ve onların anlatıları esas alınmıştır. Akademisyenlerle evli akademisyen kadınların seçilmesinin

sebebi ise, eşlerin benzer meslekte çalışmaları itibariyle işin doğasını kavrama potansiyellerinin yüksek olduğunun öngörülmesidir. Bu durumun kadınların otantik varoluşlarına ve ilişkilerine dair deneyimlerine nasıl yansıdığına betimlenmesi amaçlanmaktadır.

Creswell, fenomenolojik araştırmada, katılımcı seçimlerinin dikkatle yapılması gerektiğini, kartopu stratejisinin deneyimlenen durumu paylaşan katılımcıları seçmek için uygun olduğunu belirtir (2020, 154-158). Bu araştırmanın katılımcılarına kartopu yöntemiyle ulaşılmıştır. Dukes'e göre, fenomenolojik araştırma için katılımcı sayısı bir kişiden üç yüz kişiye dek değişebilirken (1984), Kleiman bir kişi ile en fazla on kişi (2004, 11), Wilson bir ile üç kişi (2015, 41) arasında olması gerektiğini yazar. Dolayısıyla katı bir kural bulunmamakta, literatürde olması gereken katılımcı sayısı farklılıklar gösterebilmekte ve bu durum özelinde verilerde doyuma ulaşma önem kazanmaktadır. Araştırma için ulaşılan on beş akademisyen kadın, devlet ve vakıf üniversitelerinde Dr. Öğretim Üyesi, Doçent ve Profesör olarak çalışmaktadırlar. Bu noktada önemli olan katılımcıların, araştırılan konuya dair deneyimlerini paylaşmaya istekli olmalarıdır (Wilson 2015 41; Creswell 2020, 83; Yıldırım ve Şimşek 2016, 71). İki akademisyen daha sonra vakitlerinin kısıtlı olması sebebiyle çalışmaya katılamayacaklarını bildirmişlerdir. Yarı yapılandırılmış görüşmelerde açık uçlu sorular yöneltilen on üç katılımcının dört tanesi mühendislik, altı tanesi sosyal bilimler, üç tanesi mimarlık alanında çalışmaktadır. (Tablo)

Analiz aşamasında, anlatılar Cleary'nin (2022), filozofun otantiklik ve otantik ilişki kavramlarına yönelik çalışmasında belirlediği temalar temel alınarak çözümlenmeye gidilmiştir. Bu süreçte, araştırmacının kendi varsayımlarının/yorumlarının katılımcıların eşsiz dünyasını gölgelememesi için "epoche", paranteze alma uygulanmıştır. Clearly'nin *İkinci Cinsiyet*'deki ilişkilere dair belirlediği iki olumsuz tema olan "(eşyle) farklılaşmama/bir olma"¹⁶, "(eşini) idealize etme"¹⁷ ve kadınların kendilikleri üzerinden

tanımlanan ve evlilikleriyle ilintilendirilen iki olumlu ana tema olan “birlikte anlam yaratma”¹⁸ ve “ötekinin öznelliğine saygı duyma”¹⁹ esas alınmıştır. Ayrıca bunlara, Beauvoir’ın düşünsel yolculuğunda öne çıkan, kadınların başka kadınlarla (bu araştırma bağlamında öğrencileriyle) deneyimlerini paylaşmalarını imleyen “fark yaratma” temasına ilişkin sorular eklenmiştir. Temalar, alt temalar ve betimlemeler kesişimsel olarak birbirlerinin içinden geçmektedir. Fenomenolojik araştırmanın doğası gereği katılımcılara, “Sizce evlilik nasıl işler?” ya da “İdeal bir ilişkide iş bölümü nasıl olmalıdır?” gibi tanım soruları değil, “Kendinize ait zamanın ve mekânın eşinizle eşit olduğunu, bu alanları deneyimlerken size saygı duyulduğunu hissediyor musunuz?” ya da “Araba kullanmamanızı bağımlılık olarak mı deneyimliyorsunuz?” gibi deneyimlerine dair sorular yöneltilmiş, filozofun uyguladığı gibi, katılımcıları, vazgeçilmez bir sorgulamaya götüren eleştirel bir yol açılması amaçlanmıştır. Katılımcılardan üç tanesi, soruların kendilerini uyandırdığını belirtmişlerdir.

Analiz ve Tartışma

Koşulları eşit olmayan, aynı mesleği yapan farkı insanlar

İlk ana temada bulunan “evin ve mekânın deneyimlenmesi/betimlenmesi”, katılımcıların olumsuz anlamda en fazla ortaklaştıkları alt temadır. Bu noktada evin İkinci Cinsiyet’de kadının ikincilleştirilmesinde önemli bir mekân olarak belirdiği ortaya çıkar (Beauvoir, 2021a-2a,180). Zihinsel yükünden aile topluluğunun mutluluğunu sağlamaya dek ev, kadınların sorumluluğudur. Evlilik, ev işleri bağlamında kadını sakatlamış ve tekrara alışmış bir hale getirmiştir (Beauvoir 2021a, 222). Beauvoir bu noktada erkeğin misyonunun eylem olduğunu; üretmesi, dönüştürmesi ve yaratması gerektiğini, bunun için kendi ötesine geçmesi gerektiğini belirtir. Öte yandan kadın da insan varlığı olarak benzer bir oluşa sahiptir. Ama geleneksel evlilik, kadını kendini aşmaya davet etmemiş, onu içkinliğine kapatmıştır (Beauvoir 2021-1a, 179).

Bu nedenle, ev bu araştırma için önemli bir mekandır. Katılımcılar, akademik işin yoğunlukla evde gerçekleştiğini belirtmiş, ancak eve döndükten, varsa çocuk uyuduktan sonra sınav okuma, ders hazırlama, araştırmalarını sürdürme pratiklerini yürütebildiklerini paylaşmışlardır. Dolayısıyla akademisyen kadınlar için ev bir çalışma mekânı olarak belirmiştir. Evde aktif olarak çalışmalarına karşın, kendilerine ait mekân/çalışma masası konusunda şu deneyimleri paylaşmışlardır:

Küçük evlerde yaşadık, kendime ait odam yoktu. Şimdi evimiz büyük, yine odam yok. TV karşısında, eşim dizi izlerken elimde bilgisayarım çalışmaya çalışıyorum. Eşiminse birden çok mekânı var. Hobileri, çalışması için. Benim bir mekânım olmadığı gibi zamanım da yok gibi hissediyorum. (K7)

Ortak masamızda çok eşya var. Kontrolümde olmadan eşyalar benim tarafıma itiliyor... Dizüstümü nereye taşırsam orası benim oluyor. Ama bazen çalışmaya çalıştığım yer de sorun olabiliyor. (K6).

