HAZIRLAYANLAR
Cenk Özbay, Ayşecan Terzioğlu ve Yeşim Yasin

# Neoliberalizm ve Mahremiyet

## TÜRKİYE'DE BEDEN, SAĞLIK VE CİNSELLİK



metis

Özbay, Terzioğlu ve Yasin | Neoliberalizm ve Mahremiyet

HAZIRLAYANLAR

Cenk Özbay, Ayşecan Terzioğlu, Yeşim Yasin

# Neoliberalizm ve Mahremiyet

## Türkiye'de Beden, Sağlık ve Cinsellik



Metis Yayınlan
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Neoliberalizm ve Mahremiyet
Türkiye'de Beden, Sağlık ve Cinsellik

Hazırlayanlar:
Cenk Özbay, Ayşecan Terzioğlu, Yeşim Yasin

Derleme Eser © Cenk Özbay, Ayşecan Terzioğlu, Yeşim Yasin
Makaleler: Her bölümün yayım haklan yazarlara aittir.
© Metis Yayınları, 2011

İlk Basım: Aralık 2011
İkinci Basım: Mayıs 2018

Yayıma Hazırlayan: Semih Sökmen

Kapak Resmi: Y. Bahadır Yıldız
"Suyu Beklerken", 52 x 140 cm
Duvar kâğıdı üzerine ahşap boyası, 2010

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197 Topkapı, İstanbul
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-975-342-834-7

Eserin bütünüyle ya da kısmen fotokopisinin çekilmesi, mekanik ya da elektronik araçlarla çoğaltılması, kopyalanarak internette ya da herhangi bir veri saklama cihazında bulundurulması, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykındır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklannın çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturmaktadır.

HAZIRLAYANLAR
Cenk Özbay, Ayşecan Terzioğlu, Yeşim Yasin

# Neoliberalizm ve Mahremiyet

## TÜRKİYE'DE BEDEN, SAĞLIK VE CİNSELLİK

metis

# İçindekiler

**GİRİŞ**
**Türkiye'de Neoliberalleşme ve Mahremiyetin Dönüşümü**
*Cenk Özbay, Ayşecan Terzioğlu, Yeşim Yasin* 9

**1 SAĞLIĞIN SİYASETİ**

Metalaşma ve Sağlıkta Dönüşümün Sınırları: Türkiye Örneği
*Tuba İnci Ağartan* 31

Taammüden Öldüren Moda: Kot Kumlama ve Silikozis
*Yeşim Yasin* 45

Sağlıkta Neoliberal İktidar ve Ötekiler: "İçeri"si ve Verem
*Osman Elbek* 59

**2 YENİ HASTALIKLAR, YENİ TEDAVİLER**

Türkiye'de "Üremeye Yardımcı" Teknolojiler: Kadınların Tüp Bebek Anlatıları
*Burcu Mutlu* 73

Şifayı Meydanlarda, Siyaseti İnternette Aramak: Türkiye'de Yeni Hasta Örgütlenmeleri
*Mehmet Ekinci* 94

Küreselleşme, Kanser ve Hastalık Anlatıları:
Bilinçli/Bilinçsiz Hastadan Biyolojik Vatandaşlığa Geçiş
*Ayşecan Terzioğlu* 111

Neoliberalizmin İkinci Baharı: Türkiye'de
Menopozun Toplumsal İnşası
*Maral Erol* 133

**3 NEOLİBERALİZM VE CİNSİYETİ YÖNETMEK**

Arzunun Nesnesi Olmak: Romans, Kırılgan Erkeklik
ve Neoliberal Özne
*Gül Özyeğin* 151

Neoliberal Erkekliğin Sosyolojisine Doğru:
*Rent Boy*'lar Örneği
*Cenk Özbay* 179

Mars-Venüs/Kadın-Erkek:
Reklamlarda Heteroseksizm ve Eşcinsellik
*Yener Bayramoğlu* 209

Bir Aile Mekânında Cinsiyet, Cinsellik ve Güvenlik
*Hilal Alkan Zeybek* 227

Yerel Yönetimler ve Sığınma Evleri:
Kadına Yönelik Şiddetle Mücadelede "Kurumsallaşma",
"Yardım" ve "Kontrol"
*Berna Ekal* 244

Yazarlar Hakkında 267

Kaynakça 271

# GİRİŞ
# Türkiye'de Neoliberalleşme ve Mahremiyetin Dönüşümü[1]

*Cenk Özbay, Ayşecan Terzioğlu, Yeşim Yasin*

2009 YAZ DÖNEMİNDE bir gün Boğaziçi Üniversitesi kampüsünde öğle yemeği yerken araştırma konularımızın birbirleriyle bağlantılı olarak düşünülebileceğini fark ettik. Bizler sağlık, cinsiyet veya cinsellikten bahsederken aslında beden siyasetine, bireylerin kendilerini ve başkalarını nasıl tanımladıklarına, bunun devlet ve küresel sermaye gibi farklı iktidarlarca nasıl yönetildiğine, içinden geçmekte olduğumuz ve neoliberalleşme diye özetleyebileceğimiz süreçle olan etkileşimlerine değiniyorduk.[2] Bizlerin araştırma konuları ve yakın ilişki içinde bulunduğumuz kimi meslektaşlarımızın ilgi alanları, kabaca, "Mahremiyetin Sosyolojisi" de diyebileceğimiz bir kesişme alanına atıfta bulunuyordu. Temel bir savımız vardı: Düne kadar özel, kişisel, belki de ailevi sayılan, kimi zaman çok yakın arkadaşlar ya da aynı işyerini paylaşanlar gibi küçük gruplara belirsiz kıstaslara göre açıklanan, ya da *açık edilen*, ama bu hayli kontrollü

1. Bu kitabı hazırlarken çok sayıda yakınımızdan ve meslektaşlarımızdan yardım aldık. Özellikle Ferhunde Özbay, Nükhet Sirman, Semih Sökmen, Belgin Tekçe, Derin Terzioğlu ve Alper Tümbal'a, farklı sebeplerle bu kitapta yer almayan ancak fikirlerini bizimle paylaşan herkese ve elbette değerli katılımcılarımıza bizden esirgemedikleri destek, sabır ve güvenleri için teşekkür ederiz.

2. Türkiye'de benzer konularda yayımlanmış, önemi, katkısı ve etkisi üzerinde hemfikir olduğumuz ve yararlandığımız, ancak daha dar kavramsal ve metodolojik içeriklere sahip kimi kolektif çalışmalar var (örneğin, Alkan 2009; Balkan ve Savran 2004; Kandiyoti ve Saktanber 2003; Keyder ve diğ. 2007). *Neoliberalizm ve Mahremiyet*'in bu eserlerle beraber okunduğunda daha anlamlı olabileceğini düşünüyoruz.

ifşaat mekanizması dışında da kamusal alana çıkmayan, başkalarına, tanımadıklarımıza, mesafeli durduklarımıza, ötekilere açılmayan bir alan, ya da bu kitapta kullandığımız anlamıyla mahremiyet, bugün köklü bir dönüşüm içinde.[3] Mahremiyetin dönüşümünün de iki veçhesi var. Birincisi, mahrem kabul edilen hususlara devlet, ekonomi, popüler kültür ve tıp gibi "dış" kuvvetlerin artan ve önüne geçilemeyen etkisi. İkincisi de, ilkine paralel bir biçimde, mahremiyetin gittikçe daha çok konuşulur, kurcalanır, deşilir, araştırılır, açığa çıkarılır, anlatılır, paylaşılır ve temsil edilir hale gelmesi. Dolayısıyla, üzerinde durduğumuz ikili bir süreç. Hem mahremiyetin ne olduğu ve mahrem alanlarımızı nasıl kurguladığımız değişiyor hem de bu kurgunun sınırları, mahremin bitip kamusallığın başladığı yerler ve arada kalan alanların toplumsal ve kültürel niteliği şekil değiştiriyor.

Kimi Batılı düşünürlerin ve sosyal bilimcilerin son çeyrek yüzyılda, farklı anlarda ve farklı maksatlarla "geç", "ileri" ya da "düşünümsel" modernite diye adlandırdıkları günümüz(ün) koşullarında geçmişe oranla çok daha fazla biçimde his, duyu ve arzulardan; kişisel tarih, biyografi, bellek ve özeleştiriden; toplumsal ve bireysel kimliklerden, benlikten ve kimlik kazanma-kaybetme süreçlerinden; bedenden, bedenlere dair bir bilinç oluşturmaktan, bedenin işleyişinden, bütünlüğünden ve eksikliğinden; sağlıktan, hastalıktan

3. Türk Dil Kurumu'na göre, "mahrem: başkalarına söylenmeyen, gizli" ve "mahremiyet: gizlilik, kişisel gizlilik" olarak tanımlanıyor. Biz, hem bu giriş yazısında hem de kitabın geri kalanında, son yıllarda mahremiyete eleştirel biçimde yaklaşan sosyal bilimsel çalışmaları da takip ederek (Colomina 2011; Giddens 1993; Göle 1991; Herzfeld 2005; Illouz 2007; Jankoviak 2008; Joseph 1994; Oleksy 2009; Plummer 2003; Seymour ve Bagguley 1999; Yan 2003; Zelizer 2007) "mahremiyet(ler)" ve "mahrem alan (lar)" terimlerini gizlilik meselesinden daha fazla anlamı içerecek şekilde genişletmeye çalıştık. Buna göre, mahremiyetten bahsettiğimizde en temel kastımız (geç-) modern bireyin kendi kendine ya da en yakınlarıyla baş başa kaldığı, kendi benliğini ve onu şekillendiren kurucu ilişkileri oluşturduğu, kamuya açık olmayan, "kişisel" ve "özel" diye de tarif edilen ve muhakkak o bireyin bedeniyle ilintili, bedensel ve o bedenle kenetlenen bir öznelliğe atıfta bulunuyoruz. Dolayısıyla, mahrem alanların bir sır içeriği olduğu, söylenmeyecek, dile dökülmesi istenmeyen, ifşa edilmesi talep edilemeyecek meselelere ev sahipliği yaptığını kabul etmekle birlikte, kullandığımız anlamın bu sır tutma mekanizmasından daha kapsayıcı olduğunu, öznel ve öznelerarası ilişkilere dayandığını belirtmeliyiz.

ve tedaviden; şiddetten, acıdan, yaradan, yastan ve travmadan; cinsiyetten ve onun dengesizliğinden, istikrarsızlığından; cinsellikten ve onun çelişkilerinden, bilinmezlerinden; yaşlanmaktan, yaşlanmayla savaşmaktan ve daha uzun yaşamaktan; ölümden ve ölümle yüzleşmekten; aşktan, tutkudan, romantizmden; dinsellikten, kutsallıktan, ruhaniyetten ve yeni dinlerden; aileden, evlilikten, boşanmadan, evlat edinmekten, taşıyıcı annelikten, tüp bebeklerden bahsediyoruz. Özel anlarda, yalnız kaldığımızda, biz bize olduğumuzda, kapalı kapıların ardında mahremiyeti oluşturan bu konulara olan ilgimizin, bu meselelere harcadığımız mesainin artmasına ek olarak kamusal alanda, başka insanların arasında, ötekileri dinleyerek, "uzman"lara akıl danışarak, farklı görüşleri çarpıştırarak da mahremiyetten bahsediyor, onu sorguluyor, tartışmaya açıyoruz. Bundan da (geçmişte öyle olduğunu varsayabileceğimiz gibi) kaçınmıyor, utanmıyor, gocunmuyor, bu değişimi yadırgamıyoruz.

Mahremiyetin bileşenleri bir yandan sonsuz sayıda etkenin müdahalesi neticesinde sürekli evrilirken, bir yandan da mahremiyet alanını (yeniden) düşünme ve bu düşündüklerimizi dile dökme, çeşitli temsil biçimleriyle ilintilendirme, dolayım kazandırma yollarımız farklılaşıyor. Kendimize olan bakışımız, kendimizi kabullenişimiz ya da değiştirme gayretimiz, etrafımızdaki insanlarla ilgilenmemiz, deneyimlerimizi anlamlandırmamız ve tüm bunları dikkatle seçtiğimiz izleyicilere aktarma şekillerimiz kaçınılmaz biçimde dönüşüyor. Önemsiz olan önemliye, değersiz olan değerliye, yasak olan serbeste, ayıp olan makbule, akla gelmeyen kabul edilebilire, tasavvur edilemez olan uygulanabilire, umursanmayan en merak edilene doğru yön değiştirirken, mahremiyetimizle ilgili nelerin düşünülebilir, konuşulabilir ve yapılabilir (ve elbette nelerin düşünülemez, konuşulamaz ve yapılamaz) olduğunu belirleyen ve bize farklı kurumlarca sıklıkla hatırlatan sınırlar dünden, eskiden, anılardan, âdetlerden, önceki kuşaklardan hızla ayrışıyor; bugün bizler için, hatta bir oranda da bizim arzularımız ve seçimlerimiz neticesinde yeniden şekilleniyorlar. Birbirlerine karşıtlık içinde kurulagelmiş ve karşılıklı temastan yoksunmuş gibi tahayyül edilen "mahrem olan" ile "toplumsal olan" bu süreçte iç içe geçiyor ve mahremiyet kamusallaşırken, kamusal alan da bir zamanlar mahrem olarak adlandırılıp, sessizleştirilen meselelere kucak açıyor.

Siirt'te küçük kızlara karşı girişilen örgütlü tecavüz; bir işadamının yanında çalışan ailenin genç kızıyla beraberliğinden sonra tartışılan kuşaklar ve sınıflar arası nikâh; Güldünya Tören'in katledilmesi ile sembolleşen namus ve töre cinayetleri; Ayşe Paşalı cinayeti ile akıllara kazınan "aile içi" (ya da *mahrem*) şiddet; bir devlet bakanının ısrarlı hükmüne karşılık eşcinselliğin bir hastalık olmadığının savunulması; günlük gazetelerin köşe yazılarına bile sızan eş değiştirme (*swingers*) partileri ya da sanal seks akımları; bilgisayarda görüntülü sohbet (*webcam chat*) etmenin hukuken aldatma sayılıp sayılmayacağı soruları; düzenli olarak artan Viagra, ertesi-sabah hapı ve Prozac kullanımı ve bunun çok boyutlu neticeleri; yine düzenli olarak yaygınlaşan estetik cerrahinin beden ve kişilik üzerindeki tartışmalı anlamları; siyasetçiler ve diğer şöhretlerin *özel* hayatlarına dair görüntü ve ses (gizli) kayıtlarının yayımlanması; başbakanın ağzından "her evlilikte en az üç çocuk olmalı" düsturuyla akıllara takılan aile planlaması; bazen devletten bir hak olarak talep edilen bazen de bizzat devletin vaat ettiği biyo-kontrol ve biyo-izleme teknikleri; ulusaşırı internet sohbetinde Fas'tan bir kadınla tanışıp onu ailesinden "isteyerek" kuma olarak Mardin'e getiren erkeğin oluşturduğu aile formu; "üniversitede porno olur mu?" sorusu etrafında kopan kıyamet ya da bir televizyon dizisi üzerine "tarihe mal olmuş kişilerin mahremiyetlerini teşhir etmek" gibi yeni ve epeyce zorlama bir kavramın yaratılmış olması... Türkiye'de son yıllarda yaşanan bu ateşli tartışmalara, bunların muhteviyatına, taraflarına ve yorumlanış biçimlerine yakından bakmak, "konuşulmayanın konuşulmaya başlaması" ve "gözlerden ırak tutulanın gözler önüne serilmesi" dinamiklerinin öngörülemez ve kontrol edilemez biçimde ivme kazandığını kavramamıza yardımcı olabilir. Böyle bir bağlamda, artan bireycilik, risk algısı, belirsizlik ve güvensizlik atmosferinde (Bauman 2000a ve 2001; Beck 1992; Beck ve Beck-Gemsheim 2002) hayatını kurmaya ve yönetmeye çalışan geç-modern bireyin bir yandan da kendi benliğini oluşturan; el sürülemez, sorgulanamaz ve müdahale edilemez olarak kabul ettiği, üzerinde eleştirel bir biçimde durmasına gerek olmadığına inandığı mahrem alanları çeşitli seviyelerdeki siyasetlere ve siyasal müdahalelere karşı (gündelik ve ilişkiselden, soyut ve makroya) yeniden konumlandırmak mecburiyetinde olduğunu iddia etmek abartı olmayacaktır.

Mahremiyetin kamusallaşması, metalaşması ya da neoliberalleşmesi ve buna mukabil kamusal alanın da mahrem temaları içine çekmesini tartışırken akla gelebilecek bir diğer önemli mesele de bireylerin bu toplumsal süreci tecrübe ederken arzularını ve seçimlerini ne oranda kullanabildikleri, hangi ölçüde bağımsız, kendinin farkına varmış, karar alabilen, ihtiraslarını yönetebilen birer özneye dönüşebildikleridir. Başka bir deyişle, şahsi istek ve kararlarımızın mahremiyetlerimiz üzerinde mutlak bir kontrole sahip olduğumuz ya da olabileceğimiz anlamına gelip gelmediği sorgulanabilir. Ya da mahremiyeti, onun geçirgen ve kırılgan kabuğuyla kuşatılmış özneler olarak bizim kurmadığımız, mahrem alanları kendi tutkularımız ve hırslarımız ile yönetmediğimiz; aksine, bunları farklı iktidar yapıları ve ilişkileri arasında çeşitli müzakereler vasıtasıyla şekillendirdiğimiz ve o esnada da yeni benlikler, yeni kimlikler kurgulamakta olduğumuz öne sürülebilir.

Dolayısıyla, toplumsal değişmeye tabi olan ve sürekli dönüşen mahremiyeti anlamaya çalışan sosyal bilimciler olarak öncelikle bir "toplumsal eşitsizlik" perspektifini değerlendirmeye almamız, kimin kendisi, bedeni, zevkleri, öznelliği, başka bireylerle ilişkileri ve gizli-saklı yönleri üzerinde ne gibi tasarrufları olabildiğini var olan eşitsizlikler, toplumsal dışlanma sistemleri, maduniyet yaratan mekanizmalar üzerinden haritalandırmamız gerekir. Kimlerin *özel* hayatları daha dokunulmazken kimlerinki daha az değerli kılınıyor ve haliyle kırılganlaşıyor; hangi grupların hisleri ve arzuları doğrultusunda seçimler yapmaları meşru ve "doğru" iken hangilerininki toplumsal beklentilerle örtüşmüyor ve tepki çekiyor; hangi kesimlerin sağlığı ve bekası üzerine titrenirken hangilerininkine aynı ihtimam gösterilmiyor, hangi bedenler gözden çıkarılıyor, hastalanmaları, sakatlanmaları ya da ölmeleri umursanmıyor; kimin yaşadıkları, unutamadıkları, acıları toplumsal anlatılara dönüştürülürken hangi deneyimler, hangi tanıklıklar, hangi tecrübeler sessizleştiriliyor, önemsizleştiriliyor, duyulmuyor; kimlerin hayatları, bedenleri, kendileri ve başkalarıyla olan münasebetleri daha mahrem, daha dokunulmaz ve daha ayrıcalıklı iken kimlerinki daha ilgi çekici, erişilebilir, müdahale edilebilir, suiistimal edilebilir, metalaşabilir, vazgeçilebilir hale geliyor...