Yıllarca evde çalıştım, kadrom yoktu. Eşim ise okulda çalışıyordu. Evde kullandığım küçük masayı da paylaşmak istiyor, yemek masasında çalışmak istemiyordu. Benim çalıştığım masayı kendi eşyalarıyla doldurmaya, dağıtmaya, bana alan bırakmamaya başlayınca, masayı onunla paylaşmayı reddettim. Bu büyük sorun yarattı. Orası benim tek alanımdı, ihtiyacım vardı çalışmak için. Onun eşyalarının altında kalmayacağını, düzeni koruyacağını bilsem yine de paylaşırdım. (K1)

Evde kendime ait masam yok, ev işleri bitince salonda çalışmaya başlıyorum... O zaman kimse rahatsız etmez. (K13).

Çalıştıkları alanlardan kaynaklanan bir fark ortaya çıkmaksızın, katılımcıların mekân konusundaki olumsuz deneyimleri, zaman anlatılarıyla benzer özellikler göstermektedir.

Televizyon izleyemediğim, kendime zaman ayıramadığım halde, bir şey yapmam gerektiğinde, “zamanında yapsaydın” nitelemesiyle karşılaşıyorum. Her şeyin standart şekilde yapılması gerektiğini düşünüyor. Halbuki bir iş farklı şekillerde ve zamanlarda yapılabilir. (K6)

Kendime zaman ayırdığımda bunu rahatlıkla yaşayamıyorum. Evde beni bekleyen işler oluyor, eşim bir kerelik üstlense bile geciktirdiği için, bulaşık makinası yerleştirme gibi, sonradan işimi zorlaştıracaklarını biliyorum. Bunları yapmak için yine zamanımdan feda ediyorum. Ama daha çok eşim suçlu hissettirebiliyor kendime zaman ayırdığımda. (K1)

Odamız ortak, eşim zamanın çoğunu orada geçiriyor. Benim için bu mümkün değil. Çalışma odasına, ki adı “babanın odası,” gidebilmem için eve dair pek çok işi bitirmem gerekir. (K9)

Evlerinde kendilerine ait mekanlarının olmaması/kısıtlı olması ve zamanı eşlerinin/erkeklerin algıladığı şekilde kullanmalarının beklenmesi bu anlatıların ortak noktası olarak belirmektedir. Filozofun betimlediği üzere evliliğin kadını çağırdığı içkinlik en çok bu bağlamda görünür olmaktadır. Aynı işi yapan eşlerin evdeki zaman ve mekân paylaşımının, kadınlara kendi mekânında/zamanında kendi aşkınlığını yaşama fırsatı vermediği, eşit *çalışma koşullarını* sağlayamadığı görünür olmaktadır.

Öte yandan, araştırmanın aynı ana tema altındaki “bağımlı olma” ya da “onsuz bir hayatı düşünememe” alt temaları, akademisyen kadınların deneyimlemeyerek ortaklaştıkları başka bir bağlama *işaret etmektedir*. Beauvoir yazınında, bağımlılık kadın için en büyük risktir. İlişkilerdeki romantiklik vurgusuyla ortaya çıkan “tek ve bir olma erdemi” bu sebeple yüceltilemez/yüceltilmemelidir. Bağımlı hissetmek çerçevesindeki sorulara üç katılımcı “araba,” bir katılımcı ise “sosyal hayat” bağlamında bu hissi

deneyimlediklerine dair yanıtlar vermişlerdir. Diğer katılımcılar, bağımlı değil, “bağlı hissettiklerini” dile getirilmiştir. Ekonomik bağımlılıkla ilgili sorularda, eşi tarafından evin gelirin e yardım niteliğinde para kazandığı hissettirilen katılımcı hiç yoktur. Hepsisi ekonomik anlamda bağımsız olduklarını belirtmişlerdir.

Bağımlılık vurgusu ile ilintili diğer bir bağlam da, *İkinci Cinsiyet*’de betimlenen “tek projesi evlilik olan kadınlar”ın ilişkileri bittiğinde “Ansızın yerinden edilmiş, tasarılarından kopartılmış ve hiçbir yardım olmadan kendi kendisine kalmış” (Beauvoir 2021-2a, 312) gibi hissetmeleri durumudur. Zira tam anlamıyla hazırlıksız şekilde sınırı geçmek zorunda bırakılmışlardır (Beauvoir 2021-2a, 312). Bu bağlamda katılımcılara evliliklerinin sonlanması hakkındaki düşünceleri sorulmuştur.

Ayrılma isteği sebepleriyle birlikte, rasyonel şekilde açıklanırsa kabul ederim. (K8),

Hazır olduğum zaman kabul ederim ya da ayrılığı benim önermem lazım. (K9),

Dünyanın sonu değil, alışkanlıklar yüzünden önceleri zor olabilir yalnızca. (K10)

Bu tema ekseninde hiçbir katılımcının evlilik bitimi kaygısını ya da maddi bağımlılığı deyimlemediği, psikolojik bağlamda dört katılımcının yalnızca bir konuda (araba ya da sosyal hayat gibi) bu hissi deneyimlemedikleri ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, Beauvoir düşüncesinde kadınlar için ilişkisinin/erkeğin/evliliğin tek proje olma durumunun, eninde sonunda kadınlara getireceği yıkım kaygısı, katılımcıların hiçbiri için söz konusu değildir. Bu yıkım için ilişkinin hazin sonunu beklemek gerekmez; ilişki sürerken, başkasının onayını beklemek/idealize etmek/adanmak/bastırılmak durumları da umutsuz çabalardır. Bu noktada da katılımcıların hiçbirinin anlatılarında bu kaygıların bulunmadığı belirlenmiştir. Ayrıca katılımcıların bu temaya

dair deneyimlerinin bütünlük, aile, destek kavramlarında yoğunlaştığı ortaya çıkmıştır.

“Ev kadını olmamaya dikkat ediniz!”

Bu, Sartre tarafından Beauvoir’a verilen etik bir tavsiyedir (1991, 57).

²⁰ Bu noktada iyimser değişim modeli, kadınların çalışmaya başlamasıyla ev içindeki cinsiyetlendirilmiş iş bölümünün eşit paylaşıldığını belirten çalışmaları anarken (McMahon 1999, Slipman 1995), literatürün ev işlerinin yoğun biçimde kadınların üzerinde olduğunu doğrulamaya devam ettiğini hatırlamak gerekir (Maushart 2002; Lachance-Grzela ve Bouchard, 2010). Hane içi iş bölümünde eşitsizlikler azalmadığı gibi, görünmeyen emeğe dair iş yükü sık ve ağır biçimde kadınlar tarafından üstlenilmeye devam etmektedir (Çakıroğlu ve Con Wright 2023, 74).

İkinci ana tema “idealize etme” ekseninde katılımcılara “kendini adama” deneyimlerine dair sorular sorulurken, ev işleri rutinine hapsedme potansiyeli olan “yararlık düzeyinde yaşama” deneyiminin öne çıktığı saptanmıştır. Ardından da katılımcılara filozofun yazma deneyiminin farklılığını ve “kendi için”liğini vurguladığı ve yararlılık düzeyinde yaşama hissinden sıyrılabilmeyi betimlediği düşünceleri sorulmuştur. Bu tema, “özne olma/sorumluluk alma”yı içeren son ana tema ile kesişimsel bir yapı sergilediğinden yazma deneyimine dair bulgular bu bölümde ele alınmıştır. Bu noktada, “Sıklıkla ev işlerinden anneliğe dek tüm uğrakların birbirini içerdiği bir rutinde yaşadığımızı, yararlık düzeyinde kaldığımızı deneyimlediğiniz oluyor mu? Yoksa yaratıcılığınıza ve farklılığınıza dair yoğun deneyimleriniz var mı?” sorusuna katılımcıların on bir tanesi söz konusu yararlık düzeyi rutinini sıklıkla deneyimledikleri yanıtını vermişlerdir. Ancak sıklık oranı değişmektedir.

Tüm işler rutin olarak üzerimde. Çocuğun ihtiyaçları, köpeğin bakımı, yemek, toplama, çamaşır vs. Okuldan eve geldikten sonraki zamanım bunlara gidiyor. Eşimin zamanı olduğunu, telefonuyla vakit geçirmesinden, haberleri ya da bir dizinin bölümlerini üst üste izlemesinden anlayabiliyorum. Benim bunları yapmam mümkün değil. O saatleri ev için kullanmalıyım. Aksi takdirde evin düzeni yürümez. Bunu çoğunlukla kızgınlıkla deneyimliyorum. Bazen yansıtıyorum, bazen içime atıyorum. Mesela yemeğin ardından çocuğu uyutup yorgun olduğum halde, kalkıp mutfakta kalanları toplamanın yıpratıcı olduğunu düşünüyorum, iş yükünü paylaşabilmeyi isterdim. Ancak ev işleri benim tüm anlamımı oluşturmuyor. Yaratıcılıkla yüklü bir işte çalışıyorum. En çok da yayın yapmak farklı bir doyuma ulaştırıyor. O zaman ben oluyorum. (K1)

Çocuğum olduktan sonra yararlık düzeyinde yaşamaya başladım. Şimdi idari işlerim nedeniyle okulda kendi araştırmamı da yapamıyorum. Bir çeşit memuriyet. Dolayısıyla evde-işte bu düzeyde yaşıyorum. İşten dönmek için arabaya bindiğim anda akşamın işlerini kafamda sıralamaya başlıyorum. Tabii bunlardan ilki çocuğun ne yiyeceği... Evde tartışmasız ben kontroldeyim. Bundan vazgeçemem. (K8)

Beauvoir düşüncesinde, evlilik ve annelik deneyiminin baskı haline gelebilmesinin koşulu, aynı kişinin devamlı ev ve bakım işlerini yerine getirmesidir. Annelik bir varoluş nedeni olarak hizmet edemese de, anne olmak isteyenler için anlamına/amacına ulaşan bir kurum olabilir, kadınların varoluşunu zenginleştirebilir. Özgür varlıklar arasındaki karşılıklı birliktelik de evlilik sınırlarında gerçekleşebilir. Ancak katılımcılar evlilik/annelik deneyimlerine dair bakım işlerinin baskı haline gelmesine dair deneyimlerini paylaşmışlardır. Bu temaya dair betimlemelerinde ise yoğunlukla düzen ve kontrol kavramlarını kullanmışlardır.

Yararlık düzeyini hiç deneyimleyemeyen katılımcı mevcuttur:

Hiçbir koşulda yararlık düzeyinde yaşamıyorum. Yazmayı ve okumayı çok seviyorum. Onlar beni ben yapıyor. Öğrencilerle konuşmayı seviyorum. Benim için değerli. Eğer bu işi yapmasam, yine yaratabileceğim bir iş yapardım. (K13)

Aynı ana tema altındaki “Eşe adanma ya da fedakarlık” bağlamındaki “Zorunda kalsanız, eşinizin işi için kariyerinizi feda eder miydiniz?” sorusuna hiçbir katılımcı doğrudan olumlu yanıt vermemiştir. Şartlara göre olumlu yanıt verebileceklerini söyleyenler olmakla birlikte, olumluya yakın betimleme yapan üç katılımcı artık kariyer basamaklarını tamamladıkları için işlerini bırakabileceklerini, bundan birkaç sene önce olsa yanıtlarının olumsuz olacağını belirtmişlerdir. Diğerleri,

Çocuğum küçükken başka şehirde, üniversitede çalışıyordum. Çocuğumu götüremeden oradaki işlerimi yürüttüm. O zor zamanlarda dahi kariyerimi bırakmayı düşünmedim. (K8)

Kadrosuz uzun yıllar geçirdim, iş bulsam, eşimden ayrı, çocuğumla yaşayacaktım ama bulamadım. Evliliğim için kariyerimi feda etmezdim. (K1).

Adama nosyonunun yoğunlukla aile bağlamında söz konusu edildiği ortaya çıkmıştır. Tüm katılımcılar kendilerini “kendim-için varlık” ile “ailem-için varlık” kesişimselliğinde betimlemişlerdir. Diğer iki ana tema ise öteki ile ilişki çerçevesindedir.