Bu giriş yazısının da, bu kitapta bir araya getirdiğimiz makaleler toplamının da Türkiye'de mahremiyetin kapsadığı tüm alanları ele alıp tüketmek ve toplumsal eşitsizlik açısından analiz etmek gibi bir iddiası yok. Ancak mahremiyetin sosyolojisini oluşturmaya niyetlenildiğinde, en temelinde sınıf, "ırk", etnik köken, beden, cins, cinsiyet, cinsellik, coğrafi konum, lisan, yaş, din ve inanç sistemleri gibi toplumsal ayrışma eksenlerinin mevcudiyetlerini ve kesişimlerini hatırlatarak yola çıkmalı diye düşünüyoruz. Bu kitabın farklı bölümleri de kâh "Türkiye'deki sistemin işleyişi"nin ana hatlarını incelerken kâh özgül bir âna, bir mekâna, bir ilişkiye ya da bir gruba odaklanırken bu iktidar eksenlerinden yola çıkıyorlar.[4] Mahremiyetin değişmekte olan toplumsal örüntülerini ve görünümlerini anlamlandırmak demek, bu noktada, belki başka her şeyden daha çok, mevcut toplumsal eşitsizliklerin koyu gölgesinin farklı mahrem alanlara nasıl çöktüğünü belgelemek demek.

Bugün, mahremiyeti bütün derinliği ve karmaşıklığıyla anlayabilmek, özellikle son çeyrek yüzyılda yoğunlaşan neoliberal küreselleşmenin önceki dönemlerde coğrafi yer, mekânsal aidiyet ve yerlilik ile doğrudan ilişkili ve kapitalizmin işleyişinden nispeten korunaklı olan mahrem alanlarımızı ne şekilde etkilediğini kavrama çabasını da içermektedir. Türkiye'de, 12 Eylül 1980 askeri darbesinden hemen önce 24 Ocak Kararları ile başlayan, üç yıllık askeri yönetimde süren ve özellikle de Turgut Özal'ın başbakanlık yıllarında hız kazanan küreselleşme ve neoliberalleşme, birbirleriyle ilintili ve ayrışması mümkün olmayan iki paralel süreç olarak 2000'lerde yetişkinliğe adım atan kuşaklara geri dönülmez bir biçimde tesir etti. Şimdi, küreselleşmiş[5] ve neoliberalleşmiş[6] bir dünyada yaşayan bi-

4. Mahremiyet, vatandaşlık kavramı ve siyasal mücadelelerle teyellenen kamusal alan/özel alan ikiliğinin ortasında, ikisine de aynı anda sızan ve bu iki tarafı eklemlendiren bir konumda. Bu kitaptaki bazı makaleler, kimi mahrem alanların kamusal alan/özel alan tartışmasının konusu olabileceğini gösterirken, diğer bir grup yazı da toplumsal değişme ve mahremiyeti bir arada düşünmeyi yeni toplumsal hareketler ve temsil biçimleri üzerinden belgeliyor.

5. Dolayısıyla bu, ulus-devlet sınırlarının geçirgenleştiği, sermayenin gezegenimizin üzerinde neredeyse engelsizce dolaştığı, iletişim ve ulaşım teknolojilerindeki gelişmelerin fiziksel mekânları yakınlaştırdığı ve zamansal farklılıkları küçülttüğü, internetin her türlü kültürel akışı kolaylaştırdığı, insanların diğer insanlarla kenetlenmişlik ve bağlanmışlığa dair bilinçlerinin çok kuvvetlendiği bir

rey, özne haline gelirken, kendisine, bedenine, hislerine, etrafındakilere, kendi gibi olanlara ve ötekilere, onlarla ilişkilerine bakarken, kaçınılmaz olarak neoliberal küreselleşmenin doğurduğu değerler, fikirler, söylemler ve temsillerle dolayım kuruyor. Diğer bir deyişle, tüm mahrem alanlarımız, mahremiyetlerimizin kuruluşu, mahrem ilişkilerimiz, anlarımız, noktalarımız ve hikâyelerimiz neoliberal küreselleşmenin kuvvetli etkisinden azade, dış faktörlerden bağımsız, sadece bizim arzularımız ve kararlarımızla şekillenen, kurallarını bizim koyduğumuz bir ideal halden çok uzaktalar. Neolibe-

---

an. 1990'lardan beri küreselleşmeyi güçlenen ağlar, enformasyon ve teknoloji (Castells 2009), zamansal ve mekânsal bir sıkışma (Harvey 1991), kentler (Sassen 2001), yurttaşlık (Ong 1999), cinsellik (Binnie 2004), muhayyile (Appadurai 1996) veya kültür (Featherstone 1990) gibi büyük kavramlar ve makro dönüşümler üzerinden inceleyen önemli sosyal bilim eserleri kaleme alındı. Bugün, küreselleşmeden bahsettiğimizde tüm bu çalışmaların aydınlattığı farklı noktaları göz önüne alarak, özellikle de "küresel" sıfatının efsunu dağılmışken, topyekûn bir değişiklik, kendi gerçekliğini kurgulayan ve dayatan bir süreç, ancak disiplinlerarası bir bakışla kavranabilecek bir yeni toplumsallık modeli ile karşı karşıya olduğumuzun bilincindeyiz. Özetle, küreselleşme Jonathan Xavier Inda ve Renato Rosaldo'nun sözleriyle, "küresel bağlantısallığın yoğunlaştığı; hareketlilik ve birbirine karışma, temas ve eklenti, ısrarla kültürel etkileşim ve değişim çağrışımı yapan, hareket halinde, sürekli küçülen bir dünyayı akla getiriyor" (2008: 4-12). Neoliberalizmin, küreselleşmenin ardındaki itici güç, varlık sebebi ya da gizli gündemi olduğunu iddia eden pek çok görüş var. Şikago Üniversitesi'nde tasarlanan soyut bir ekonomik kuram iken Fordist, kalkınmacı refah devletlerinin yaşadıkları iktisadi krizlere bir çıkış olarak 1970'lerin ikinci yarısında öncelikle İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'nde hayata geçirilen ve özellikle de IMF, Dünya Bankası ve OECD gibi ulusaşırı ekonomik ve politik örgütlerce desteklenen ve "yapısal dönüşüm" (*structural re-adjustment*) paketleriyle tüm coğrafyalardaki ekonomileri dönüştüren ve nihayetinde Fordizm sonrası kapitalizmin "zaferi" ile taçlanan neoliberal ilkeleri küreselleşmenin ekonomik niteliğinden ayırmanın pek de mümkün olmadığı, iki fenomenin iç içe geçmiş halinin insani, kültürel, toplumsal ve ahlaki neticeleri bugün üzerinde büyük ölçüde uzlaşılan meselelerdir (Bauman 2000b; Bourdieu 1999; Burawoy 2007; Comaroff ve Comaroff 2001; Harvey 2007; Ong 2006; Rofel 2007; Sassen 2008). Bu kitap, neoliberal küreselleşmenin kamusal hayattaki etkilerine ek olarak kişisel, öznel, özneleraası, bedensel ya da kısaca mahrem alanlara da tesir ettiğine, Türkiye üzerine yapılmış araştırmalar aracılığıyla vurgu yapmayı amaçlıyor.

6. Ya da, piyasanın kendi kurallarını koyması gerektiğine inanılan, müdahale edilmediğinde ekonominin en iyi şekilde işleyeceği savunulan, devletin ekonomik yetki, sorumluluk ve kapasitelerinin minimuma indirilmesinin altının çizildiği, kamu teşebbüslerinin ivedilikle özelleştirilmesinin hayatiyet kazandığı, iş ve

ral küreselleşme kendi öznelliğini, "iyi tip"lerini, parlak örneklerini, başarı öykülerini üretirken, hegemonik niteliği ve "alternatifsizliği" yoluyla her bir bireyin kendi benliğini nasıl oluşturduğuna nüfuz ediyor. Mahremiyetler, ancak neoliberal-küresel duygu, arzu, fikir ve ifadelerin içinde, onlar kanalıyla, onların doğrudan ve sembolik müdahaleleriyle şekilleniyor.

## Küreselleşme ve Yeni Sağlık Anlayışı

Son yıllardaki mahrem alanların kamusallaşması olgusunu sağlık ve hastalık konularında da görebiliyoruz. Eskiden kanser gibi tabu niteliği olan hastalıklar çoğunlukla "elim bir hastalık" diye anılıp, isimleri kolay kolay ağza alınmazken, bugün tanınmış sanatçılar kanser deneyimlerini en ufak tıbbi ayrıntılarına kadar medyada ifşa edebiliyorlar. Daha düne kadar evlerine kapanan ya da *kapatılan* hastalar, bugün internet üzerinden örgütlenip meydanlarda haklarını arıyor ve ülkenin sağlık politikasında köklü değişiklikler öneriyorlar. Sağlık ve hastalık konusundaki hassasiyetler, kırılganlıklar ve dışlanmışlıklar toplumsal olarak yeniden tanımlanırken, yeni bir sağlık anlayışı ve kültürü de ortaya çıkıyor.

Hastalıklar ve tedavi yöntemleri elbette insanlığın tarihi kadar eskiler ve tarih boyunca meydana gelen politik, ekonomik, toplumsal ve kültürel gelişmelerle etkileşim içindeler. Her toplum, birçok hastalık ve sağlık sorunuyla yüzleşir ve farklı tedavi yöntemleri uygular. Toplumlar kendi tıp sistemlerini oluşturur ve sağlık, hastalık

---

meslek mefhumlarının sadakat, güvenlik ve istikrar gibi değerlerden ayrıştırıldığı, sendikasızlaşmanın galebe çaldığı, metalaşmanın sınırlandırılamadığı, ekonomik alanın kültürel, sosyal, ahlaki ve politik alanlar üzerinde kıvrak bir hâkimiyet kurduğu bir toplumsal hal. Neoliberalizm, eski İngiliz başbakanı ve neoliberalizmin siyasal ifadelerinin meşum mucidi Margaret Thatcher'ın belirttiği gibi "başka alternatif yok(tu)" (Harvey 2007; Peck ve Tickell 2002) vurgusuyla meşruiyet kazanır ve toplumun geniş kesimlerinin kendilerinin aleyhine sonuçlarını açıkça görmelerine rağmen rıza göstermelerini, neoliberal politikaları ve onların uygulayıcısı olan siyasal iktidarları desteklemelerini sağlar. Türkiye'de de en radikal neolibcral uygulamaların 12 Eylül Darbesi ya da 2001 krizi gibi siyasal ve/ya iktisadi buhranları takiben, olası çöküş senaryoları üzerine bina edildiğini, özellikle Özal'lı yıllarda, "Çağ atlıyoruz", "Çağı yakalıyoruz" ve "Dünyaya entegre oluyoruz" gibi ifadelerle desteklendiğini görebiliyoruz.

ve beden konularında kendilerine özgü bakış açıları geliştirir. Tabii ki bu bakış açıları ve uygulamalar konusunda kültürlerarası etkileşim ve geçişlilik yaygın bir şekilde gerçekleşir ve bu süreçler aynı zamanda bu kültürlerin arasındaki politik ve ekonomik ilişkilerden ve eşitsizliklerden de etkilenir. Bu yüzden tıp, sağlık ve hastalık kavramlarını, tarihsel, toplumsal, kültürel, politik ve ekonomik boyutlarıyla tartışmak bireysel ve kolektif hayatlarımızı derinden etkileyen bu konuları anlayabilmemiz için son derece önemlidir (Kleinman 1995). Doğmak, bebeklik, çocukluk, ergenlik, yetişkinlik ve yaşlılık gibi yaşam evrelerinden geçmek, cinsel kimliğini oluşturmak, doğurmak, hastalanmak, acı çekmek, ağrısı olmak, tedavi olmak ve ölmek esasen biyolojik evrelere işaret etseler de, bu evrelerin algılanması ve yaşanması önemli toplumsal ve kültürel özellikler içerir.

Tıbbi otorite, bugün "modernleşme" dediğimiz tarihsel süreç ile bedenler üzerindeki gücünü ve etkisini artırarak daha önce *toplumsal* sorunlar veya "anormallikler" olarak tahayyül edilen evsizlik, işsizlik, eşcinsellik, cinsel hastalıklar, madde bağımlılığı ve alkolizm gibi konuları toplum sağlığı ve nüfusun kalitesi adına kendi araştırma ve "tedavi etme" alanı içine almıştır. Bu örnekleri yan yana görmek bile tıbbın mahremiyetlerimize müdahalesinin ne kadar güvenilmez, yersiz ve gayrimeşru olduğunu göstermeye yetse de, gündelik hayatın tıbbileşmesi süreci ivme kazanmaya devam ediyor. On dokuzuncu yüzyılda başlayıp kabaca 1980'lere kadar gelen "toplumsal tıbbileşme" (*social medicalization*) deneyimi, 1980'lerle beraber sağlığın giderek daha bireysel terimlerle düşünülmesinin başlamasıyla kişinin gündelik hayatının tıbbileşmesi haline geldi (Foucault 1994; Lupton 2006). Tıbbın, hayatlarımız, bedenlerimiz ve mahremiyetlerimizin tümü hakkındaki inceleme, teşhis koyma, tavsiye verme ve müdahalede bulunma yetisi sürekli kuvvetleniyor. Tanımı gereği bilgi toplayarak vatandaşlar üzerindeki iktidarını genişletme hevesindeki devlet örgütlenmesi ile her şeyi metalaştıran neoliberal değerlerin evliliği de bu sürece katkıda bulunuyor. Artık, Deborah Lupton'un (2006) da işaret ettiği gibi, sağlıklı yaşam için egzersiz yapmaktan doğal beslenmeye dikkat edilmesine, yaşlanma sürecinin mümkün olduğunca geciktirilmesinden estetik ameliyatlara, doğum süreci hakkında verilen kararlardan saygın bir ölüm su-

nan ötenazi hakkına kadar hayatın birçok aşaması kişilerin vereceği tıbbi içerikli kararlarla yönlendiriliyor.

Beden ve bedene yapılan müdahaleler tarih boyunca kimlik ve toplumsal aidiyet için büyük önem arz etse de özellikle son yirmi yıldaki tıbbi gelişmeler ve bunların toplumsal ve kültürel dinamiklerle etkileşimi yeni bir beden ve bedensellik anlayışının oluşmasına yol açtı. Genetik şifreleri "çözülen" bedenler ve hayatlar, daha doğmadan önce hayati sorunları saptanıp anne karnındayken ameliyat edilen bebekler, yaygınlaşan ve kolaylaşan cinsiyet değiştirme operasyonları, deri rengi açma teknikleri, hızla daha büyük çaplı hale gelen ve ardında pek de iz bırakmayan estetik ameliyatlar ve diğer estetik müdahalelerle tıp dünyası insanlara adeta "Kendi bedenini kendin yarat, bu senin elinde!" mesajını verdi. Bu doğaya direnme imkânı tanıyan, özgürleştirici bir çağrı olduğu kadar insanları bedensel anlamda zorlayan ve toplumsal konumlarına göre belli estetik kalıplara sokan, sınırlayan bir anlam da üretti. Bugün diyetisyenleri, hapları, spor salonları ve kamplarıyla giderek devleşen zayıflama endüstrisi için birçok ülkenin orta ve üst sosyoekonomik kesimlerinden çok sayıda kadın ve erkek para ve zamanlarının önemli bir kısmını feda ediyor. Görsel medya yoluyla yaratılan ve yaygınlaştırılan estetik standartlara uygun, zayıf ve "fit" bir bedene sahip olmak; sağlıklı, güzel ve çekici olmak, kendine bakmak, yaşlanmanın biyolojik sonuçlarına karşı koymak anlamlarına geliyor ve evrensel bir norm haline geliyor (Shiling, 2003). Böyle bir bedene sahip olan birey, bedenini bir gurur vesilesi olarak istediği gibi teşhir ederken –ve kimi zaman da bu mucizevi zayıflığının sırlarını paylaşırken– zayıflamaya çalışırken hayatını kaybedenler "rahatsız edici, istisnai olaylar" olarak değerlendirilip hızla gözardı ediliyor ve unutuluyor.

Tıptaki yeni gelişmeler aynı zamanda bedene dair yaptığımız doğal-tıbbi-teknik ve ben-öteki ayrımlarını da yeniden şekillendirmemizi sağlıyor. Artık birçok insan bedenlerinde ömür boyu takmaya mecbur oldukları kalp pilleri, doğru kaynaması imkânsız kemik kırıklarının yerine takılan platinler ve kendi biyolojik fonksiyonları bozulan kalp, karaciğer, böbrek gibi hayati organlarının yerine yerleştirilmiş başka kişilerin organlarıyla hayatlarını sürdürüyor. Tıp etiği organ nakli konusunda ideal olarak sadece hastanın yakınlarının gönüllü olarak organlarını bağışlamasını veya organların ölmüş

kişilerden alınmasını öngörürken, küreselleşme ve neoliberalleşme tüm hukuksal yaptırımlara rağmen durdurulamayan uluslararası düzeyde iş gören büyük organ mafyaları yaratıyor; organlarını zengin uluslara satan yoksul halklar gibi sonuçlar doğuruyor. Dolayısıyla, küresel eşitsizlikler yeni bedenlere de hayati bir biçimde yansıyor, yaşam ve sağlık hakkının evrenselliği giderek kâğıt üzerinde kalmaya mahkûm bir ideal haline geliyor (Sanal 2004; Scheper-Hughes 2004).