Ötekini sınırsızca kabul etme

Bir ilişkide birlikte zenginleşme, verili anlamları sorgulama ve yeni

şeyler keşfetme, “öteki” bağlamında önem kazanır. Öteki, *Müphemlik Ahlakı Üzerine*’de, benim için dünyada bir nesne, doluluktur (Beauvoir 2022, 193.) Öteki benden hiçbir şey istemez. Benim dolduracağım bir boşluk değildir. Kendimi onda doğrulayamam (Beauvoir 2022, 209) İnsan kendi varoluşunu ancak öteki vasıtasıyla gerçekleştirebilir, aksi takdirde kendi öznelliğine takılı kalır. Ötekinden dolayımlanan bu durum, ötekiyle ilişki, Beauvoir için otantik oluş açısından vazgeçilmezdir. Kendimi açarak ötekilerle birlikte zenginleşirim, ötekine ihtiyacım vardır (Daigle 2017, 58). Beauvoir düşüncesinde, öteki özgür olmalıdır ve bunu maksimize etmek benim görevimdir. Otantikliğe giden yolun önemli taşlarından biridir bu. Dolayısıyla burada vurgu, kadının ve erkeğin özgürlüğüne, iki eşit arasındaki ilişkiye yapılmaktadır. Yani otantik aşk, otantik olma durumunun bir devamıdır. İlişkideki bu karşılıklılık filozofa göre kolay değildir. Ötekinin öznelliğine saygı duymayı, onun her an gidebilecek bir özgürlüğün üyesi olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Ötekinin ötekiliğine âşık olmak, ona sahip olmaktan vazgeçmek, sınırsızca kabul etmeyi, saygı duymayı gerektirir. Otantik ilişkide âşıklar birbirlerini tüketmeden, dayatılan yasalara ve anlamlara birlikte karşı çıkarlar (Walker 2010, 339).

“Birlikte Anlam Yaratma” ve bu çerçevede kurgulanan “Eşinizle birlikte, başka türlü edinemeyeceğinizi düşündüğünüz bir anlam yarattığınızı, birlikte zenginleştiğinizi ve verili anlamları eleştirdiğinizi deneyimliyor musunuz?” sorusu tüm katılımcılar tarafından olumlu yanıtlanmıştır. Felsefeden politikaya eşleriyle birlikte sorunsallaştırdıkları konulardan, birlikte yapılan spora ya da bilimsel çalışmalara dek geniş bir yelpazenin söz konusu edildiği gözlemlenmiştir:

Birlikte yarattığımız ekolojik bir bahçemiz var. Hem sevdiklerimizle paylaşıyor hem profesyonel olarak üreticilik yapıyoruz.... Birlikte olma amaçlarımızdan birinin başka insanlar için fark yaratmak, güzellikler üretmek olduğunu düşünüyoruz. Birlikte çoğalamayacak ortak

yanımız yok demektir, herkes kendi yoluna gitmeli. (K4)

Hemen her şeyi birlikte yapıyoruz. (K12).

Çok fazla felsefi tartışma yaşıyoruz, entelektüel anlamda. Derin tartışmalar. Sonra bana makale gönderiyor o konularda. Ummadığım bakış açıları görüyorum onunla. (K13)

Akşamları konuşuyoruz genelde, çocuk uyuyunca. Kafamdaki, sorguladığım şeyleri paylaşıyorum. Zaman ne yazık ki kısa ama çok değerli. (K5)

Kesinlikle birlikte zenginleşiyoruz, yayınımız bile var. (K11)

Kafamızdakileri uzun uzun konuşabiliyoruz. Bölümlerimiz ayrı ama ona araştırma konularımı anlatırım. Hayata, bilime, sanata, farklı perspektiften bakmak da, bazen aynı şeyleri okumak da, birbirimizden öğrenmek de iyi geliyor. Onunla tanışmadan önce spor yapmamıştım hiç mesela. Artık hayat tarzı benim için. Bu tür paylaşımlar yapabilmek bence bir lüks. (K1)

Birbirimize yakın alanlarda çalışmamız bizi çok besliyor. (K6).

Bu temaya dair betimlemeler ise eğlence, ortaklık, muhabbet olarak belirmiştir. Eşle birlikte zenginleşme, karşılıklarına dikilen doğruluk iddialarını birlikte sorgulama ve keşfetme, ortaklaştıkları deneyimlerdir.

Özne olmayı, kendi kararlarının sorumluluğunu almayı içeren ana tema ekseninde ise katılımcılara eşleriyle ilişkilerinde kendilerine dair anlam kurguları sorulmuştur:

Kendim-için varlığım. Kendimi hiç eş-olma ya da annelik üzerinden tanımlamadım. İçimdeki tutku hep yaratma, yazma, yaşama üzerine. Kendimi öncelikle bunlarla anlatırım. Annelik yapıyorum çünkü çok sevdiğim bir çocuğum var. Eş oldum çünkü evlendim ama bunlar benim

birincil tanımlayıcılarım değil. (K1)

Önce ben geliyorum. Ben mutlu ve kendim gibiysem çocuğum da eşim de iyi hisseder. Kendimi gerçekleştirmem lazım. Hep öyle yaptım. (K13).

Kendim-için diye yanıtlarım. Geri planda kalamıyorum. (K8)

Bu noktada varoluşlarını kendilerini tanımlayan ikincil tanımlardan (annelik, eş olma durumu gibi) önce kuran katılımcıların olduğu gözlemlenmektedir. Bu temaya ait “Eşinizden farklı kararlar alarak eleştirildiğiniz bir durumda istediklerine sahip çıktığınızı mı yoksa birlikteliğinize zarar geleceği hissini mi daha yoğunlukla deneyimliyorsunuz?” sorusuna ise farklı cevaplar gelmiştir:

Hemen her şey benim kararlarım doğrultusunda ilerlesin istiyorum, kendimi gerçekleştiriyor gibi hissediyorum, sonrasında gerçekleşecek tartışma beni kaygılandırır da. (K1)

Pasif direnişle karşılaşacağım için ısrar etmiyorum. (K6)

Mutlaka ikna ediliyorum, benim isteğim genellikle yapılıyor. (K7)

Evliliklerinin kendileri olma hislerini desteklediğini hissetme bağlamında kurgulanan sorulara iki katılımcı olumsuz yanıt vermişler,

Çok fazla fedakârlık yaptım/yapıyorum. Şimdiye dek isteklerimin yavaşça, ikna edilerek değiştirildiğini hissediyorum. Zorla bir şey yapmak zorunda bırakılmadım ama istediğimi yapamayacağımı, ikna edileceğimi biliyorum. (K7).