Dünya Sağlık Örgütü 1948'de sağlık hakkını en temel insan haklarından biri olarak tanımlayarak, devletlerin vatandaşlarının bu hakkını korumakla yükümlü olduğunun altını çizdi. Ancak küreselleşme ve neoliberalleşmeyle birlikte, bu genel görüş yerini sağlıklı olmayı bireylerin kendi sorumluluğu olarak gören bir anlayışa bıraktı (Farmer 2003; Mann ve diğ. 1999). Neoliberalleşmenin 1980' lerde Türkiye'de hız kazanmasıyla devletin de sağlık alanındaki rolü giderek azaldı ve devlet salt denetleyici konumuna çekildi. 1990' larda sayıları hızla artan özel hastaneler ve özel üniversitelerin tıp fakülteleri, devletin sağlık alanındaki uygulama ve yaptırımlarından kısmen bağımsız kalabildi. Ayrıca devlet, özel tıp kurumlarının yanı sıra özel sigorta ve ilaç şirketleriyle de yakın ilişkiye girdiği için bu özel kurumlar devletin halk sağlığı politikalarını da önemli şekillerde etkilediler.

Bugün, kısmen uygulanmaya başlanan sağlık reformu sonucunda devletin sosyal güvenlik ve sigortalama sistemine dahil olan vatandaşlar belli bir ücret farkı ödeyerek özel hastanelerde tedavi görebildiklerinden ve özel sigorta sahibi hastalar da devlet üniversitelerinin tıp fakültelerini tercih edebildiklerinden tıp alanında devlet ve özel kurum hizmeti arasındaki sınırlar belirsizleşti, geçirgenlik arttı. Neoliberalleşen Türkiye devleti kendi sağlık tesislerini özel kurumlarla rekabet edecek hale getirmeye çalıştı ve temel sağlık politikalarını da arzulanan bu rekabet ekseninde geliştirdi (Keyder ve diğ. 2007). Uygulanan bu politikalar da halk sağlığı, çevre sağlığı, iş güvenliği ve işçi sağlığı gibi toplumun tüm kesimlerinin yaşamını etkileyen geniş çaplı projelerin büyük ölçüde yarım bırakılmasına, aslında daha az maliyetli "koruyucu tıp" anlayışının yerini daha pahalı, tıbbi teknolojiye ve ilaç endüstrisine daha fazla bağımlı "tedavi edici tıp" kavramının almasına yol açtı. Bu politikaları belirler-

ken aile planlanmasının yapılması ve bebek ölümlerinin azaltılması gibi nüfusu nicel ve nitel açıdan etkileyen konulara veya kanser gibi sık karşılaşılan ve çok tartışılan, dolayısıyla özel tıp ve sağlık kurumlarının desteğinin alınabileceği konulara ağırlık verildi.

Tıbbın neoliberalleşmesi süreci, küresel sağlık sistemiyle iç içe geçerek, hayatlarımıza nüfuz ediyor. Beş yıldızlı otel lüksü ve özeni sunma iddiasındaki özel tıp kurumları, artan ekonomik ve politik güçleri sayesinde kamu politikalarını da etkileyebilen bir baskı unsuru haline geldiler. Tıbbın küreselleştiği bir anda, bu hastaneler Kuzey Amerika'daki itibarlı üniversite hastaneleriyle ortaklık kurarak rekabet güçlerini pekiştiriyorlar. Bir yandan da özellikle 2000'li yıllarda, Türkiye'deki belli başlı özel hastaneler Avrupa ve Ortadoğu başta olmak üzere diğer ülkelerden hastalara da hizmet edecek şekilde yeniden düzenlenerek, tıp turizmi alanında ilerleme sağlıyorlar. Buna karşın, özellikle kent yoksulları kamuya ait hastanelerde muayene olmak için saatlerce bekleyip, reform çabalarına rağmen hâlâ oldukça hantal ve karmaşık olan bürokratik işlemlerle uğraşarak, kötü hijyenik koşullara ve çoğu zaman onlara tepeden bakan ve tersleyen doktorlara maruz kalıyorlar. Son yıllarda yapılan sosyal bilim araştırmaları kapsamında aktarılan hastalık ve tedavi anlatıları bu sorunları hastaların bakış açısından ve onların dilleriyle sunarak, neoliberalizm ve küreselleşmenin Türkiye'deki sağlık sektörüne getirdiği (veya pekiştirdiği) eşitsizliklerin ve çelişkilerin tartışılmasına yeni bir boyut katıyor (Erol 2009; Terzioğlu 2008).

Bireyin ve toplumun yaşamlarının her evresinin, şüphesiz mahremiyetler de dahil, neoliberalleşmesine paralel olarak sağlık hizmetlerinin ve tedavi olanaklarının hızla metalaşması, evrensel bir insan hakkı olarak siyasal bir talep biçiminde formüle edilen sağlığın, arzu edilen evrensellikten hayli uzak ve yukarıda belirtilen toplumsal eşitsizlik dinamikleriyle fazlasıyla örtüşen, avantajlı olan toplumsal kesimlerin imtiyazlarını kuvvetlendirdikleri, güçsüz ve madun edilmiş grupların ise hayati neticelerle ve bedellerle karşı karşıya kalabildikleri bir dışlanma deneyimi haline dönüşmesine sebep oluyor. Bu kısırdöngüyü kırmak için merkezi hükümet ölçeğinde planlanan veya hayata geçirilen kimi uygulamalar, örneğin 1990'ların en çok konuşulan konularından "Yeşil Kart", çok çeşitli ekonomik, politik ve kültürel nedenlerle ancak kısmen başarılı ola-

bildiler. 2003'ten beri uygulanmakta olan ve epeyce tartışılan Sağlıkta Dönüşüm Programı'nın da radikal bir başarıya ulaştığını söylemek mümkün değil.

## Cins, Cinsiyet ve Cinsellik

Stephen J. Collier ve Aihwa Ong, Michel Foucault'nun *modern cogito*'yu (modern düşünce) Tanrı üzerinden tanımlanan bir bilginin öznesi veya nesnesi olarak konumlanan Kartezyen özne "ben" yerine İnsan Bilimleri'nin bireyi kişisel bir tarihin boyutları ve toplumsal varlığın koşullarıyla tanımlamasını takip ederek, küresel neoliberalizm bağlamında yeni bir *modern cogito*'nun "izole edilmiş bir düşünümsellik ya da ruhani yaşam yerine iş, hastalık ve sağlık, maddi koşullar, toplumsal etkileşim ve biyolojik varlık ile ilgili olduğunu, dolayısıyla teolojik ve felsefi değil antropolojik sorunlara bağlandığını" (2006a: 6) ileri sürüyorlar. Bu kitapta yer alan yazıların tümü Collier ve Ong'un tarifiyle uyum içinde, toplumsal hayatın neoliberalleşmekte olan farklı alanlarına mercek tutuyor ve bu anlamda da mahremiyet, öznellik, insani ilişkiler, değer ve ahlak gibi antropolojik meselelere odaklanıyorlar. Ancak iç içe geçen neoliberalleşme ve küreselleşmenin ürettiği problemler sadece Collier ve Ong'un (ve hazırladıkları çok önemli kitabın) vurguladığı alanlarda ele alınması gereken antropolojik problemlerle sınırlı değil. Analitik olarak üç farklı kategori içinde düşünebildiğimiz ancak gündelik hayatta ayrışmaz şekilde üst üste binen cins, cinsiyet ve cinsellik, bir kompozit yapı oluşturuyorlar ve bu yapının farklı tahayyül, temsil ve tecrübe edilme biçimleri olarak, her türlü teknolojik, idari, ahlaki, ideolojik, ekonomik, kültürel değişimden etkileniyor ve bu akımlara göre yeniden yapılanıyorlar.

Kromozomlar gibi genetik, hormonlar gibi biyolojik ve üreme organları gibi bedensel faktörlerle "dişi ve eril" ikiliğinde yansıtılmaya çalışılan cins (*sex*); bireyin kendisini nasıl hissettiği, bir düzenlilik içerisinde sergilediği hareketlerin ve jestlerin içinde olduğu kültür bağlamında nasıl yorumlandığı, bu hareket-yorumlama mekanizmasının o birey ve çevresi üzerindeki etkileri, toplumsal kurumların bu prensibe göre inşa edilmesi gibi bileşenlerle "kadınlık

ve erkeklik" ikiliğine sıkıştırılan toplumsal cinsiyet (*gender*); bireyin erotik öznelliğini tek başına ya da başka insanlarla (veya insan olmayan objelerle) birlikte hayata geçirdiği, bu his ve bedensel pratikler bütünü çerçevesinde çoğunluğu ya da azınlığı oluşturan gruplardan birine eklemlendiği (veya bunlar arasında gidip geldiği), toplumsallığın da bu çoğunluk-azınlık dinamiğinde oluşan güç ilişkileriyle kurulduğu ve "eşcinsellik ve heteroseksüellik" ikiliğinde ifade bulan cinsellik (*sexuality*), neoliberal küreselleşme sürecinde derin bir dönüşümden geçerek hem bireylerin hem de toplumsal grup ve kurumların duyarsız kalamayacağı, benlik ve toplumsal kimlik anlamında kurucu önemde bir düşünümsel yapı oluşturdu.[7] Bugün, tecrübe ettiğimiz hayatlara cins/cinsiyet/cinsellik kesişiminden baktığımızda küresel neoliberalleşme öncesinde hâkim olan paradigmaların (örneğin "kadın-erkek farklılığı" ya da "kamusal alan-özel alan") karşımızdaki çeşitlenmiş, giriftleşmiş, istikrarsızlık kazanmış yapıyı açıklamakta yetersiz kaldığını, bu paradigmaları yöneten ikiliklerin kendilerinin ağır sorgulardan geçerek yetersizliklerinin tescillenmesi nedeniyle düşünce tarihinin sayfaları arasına gömüldüklerini görebiliriz. Hem bilimdeki baş döndürücü ilerlemenin tetiklediği yeni sorular ve kuşkular (örneğin tüm insanlığın genetik yapılarına göre iki bedensel cins ile sınırlandırılamayacağı tezi) hem cinsiyet ve cinsellik üzerinde iş yapan yeni toplumsal hareketlerin (örneğin feminizm ve eşcinsel gruplar) kazandıkları temsili kuvvet var. Bu çok boyutlu dönüşümlerin *her şeyin metalaştığı*, buna paralel olarak da her kapının açıldığı, üzeri örtülen çoğu hikâyenin duyulmasının meşrulaştığı, geç modern yönetim zihniyetinin *ürettiği* farklı seçenekler arasında şekillenen arzulara hükmederek özneleri vücuda getirdiği neoliberalleşme koşullarında ve dünyanın fiziksel ve zamansal olarak küçüldüğü, hareketliliğin öngörülemez ve kontrol edilemez hale geldiği bir küreselleşme ânında gerçekleşiyor. Bu koşulların kesişmesi milliyetçi, ulus-devletçi, kalkınmacı, modernleşmeci reflekslerin zayıflayıp yerine çeşitliliğin, radikal farklılığın,

7. Cins, cinsiyet ve cinsellik üçgenindeki tartışmalara bir giriş için bkz. Butler 1999 ve 2002; Connell 1987, 1995 ve 2009; Fausto-Sterling 1993 ve 2000; Kandiyoti 1988; Plummer 2008; Rubin 1984 ve 1997; Weeks 1990 ve 2009; West ve Zimmerman 1987.

esnekliğin, geçirgenliğin, kenetlenmişliğin ve bu yapı üzerine bina edilen yeni bir vatandaşlık, insan hakları ve politik aidiyet mekanizmasının işlediği, Raewyn Connell'ın tabiriyle yeni bir "küresel cinsiyet düzenini" mümkün kılıyor.

Küresel cinsiyet düzeni bünyesinde neoliberal benliğin kurduğu hesapçı akılcılığın izlerini, mahremiyetin nasıl ekonominin içine girdiğine (ya da tersine) yakından bakarak ve sözgelimi popüler olan ve ne zaman şaka ne zaman ciddi olduğunu kestirmekte zorlandığımız söz öbeklerine (mesela "tamamen duygusal" ya da "ben bir profesyonelim") odaklanarak dahi sezmek mümkün olabilir. Neoliberal hayat, hesap edilebilir, tahmin edilebilir, ölçülebilir, niceliğe dökülebilir, sayılara tahvil edilebilir ve bu süreçte sosyal, siyasal, kültürel, ahlaki ve hatta hukuksal kaygılar taşımaz, küçük bir arz-talep modeliyle olası en yüksek kazançlı metalaşma mantığını tesis eder. Cinsiyet ve cinsellik de hem bireylerin tercihleri hem de devlet ve piyasa gibi kurumların eğilimleriyle hızla mahremiyetin bağrından çıkarılan ve bu kitaptaki yazıların da gösterdiği gibi neoliberal düşünüş ile yeniden formüle edilen, yeni deneyimler sunan bir alan haline geliyor. Şayet çok temel bir neoliberal yönetim zihniyeti tanımının, özgür olduğuna inanan bireyin emir, ceza, kısıtlama ve disipline maruz kalmaksızın kendisini ve diğer insanlarla ve kurumlarla olan ilişkilerini, devlet güvencesinden yoksun ve piyasa mantığıyla baş başayken, ince ince hesaplayarak yönettiği izlenimine sahip olduğu bir meşruiyet hali olduğunda uzlaşırsak; neoliberalleşme öncesinde mahremiyeti oluşturan kimi çok önemli alanların, özellikle de cinsiyet ve cinselliğin, *seçimlerinde* özgür olduğuna inanan bu bireyin hesapçı ilişkilerinde, ölçülüp biçilerek, riskler kaale alınarak, düşünümsel bir halde yer bulduklarını, ona hayatını neoliberalliğe uygun hale getirmek için vazgeçilmez bir malzeme sunduklarını iddia edebiliriz.[8]

Bugün cins, cinsiyet ve cinsellik, yeni kırılganlıklar, farkındalıklar, huzursuzluklar ve olasılıklar içinde şekilleniyor. Bireyler, gruplar ve kurumlar kadınlığın ve erkekliğin farklı tezahürler ve vurgu-

8. Neoliberal benlik ve yönetim zihniyeti üzerine bir giriş için bkz. Barry ve diğ. 1996; Burchell ve diğ. 1991; Inda 2005; Rose 1999 ve 2007a; Rose ve Miller 2008.

larla hangi bedenler üzerinde nasıl hayata geçtiğine ve bu "cinsiyetlenme" sürecinin cinsellik, cinsel kimlikler ve cemaatler aracılığıyla nasıl bir politik öznellik ve vatandaşlık formu ürettiğine şahit oluyorlar. Bu kitaptaki yazıların da belgelediği gibi, mahremiyet bu süreçte kamulaşma ve metalaşma yolunda ilerlerken, sınırları belirsiz bir modern tıp/davranış bilimleri tekelinden çıkarak eleştirel sosyal bilimsel analizlere tabi tutuluyor (Biehl ve diğ. 2007; Parker ve diğ. 2000). Bugün Türkiye'de de beden, sağlık, cinsiyet ve cinsellik konularını uzmanlık iddiasındaki doktorlar ve davranış bilimleri çalışanlarıyla paylaşıyor, bu kitapta yapmaya çalıştığımız gibi, iki araştırma geleneğinin sınırları üzerinde dolaşarak anlamlı işbirlikleri üretmeye çabalıyoruz.

## Kitabın Yapısı

*Neoliberalizm ve Mahremiyet*'in ilk bölümü "Sağlığın Siyaseti", Türkiye'de sağlık sisteminde son otuz yılda yaşanmakta olan dönüşüme farklı pencerelerden bakan üç yazıdan oluşuyor. Tuba İnci Ağartan, tüm dünyada gerçekleşen sağlık sistemlerinin neoliberalleşme ekseninde yeniden yapılanması sürecine Türkiye örneği üzerinden mercek tutuyor. Sağlıkta Dönüşüm Programı'nın temel bileşenlerini belirleyen yazar, sağlığın özelleşmesinin, metalaşmasının ve ticarileşmesinin hangi kavramsal çerçevelerden okunması gerektiğini ve bu kavramların sağlığı bir "hak" olarak ele alan anlayışla nasıl yan yana durabildiğine bakarak irdeliyor. Bu yeni sağlık sisteminin, getirdiği aile hekimliği modeliyle ne ölçüde kapsayıcı olduğunu, uygulamanın başlamasından önceki dönemlerle karşılaştırarak inceleyen Ağartan mevcut sistemin neoliberal ilkelerle ne oranda örtüştüğü sorusuna yanıt arıyor.

Bir akciğer rahatsızlığı olan silikozis, bilinen en eski meslek hastalıklarından biri olmasına rağmen, Türkiye'de yakın bir zamana kadar gündemde pek de yer işgal etmeyen bir meslek grubu olan kot kumlama işçilerinde görülmeye başladı. Yeşim Yasin, yazısında bu hastalığın, hiç beklenmedik bir şekilde tekstil ve hazır giyim sektörünün bir alt işkolunda ortaya çıkışının öyküsünü aktarıyor. Küreselleşmenin iş piyasalarında hangi dönüşümleri tetikleyerek neleri

mümkün kıldığını kot kumlama deneyimi üzerinden ele alan Yasin, kumlamanın nasıl ortaya çıktığına, bu işkolunun çalışma koşullarındaki seyrine bakarak ışık tutuyor.

Osman Elbek, sağlık hizmeti alanında neoliberal ikilemin toplum içinde ötekileşen iki farklı gruba –mahkûmlara ve tüberküloz hastalarına– nasıl baktığını tartıştığı yazısında hapishanenin anlamına, "içeri"de sağlığın neler çağrıştırdığına ve hapishanede tüberkülozlu olmanın tetiklediği katmerli ötekilik haline dikkat çekiyor. Yok sayılmanın olası manalarına eğilen Elbek, neoliberal hayatın hüküm sürdüğü bir toplumda "içeri"de ve dışarıda bir "sapma" olarak tüberkülozun varlığını, "gözetim" ve "kontrol" kavramları ile beraber düşünüyor.

Kitabın ikinci bölümü "Yeni Hastalıklar, Yeni Tedaviler" modern tıbbın hasta bedenleri ve öznellikleri üzerindeki kimi etkilerini insan hayatının dört farklı evresinden seçilmiş örneklere yoğunlaşarak aktarıyor.

Yazısında tüp bebek teknolojisinin Türkiye'de nasıl algılandığı ve uygulandığını inceleyen Burcu Mutlu, bu teknoloji çerçevesinde şekillenen normal/anormal, uygun/uygunsuz ve yasal/yasadışı gibi ayrımlara işaret ediyor. Yazar, konu hakkındaki hukuksal, dinsel, ahlaki ve kültürel söylem ve yaptırımları anlatarak, ancak tıbbi anlamda eşlerden birinin kısır olarak tanımlandığı evli çiftlerin bu teknolojiden yararlanabileceğini belirtiyor. Tüp bebek sahibi olmanın, tıp ve toplum tarafından yalnız "doğal" olana tıbbi teknoloji kullanarak yardımcı olmak adına kabul edildiğini vurguluyor. Mutlu, tüp bebek sahibi olmaya çalışan kadınların korku ve umutla örülmüş anlatılarını inceleyerek, bu teknolojinin uygulanması sürecinde yaşanan ekonomik zorlukları, yeniden şekillenen toplumsal ilişkileri ve kültürel anlamları açığa çıkarıyor.

Mehmet Ekinci, kısaca "kas hastalıkları" adı altında toplanan, nadir görülen, kalıtımsal, ilaçla tedavisi olmayan, yaşla ilerleyen ve sakat bırakan bir grup hastalığa sahip kişilerin geliştirdiği farklı örgütlenme biçimlerini inceliyor. Yazar bu çalışmada yeni tıbbi bilgiler ve teknolojik gelişmeler üzerinden oluşan tartışma alanları ve toplumsallık biçimlerini incelerken, bu konuları Paul Rabinow'un biyo-toplumsallık (*biosociality*) kavramıyla ilişkilendiriyor ve ortak biyolojik ve bedensel haller üzerinden nasıl Michel Foucault'

nun irdelediği bilgi/iktidar rejimine meydan okunabilir sorusunun yanıtlarını arıyor. Ekinci bu konuda çeşitli kas hastalıkları örgütlerinin devletin halk sağlığı politikalarına ve bilimsel araştırma gündemine müdahale etme çabalarını örnek gösterirken kas hastalarının anlatılarında öne çıkan toplumsal temaları ve gündelik hayat ile gelecek tahayyüllerini içeren zamansallık tecrübelerine de yer veriyor.

Ayşecan Terzioğlu, Türkiye'de kanserin birbirleriyle yakından ilgili kamusal ve mahrem özelliklerine değinen yazısında kanser hastalarının gözünden hastalık deneyimlerinde öne çıkan kimi konuları inceliyor. Hastalık anlatısının paylaşımı konusundaki stratejiler ve "kendi kendine yeten, yalnız hasta" imgesi, kanser ve tedavisiyle birlikte ortaya çıkan cinsiyet rollerindeki değişimler ve tıp alanındaki sık kullanımından dolayı kanser hastalarının da önemli ölçüde içselleştirdiği bilinçli hasta/bilinçsiz hasta kategorileri bu yazının ana temalarını oluşturuyor. Terzioğlu, Türkiye'deki kanser hastalarının deneyimlerini Adriana Petryna tarafından geliştirilen ve Nikolas Rose'un da kullandığı "biyolojik vatandaşlık" kavramıyla ilişkilendirerek, kanser hastası olma deneyimi ile bu kavramın nasıl bir perspektif içerisinde beraber düşünülebileceğini de sorguluyor.

Maral Erol'un kaleme aldığı bölüm, Türkiye'de 1980'lerden itibaren oluşan farklı menopoz söylemlerini tıbbi araştırmalardan edebiyata, mahrem kabul günleri sohbetlerinden medya analizlerine oldukça geniş çaplı bir kaynak taramasıyla ele alıyor. Türkiye'de feminist hareket, neoliberalleşme süreci ve artan metalaşmanın tıp ve menopoz hakkındaki görüşlere etkisini sosyal değişime odaklanan bir yaklaşımla inceleyen Erol, tıp söyleminde menopozdaki kadınlar için kullanılan "bilinçli" ve "bilinçsiz" kategorilerinin nasıl üretildiğini aktarıyor.

Kitabın son bölümü olan "Neoliberalizm ve Cinsiyeti Yönetmek" teki yazılar, cinsiyet ilişkilerinin ve cinsel kimliklerin, neoliberalleşmeyle birlikte nasıl bir yeniden tanımlanma ve dönüşüm sürecinden geçtiklerini beş farklı örneğe yoğunlaşarak ele alıyorlar.

Gül Özyeğin, pop-psikoloji anlatıları ile kuvvetlendirilen ve sağduyularımızda sabitlenen "erkekler seks, kadınlar aşk ister" önkabulünün doğruluğunu, sınıf atlama gayretindeki bir üniversite öğrencisinin tecrübe ettiği aşk ve kendini dönüştürme sürecine yakın-

dan bakarak tartışmaya açıyor. Yazar, bazı "yeni" erkeklerin mahrem ilişkilerinde duygusallık aramasının mümkün olabildiğini ve buna mukabil bazı kadınların da cinsel tatminlerine öncelik verebileceklerini gösterirken, Türkiye'de neoliberal cinsiyet öznelliğinin, özellikle de erkekliğin oluşumuna dair büyük önem arz eden ipuçlarını açığa çıkarıyor. Özyeğin, aşk, romans, cinsellik, dinsellik ve sınıfın, daimi bir dönüşüm halindeki neoliberal cinsiyet kimliklerinin vücuda gelmeleri esnasında oynadıkları rolü Suad Joseph'in (1994a) "bağlantısallık" kavramının da katkısıyla, detaylı bir analize tabi tutuyor.

Cenk Özbay'ın yazısı İstanbul'da kendilerini heteroseksüel olarak tanımlamaya özen gösterirken yerli veya turist erkeklerle mükâfat karşılığı cinsel ilişkiye giren *rent boy*'ların hayatlarına, erkeklik performanslarına, gündelik ilişkilerine ve temsil edilme biçimlerine dair kimi sorulara odaklanıyor. "Varoş" ve "eşcinsel" damgalarının yanı başında kendilerine alternatif, arada kalmış, ikili ve istikrarsız bir kimlik pozisyonu inşa eden *rent boy*'ların cinsiyet ve cinsellik düzlemlerindeki hareketlerini ve söylemlerinin oluşmakta olan neoliberal erkekliğin kimi veçheleriyle uyum içinde seyrettiğini belgeleyen Özbay, heteronormativite, toplumsal dışlanma ve kentsel/mekânsal ayrışmanın hiçbir zaman göründükleri kadar mutlak ve yekpare olmadıklarını ve neoliberal ilkeleri düstur edinen erkekliklerin gerekli esneklikleri göstererek bu baskı yapıları arasında kendi yollarını bulabileceklerini vurguluyor.

Yener Bayramoğlu, dikkatini kültür incelemeleri disiplininin bakış açısıyla reklamlara yoğunlaştırırken, Türkiye'de televizyon, gazete, dergi ve açık alan reklamlarında heteroseksizmin düzenli tekrarlanma yoluyla nasıl yeniden üretildiğini, doğallaştırıldığını, kaçınılmaz hale getirildiğini; eşcinselliğin reklamcılık dilinde nasıl tahayyül edilmez ve görüntülenemez olduğunu sergiliyor. Yazar, neoliberalizmin temel şiarı olan kâr edebilme potansiyelinin korunması ve diğer ahlaki, toplumsal, politik kaygılara göre ayrıcalık kazanması prensibinin –ya da cinsel kimliği makbul bir "müşteri kitlesi"ne çevirmenin– Türkiye örneğinde ne oranda mümkün olabileceğini de tartışıyor.

Hilal Alkan Zeybek, odağına mekânsal iktidar ilişkilerini koyduğu yazısında dikkatimizi Ankara, Keçiören'de belediye tarafın-

dan inşa edilen ve işletilen bir parka yönlendiriyor. Keçiörenli kadınların, muhafazakâr ve neoliberal iktidarın "aile mekânı" söylemiyle bu kamusal alanı kullanmalarının nasıl mümkün olduğunu bedensel örneklerle dile getiren Zeybek, iktidarın mekân siyasetinin, genç çiftler ve yalnız erkekler gibi istenmeyen grupları ve cinsellik ve içki içmek gibi arzu edilmeyen faaliyetleri aktif biçimde uzaklaştırmaya dayalı bir pratik olduğunu sergilerken, bu siyasetin temelinde yatan kontrol meselesinin öncelikle mahremiyeti tanzim etme ve denetleme üzerinden anlaşılması gerektiğinin altını çiziyor.

Türkiye'de cinsiyete bağlı şiddet konusuna ve kadın sığınma evlerine (ya da "sığınaklara") yakından bakan Berna Ekal, merkezi hükümetin ve belediyelerin feminist örgütlerle işbirliğine gitmeden, ya da oldukça sorunlu beraberlikler yaratarak, bu mekânları kullanma mecburiyetinde kalmış kadınları "yardım" söyleminin özneleri haline getirdiğini, "aile içi" ya da belki daha geniş bir tanımla "mahrem şiddete" maruz kalmış kadınların mahrem dünyalarında yaşadıkları travmayı nasıl inandırıcı bir kamusal lisana tercüme edip yardıma muhtaç olduklarını kanıtladıklarını, bu noktadan sonra da yardım alan insan olarak hayatlarının kontrollerini belli ölçüde kaybettiklerini gözler önüne seriyor. Ekal'ın yazısından, devletin aile, cinsiyet, bireylerarası şiddet gibi temel mahrem alanlara müdahale etme eğiliminin ve alternatif hayatta kalma stratejileri sunma kabiliyetinin nasıl neoliberal piyasa terimleriyle, maliyet hesabıyla, bütçe kesintileriyle ilintilenmekte olduğunu görebiliyoruz.

—

# 1

# SAĞLIĞIN SİYASETİ

# Metalaşma ve Sağlıkta Dönüşümün Sınırları

## Türkiye Örneği

*Tuba İnci Ağartan*

SAĞLIK SİSTEMLERİ, dünyanın her yerinde kamu sektörü ile özel sektör arasındaki dengelerin istikrarsızlaştığı önemli bir neoliberal reform sürecine sahne oluyor. Bu süreçte, kamuya bağlı sağlık kuruluşları verimsiz, hantal ve yozlaşmaya açık olarak değerlendirilirken "şifa" piyasada aranıyor. Neoliberal söylemin etkisi hissedilen hemen her ülkede sağlık alanındaki canalıcı sorunlar hızla yükselen sağlık harcamaları, hastanelerdeki verimsizlik ve kamu kaynaklarının ziyan edilmesi olarak tanımlanırken, mevcut sıkıntıların piyasa mantığına ve girişimcilik ilkelerine uyularak çözülebileceği iddia ediliyor. Neoliberal söylemler farklı bağlamlarda benzer önerileri gündeme taşısa da sağlık konusunda yaşanan sıkıntılar, o ülkenin özelliklerine göre farklılık gösterebiliyor. Örneğin, Batılı ülkeler evrensel sağlık sistemlerini hızla yükselen harcamalar ve artan talep karşısında nasıl sürdürebileceklerini tartışırken, gelişmekte olan ülkelerin neoliberalleşme programları bir yandan sağlık güvencesinin kapsamını genişletme ve tüm nüfusun sağlık hizmetlerine ulaşmasını sağlamaya çalışıp, diğer yandan finansman, sunum ve denetim işlevlerinin örgütlenmesinden kaynaklanan altyapı problemleri ve kaynak sıkıntısı ile baş etmek zorundalar.

Türkiye'de sağlık alanındaki reform serüvenini bu çerçevede analiz edebiliriz. 1980'lerden beri iktidara gelen tüm hükümetler sağlık sisteminde reform gerçekleştirme gayreti içine girdiler. AKP'nin 2003 yılında duyurduğu Sağlıkta Dönüşüm Programı (SDP) da bu serinin en son ve sağlık sistemi üzerinde en derin etkilere neden olmuş olan halkası.

SDP, bir yandan tüm nüfusu kapsayıp, farklı sosyal güvenlik kurumları arasındaki eşitsizlikleri ortadan kaldırırken diğer yandan özel sektörün sağlık hizmeti sunumundaki rolünü artırmayı hedefledi. Özellikle Genel Sağlık Sigortası (GSS) ile beraber temel sağlık hizmetlerini içeren tek bir temel teminat paketinin tüm nüfusa eşit olarak sunulmaya başlaması ve sosyal güvenlik sisteminin kapsamını genişletme çabaları SDP ile atılan önemli adımlar olarak karşımıza çıkıyor. Buna paralel olarak sağlık sektörü, Sosyal Güvenlik Kurumu (SGK) ile sağlık hizmeti sağlayan farklı kurumlar arasında sözleşmeye dayalı düzenlemeler, performansa dayalı ücretlendirme sistemleri ve özel sektör işletme prensiplerinin hastanelerde uygulanması gibi çeşitli pratikler ile piyasa kurallarına daha uygun şekilde yönetilen bir alan haline geliyor. Bu piyasalaşma eğilimi topyekûn bir özelleştirme girişimi anlamına gelmiyor. Türkiye'deki sağlık sisteminde özel sektörün hizmet sunumundaki payı artmakla birlikte sağlık hizmetinin finansmanı halen bir kamu kurumu olan SGK tarafından gerçekleştiriliyor ve hizmet sunumunda kamu sektörü halen en önemli aktör olmaya devam ediyor. Neoliberalleşme sürecinde devletin sağlık alanındaki önceliklerinin ne olduğu ve temel sorumluluklarının nasıl tanımlanacağı hayatiyet kazanıyor. Türkiye'de devlet, vatandaşlarına sunduğu teminat paketinin kapsamının daha geniş olmasını, yoksullardan ek ücret talep edilmemesini, sağlık hizmetlerinin herkese eşit şekilde ulaşmasını ve sağlığın temel bir hak olmasını sağlayabilir ve bunları yapabildiği ölçüde sağlığın metalaşmasının da önüne geçebilir.

## Sağlık Nasıl Bir Meta?

Sağlık diğer mal ve hizmetler gibi alınıp satılamaz çünkü sağlığa olan talep istekten değil, ihtiyaçtan doğar (Kuttner 1997; Sullivan 1999). Bireyler hasta oldukları için doktora gittikleri çoğu zaman hastalıklarının ne olduğu ve tedavinin neler gerektirdiği hakkında bilgi sahibi olmazlar. Dolayısıyla sağlığa olan talep önceden tahmin edilemez. Hizmet alma nedeni ihtiyaç olduğundan, iyileşmek için kişilerin ne kadar harcama yapmaları gerektiğine ilişkin önceden belirlenmiş bir sınırdan da bahsedilemez. Diğer bir deyişle, sağlığın

tüketimi "düzensiz ve belirsizdir" (Arrow 1963: 948). Bu nedenle hastaların sağlık hizmeti alırken tipik bir tüketici gibi "bilinçli tercih"ler yapmalarını beklemek gerçekçi olmaz.

Sağlık alanında hizmet sunucu (doktor) ile hizmet alıcı ya da tüketici (hasta) arasında ciddi bir bilgi asimetrisi mevcuttur. Tıp son derece profesyonelleşmiş bir alandır ve yalnızca gerekli eğitimi almış, lisans sahibi kişiler tarafından icra edilebilir. Her ne kadar içinde yaşadığımız bilgi toplumunda insanların kendi bedenleri, sağlıkları ve hastalıkları hakkında malumat sahibi olmaları oldukça kolaylaşsa da, "karar veren" özneler olmaya davet edildiğimiz modern tıp evreninde hastalığın teşhisini ancak doktorlar koyar, ne tür tahlil ve tetkiklerin gerekli olduğuna yalnızca doktorlar karar verir ve hangi tedavi yönteminin izleneceğini sadece doktorlar belirler. İktisadi terminolojiyle ifade etmek gerekirse, sağlığa olan talebi tüketici değil, hizmet sunucu belirler. Hasta, kimden ve nereden sağlık hizmeti alacağını seçmekte özgür de değildir. Sosyal güvenlik sistemlerinin sağlık hizmetine ulaşımı sınırlamadığı (yalnızca sözleşmeli hastaneye başvurulursa hizmetlerin ücreti SGK tarafından karşılanır) ve hastanın özgürce "alışveriş yapabildiği" farz edilse bile hasta doğru tercih yapmak için gerekli bilgiye, donanıma ve bazen de kapasiteye sahip olmayabilir. Sağlık alanında hangi doktorun daha iyi olduğunu, hangi hastanenin daha kaliteli ya da daha ucuz hizmet sunduğunu, hangi ilacın daha etkili olduğunu açıklayan, listeleyen kaynaklar kullanımda değil. Böyle bir bilgiye erişse bile, hastanın bunu her zaman *rasyonel* olarak analiz edip karar vermesi beklenemez. Hastalık çoğu zaman fiziksel bir rahatsızlıkla kendini gösterir ve örneğin yoğun ağrıdan yakınan ya da solunum sıkıntısı çeken bir hastadan da aklını kullanarak seçenekleri kıyaslayıp doğru kararı vermesi talep edilemez (Lupton 1997).

Haliyle, sağlık hizmetleri piyasası tipik bir piyasadan çok farklıdır. Sağlık hizmeti, alınıp satılmak ve bu etkileşimden kâr etmek için üretilmez. Karl Polanyi'nin emek ya da para örneğinde anlattığı gibi sağlığın meta tanımı bütünüyle hayalidir ve sağlık piyasaları bu hayal yardımıyla örgütlenir (2000). Özellikle Avrupa' da, refah devleti çerçevesinde kurulan kapsayıcı, yeniden dağıtımı sağlayan ve toplumsal dayanışmayı koruyan sosyal güvenlik sistemleri, piyasa ekonomisinin olumsuz etkilerini azaltma ve sağlığın metalaşma-

sını önleme amacını taşırlar. Ancak unutmamak gerekir ki sağlık, refah devletinin ve sosyal güvenlik sisteminin önemli bir parçası olduğu kadar, küresel neoliberalizmin de büyük kârlar ürettiği bir sektördür (Moran 1999) ve bu haliyle metalaşmaya açıktır.

## Sağlık Sektöründe Özelleştirme, Metalaşma, Piyasalaşma ve Ticarileşme

Özelleştirme, en basit anlatımla, bir malın mülkiyetinin devletten özel sektöre devredilmesi sürecidir. Bu tanım, kamu ve özel sektörler arasında net bir ayrım olduğu varsayımına dayanır. Bugün sağlık sistemi, devlet ile serbest piyasa güçlerinin iç içe geçtiği ve özelleştirmenin çeşitli düzlemlerde gerçekleştiği bir alandır. Kamu hastanelerinde birtakım hizmetlerin özel sektörden satın alınması (taşeronlaşma), farklı amaçlarla kurulan kamu-özel ortaklıkları ya da maliyet paylaşımı politikaları[1] bu tür özelleştirme girişimlerine örnek sayılabilir. Ayrıca temel teminat paketinden tedavilerin çıkarılması (*de-listing*), bu tedavileri ve özel sektör sağlık kuruluşları tarafından alınan katkı paylarını karşılamaya yönelik geliştirilen isteğe bağlı sigorta poliçeleri de özelleştirme politikaları olarak görülebilir (Stewart 1999: 72). 1990'lardan beri Türkiye'de kamu hastaneleri temizlik, yemekhane, kantin ya da otopark gibi hizmetleri özel sektörden satın almakta. Zamanla bu taşeronlaşma klinik alana da yayıldı ve hastaneler teşhis ve laboratuvar hizmetlerini özel sektör aracılığıyla karşılar hale geldi.