Diğer iki katılımcı da kendilerine dair yapmak isteyip yıllardır erteledikleri şeyleri yapma konusunda paylaşımda bulunmuşlardır. Çocukları olduktan sonra, biri müzik diğeri dansa başlamanın özgünlük hissi verdiğini

belirtmişlerdir. Bir başka katılımcıysa, yıllardır içinde gönüllü olarak bulunduğu profesyonel organizasyonun etkinliklerine katılımı konusunda şu ifadeyi paylaşmıştır:

Burada gönüllü olarak nitelikli data işliyorum. Eşim tarafından zaten az zamanım olmakla, işim olmayan bir şeye zaman ayırmakla suçlanıyorum. (K6)

Ben baskın görünüyorum ama sonunda genelde onun dediği oluyor. Tabii kötü hissedip laf çarpıyorum sonradan. Senin yüzünden diyorum. (K9)

Kendilerini kendi-için olarak belirleyen katılımcıların kendilerini aşma eylemine sahip çıkma pratiğini dile getirdikleri, buldukları durumu kat etme seçimini yaptıkları; kararlarında ısrar etmeme seçimi yapanların ise bunu farkındalıkla seçtikleri açığa çıkmaktadır.

Özgürlük her zaman desteklenmeye değer

Son ana tema “fark yaratma”dır. İçinde tüm tekilliklerimizle bulunduğumuz durumun eşitsizlik içerdiği gerçeğini herkesin fark etmesini sağlamanın önemine dayanmaktadır. Zeynep Direk, kendileri içkinliklerinden çıkamadıkları halde, diğer kadınların buna mahkûm olmaması için çabalayan ve bu varoluş biçiminin norm olarak tüm kadınlara dayatılmasına itiraz eden kadınlar olduğunu belirtir. Önemli olan kadınların verili şartlar içinde mevcut durumundan çıkıp çıkamadığı değil, durumun tarihsel olarak sürdürülmesine destek verip vermedikleridir (2022-2a 16). Bu noktada, akademisyen kadınlara öğrencileriyle iletişimleri ekseninde sorular yöneltmiştir. Katılımcıların çevrelerindeki kadınlar için fark yaratma teması bağlamındaki betimlemeleri “deneyim paylaşımı” ve “yol gösterme”de yoğunlaşmıştır:

Kadın öğrencilerimle sohbetlerimde/derslerde, kendi deneyimimi paylaşmaktan çekinmiyorum. Olasılıklarını söylüyor, kendilerini

gerçekleştirmelerinin önemini kavramalarını istiyorum. (K10)

Bunu akademik bağlamda yapmayı önemişiyorum. Yazı yazmaktan araştırma yapmaya, ders içeriklerindeki farkı kadınlıklar vurgusundan tüm seçeneklerinde kendilerini destekleyeceklerime dair öğrencilerin kulaklarına su kaçırmaya dek güçlü bir yöntem izliyorum. (K10)

Derslerde kendi deneyimimi anlatabiliyorum.... Eşit iş bölümünü kendi üzerimden anlatıyorum. Teori var bir de canlı, deneyimleyen biri olarak, birinci elden anlatım var. Bu değerli. (K9)

Öte yandan, farklı düşünen bir katılımcının motivasyonu şu yönde belirlemektedir:

Bekar kadınlara yönelik çeşitli baskılar var. Bir yandan “evlenmelisin,” diğer yandan “evlenirsen okulda işlerini aksatırsın” bağlamında baskılanıyorlar. Bu nedenle öğrencilerimin ya da asistanımın benden yana baskı hissetmemesi için bu konuları konuşmuyorum. (K8)

Kendileri için ideale erişemeyen kadınlar, özgürlük ve eşitlik değerini desteklenmeye değer bulmaktadırlar. Akademisyen kadınlar bu noktada “teorinin yaşanmış deneyimle doğrulanması ve paylaşılması” (K1) ekseninde kendi anlatılarını öğrencileriyle paylaşmakta, bu deneyim aktarımını desteklemeyen katılımcı da bunun yine kadın öğrenciler üzerinde var olan baskılara bir yenisini eklememe düşüncesiyle gerçekleştirmektedir.

Sonuç: “Hiçbir varoluş kendi aşkınlığından vazgeçemez.”

Beauvoir’ın bu argümanı tüm varoluşlar için geçerlidir (2021-1a, 70). Filozof, yararlılık düzeyini yazarak/yaratarak aşmanın mümkün olduğunu düşündüğü bir evren kurmuş, otantik bir varoluşun şartlarından birini de bu minvalde betimlemiştir. Bu araştırma da katılımcılarını kendi(lik)lerini gerçekleştirmelerinin olanağına, bunun için açık yolların hangileri olduğuna

dair eleştirel bir sorgulamaya davet etmiş, akademisyen kadınların anlatılarını görünür kılmaya çalışmıştır.

Katılımcıların tek projelerinin erkekler/evlilik olmaktan çok uzak olduğu, *İkinci Cinsiyet*'de önerildiği gibi ekonomik bağımsızlıkları olduğu ve kendilerini erkeğe göre tanımlamadıkları (Beauvoir 2022-2a 17), adama nosyonunun “eşe adama” minvalinde olmadığı, evde kendi alan ve zamanlarına sahip olmasalar da bunun farkında oldukları ortaya çıkmıştır. Yaptıkları işte anlam yaratan ve aşkınlığını hissedebilen katılımcılar, otantik bağlamda kendilerini kuran özneler olarak araştırma yapmaya devam ederek varoluşsal amaçlarını yerine getirdiklerini düşünmektedirler. Katılımcıların anlatıları, kendilerini özne kılarak sorumluluk alma bağlamında belirmiş, eşleriyle eşit özgürlüklerin üyeleri olduklarına dair deneyimlerini ortaya çıkarmıştır. Dayatılan anlamlara eşleriyle birlikte karşı çıkar, okur ve tartışırken, birlikte anlam yarattıklarına dair deneyimlerini paylaşmışlar, bu minvalde otantik ilişki deneyimlerini tarif etmişler, eşlerinin akademisyenliğine bu noktada vurgu yaparak ortaklaşmışlardır. Katılımcıların hiçbirinin Beauvoircı anlamda romantik ilişki yaşadığı ve kendilerini indirgediklerine dair bir anlatıları bulunmamaktadır.