Özel sektörün sağlık alanında oynadığı rolün kuvvetlenmesi ve çeşitlenmesi bir özelleştirme eğilimi olarak yorumlanabilir. Bir diğer önemli husus özel sektöre hâkim olan kâr odaklı profesyonel yönetim ilkelerinin kamu sektöründe de benimsenmesidir.

"Yeni Kamu Yönetimi" doktrinine göre devlet kamu yönetimindeki rolünü yeniden tanımlamalı, hizmetlerin sunumundan tama-

1. Maliyet Paylaşımı bir dizi değişik uygulamayla gerçekleşebilir. Hizmet sunumunda ilaçlardan ve tıbbi malzemelerden alınan katılım payı uygulamaları, yılda bir defaya mahsus hastadan alınan katılım payı (*deductables*), otelcilik ya da diğer ek hizmetler için talep edilen ilave ücretler birçok ülkede yaygın olarak kullanılan örnekler arasındadır.

men çekilmeli ve daha "girişimci ve denge sağlayan" bir kurum haline gelmeli, "küreklerin değil dümenin başında olmalıdır" (Osborne 1992). Buna göre, taşeronlaşma ya da mülkiyet devri ile hizmet sunumundan çekilen devlet, denetleme erkini geliştirmeye yoğunlaşır. Yeni kamu yönetimi ilkesi, devlet hastanelerinin özerkleşerek bağımsız kuruluşlar haline gelmesi, sözleşmeye dayalı ilişkilerin yaygınlaşması, kamu bürokrasilerinin parçalanarak uzmanlaşmış bağımsız kurumların tesis edilmesi, performans kriterlerinin ve standartlarının geliştirilmesi gibi pratikler ile sağlık sektöründe piyasalaşma trendi sağlar.

Metalaşma sağlık hizmetlerinin sunumunda piyasanın ne oranda belirleyici olduğuyla ilgili bir kavram. Fiyatı serbest piyasada belirlenen ve özel sektörce sunulan sağlık hizmetlerine ulaşabilmesi, bireyin sosyal sınıfıyla doğrudan ilişkilidir: Düzenli ve iyi gelir getiren bir iş sahibi olanlar ve aileleri çok iyi şartlarda sunulan kaliteli sağlık hizmeti alabilirken, yoksullar ve/ya kayıtdışı işlerde çalışanlar ya bu hizmetlere hiç ulaşamazlar ya da kötü koşullarda ve düzensiz olarak hizmet alabilirler. Metalaşma eğilimini anlayabilmek için üç unsurun incelenmesi gerekir: sağlığa yapılan özel harcamaların Gayri Safi Yurtiçi Hasıla'ya oranı, özel hastanelerin yatak sayısının tüm ülkedeki yatak sayısına oranı ve kamu sağlık sisteminin kapsamı (Bambra 2005: 202).

Ticarileşme, piyasa unsurlarının finansman ve hizmet sunumunda kuvvetlenen rollerini ifade ederken, sağlığın ne derecede bir meta haline geldiğini de sorgular. Bu şekilde tanımlandığında ticarileşme, metalaşmayı kapsayan bir süreç haline gelir. Neoliberalleşme sürecinin bir parçası olarak analiz edildiğinde, sağlık hizmetinin sunumunda özel sektörün payının artması, özel kuruluşlarca yapılan yatırımlarda görülen artışlar, gelişen küresel ticaret ve özellikle kamu sektöründe katılım payı alınması ticarileşmenin göstergesi olarak değerlendirilebilir (Mackintosh 2006: 389).

Bu yazı, Türkiye'de devlet sektörü ile piyasa arasındaki rol dağılımının nasıl dönüştüğünü ve metalaşma sürecini, Bambra'nın kullandığı (2005) ve yukarıda alıntıladığım üç kriteri dikkate alarak inceliyor.

### Türk Sağlık Sisteminin Dönüşümü: Neoliberalleşme ve Reform

SDP'nin temel amacı, "yönetişim, verimlilik, kullanıcı ve hizmet sunucu memnuniyeti ile uzun vadeli mali sürdürülebilirliği iyileştirerek sağlık sistemini daha etkili kılmak" olarak belirtiliyor ve en önemli eksenleri şöyle sıralanıyordu:

1) Sağlık Bakanlığı'nın bir planlama ve denetleme kurumu haline getirilmesi. 2) Türkiye'deki tüm vatandaşları tek bir Sosyal Güvenlik Kurumu (SGK) çatısı altında birleştiren Genel Sağlık Sigortası'nın hayata geçirilmesi. 3) Sağlık hizmetleri sunumunun genişletilmesi ve daha erişilebilir, dostane hale getirilmesi. 4) Sağlık personelinin motivasyonunun iyileştirilmesi ve bu personelin gelişmiş bilgi ve beceriyle donatılması. 5) Sistemi desteklemek üzere eğitim ve bilimsel kurumların tesisi. 6) Etkili ve kaliteli sağlık hizmetlerini teşvik etmek üzere kalite ve akreditasyon sistemlerinin sağlamlaştırılması. 6) Akılcı ilaç kullanımı ile tıbbi malzeme ve cihaz yönetiminin uygulanması. 7) Etkili bir Sağlık Bilgi Sistemi kurulması vasıtasıyla karar almaya yönelik etkili bilgiye erişim sağlanması. (Sağlık Bakanlığı 2003)

SDP kapsamında tüm çalışanlar için tek bir sosyal güvenlik fonu (SGK), prim seviyesi ve teminat paketi oluşturularak daha önce var olan parçalı, tutarsız ve hiyerarşik yapı ortadan kaldırıldı. SSK hastaneleri Sağlık Bakanlığı'na devredilerek tek çatı altında birleştirildi ve böylece satın alıcı ile hizmet sunucusunun ayrılması yönünde önemli bir adım atıldı. SGK'nın hem özel hem de kamu sağlık kuruluşlarından hizmet almasını öngören bu politikayla sağlık alanında yeni bir piyasa kurulmuş oldu. Devlet hastanelerinde performansa dayalı ödemeyi içeren ileriye dönük ödeme sistemleri getirildi ve Sağlık Uygulama Tebliğleri (SUT) ile kapsam dahilinde olan sağlık hizmetlerinin fiyatları, katılım payları ve ilave ücretler açıklandı. 2005 yılından itibaren Hizmet Kalite Standartları'na yönelik kurumsal performans uygulamasına geçildi ve bu kalite standartları da dikkate alınarak özel hastaneler sınıflandırılmaya tabi tutuldu. Kamuya ait hastanelerin idari ve mali özerkliğe sahip sağlık işletmelerine dönüştürülmesi kararı alındı ve ilk aşamada bir pilot proje uygulanması öngörüldü.[2] "Birinci basamak sağlık hizmetleri"nin aile

hekimleri aracılığıyla verilmesi ilkesi uygulamaya kondu. Aile hekimleri, kendi işlettikleri aile sağlığı merkezlerinde hasta görecekler, gezici sağlık hizmeti verecekler ve performansları üzerinden ücret alacaklar. Aile hekimlerinin sevk sisteminin ilk basamağı olarak sadece gerekli gördükleri durumlarda hastaları ikinci ve üçüncü basamak sağlık kuruluşlarına göndermeleri ve bu şekilde hizmetlerin gereksiz kullanımını önlemeleri beklenmekte.

SDP'nin Türkiye'deki sağlık sisteminin örgütlenmesinde ciddi bir dönüşümü hedeflediği ve yeni kamu yönetimi paradigmasının öngördüğü, devletin hizmet sunumundan tümüyle çekilerek planlama ve denetleme görevlerine yoğunlaşması sürecini başlatmış olduğu görülebilir.

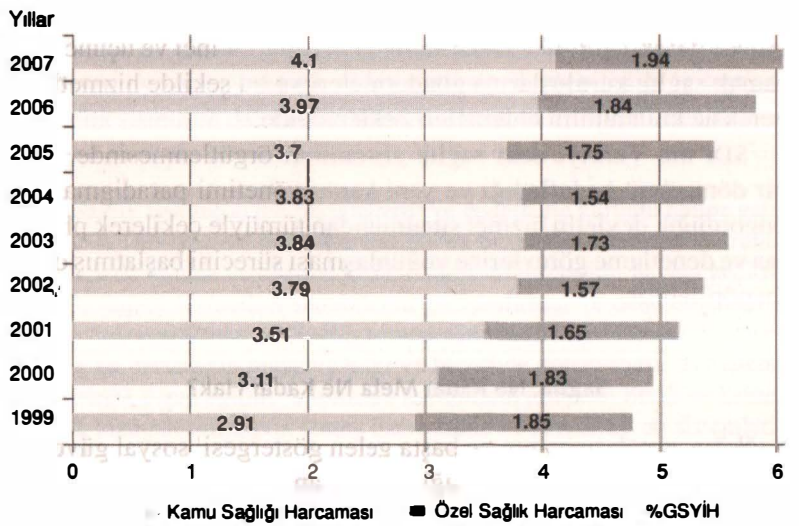
### Sağlık: Ne Kadar Meta Ne Kadar Hak?

Sağlığın metalaşmasının en başta gelen göstergesi, sosyal güvenlik sisteminin kapsayıcılığı ve sağlığa yapılan ve kamu tarafından karşılanmayan harcamalarının (bireylerin kendi bütçelerinden sağlık giderlerini karşılamaları ya da özel sigorta şirketlerinin yaptıkları ödemeler) toplamının Gayri Safi Yurtiçi Hasıla'ya oranıdır diyebiliriz. Sağlığın metalaşmasına izin verilmeyen siyasal sistemlerde sosyal güvenlik sistemi tüm nüfusu içine alır ve katılım payı ya da ilave ücret gibi maliyet paylaşımı uygulamalarını ya tamamen ortadan kaldırır ya da kısıtlar ve devletin her vatandaşı ihtiyacı olduğu zaman sağlık hizmeti alır. Sağlık böylelikle bir vatandaşlık hakkı olarak tanınır. SDP'den önce, Türkiye'nin toplam sağlık harcaması yaklaşık %5 seviyesindeydi. 2001 yılında, sağlık adına yapılan özel harcamaların Gayri Safi Yurtiçi Hasıla'ya oranı %1,65 iken kamu harcamalarının oranı % 3,51'di.

SDP öncesi dönemde Türk sosyal güvenlik sisteminin kapsamı evrensel olmaktan (tüm vatandaşları içine almaktan) uzaktı ve nüfusun üçte birinden fazlası (% 35'i) güvence dahilinde değildi. Nüfusun sosyal güvenceye dahil olmayan kesimi kırsal bölgelerde artar-

2. Bu yazı kaleme alındığı sırada kamu hastane birlikleri pilot proje uygulaması hakkındaki kanun tasarısı Plan Bütçe Komisyonu'nda 2007 yılından beri beklemekteydi.

**Şekil 1** Yıllara Göre Kamu ve Özel Sağlık Harcamasının Gayri Safi Yurtiçi Hasıla İçindeki Payı (%)




Kaynak: Sağlık Bakanlığı 2008: 115

ken (% 43,15 güvencesiz) coğrafi olarak Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgeleri ağırlık kazanıyordu (% 45,73).

Her ne kadar sosyal güvencesi olmayan kesimler Sağlık Bakanlığı aracılığıyla sunulan koruyucu ve birinci basamak sağlık hizmetlerinden faydalanabiliyorlarsa da, sosyal güvenlik sisteminin dışında kalmak sağlık hizmetlerine ulaşmada en önemli engellerden birini teşkil eder. Ancak sosyal güvencesi olup da "parasızlıktan" sağlık hizmeti alamayan bir kesimin varlığı Türkiye'de sosyal güvenlik sisteminin ne derece mali koruma[3] sağladığı sorusunu gündeme getirir. İşveren tarafından ödenen sosyal güvenlik primlerine ek bir

3. Sigorta sisteminin sağladığı mali korumayı anlamak için kullanılan en yaygın ölçütler, bireylerin sağlık hizmetleri için yaptıkları harcamaların toplam sağlık harcamaları içindeki oranı, gelir sınıflarına ve sigorta kapsamına göre bireylerin bütçesinden yapılan sağlık harcamasının miktarı ve hanenin tüketimi (bazen "gıda dışı tüketim") içindeki payı ve muazzam sağlık harcamaları yüzünden yoksulluğa düşen hane yüzdesidir (OECD 2008: 61).

miktar ödeme yapmayı gerektiren maliyet paylaşımı uygulamaları sağlık hizmetlerine olan talebi kontrol etmek için birçok ülkenin sağlık sisteminde kullanımdadır. Bu tür menfi ödemeler, genellikle ayakta tedavi hizmetleri ile ilaç, protez ve diğer tibbi cihazlar için ödenen katılım paylarını ve diğer ilave ödemeleri içerir.

SDP'den önceki sosyal güvenlik rejiminde (Emekli Sandığı ve Bağ-Kur) ilaç, protez ve diğer tibbi cihazlar için ödenen katılım payları çalışanlar için %20, emekliler için de %10'du. SSK'lılar ilaçlarını SSK ile anlaşmalı eczanelerden temin ederken ayakta tedavilerde katılım payı ödemekteydiler. Yeşil Kartlılar ise yatarak tedavi masrafları dışında tüm sağlık harcamalarını cepten yapmak zorundaydılar. Bu harcalamaların daha sonra Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Vakıfları tarafından karşılanabilme imkânı olmakla beraber, Yeşil Kart sahiplerinin faturayla birlikte vakıflara başvurmaları gerekiyordu ve şayet Fon'da yeterli kaynak varsa masrafları geri alabiliyorlardı. SDP öncesi dönemde hastaların yaptıkları sağlık harcamalarının toplam sağlık harcaması içindeki payı % 22,8 olup (2001 yılı), bu oran çoğu OECD ülkesinden daha yüksekti. Bu koşullara ek olarak, Türkiye'de bireylerin yaptıkları sağlık harcamaları içinde kayıtdışı oranının yüksekliği de dikkat çekicidir (Tatar 2007). Bireysel sağlık harcamalarındaki yüksek kayıtdışılık, özel sektörde de çalışmasına izin verilen kamu sağlık personelinin hastayı kamudaki çalışma saatlerinin dışında kendi özel muayenehanelerine yönlendirmeleri gibi etik olmayan davranışlardan ve teminat paketindeki boşluk ve eksikliklerden kaynaklanmaktaydı. Yapılan bir araştırmada, doktorların %21'i hastaların "bıçak parası" ve "hastaneye yatmak için muayenehane şartı" gibi "hekime fazladan, doğrudan ödeme" biçimlerini "hekim hakkı" olarak görürken, %69'u da Türkiye'de doktorların para kazanma yöntemlerinde etik dışı yanların olduğunu belirtmişlerdir (Sur 2009: 26, 32).

SDP'nin uygulanmaya başladığı 2003-09 dönemine dair kıyaslamalı veriler henüz mevcut olmamakla birlikte sosyal güvenlik kapsamı ile ilgili TÜİK'ten ve SGK'dan edinilen bilgiler SDP'nin sosyal güvence kapsamını genişlettiğini gösterir. SGK verilerine göre 2010 yılının Temmuz ayında Türkiye nüfusunun %83'ü (59.940.826 kişi) sosyal güvenlik sisteminin kapsamındayken (aktif, pasif, özel sandıklar dahil) nüfusun yaklaşık %13'ü (9.376.439 kişi), Yeşil Kart sa-

hibidir. Bu oranlara göre, bugün Türkiye nüfusunun %96'sı temel teminat paketi altında sunulan sağlık hizmetlerinden yararlanabiliyor. SDP ile paralel olarak çalışanların sosyal sigorta sistemine dahil edilmelerinin zorunlu olması ve özel hastanelerle yapılan sözleşmeler aracılığıyla SGK'ya tabi olan hastaların da bu tesislerden faydalanmalarının yolunun açılması gibi gelişmeler sonucunda daha önce sosyal güvenlik şemsiyesi dışında kalan bireylerin kendi istekleriyle sigorta kapsamına girmeleri umuluyor.

Sosyal güvence kapsamı dışında kalan bireyler, istisnai haller tanımlanarak kapsam altına alınmaktalar. Örneğin, on sekiz yaş altı çocuklar ve gençler ile tıbben başkasının bakımına muhtaç kişiler sisteme bu şekilde dahil edildiler. Sigortası olmayan vatandaşlar için ise "acil hal, iş kazası ile meslek hastalığı hali, bildirimi zorunlu bulaşıcı hastalık, kişiye yönelik koruyucu sağlık hizmeti ve analık hali" söz konusu olduğunda sağlık hizmeti sunucularınca Genel Sağlık Sigortası Talep Formu ile sisteme girişleri yapılarak sadece söz konusu müracaat nedeniyle ilgili sağlık hizmeti alabilmeleri sağlandı.

Olumlu olarak görülebilecek bu gelişmelere rağmen sosyal güvenlik sisteminin kapsayıcılığı konusunda bazı toplumsal kesimler açısından hâlâ ciddi boşluklar olduğunu not etmek gerekiyor. Kayıtdışı sektörlerde çalışan işçiler, evde yapılan işlerde süreklilik arz etmeden çalışanlar ve tarım sektöründeki mevsimlik işçiler gibi gruplar için %32 olan "isteğe bağlı sigorta primi"ni ödemek çok güç olabilmektedir. Prim ödenmemesi halinde bu kişilerin sağlık hizmetlerine ulaşmalarının engellenmesi de sağlık hizmeti kapsamının evrenselleşmesi ve her vatandaşın sağlık hizmetlerine eşit ulaşımı prensiplerinin hayata geçirilmesinin önünde çok önemli bir engel teşkil ediyor.

SDP süresince sağlık alanında yapılan harcamalar incelendiğinde hem kamu hem de özel sektör harcamalarında artış olduğu görülür. Kamunun yaptığı sağlık harcamasının Gayri Safi Yurtiçi Hasıla içindeki payı 2001'de %3,51 iken 2007'de %4,10'a yükseldi (Sağlık Bakanlığı 2008: 115). Bu artışın, tüm sigortalıların ve Yeşil Kartlıların aynı hizmetlere ulaşmalarının sağlanması, ilaç ödemeleri ve ayakta tedavi hizmetlerinin kapsam dahiline alınması, teminat paketinin kapsamının tüm temel sağlık hizmetlerini kapsayacak şekilde genişletilmesi, on sekiz yaş altına bedelsiz hizmet sunulması, si-

gortasız gebelerin GSS kapsamına alınması gibi farklı nedenleri olduğundan bahsedilebilir.

Aynı dönemde özel sağlık harcamalarının GSYİH içindeki payı da artarak 2007'de yaklaşık %2'ye ulaştı. Hangi toplumsal grupların ne tür sağlık hizmetlerine harcama yaptıklarını ve hastaların kendi bütçelerinden yaptıkları harcamaların hanelerin yoksullaşmasını ne oranda etkilediğini anlayabilmek için detaylı niteliksel çalışmalara ihtiyacımız var. Ancak mevcut verilere göre hastaların kendi imkânlarından yaptıkları harcamalarla finanse edilen toplam sağlık harcama payı fazla değişiklik göstermese de (2001'de % 22,8 iken 2007'de % 21,8 seviyesinde), 2001 yılından beri bireylerin kendi bütçelerinden yaptıkları sağlık harcamalarında düzenli bir artış söz konusu: TÜİK verilerine göre 2001 yılında 35 TL olan kişi başı sağlık harcaması 2007 yılında 158 TL oldu (Sağlık Bakanlığı 2008: 118). Bu süreçte sağlık hizmetlerinin fiyatlarında ciddi bir yükselme meydana gelmediğinden ve özellikle Yeşil Kartlılar için ayakta tedavi ve ilaç masrafları da kamu sigortasının kapsamı dahiline alındığından, bu artışı daha çok sözleşmeli vakıf üniversiteleri ve özel sağlık kuruluşlarından hizmet almak için yapılan ilave ödemelerle açıklayabiliriz.

Bu noktada, katılım paylarına dair bir vurgu yapılması gerekebilir. Her ne kadar SSGSS kanununa göre Yeşil Kart sahipleri sağlık hizmetleri için ödemiş oldukları katılım paylarını Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışmayı Teşvik Vakıfları'ndan sağlık destek yardımı çerçevesinde talep edebilseler de, ilk aşamada hizmet, ilaç ya da protez alabilmek için bu ödemeleri yapmaları bekleniyor. Çoğu Yeşil Kart sahibinin böyle bir uygulamadan haberi olmaması ve fonları dağıtan vakıflar arasında uygulamada farklılıklar görülmesi gibi nedenlerle bu ödeme yardımlarının çok düşük seviyede kaldığı söylenebilir. Dolayısıyla, katılım paylarının Yeşil Kart sahibi hastalardan alınması, bu kişilerin sağlık hizmetlerine ulaşmasında ciddi bir engel teşkil eder.

### Sağlık Hizmetlerinin Sunumu ve Metalaşma

SDP ile içerisinde kamuya ait hastaneler ve SGK ile işbirliği yapan özel sağlık tesislerinin sosyal güvencesi olan hastalara hizmet vermek için rekabet ettikleri bir piyasa ortamı yaratıldı. Bu dönüşümün

sağlığın metalaşması anlamında iki önemli sonucu olabilir: özel sektörün hizmet sunumundaki payının artması ihtimali ve sağlık sektöründe yeni eşitsizliklerin ortaya çıkabileceği endişesi. SDP'nin ilanından itibaren Türkiye'deki sağlık sektörünün yaşadığı değişim, bu kabil sonuçların görülmeye başladığını ortaya koyuyor. Örneğin, bu süreç dahilinde Türkiye'deki özel sağlık kuruluşu sayısında önemli bir artış yaşandı.[4] AKP programı ve SDP metinleri dikkatli incelendiğinde, piyasa egemenliğine bağlı dolayısıyla da neoliberalleşme eğiliminde olan siyasal iktidarın sağlık alanında, en azından orta ve uzun vadede, özel sektörün rolünün artmasını teşvik edeceği belirtilebilir. Bu çerçevede, Sağlık Bakanlığı'nın önümüzdeki dönemde bir yandan sağlık hizmeti sunumunu tamamen özel ve özerk sağlık kuruluşlarına devrederken diğer yandan da, yeni kamu yönetimi doktrinine de uygun olarak, devletin denetleme ve koordine etme yetilerini geliştirmeye çalışacağını öngörmek mümkün.

Sağlığın metalaşmasıyla alakalı bir diğer husus idari ve mali açıdan özerkleşen ve piyasa mantığına göre yeniden yapılandırılan kamu hastanelerinin, yeterli kaynak aktarılmadığı ve özel sektörün tersine ilave ücret alamadıkları koşullarda, kaliteli sağlık hizmetini nasıl üretecekleri ve özel sektöre ait kurumlarla hangi koşullarda rekabet edebilecekleridir. Sosyal güvence kapsamının arzulanan genişliğe erişmediği ve farklı açılardan gelişmişlik oranlarının yüksek olmayabildiği Türkiye gibi örneklerde, özel sektörün sahip olduğu ve işlettiği sağlık kuruluşlarını dengeleyebilecek bir kamu sağlık sektörünün varlığı hayati önemdedir. Piyasa kaygılarıyla iş yapmayan, kâr maksimizasyonunu amaçlamayan, "kamu sağlığı" kavramına sahip çıkabilen bir sağlık sistemi tüm sosyal sınıfların ve dezavantajlı toplumsal kesimlerin sağlık hizmeti almasının olmazsa olmaz koşuludur.

4. 2002 yılında 270 olan özel hastane sayısı, 2008 yılında 400'e ulaştı. Özel sektöre ait sağlık tesislerindeki yatak sayısının ülke genelindeki toplam yatak sayısı içindeki payı da 2002'de % 8 iken 2008'de %11'e yükseldi (Sağlık Bakanlığı 2008: 43). Dolayısıyla özel sektöre ait sağlık tesislerinin özellikle ikinci ve üçüncü basamak sağlık hizmetlerinin sunumundaki rolünün ciddi boyutta arttığını söyleyemeyiz.

## Sonuç: Sağlıkta Metalaşmanın Sınırları

Neoliberalleşme bağlamında sağlık üzerinde en çok fikir yürütülen alan, temel bir vatandaşlık hakkı olarak sağlık hizmetlerinin tüm vatandaşlara eşit biçimde ulaştırılması ve buna karşılık sağlık hizmetlerinin metalaşması ile alınır-satılır ve kâr edilebilir bir ürüne dönüşmesi ikiliğidir. Bu yazı, farklı türdeki verilerin izini sürerek SDP'nin neoliberalleşen Türkiye'de hangi yöne doğru eğilimleri artırdığı sorusunu sormak için yazıldı.

SDP'nin sağlık hizmetlerinin topyekûn özelleşmesini hedeflediği veya özel sektörün sağlık alanındaki rolünü büyük oranlarda artırdığı söylenemez. Daha ziyade, sosyal güvence kapsamının genişletilmesi ve tektipleştirilmesi hedeflenirken, on sekiz yaş altı nüfusun ve gebelerin genel sağlık sigortası kapsamına alınması, Yeşil Kart sahiplerinin ayakta muayene ve ilaç masraflarının karşılanmaya başlaması gibi adımlarla SGK bünyesindeki kimi boşluklar doldurulmuştur. Özel sağlık kuruluşlarının sayısı düzenli olarak artmakla birlikte özel sektörün toplam sağlık hizmeti sunumu içindeki payında (henüz) ciddi bir yükselme kaydedilmedi. Ancak SDP'nin açıkça özel sektörün sağlık alanına yatırım yapmasının özendirilmesi gerektiğini belirtmesinin, sağlığın metalaşması anlamında önemli bir tehlike olarak not edilmesi gerekebilir. Devletin son dönemde özel girişimcilerle işbirliğine giderek Türkiye'yi Doğu Akdeniz'in sağlık turizmi merkezi haline getirme çabası da aynı minvalde önem arz etmektedir.[5]

Bu süreçte hızla piyasalaşan devlete ait sağlık tesislerinin gerekli yatırımların yapılmaması ve desteklerin verilmemesi halinde "fakir kesime fakir hizmet veren" kuruluşlara dönüşmesi ciddi bir tehlike olarak karşımızda duruyor. SDP sürecinde sağlık piyasası yeniden teşkil edilirken, piyasa işleyişinin en temel ilkelerinden olan re-

5. TÜSİAD, "Türkiye İçin Yeni Bir Fırsat Penceresi: Tıp Turizmi" başlıklı bir rapor yayımlayarak sağlık turizminin Türkiye özelindeki yüksek potansiyeline dikkat çekti (2009). Sağlık Bakanlığı'nca 2008 yılının Ağustos ayında açıklanan SDP ilerleme raporunda da benzer şekilde sağlık turizminin Türkiye'yi bölgesinde cazibe merkezi kılabileceği belirtiliyor.

kabetin gözden kaçırılmaması ve kamuya ait hastanelerin özel kurumlarla rekabetlerinde geri kalmamaları sağlanmalıdır.

Özetle, özel sektöre alternatif olabilecek kamu sağlık kuruluşları korunursa, yoksullardan katılım payı almayacak bir mekanizma tesis edilirse ve özellikle birinci basamak sağlık hizmetleri tüm nüfusa ücretsiz ve eşit bir biçimde sunulursa, sağlığın metalaşmasının "bir nebze de olsa" önüne geçilebilir. Neoliberalleşme sürecinde görevi "planlayıcı ve denetleyici" olarak yeniden tanımlanan devletten beklenen, piyasaların işleyişinden doğan toplumsal eşitsizlikleri gidermesi, vatandaşların yoksulluklarının sağlık hizmetlerine ulaşmalarında bir engel oluşturmasının önüne geçmesi ve özel olarak sağlık alanında toplumsal dayanışmayı korumasıdır diyebiliriz.

—

# Taammüden Öldüren Moda

## Kot Kumlama ve Silikozis

*Yeşim Yasin*

2005 YILINDA, uluslararası bir tıp dergisinde yayımlanan bilimsel bir makalede Türkiye'de tekstil işkolunda[1] "kot kumlama" ya da yaygın adıyla "kum rodeo" işinde çalışmış oldukları için silikozis tanısı almış, biri 18 diğeri 19 yaşında iki genç işçinin tıbbi öyküleri anlatılıyordu (Akgün ve diğ. 2005). Bu yayında sıradışı olan, dünyada ilk kez tekstil işkolunda çalışıp da silikozis teşhisi konmuş hastalardan söz edilmesiydi. Silikozis, meslek hastalıkları arasında en uzun zamandır tanınanlardan, hakkında en çok yayın olanlardan biriydi. Ne var ki makalenin yayımlandığı tarihe kadar kimsenin, tekstille ilgili bir işte çalıştıktan sonra silikozis tanısı aldığı bildirilmemişti. Anlaşıldığına göre, böyle bir şey ilk kez Türkiye'de oldu!

Bu makale, bir anlamda, meslek hastalıkları tarihinde yeni bir sayfa açtı. Bilinen bir hastalığın, bilinmeyen bir işkoluyla bağlantısını ifşa etti ve bu bağlantıyı tıbbi bulgular üzerinde temellendirdi. Öte yandan, meslek hastalıklarının hepsinin, en iyimser tanımla, belli "ihmallerin" sonucu olduğu da açıktı. Bu anlamda tekstil endüstrisi ve silikozis bağlamında ortaya çıkan bu gelişme ne tür ihmalleri işaret ediyordu? Kot kumlama işinin neden olduğu bu hastalık aynı zamanda bir dönemin emek piyasalarının yaygın pratiklerine de ışık tutabilir miydi? Bu hastalığın, bu işçi sınıfı bedenlerinde tespiti üzerinden, neoliberal dönemin kimi sosyoekonomik belir-

1. Aslında tekstil sektörü ile konfeksiyon (hazır giyim) aynı anlamda değiller. Konfeksiyon, tekstil ürünlerini girdi olarak kullanarak hazır giyim ürünlerini yaratır. Ancak konfeksiyonun sıklıkla tekstil endüstrisinin bir alt kolu olarak değerlendirilmesinden ötürü, bu yazıda bu iki sözcüğü birbirleri yerine kullandım.

leyenleri ve baskın politik iklimi hakkında ne tür ipuçları elde edilebilirdi?

Bu yazıda, silikozis hastalığını üreten koşulları, hastalığın ardında birbiri içine geçmiş ilişki ağlarını, güç dengelerini, hastalığın içinde sadece bir parça olduğu fotoğrafın bütününü sorunsallaştırmayı, medikal bir vakanın toplumsal bir analizini yapmayı amaçlıyorum. Bunun için öncelikle neoliberal küreselleşmenin Türkiye'de "kot kumlama" denen tekniği var eden tekstil sektörüyle ilişkili konumunu değerlendirmemiz gerekir. Ardından, işin niteliğine ve neden olduğu meslek hastalığının özelliklerine ve yazının son bölümünde de, ödenen insani bedelin ağırlığı anlaşıldıktan sonra gelişen ulusal ve küresel mücadele hattı ve katedilen mesafeye değineceğim.

## Küresel Neoliberalizm ve Ötesi

Küreselleşmenin tek, her kesimce kabul gören ve standartlaştırılabilecek bir tanımından söz etmek pek mümkün değil. En genel ifadeyle küreselleşme, "toplumsal ilişki ve hareketleri kıtalarüstü ya da bölgelerarası etkileşim ağları üreterek mekânsal anlamda dönüştüren ve yeni iktidar biçimleri üreten tarihsel bir süreci" anlatıyor diyebiliriz (Held ve diğ. 2002: 2). Ağlar birbirine sermaye ve mallar, enformasyon ve fikirler, insan ve güç, hatta önemli çevresel sorunlar veya virüsler gibi biyolojik unsurlarla bağlanabilirler. Küreselleşmenin karmaşık yapısı, sonuçlarını anlamaya uğraşırken basit çıkarımlar yapılmasına izin vermez. Aynı anda hem olanaklar hem de tehditler yaratan bir süreç olarak okunursa, küreselleşmenin dünya ekonomisinin büyümesini kolaylaştıran bir zemin yaratması, ileri teknolojinin daha hızlı yaygınlaşması, yeni ve hızlı iletişim yöntemlerinin gelişmesi, ülkeler arasında çevresel problemler, terörizm, ulusötesi suçlar, göç veya salgın hastalıklar gibi tüm insanlığı ilgilendiren ortak sorunlarda tavrın belirleneceği "iyi yönetişim"[2] pra-

2. İyi yönetişim (*good governance*) temel olarak, ülkenin yönetişiminin kalitesinin ölçüldüğü prosedürel ve tanımlayıcı göstergeler setidir. Prosedürel olarak, örneğin, katılımcı, anlaşılabilir ve şeffaf yönetişimi gerektirir. Tanımlayıcı olarak demokrasi, hukukun üstünlüğü ve insan haklarının korunmasıyla birlikte düşünülür (Fidler, 2004).

tiklerinin kabul görmesi, temel insan hakları ve demokrasi ilkelerinin her yerde geçerli kılınması yönünde çalışmalar yürütülmesi gibi olumlu olarak sunulabilecek ve temel olarak eşitsizliği tetiklemesi gibi eleştirel yaklaşılabilecek yönlerinin birlikte ele alınması gerekir. Çağlar Keyder'in belirttiği gibi küreselleşmenin "yapısındaki kutuplaşma eğilimi potansiyel olarak patlamaya hazır bir sosyal dışlanma durumuna evrilme tehdidini barındırır" (2005: 124). Neoliberalleşme, serbest piyasa ekonomilerinin yapısına içkin olan eşitsizlikleri daha da artırır. Ülkeler arasında ekonomik entegrasyon kolaylaşırken, bu bütünleşmiş piyasaya katılmak için gerekli araçları olmayan ülkeler/bölgeler küresel paylaşımdan dışlanmaktadırlar.

Neoliberalleşme sürecinde, uluslararası piyasalara açık bir milli ekonomi, bir anlamda, ekonomik bir dinamizm yaratacak yeni araçlara sahip olur, ancak bu dinamizm istikrarsızlığın artması anlamına da gelebilir. Başka bir deyişle, ekonomiler çok yıkıcı krizlerle sonuçlanabilecek spekülatif etkilere, baskılara ve uluslararası piyasa dalgalanmalarına daha açık hale gelirler. Neticede, "küreselleşme hükümetler tarafından değil, piyasalar tarafından şekillendirilmiştir" (Waltz 1999: 694). Bu ilkenin etkilerini emek piyasalarında ve istihdam koşullarında da gözlemek mümkün.

### Küreselleşme: İş Piyasaları ve Hazır Giyim

Küreselleşmeyle birlikte üretimin organizasyonu çok daha karmaşık bir yapı aldı. Bugün hammadde, yarı-mamuller, yedek parçalar ya da ürünler "göreli avantajlar" mantığıyla bir yerden bir başka yere hareket halindeler (Gereffi 2002). Üretim, ticaret ve tüketim kalıplarına yansıyan bu yapısal değişimin bir dizi olumsuz etkisinin olduğu tartışılabilir. Örneğin, üretim tesislerinin yerkürenin bu zamana kadar sanayileşmeden nispeten korunmuş noktalarına taşınmasıyla birlikte, klasik endüstri çağının en kötü koşullarını bile aratacak çalışma koşullarının bulunduğu biliniyor. Neoliberalizmin kurucu ilkeleri gereği, sermayeye sahip olan sınıflar üretimin transferi ya da ihracından elde ettikleri artı-değeri çoğaltırken, devletler de yabancı yatırımların sürekliliğine ve piyasanın taleplerine öncelik verme eğilimi gösterirler. Piyasa ve kuralları, toplumu yönetir.

Hazır giyim endüstrisi en eski[3] ve en hızlı küreselleşmiş ekonomik alanlar arasındadır. Günümüzde, aralarında Türkiye'nin de bulunduğu 40 ayrı ülkede eşzamanlı imalat yapan hazır giyim markalarından söz edilebilmektedir (Bonacich ve diğ. 1994). 20. yüzyılın önemli bir bölümünde mamul mallar, üzerinde markalarını taşıdıkları fabrikalarda ve markanın ticarete kayıtlı olduğu ülkede üretilirdi. Zaman içinde sanayileşmiş ülkelerde çalışma koşulları iyileştirildi ve ücretler yükseldi. Örgütlenmiş emek kendi pazarlık gücünü artırdı ve hem sosyal haklar hem de işçi sağlığı ve güvenliği konusunda önemli kazanımlar elde etti. Bu gelişmeler formel emek piyasalarında üretim süreçlerinin standartlaştırılmasına ve birim maliyetlerin yükselerek, kâr marjlarının daralmasına neden oldu. Rekabetin çok yüksek olduğu hazır giyim sektöründe sermayenin bu gelişmelere verdiği ilk cevap, üretimin aynı ülke içinde daha az maliyetli bölgelere kaydırılmasıydı. Ancak ilerleyen aşamalarda durum ülke sınırlarını aştı; dağıtım için ek işlemler, girdilerin tasarımı (kumaş, aksesuvar, vb.) ve son olarak da ürün tasarımı, aynı saikle başka ülkelere yönlendirildi, aktarıldı.