Katılımcıların öğrencilerine, derslerde/kişisel sohbetlerde özgürlüğü sahip çıkılacak üstün nitelikli değer olarak anlatıp, eşitsizlikleri görünür kıldıkları ortaya çıkmıştır. Ayrıca önemli bir bulgu olarak, deneyim paylaşımlarında kendilerinin ya da eşlerinin akademik disiplinleri bir farklılaşma göstermemiştir.

Kuşkusuz eşinin işi ya da çocuk sahibi olma sebepleriyle akademik kariyerini bırakmak zorunda kalmış kadınlar mevcuttur. Bu kadınlar ne varoluşlarını indirmek ne de kendilerinden vazgeçmek niyetiyle bunu yapmışlardır. Şartların belirlediği bu durum, özgürlüğe yaptığı vurguyla öne çıkan Beauvoir felsefesinde, insanın özgürlüğünün her durumda söz konusu

olamayacağı bir kerteğe işaret eder. Zorunluluklar sebebiyle akademik kariyerini bırakmak zorunda kalmış kadınlar, Sartrecı bağlamda tam anlamıyla halen özgürken, Beauvoir böyle bir özgürlüğün söz konusu olmadığını belirtir. Zira Sartre insanın hapisanede de olsa özgür olabileceğini iddia ederken, Beauvoir bunun mümkün olamayacağını, örneğin, hareme kapatılmış bir kadının özgürlüğünden söz edilemeyeceğini belirtir ve şartların önemini koyutlaması açısından Sartre'dan ayrılır. Şartlar ve özgürlük minvalinde Beauvoirian düşünce, gelecekteki saha araştırmalarının konusu olabilecek bir önem taşır.



1 Evlilik, erkeklere öfkelerini dışı vurabilecekleri alan sağlaması, erotik aşkın deneyimini sıradan ihtiyacın tatminine/göreve dönüştürmesi, kadınların zekâlarının ve yeteneklerinin körelmesine yol açması, kadınları koca bulma/yönetme konusunda hile yapmaya indirmesi, bekar kadınların sosyal açıdan eksik hissetmelerine neden olabilmesi ve bu nedenle birçok genç kadının evliliği temel proje olarak düşünmesine sebep olur (Veltman 2004, 451).

2 Yunan Mitolojisinde bir kayayı sonsuza dek bir tepenin en yüksek noktasına dek yuvarlamaya mahkûm edilmiş kral.

3 İçkinlik ve aşkınlık, karşıt terimler olarak farklı filozoflar tarafından farklı biçimlerde anlaşılmıştır. Bu çalışmada Simone de Beauvoir'ın anlamlandırması esas alınmaktadır. Toril Moi, Beauvoircu içkinliğin karanlığı, geceyi, köleliği, kapatılmışlığı, terk edilmişliği, edilgenliği, ataleti yani olumsuz terimleri işaret ettiğini belirtir (1994,154).

4 Bu minvalde Beauvoir'ın otantiklik kavrayışı üzerine yapılmış çalışmalardan Cleary 2010 ve 2022; Morgan 1986; Moi 1994; Walker 2010; Daigle 2017; Soysal 2019, Fırat 2023 anılmaya değerdir.

5 Akademisyen kadınlar ve toplumsal cinsiyet temelinde ise, Tuncer 2019 ve Poyraz 2023 önemli metinlerdir.

6 Beauvoir'nın betimlemeleri yeni olmadığı halde fikirlerinin özgünlüğü, bedenli öznelerin deneyimine verdiği değer, koyutladığı problemin çok boyutluluğu, kadınların otantik varoluşlarının yeniden kurulmasına dair imkânı ve umudu beraberinde getirmektedir.

7 Beauvoir felsefesinde otantik varoluş ve ahlak arasında derin bir ilişki bulunur. Özgürlükle şekillenen ilişkide, kolaya kaçıp ahlak kurallarına/tanrıya/dayatılmış dogmalara bağlanmak söz konusu değildir. Daha ağır sorumluluk gerektirecek şekilde, anlamı öznenin kurması için anlam yapıcı olması, sorumluluğunun ve özgürlüğünün bilincinde olarak kendisini kurması gerekir. Filozofun özellikle *Müphemlik Ahlakı Üzerine* adlı eserinde, ahlak dünyasının verili olmadığı, değerlerin kaynağının kişinin kendisi olduğu, kendi amaçlarına yönelen, tekil insanların oluşturduğu çoğunluk betimlenir (Beauvoir 2022, 24). Bu noktada "Ahlaklı olmak istemekle, özgür olmak istemek bir ve tekdir" ifadesini kullanır filozof (Beauvoir 2022, 29). Daha derin bir tartışma için bkz. Morgan 1986.

8 *Yıkılmış Kadın*'da (1973) Monique, kocası Maurice'in onu "otantik" bulmadığını öğrenir. Kendi anlamını yaratma şansını bundan sonra kazanır. *Başkalarının Kanı*'nda Hele- ne Bomert'den ayrılınca direnişe katılmaya karar vererek kendi anlamını arar. "When Things of the Sprit Come First'de Marquerite, Denis tarafından terkedilince kendisi-için yaşamaya başlar.

9 O'Brien ve College, Beauvoir'nın kurgularında kadınların sıradan olduğunu, olumlu rol modeli ya da ideal olmamalarının eleştirildiğini belirtirler. Ayrıntılı tartışma için bkz. O'Brien ve College, 2021. Beauvoir, 1965 yılında *Paris Review*'a verdiği röportajda hiçbir zaman tam ve özgür kadın karakterler yaratmamış olmasını, "Kadınları oldukları gibi alıyorum, olmaları gerektiği gibi değil" (Gobeil 1965) diyerek cevaplar. Önemli olan yaşayan bedenli özneler olarak kadınların deneyimleridir.

10 Ancak bu, okuyucuya her zaman açıkça verilmez; bazen okuyucunun anlamı çıkarması gerekir. Bu da eleştirilere neden olur. Tartışma için bkz. Pivot 1967.