Görünürde, her küresel markanın ulus-devletlerin çoğunun kabul ettiği Uluslararası Çalışma Örgütü'nün ilgili temel konvansiyonlarına uyma zorunluluğu vardır. Ancak bu ilkelere uyulmadığını, pek çok örnekte yok sayıldıklarını biliyoruz. Artan taşeronlaşma (*subcontracting*) halihazırda zaten yetersiz olan kurallara bile riayet edilmemesine yardımcı oluyor.

### Kot Kumlamanın Bir Teknik Olarak Ortaya Çıkışı

Silikozisin tekstil sanayinde görülmeye başlamasının nedeni, Türkiye'de kot dediğimiz denim kumaşın renginin açılması, beyazlatılması işlemidir. Denim kumaşının ipliği çile olarak boyanır; yani boyama, dokuma sonrası değil dokuma öncesinde gerçekleşir. Boyamada indigo (çivit rengi) boya kullanılır. İndigo boyanın diğer boya maddelerine göre (örneğin reaktif veya indantren gibi) renk haslığı

3. Bunun 12. yüzyıldan başlayarak izini sürmek mümkündür. Bu konuda ayrıntılı bir çalışma için bkz. Abernathy ve diğ., 2003.

zayıftır; yıkama ve sürtünme sonucu çevreye renk verir. Bu nedenle, kumaş ne kadar kullanılır ve yıkanırsa, rengi o kadar açılır/ağarır. Ağarma, özellikle insan bedeninin kıvrım ve girinti-çıkıntı noktalarında belirginleşir. Kumaş, üzerindeki ölü boya akıtılmadan satışa çıkarılırsa boya insan tenine, iç çamaşırına veya kumaşın temas ettiği yerlere iz bırakır. Böyle bir durumla karşılaşmamak için boyayı sabitlemek gerekir ve bu nedenle denimden yapılmış her mamul satışa çıkmadan önce mutlaka yıkanır. Doğal süreç, orijinali çadır bezi gibi sağlam, yüzde yüz pamuklu ve dayanıklı bir kumaş olan denimin aşınması değil, renginin zamanla akması şeklinde gelişir. Kot ağartma işlemlerinde bu doğal sürecin, son aşamada yapılan ek işlemlerle hızlandırılması ve bu hızlandırmayı, bir moda ya da bir satış aracı olarak kullanmak esastır. Yıkama ya da son işlem, kot ürünlerin üretiminde kilit önemdedir, çünkü o noktaya kadar üretimin tüm aşamaları belli standartlar içinde gerçekleşiyor. Maliyet-kâr makasını açan en önemli fark, son işlemde yaratılır. Bu nedenle yıkama, zaman içinde bir moda yaratma özelliği, satış artırıcı bir unsur ve bir kâr kaynağı oluşturdu. Bu aşamalar, başlangıçta bir yaratıcılık olarak gelişmiş, bu işi yapan işçi veya birimler bu işlemleri olabildiğince gizlilik içinde yürütmüşlerdi. Bu gizlilik sayesinde bir taraftan sağlanan kâr artmış, diğer taraftan yapılan işlemler bir üretim standardı haline dönüşmemiş, şeffaflaşmamış, bilinmemiş, kapalı kapılar arkasında kalmıştı.

Kesin bir başlangıç noktası tayin etmek imkânsız olsa da 1990'lı yılların başlarından itibaren, denim modasının artık mavi değil, beyazlatılmış kot ürünlerini işaret ettiği biliniyor. İşte kot kumlamanın, Türkiye'de denim kumaşın beyazlatılmasında ve bu sayede eskitilmiş görünüme sahip olmasında kullanılan bir teknik olarak bu yıllarda doğduğunu söyleyebiliriz.

### Kumlama ve Diğer Beyazlatma Teknikleri

Kot kumlama, denim kumaşın yıpranmış görünüm elde etmesi için kullanılan tek teknik değildir. Aynı iş için kot taşlama, zımparalama, kimyasal yöntemler ve son yıllarda gelişen lazer teknolojileri de kullanılmaktadır. Çoğu zaman beyazlatılmış bir kotun hangi teknikle

eskitildiği, işin bizzat içinde olmayanlar tarafından ayırt edilemez. Kumlama diğer tekniklerden radikal biçimde farklıdır. Kumlama, elenmiş deniz kumunun depolandığı tanktan, kompresörden gelen basınçlı hava yardımıyla denim kumaş üzerine püskürtülmesi esasına dayanır. Bu sayede kot kumaşların rengi açılır, ağartılır ve kumaş yumuşatılır (Akgün ve diğ. 2005). Hızlı, kolay uygulanabilen, ucuz, bölgesel beyazlatma/ağartma yapmaya olanak veren, desen uygulamalarını mümkün kılan ve tüm bunların yanı sıra kumaşa görece daha az zarar veren bir teknik: Teknoloji gerektirmez; bir kompresör, bir kum tankı, bir hortum ve belli miktarda kum uygulama için yeterli. Uygulama, nitelikli işgücü ve uzmanlık gerektirmez. Kumlama sonucu ortaya çıkan ürün, doğal olduğu için, kullanıcı açısından hiçbir sağlık riski taşımaz.

Eskiden kot kumlama işçisi olarak çalışmış işçilerin de belirttiği gibi, bir işçinin bir günlük üretim miktarından elde edilen katma değer, işçinin bir aylık ücretini karşılamaya yetecek büyüklükte. Tam da bu nedenle "bu işten İstanbul'da şato dikenler" olmuş (Kılıçaslan 2008: 333). Hele hijyen, işçi sağlığı ve iş güvenliğiyle ilgili hiçbir standardın bulunmadığı koşullarda yapılan imalat, ikinci ya da üçüncü taşeronlar kullanılsa bile, satış noktasında çok cazip kâr marjlarına sahip oluyor.

### Silikozis: Eski Bir Meslek Hastalığının Yeni Tezahürü

Bilinen en eski meslek hastalığı olan silikozis, kot kumlama işinde belli bir süre çalışmış işçilerde görülmeye başladığında, göğüs hastalıkları uzmanları aradaki bağlantıyı tahayyül etmekte zorlandılar. Hatta uzun bir süre, karşılaşılan sorunun münferit birkaç olguyla sınırlı olduğunu düşünerek, "bir alt-meslek kolunun neredeyse tamamını" etkileyen hacimde bir soruna işaret ettiğini fark edemediler. Bu nedenle, başlangıçta hastalara sıklıkla yanlış tedaviler uygulandı, koruyucu yöntemlerle tanı koyulmaya çalışıldı. Sorunun boyutu anlaşıldığında, geriye yapılacak çok az şey kalmıştı. Aynı işkolundan yüzlerce insan, şayet hayatta kalabilmişlerse, tedavisi ve geri dönüşü olmayan bir akciğer hastalığıyla mücadele etmeye çalışıyorlardı.

Silikozis, mesleki akciğer hastalıkları sınıflamasında, "pnömokonyozlar" başlığı altında değerlendirilen bir rahatsızlık. Pnömokonyoz, sözcük anlamı olarak "tozlu akciğer" demek (Aw ve diğ. 2007; Greaves 2000). Silika (ya da kuvars), kömür veya asbest gibi mineral tozlar solunum yoluyla alındığında akciğer yapısında kalıcı değişikliğe neden olur. Silika, akciğer sağlığıyla ilgili olarak ele alındığında, çıplak gözle görülemeyen ve çoğunlukla çapı 7 mikrondan daha küçük, çok ince partiküllerden oluşan solunabilir kristalize silikaya karşılık gelmektedir. Pnömokonyozları, akciğerde mineral tozun birikmesi ve bu birikime verilen doku reaksiyonu olarak tanımlamak mümkün (Balmes 2007). Silikozis bir pnömokonyoz türü ve bilinen en eski meslek hastalıklarından biri (Akgün ve diğ. 2008; Chan ve Chan 1994; Graham 1992; Landrigan 1987; Park ve diğ. 2002; Schenker 1999) olmanın yanında mesleki akciğer hastalıkları arasında en sık görüleni (Kılıçaslan 2008). Silikayla bağlantılı hastalıklar, kristal silikanın çoklu ve ölümle sonuçlanan hastalıklara yol açan en zararlı toksinlerden biri olması nedeniyle bugün hâlâ halk sağlığı açısından önemini koruyor (Rees ve diğ. 2007). Serbest ya da kristalize silikanın solunmasıyla, 5000 yıldan daha uzun bir süredir işçilerde akciğerleri tutan bir hastalık oluştuğu biliniyor (Harley ve Vallyathan 1996).

Silikozisin klinik olarak kabul edilmiş üç biçimi var. *Akut*: çok ince toza ağır/yoğun bir şekilde maruz kalmanın sonucu olarak (kumlamada görüldüğü gibi) birkaç ay gibi kısa bir süre içinde nefes darlığı ve kuru öksürüğün ortaya çıkışıyla kendini belli eden ve genellikle bir ya da iki yıl içinde ölümle sonuçlanan biçimi. *Subakut*: orta derece maruz kalmayı izleyen yıllarda nefes darlığı ve kuru öksürüğün zamanla ortaya çıktığı tür. *Kronik*: düşük derecede maruz kalmanın sonucu olarak, göğüs röntgeninde nodüllerin, uzun yıllara yayılarak yavaş gelişimiyle tanımlanır (Smedly ve diğ. 2007).

Silikozise teşhis konmasında en önemli bilgi meslek öyküsünden elde edilir; tanıda en önemli yol gösterici yapılan işin niteliği, çalışma ortamı ve süresiyle ilgili bilgilerin eksiksiz olarak alınmasıdır. Klinik muayene bulguları, radyolojik bulgular ve solunum fonksiyon testleri tanı için yardımcı olacak diğer verileri sağlar. Ayrıca işyerindeki tozun türü ve içeriğini saptayacak toz ölçümlerinin yapılması gibi çevresel değerlendirmeler de gerekir. Çeşitli deneysel

çalışmalar sürdüğü halde, silikozisin bugüne dek bilinen özel bir tedavisi yok, çünkü tozun akciğerden atılımını sağlayan[4] ve fibrotik reaksiyon oluşumunu engelleyen bir yöntem bulunmamaktadır.

Teşhis edildikten sonra silikozisi doğuran şartlardan uzaklaşılması hastalık yönetiminde en önemli adımdır ama artık maruz kalınmamasına rağmen hastalığın ilerlemeye devam ettiği durumlarla da karşılaşılmaktadır (Taş ve diğ. 2007). Hatta bazı çalışmalar, başarılı bir akciğer nakli sonrasında bile hastalığın ilerlemeye devam edebileceğini göstermiştir.

### Türkiye'de Kot Kumlama ve Silikozis

Bu yazının en başında atıfta bulunduğum ve silikozis ile tekstil sektörünü beraber düşünmemize neden olan ilk makaleyi (Akgün ve diğ. 2005) on dört hastalık bir vaka serisi sunan ve sayısal artışa dikkat çeken bir ikinci yayın takip etti (Akgün ve diğ. 2006). Makalenin dergideki tanıtımında, Türkiye'de kot kumlamada görülen silikozisten yeni ve "alarm verici bir patlama" olarak bahsedilmişti (Beach 2006). Aynı yıl içinde bir başka derginin "Editöre Mektup" adlı bölümünde "Kotları Kumlamak Genç İnsanları Öldürüyor" başlığı altında yayımlanan bir not dört ayrı şehirden, klinisyenler tarafından bildirilen 35 olguya odaklanmıştı (Çımrın ve diğ. 2006). Bu konudaki son yazı ise Türkiye'deki kot kumlamayla ilintili silikozisten artık bir salgın olarak söz etmekteydi (Akgün 2008).[5]

Tekstil ve hazır giyim sektörü içinde faaliyet gösteren taşeron firmaların büyük bölümü kayıtdışı[6] olduğu için, kot kumlamada karşılaşılan sorunun Türkiye'de kaç kişiyi ilgilendirebileceği ancak tah-

4. Akut silikoziste, alveollerden silikayı fiziksel olarak atmak için tedavi amaçlı tüm/masif akciğer lavajı uygulanır (Balmes 2007). Etkisi kanıtlanmamış olsa da, inflamatuvar reaksiyonu baskılamak için steroidler kullanılmaktadır (Akkurt ve Arbak 2003; Levin ve Lilis 2007).

5. Bu süre içinde silikozis ile ilgili ve daha çok olgu sunumu yapan, klinik odaklı değişik ulusal yayınlar da yapılmıştır (Çımrın 2007; Horzum ve diğ. 2006; Kılıçaslan 2008; Şahbaz ve diğ. 2007; Taş ve diğ. 2007).

6. Burada anlatılanları teyit edebilecek istatistiksel verilere ulaşma olanağı bulunmuyor. İlgililer de bu tür kayıtların tutulmadığını, sektör içinde yer alanların tahminlerine güvenmek zorunda olduğumuzu sıklıkla belirtiyorlar.

minlere dayandırılmaktadır. Bu konuda en yetkili ağızların telaffuz ettiği rakamlar 1990'ların başından 2007'ye kadar yaklaşık 8.000 ila 10.000 kişinin bu işi yapmış olduğu yönündedir. Bu işte çalışanlar arasında 12-13 yaşlarında işe başlamış çocuk işçilerin[7] ve Türkiye'de yasal kaydı olmayan göçmen işçilerin çalıştırıldıkları yönündeki duyumlar, araştırma kapsamında görüşülen ve eskiden bu sektörde çalışmış hastalar tarafından da doğrulandı. Eski bir usta, "çırağım o kadar ufaktı ki, yere dökülen kumları kazana tekrar doldurmak için ayağının altına kasa koymak zorunda kalıyordu"[8] diyerek vurgu yapıyordu çocuk işçiliğe. Özellikle Azerbaycan, Gürcistan, Romanya ve Moldovyalı göçmen işçilerin daha düşük ücretlerle kot kumlama atölyelerinde çalıştırılmış oldukları biliniyor. Aralarında, ülkelerine döndükten sonra hastalananlar, hatta ölenler var. Türkiye'de halen bu işle iştigal eden arkadaşları bu bilgilere sahipler. Türkiyeli olup bu işi yapmış kadın işçi bulunmamakla birlikte göçmen işçiler arasında kadınların varlığından da söz ediliyor.

Hastalığın görülme sıklığıyla ilgili tahminler konuyla ilgilenen herkesin paylaştığı bu bilgilere ve bir tıbbi tarama çalışmasına dayandırılıyor (Akgün 2008). Bu çalışmada, hiçbir belirtisi olmadığı halde daha önce bu işte çalıştığı tespit edilen 157 işçi silikozis taramasına tabi tutuluyor. Öncelikle spirometre ve ardından göğüs filmiyle değerlendirilen işçiler arasından 77 kişi (tarananların %53'ü) ILO pnömokonyoz sınıflamasına göre 1/0 veya daha üst skorla silikozis tanısı alıyor. Hiçbir şikâyetleri olmadığı halde yapılan bir tarama sonucu, taranan gurubun %53'ünün hasta olduğu ortaya çıkıyorsa, elimizdeki rakamlara göre 8.000 ila 10.000 işçinin çalıştığı düşünülen bir sektörden, en az 4.200 ila 5.300 hasta bedenin çıkmasından korkuluyor.[9] Şu âna dek Türkiye genelinde yaklaşık 1200 hastaya

7. 11 Eylül 2008'de, Büyükçekmece'de ruhsatsız çalışan iki kaçak atölyeye Jandarma Komutanlığı tarafından yapılan baskında, 16 sigortasız çocuk işçi tespit edildi (haberin detayları için bakınız *Radikal* gazetesi 13 Eylül 2008 nüshası). Türkiye kaynaklı bir diğer yazıda sunulan iki vakanın işe başlama yaşları da 13 ve 14'tür (ERS 2005).

8. Bu alıntı, Kot Kumlama İşçileri Dayanışma Komitesi'nin hazırlattığı *Silikozis Beyazlatmaz, Kararır* adlı bilgilendirme kitapçığındandır.

9. Çalışma Bakanlığı İş Sağlığı ve Güvenliği Müdürlüğü, İstanbul Meslek Hastalıkları Hastanesi ve Bursa Verem Savaş Derneği'nin ortaklaşa yürüttüğü "Kot Kumlama Yapan İşyerlerinde Çalışanların Çalışma Koşulları ve Silikozis

ulaşıldı.[10] Tespit edilen hastaların yüzden fazlası Bingöl'de, ağırlıklı olarak Karlıova'nın Taşlıçay Köyü'nde yaşamaktalar. Ekim 2010 itibariyle eski kot kumlama işçilerinden silikozis yüzünden ölen hasta toplamı da Türkiye genelinde 46'ya ulaşmış durumda.

### Sivil Bir İnisiyatif: Kot Kumlama İşçileriyle Dayanışma Komitesi

Yukarıda özetlediğim anlatılanların ışığında oluşan resme yakından bakarsak, hızla küreselleşen sektörlerden biri olan tekstil ve hazır giyim şirketlerinin, emek örgütlenmesinin zayıf, emek piyasalarıyla ilgili düzenlemelerin yetersiz olduğu bir pazarda maliyet avantajını kullanarak, küresel marka açısından katma değeri son derece yüksek bir iş alanı yaratmış olduklarını görebiliriz. 1990'lı yılların başından itibaren iç ve dış pazarlardaki büyüme ile paralel olarak kot giysi üretiminin Türkiye'de yoğunlaştığını anlıyoruz. Gözden çıkarılabilir ve yenilenebilir işçi bedenlerin kolaylıkla bulunduğu, iş sağlığı ve iş güvenliğiyle ilgili mevzuat ve denetim mekanizmalarının özellikle işletilmediği bir emek piyasasında, eski bir meslek hastalığının yeni bir çehreyle ortaya çıkabildiği ve sayısını dahi tam olarak kestiremediğimiz bedenlere ölümcül zararlar verdiği özgül bir alan açılmıştır.

---

Sıklığını Araştırma Projesi" kapsamında İstanbul ve Çorlu'da faal 15 işyerinde çalışan 93 işçinin de %38,8'inde hastalık saptanmıştı (*Birgün*, 21 Ağustos 2008).