11 *Bir Genç Kızın Anıları* (1994) ve *Olgunluk Çağı* (1991), filozofun Sartre ile olan ilişkisini otantik bir bağlamda nasıl kurduğunu anlatan eserleridir.

12 Beauvoir, ünlü eseri *Müphemlik Ahlakı Üzerine*'de Husserl fenomenolojisini derin,

çekici ve verimli bulduğunu belirtir (2022, 147). Edmund Husserl tarafından kurulan fenomenoloji, özler alanına varmak için dış dünyanın bilgilerinden, önyargılarından kaçınmamız gerektiğini savunur (Husserl 2000,189). Husserl’de fenomen, görünüşlerin özü anlamında “görünüşe gelen” şeydir (Taşkın 2021, 155). Realite bize kendisini fenomen olarak sunar (Öktem 2025, 32). Bu noktada bedenın yönelme merkezi olarak kabul edilmesi Husserl fenomenolojisinin temelidir. Her şey bedenle ilişkisi bakımından algılanır, her eylem bedenle ilişkisi bakımından deneyimlenir (Husserl 1973, 79;83). Yönelimsellik, ilişkinin kendisidir. Özler alanına varmak için önyargılardan kaçınmak gerekliliği, indirgemeye tekabül eder. Fenomenolojinin temel yöntemi olarak fenomenler alanına varmak amacıyla kullanır.

13 Merleau-Ponty, “What is Phenomenology?” adlı makalesinde, fenomenolojiyi özlerin incelenmesine odaklanan felsefi yaklaşım olarak, her sorunun çözümünde bir özü tanımlama çabası içermesiyle açıklar (1956, 59). Filozof ünlü eseri *Algının Fenomenolojisi*’nde ise “Dünya düşündüğüm şey değil yaşadığım şeydir; dünyaya açığımdır ve hiç kuşkusuz onunla iletişim kurarım ama ona sahip değilim, o tüketilemez olandır” (Ponty 2015, 213) diyerek öznenin dünya içindeki bulunuşunu koyutlar. Ardından, “Öyleyse şeyler, karşısında düşünüp taşınacağımız, yalın ve tarafsız nesnelere değiller; her biri bizim için bir tutumu simgeler, anımsatır, bize tepkiler uyandırır; insanın kendisini çevrelediği nesnelere, renklere, dolaşmaya gittiği yerlerden, o insanın zevki, kişiliği, dünyaya ve dışardaki varlıklara tutumu okunur.” (Merleau-Ponty 2015, 30) diye ekler. Aydın’a göre, bu durumda, “Yönelim bedenleşmiş öznenin hem dışardaki şeylere sahip olma, katılma olarak şeyleri bilme deneyimini hem de dışardaki şeyler arasında bedeniyle bulunuş, farkındalık deneyimini içerir.” (2020, 85).

14 Beauvoir, otobiyografik eseri olan *In Prime of Life*’da Husserl’i okurken, gerçeğe her zamankinden yakın hissettiğini belirtir (1965, 231). Fenomenolojiye ilişkin olarak neler deneyimlediğini de şöyle betimler “Bir teori beni ikna ettiğinde bana dışsal kalamaz. Dünyayla ilişkimi değiştirir, deneyimimi renklendirir. Onu eleştirel bakışla edinirim. Artık benim için yaşayan felsefe haline gelir.”(Beauvoir 1965, 254).

15 *İkinci Cinsiyet*’in aynı altbaşlıklı bölümünde kadının özgürleşmesi tartışılır. Özellikle, cinsel ezilme sorusuna, tarihsel bakış açısını ihmal etmeden fenomenolojik bir yanıt aranır. Bedensel deneyimlerin temsiline odaklanılır. Bedensel deneyimlerin farklılığı, kadının eşitsiz konuma itilmesi için gerekçe oluşturmuş gibi görünmektedir (Direk 2021-2a, 21).

16 Ana tema olarak beliren farklılaşmama/bir olma, eşini kendisinin bir parçası gibi hissetme(a), onsu bir hayat düşünememe (b), bağımlı hissetme (c), ev/mekan betimlemesi (d) alt temaları üzerinden analiz edilmiştir.

17 Ana tema olarak beliren idealize etme, kadere inanç (a), romantik ilişki (b), ait hissetme (c), kendini adama (d) üzerinden analiz edilmiştir.

18 Ana tema olarak beliren birlikte anlam yaratma, verili anlamları birlikte sorgulama (a), birlikte zenginleşme (b), yeni şeyler keşfetme (c) temaları üzerinden analiz edilmiştir.

19 Ana tema olarak beliren ötekinin öznelliğine saygı duyma, özne olma (a), kendi kararlarının sorumluluğunu alma (b), kendin olma (c) temaları üzerinden analiz edilmiştir.

20 Varoluşunu üstlenen, geleceğe doğru atılan insan, kaygı verici olsa da otantik dönüşü gerçekleştirecek şekilde yalnızlık içinde aşkınlığına dönmelidir. Ahlaki olan budur (Beauvoir 2021-1a,178).

Kaynakça

- Aydın, Aysun. “Merleau-Ponty’nin Bedenlenme Fenomenolojisi: Bilinç ve Beden Bütünlüğü” *Kilikya Felsefe Dergisi* No.1 (2020):77-90.
- Bayoğlu, F. Kina. “Simone de Beauvoir’ın Etiği Üzerine” *FLSF-Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* Bahar-29 (2020):163-179.
- Beauvoir, Simone de. *Bir Genç Kızın Anıları*. çev. Seçkin Selvi (İstanbul: Payel, 1994).
- Beauvoir, Simone de. İkinci Cinsiyet. Birinci Cilt, çev. Gülnur Savran (İstanbul: Koç Üniversitesi, 2021-1a).
- Beauvoir, Simone de. İkinci Cinsiyet. İkinci Cilt, çev. Gülnur Savran (İstanbul: Koç Üniversitesi, 2021-2a).
- Beauvoir, Simone de. *Müphemlik Ahlakı Üzerine Pirus ve Sineas*, çev. Gülçin Kaya-Rocheman (İstanbul: Everest, 2022).
- Beauvoir, Simone de. *In Prime of Life*, (Londra: Penguin Classics, 1965).
- Beauvoir, Simone de. *Yıkılmış Kadın*, çev. Gizem Şakar (İstanbul: Doğan, 1973).
- Beauvoir, Simone de. *Başkalarının Kanı*. çev. Ebru Erbaş (İstanbul: Everest, 2023).
- Beauvoir, Simone de. *When Things of the Spirit Come First*, çev. Patrick O’Brian (New York: Pantheon,1979).
- Beauvoir, Simone de. *Olgunluk Çağı II*, çev. Betül Onursal (İstanbul: Payel,1991).
- Cleary, Skye. *How To Be Authentic: Simone De Beauvoir And Quest For Fulfillment* (New York: St. Martin’s Essentials 2022).
- Cleary, Skye. *Existentialism And Romantic Love* (New York: Palgrave,

2010).

Cleary, Skye. "Romantic Love, Altruism And Self-Respect: An Analysis of Simone De Beauvoir." *Hypatia* 1 (1):117-148

Creswell, John. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, çev. Mesut Bütün ve Selçuk Beşir Demir (Ankara:Siyasal, 2020).

Çakıroğlu, Aylin ve Gülçin Con Wright. "Hane İçi Zihinsel Karşılıksız Emeğin Zihinsel Yük Boyutu", *fe dergi* 15 no.2, (2023):50-83.

Daigle, Christine. "Authenticity and Distantiation From Oneself: An Ethico-Political Problem", *Substance* 46 no. 142 (2017): 55-68

Direk, Zeynep. "Önsöz" *İkinci Cinsiyet* (İstanbul: Koç Üniversitesi, 2021), 11-24.

Direk, Zeynep. "Simone de Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği," *Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları* ed. Bertil Emrah Oder vd. (İstanbul: Koç Üniversitesi, 2018), 37-63.

Dukes, Sheree. "Phenomenological Methodology in the Human Sciences." *Journal of Religion and Health* 23, no.3 (1984): 197-203.

Fırat, Merve. "Otantik Özgürlükten Toplumsal Belirlenimli Özgürlüğe: Jean Paul Sartre ve Simone de Beauvoir" *Kastamonu Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Dergisi* no.1 (2023): 99-114

Gobeil, Madeleine. "Simone de Beauvoir, The Art of Fiction" *Paris Review* 34 (1965). <https://theparisreview.org/interviews/4444/the-art-of-fiction-no-35-simone-de-beauvoir?fbclid=IwAR0KuHR6j4E40C3PyZY463BcVfsCt06vnfiI8UplWBpNqGYaITzDgTpoCIU>

Gothlin. Eva. "Simone de Beauvoir's Existential Phenomenology and Philosophy of History in *Le Deuxieme Sexe*", *The Existential Phenome-*

nology of Simone De Beauvoir, ed. Wendy O'brien (Canada: Springer, 2021), 41-53

Heidegger, Martin. *Zaman ve Varlık Üzerine*, çev. Deniz Kandı. (İstanbul: A Yayınları, 2001).

Heinamaa, Sara. "Simone de Beauvoir's Phenomenology of Sexual Difference" *Hypatia* 14, no.4 (1999): 114-132.

Husserl, Edmund, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2021).

Kleiman, Susan. "Phenomenology: To Wonder and Search for Meaning" *Nurse Researcher* 11, no.4 (2004): 7-19.

Merleau-Ponty, Maurice. "What is Phenomenology?" *CrossCurrents* 6, no.1 (1956): 59-70.

Merleau-Ponty, Maurice. *Algının Fenomenolojisi*, çev. Emine Sarısakal, Eylem Hacımuratoğlu, (İstanbul: İthaki 2017).

Morgan, Kathryn P. "Romantic Love, Altruism and Self-Respect: An Analysis of Simone de Beauvoir", *Hypatia* 1, no:1 (1986):117-148

Moi, Toril. *Simone de Beauvoir: The Making Of An Intellectual Women* (Oxford: Blackwell, 1994).

Poyraz, Bedriye. "Akademi Kadınların Cenneti Mi? Ankara Üniversitesi Örneği," *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4, no. 2 (2013):1-18.

Pivot, Bernard. "Simone de Beauvoir: Une Vraie Femme de Lettres (Pour le Courrier du Cœur)," *Le Figaro Littéraire*, 30 Ekim 1967.

Sandra, Bartky. *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression* (New York: Routledge, 1990), 11-21.

- Soysal, Deniz. “Pyrrhus ile Cineas’ta Tasarı ve Aşkınlık Temelinde Simone de Beauvoir’ın Carpe Diem Eleştirisi”, *Kilikya Felsefe Dergisi* 2 (2019): 57-76
- Taşkın, Fahrettin. “Husserl’in Temel Kavramları”, *Dört Öge* 19 (2021):151-168.
- Tekindal, Melike ve Uğuz Arsu, Şerife. “Nitel Araştırma Yöntemi Olarak Fenomenolojik Yaklaşımın Kapsamı ve Sürecine Yönelik Bir Derleme”. *Ufkun Ötesi Bilim Dergisi* 20, no.1 (2020):153- 182.
- Tuncer, Selda. “Cinsiyetlendirilmiş Bir Kurum Olarak Akademi: Türkiye’de Akademinin Cinsiyet Kültürüne Bakmak” *Kültür ve İletişim* 22, no.2 (2019):173-208.
- O’Brien, Wendy. “Introduction”, *The Existential Phenomenology of Simone De Beauvoir*, ed. Wendy O’Brien, (Canada: Springer, 2021), 1-17.
- Oksala Johanna. “The Method of Critical Phenomenology: Simone de Beauvoir as a Phenomenologist” *European Journal of Philosophy* 31, no.1 (2023): 137–150.
- Öktem, Ülker, “Fenomenoloji ve Edmund Husserl’de Apaçıklık (Evidenz) Problemi” *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 45, no. 1 (2005): 27-55.
- Veltman, Andrea, “The Sisyphean Torture of Housework: Simone de Beauvoir and Inequitable Divisions of Domestic Work in Marriage”, *Hypatia* 19, no. 3 (2004): 121-143.
- Walker, Michelle B. “Love, Ethics, and Authenticity: Beauvoir’s Lesson in What It Means To Read”, *Hypatia* 25, no.2 (2010): 334-355
- Wilson, Anthea. “A Guide to Phenomenological Research”. *Nursing Standard* 29, no.34 (2015): 38-43.

Yıldırım, Ali ve Hasan Şimşek. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*
(Ankara: Seçkin, 2016).





feminist eleştiri
d e r g i s i