10. Silikozisin yakın zamanda kitle iletişim araçlarındaki haberlere fazlaca konu olması ve son olarak Sağlık Bakanlığı tarafından "kot kumlama tekniğinin kumaş üzerinde" yasaklandığının duyurulmasıyla beraber, yeni hasta sayısında artış olduğu bilgisi de alınmıştır. Bir teknik olarak silika içeren aşındırıcılarla kumlama yapma, 1951'de İngiltere'den başlayarak (Levin ve Lilis 2007) çoğu Avrupa ülkesinde yasaklandı. Hasta kayıtları, Erzurum Atatürk Üniversitesi, İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi Hastanesi, Yedikule Göğüs Hastalıkları ve Göğüs Cerrahisi Eğitim ve Araştırma Hastanesi, Süreyyapaşa Göğüs Hastalıkları ve Göğüs Cerrahisi Eğitim ve Araştırma Hastanesi kayıtları birleştirilerek tutuluyor. Son mevzuat değişikliğinden önce bu hastaların tanılarını Türkiye'de toplam üç Meslek Hastalıkları Hastanesi'nden birine giderek teyit ettirmeleri gerekiyordu. Bu hastaneler Ankara, İstanbul ve Zonguldak'ta. Yeni yönetmeliğe göre artık üniversite hastaneleri de meslek hastalığı raporu verebilecek yetkiyle donatıldı. Ancak uygulamada üniversiteler etkin bir rolde olamadılar.

Bu epeyce karanlık tablonun belki de tek umut veren tarafı, sorunun tüm boyutlarıyla belirmesinin, ya da buna niyetlenilmesinin ardından "vicdanı ve itirazı" olan bir grup insanın bir sivil inisiyatif oluşturmuş olmalarıdır. Kot Kumlama İşçileriyle Dayanışma Komitesi (kısaca "Komite" olarak anacağım) bu konuyu mesele haline getirmiş bir grup hekim, avukat, akademisyen, emek örgütü temsilcisi, aktivist, gazeteci, sosyal hizmet uzmanı ve sanatçının bir araya gelmesiyle Haziran 2008'de çalışmaya başladı. Yönetiminde özellikle eskiden bu işi yapmış olan işçilerin yer alması, konuya dışarıdan olduğu kadar içeriden de bakabilmeye olanak vererek, bu toplumsal harekete ciddi bir ivme kazandırdı.

Komite'nin kuruluşundan önce de silikozis konusunun kamuoyu nezdinde görünür olabilmesi için bireysel çabalarla belli bir yol alınmış, örneğin Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı meseleyi ele almak zorunda kalmış ve 2007 yılında hazırlanan Ulusal Pnömokonyoz Önleme Eylem Planı'nda kot kumlamayı "önlem alınması gereken iş kolları" bölümüne eklemişti. Ancak doğrudan kazanımlar hiç şüphesiz ki toplumsal örgütlenmeyle, Komite'nin sistematik ve kararlı çalışmalarıyla elde edildi.

## Türkiye'de Mücadele

Komite, Türkiye'de silikozis ile mücadeleyi planlarken çalışmalarını dört ana başlık çerçevesinde şekillendirdi: tıbbi destek, hukuki destek ve sosyal destek sağlamak ile kamuoyunda farkındalık ve duyarlılık yaratmak. Öncelikle üyeler sorunu tüm boyutlarıyla kavramak için kendi içlerinde bilgilendirme toplantıları yaptı. Birkaç koldan uygulama ve eylem planları yapıldı. Bir internet sitesi oluşturularak eldeki bilgiler güncellendi ve kamuoyundan destek istendi. Siyasal partiler gibi örgütlenmeler, üniversiteler, sendikalar ve destek verebileceğini bildiren diğer sivil toplum kuruluşlarına konunun farklı boyutları ve en güncel bilgiler aktarıldı. Komite radyo ve televizyonlardaki açıkoturumlarda temsil edildi ve basında bu işte çalışıp hasta olmuş işçilerin öykülerinin yer alması sağlandı. Ölümler, her defasında tüm ayrıntılarıyla duyuruldu. Hasta işçilere ulaşmak ve meslek hastalıkları raporu almalarını sağlamak için gö-

ğüs hastalıkları hastanelerinde çalışan hekimler bilgilendirildi. Özellikle Ankara, İstanbul, Erzurum ve Diyarbakır hastanelerinden gelen hasta kayıtları birleştirildi, mükerrer kayıtlar düzeltildi ve tek bir listede toplandı. Hasta olduğu şüphesi olan, ancak yoksulluk nedeniyle hastanelere gidemeyen işçilerin ulaşım ve tedavi masrafları belediyelerden destek alınarak, böyle bir kaynağın bulunmadığı durumlarda ise Komite tarafından karşılanarak gerçekleştirildi.

Hastaların masraflarını karşılamanın yanında uzun ve pahalı bir süreç olan hukuk mücadelesini yürütebilmek için bireysel ve kurumsal bağışların yanı sıra önemli sanatçıların katıldığı büyük bir konser düzenlendi. "Sesimiz Nefesiniz" sloganıyla duyurulan bu konserden elde edilen gelir Komite'ye aktarıldı. Konser, hem Komite'ye mütevazı bir maddi kaynak sağladı, hem de görüntülerden oluşan haberlerle bir duyarlılık oluşturulmasına hizmet etti.

Hasta işçilerin vekâlet vermesiyle onlar adına hukuksal mücadele başladı. Komite'nin avukatları sadece dava masrafları karşılığında, hem ceza hem de tazminat davaları açtılar. Davalar işverenler aleyhine, kanuni görevleri olduğu halde çalışanların iş sağlığını ve güvenliğini denetlemeyi başaramayan Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı yetkilileri ile bu işyerlerinin mevcudiyetine göz yuman belediye görevlileri aleyhine açıldı. Davaların büyük bölümü hâlâ devam ediyor olsa da, özellikle toplu dava dilekçelerinin adliyelere verilmesi sırasında eski kumlama işçilerinin de katılımıyla yapılan eylemler büyük ses getirdi. TBMM'ye yapılan rutin ziyaretler ile milletvekillerinin konuyla temas etmeleri sağlandı. Aynı süreçte, biri hastaların yaşam ve çalışma koşullarından yola çıkarak hastalık anlatılarına odaklanan, diğeri ise mücadele sürecini anlatan iki belgesel film hazırlandı ve üniversiteler başta olmak üzere farklı kamusal mekânlarda gösterimler yapıldı.

Tüm bu çalışmalar ve oluşan kamuoyu baskısı sonucunda Sağlık Bakanlığı 27 Mart 2009 tarihinde yayımladığı "Kot Giysilere Uygulanan Püskürtme İşleminde Kum Kullanımının Yasaklanması" adlı genelgeyle, "her türlü kot giysi ve kumaşlara uygulanan püskürtme işleminde kum (silis tozu) veya silika kristalleri içeren herhangi bir madde kullanılmasını yasakladığını" duyurdu. Hemen ardından silikozis hastalarının ücretsiz tedavileri için bir genelge yayımlandı, ancak uygulamada sonuç vermedi. Bu eksiklik de Ba-

kanlar Kurulu'nun Ocak 2010'da, silikozis hastalarının sosyal güvence koşulu aranmaksızın herhangi bir sağlık kurumunda, sağlık hizmetlerinden ücretsiz yararlanma haklarının olduğunu duyuran kararıyla giderildi.

## Sonuç Yerine

Bu yazıda aktarmaya çalıştıklarımın işaret ettiği iki nokta var. İlkini neoliberalizmin yarattığı esneklik ve hareketlilik ile tahribat ve insani sonuçlar çerçevesinde düşünebiliriz. Türkiye'de tekstil sanayisi, kot kumaşı özelinde, hızlı küresel rekabet koşullarında varlığını koruyabilmek için kuralsız ve kaygısız bir şekilde her türlü insani bedeli hiçe sayarak çalışmaya devam etmeyi denemiş, ancak bunun sürdürülemeyeceği anlaşılıp da sosyal, hukuksal ve siyasal tepkiler artınca, küresel sermaye bu üretimi bu biçimde gerçekleştirebileceği başka coğrafyalara doğru yola çıkmıştır. Neticede kot kumlama işçilerinde görülen silikozis, Türkiye'nin özgül koşullarının ürettiği bir sonuç değildir. Türkiye'deki yasağın ardından bugün gözlerin öncelikle Bangladeş ve Mısır'a, ardından da Çin, Vietnam ve Meksika'ya çevrilmesinin nedeni budur. Neoliberal ilkeler, insani ve toplumsal bedellerini gittikleri her yere taşıyorlar.

İkinci ve belki daha önemli husus ise silikozis örneğinin de açıklıkla gösterdiği gibi, neoliberal işleyişin alternatifsiz ve toplumsal tepkiye karşı varsayıldığı kadar dirençli olmadığıdır. Siyasal temsil, kamuoyu teşkil etmek ve baskı mekanizmaları oluşturmak Komite'nin faaliyetlerinde de görüldüğü üzere, işe yarayabilmiştir. Neoliberalizmin, sosyal alanın sonunu ifade ettiğini öne sürmüş olan düşünürler, örneğin Karl Polanyi (2000), elbette haklıdırlar. İnsan öznelliğine, beden sağlığına ve ilişkilerine karşıt olarak konumlanan neoliberal prensiplerin çaresi de toplumsal örgütlenmeyi ve kolektif mücadeleyi zorlamaktan, daha adil ve iyi bir dünya için beraberce çalışmaktan geçiyor olmalı.

Daha yapılacak çok şey var: Sağlık Bakanlığı'nın aldığı kararlar önemli ancak yeterli değil. Hâlâ, bu işte bir şekilde çalışmış olan (herhangi bir şikâyeti olsun ya da olmasın) işçilere Türkiye çapında bir kampanyayla, sağlık kuruluşlarına başvurmaları yönünde bir

çağrı yapılmadı. Diğer taraftan Çalışma Bakanlığı mevcut kararlarını destekleyici düzenlemeler yapmadı. Oysa asıl talep, derhal bir yasa taslağı hazırlayıp, sosyal güvencelerine bakılmaksızın silikozis tanısı almış her hastaya maluliyetleri oranında bir maaş bağlanması ve maddi ve manevi kayıplarının giderilmesi yönündedir. Türkiye dışındaki asıl mücadele de bu teknikle yapılan üretimi fiilen durdurma ya da tümüyle yasaklama kararlarının ardından başlıyor. Bu işi, yaptıkları kesinleşen küresel markaların çalışanlara verdikleri zarar ve can kayıpları için özel bir fon oluşturması ve tazminat ödemeye zorlanmaları en önemli ve muhtemelen en problemli aşamadır. Ancak her şeye rağmen, silikozisin Türkiye'deki öyküsünün bizleri, bedenlerimizi, sağlımızı ve hayatlarımızı neoliberalizmden koruyabileceğimize dair umutlandırması gerektiğini düşünüyoruz.

—

# Sağlıkta Neoliberal İktidar ve Ötekiler

## "İçerisi" ve Verem[1]

*Osman Elbek*[2]

SİZ HİÇ YOK SAYILDINIZ MI? Hem de bürokratik yapının içerisinde sizin için kayıt sistemlerinden kameralara kadar pek çok "görülme" ortamı yaratılmışken, madde ya da nesne olarak değil de insan olarak varlığınız yok sayıldı mı? Mesela Yalçın Hafçı, "Zaman Hapishaneleri F Tipi ve Tecrit" başlıklı yazısında hapishaneler "sizi, insani boyutta yok sayarken, yasaklar ve baskılar konusunda var sayar ancak," diyor. Hafçı'nın "örneğin en sıradan bir işlem olan sayım saatlerinde bile, içeri giren çoğu gardiyan, sizi hiç yokmuş gibi sayarak geçer, ancak ayağa kalkmamışsanız, bu bir sorun olduğu için 'var' sayılırsınız" saptaması (2008: 40) "içeri"de insanın ne zaman görülebildiğini de gösterir aslında.

### Neoliberalizm, "İçerisi" ve "Dışarısı"

Cezalandırmanın herkesin gözlerinin önünde, göstererek yapıldığı bir dönemden, cezaların ahaliden uzakta –ve hatta F tiplerinde olduğu gibi tek kişilik kuytularda– infaz edildiği bir döneme geçişin ürünü hapishaneler. Varoluşları devletin iktidarıyla doğrudan bağlantılı. Hapishaneleri, devlet aygıtının "düzenin korunmasına ilişkin işlevleri"ni ceza adaleti yönetimi sayesinde daha yetkin biçimde yerine getirme isteği var etti (Foucault 2001: 52). Yığınları göze-

1. Sevgi Erdoğan'a, Dicle Koğacıoğlu'na ve acıları görüp de gidebilenlere.

2. Bu yazının taslak biçimine getirdikleri eleştiriler ve kimi bölümlerine yaptıkları katkılar için Mehmet Nuri Gültekin'e teşekkür ederim.

tim altında tutma arzusu, polis biriminin gelişmesine, ayıklayıp-seçme ve dışlama işlevini görecek yeni bir iktidar yapısının doğmasına yol açtı. Hapishane, yasanın giremediği, bağdaşık bir suçlular toplumuna neden olduğu, suçlulara iyi yaşama koşulları sağladığı ve bizatihi bu yapının suça eğilimli kişilerin sayısını artıracağı endişesiyle her zaman sert eleştirilere maruz kaldı. Bu yaklaşım yakın geçmişte hapishanedeki iç sistemi, bir iç tehlikeler ordusu üretmeyi durduracak biçimde elden geçirmeyi gerektirecek ceza reformu uygulamalarının hayata geçirilmesine de neden oldu. "İçeri"dekilerin tamamen ya da kısmen tecrit edilmesi, ödül/cezalar yoluyla ıslaha çalışılması ve yardımcı ceza kurumlarının geliştirilmesi hep bu reform kapsamında sık sık gündeme geldi. Tecrit ve ıslah yaklaşımı "cezaevleri bilimi" yerine, suç işleyenlerin kişisel özelliklerini belirleyecek ve toplumun onlara karşı vermesi gereken tepkiyi tespit edecek "suçlular bilimi"ni de var etti (Foucault 2006b: 127). Bu yaklaşım suç işleyenler sınıfını, "psiko-sosyolojik bir sapma" olarak tanımladığı için toplumsal meşruiyet dahilinde "içeri"dekileri hakikati üretecek olan tıbbın iktidarına köle etti (Foucault 2001: 59-60). Suçluluk da tıpkı delilik gibi akla karşı olarak okunduğu sürece onun üzerinde hâkimiyet kurmak her zaman mümkündü ve dahası gerekliydi (Bernauer 2005: 86). Bu şaşmaz gereklilik çerçevesinde Guantanamo Körfezi, Afganistan ve Irak'ta ABD tarafından yapılan sorgulamalara psikologlar, psikiyatristler ve diğer sağlık çalışanları da katıldı. Görevleri, sorgulamaları gözlemlemek, tutuklunun davranış ve motivasyonlarını değerlendirmek, sorgulama tekniklerini gözden geçirmek ve sorgulama yapanlara önerilerde bulunmak olarak tanımlanmıştı (Justo 2006: 332).

Kapatılma mantığı "içeri"ye kapatılanların topluma zarar veren bir iç düşman olarak etiketlenmesine yol açar. Yaşam ve ölüm hakkının aslında yaşamalarına veya öldürmelerine izin verme hakkı olduğunu düşünürsek, devlet kendi varlığının tehlikeye girdiği (ya da iktidarın konuyu böyle algıladığı) durumlarda hükümdar olarak iç düşmanlara savaş açar. Kendi iktidarının iç tehlike tarafından sarsıldığını düşünen egemen güç, kendisinin uhdesinde tanımladığı "eşyalar, zaman, beden ve yaşam üzerindeki alma hakkı"nı hiç çekinmeden kullanır (Tüzen 2005: 17). İç düşmana karşı sergilenen bu savaş hali "Hayata Dönüş" ya da Halepçe benzeri katliamlarda ol-

duğu gibi hem "içeri"dekiler hem de "dışarı"dakiler için çıplak şiddet anlamına gelir.

Öte yandan kapatma mantığı, "dışarı"da kalan diğerlerinin olası bir suç eylemine kalkışmalarını caydırmak için, herhangi bir suçu işleyen suçlulara verilecek cezanın kesin ve kaçınılmaz olması gerektiğini öne sürer. Dahası, verilecek bu cezanın adil olabilmesi için her bireyin suçunun niteliğine göre değişmesi gerektiğini savunur. Ancak modernite, daha önceki dönemlerin aksine suçluya verilecek bu adil cezanın saptanmasını kriminoloji biliminin evrensel ve siyaset üstü kurallarına tabi kılmıştır. Fakat değişmeyen gerçek, verilecek cezanın temel amacının suçlunun psikolojik ve ahlaki açıdan dönüşüme uğramasını hedeflemiş olmasıdır. Hem bir ceza yöntemi hem de ahlaki bir amaç olarak suçluyu dönüştürecek öneriler arasında artıdeğer üretiminin bir gereği olan çalışma zorunluluğunun tanımlanması, hapishane ve kapatılma mantığının kapitalizmle ne ölçüde iç içe olduğunu da afişe eder (Gilmore 2007).

Islahevlerinden hapishaneye farklı biçimlere bürünen "toplama kampları"nın tümü, toplum içindeki ötekileri toplumun bütününden ayrıştırmayı hedefler. Çünkü düzen, ötekilerin tembellikten gaspa, bali çekip kafa bulmaktan derbederliğe kadar pek çok özelliğine kimsenin şahit olmasını istemez. Dikkat edilirse söz konusu bu davranışlar toplumun belirli bir nizam doğrultusunda sayılabilir ve sınıflanabilir hale gelmesine ve bu sayede düzenlilik ilkeleri doğrultusunda ıslah edilmesine olanak tanımayacak varoluşlardır: Her düzen kendi ötekilerini kapatır. Öte yandan, hapishaneler bireylerin hareketliliğini engeller ve beden ile ruhu eğiterek artıdeğer üretebilecek verimli, sayılabilir ve sınıflandırılabilir bir istihdam piyasası oluşturur. Neoliberal zihniyet hayatın her alanını tanımlamaya ve standartlaştırmaya çalışır. "İçeri"si de bu girdaptan kendisini kurtaramaz ve hapishane hayatı talimatnameler sayesinde "düzen", "görev tanımı", "zaman dakikliği" ve "işbölümü" üzerine kurulur. İktidar aygıtının komutasında belirlenen gündelik yaşam fermanları, hem mekânın her bir parçasını hem de bir günün akışını en ince detaylarına kadar belirleyerek, "içeri"dekilerin bireysel yaşamlarına davranışsal düzeyde müdahale eder. Bu müdahalenin temel amacı, "üretim süresine uyan ve gerekli gücü tam anlamıyla veren toparlanmış ve işine bağlı bir işçi vücudu yaratmaktır" (Foucault 2001:

68). Ancak unutulmamalıdır ki, *panoptikon* modeli sadece suçluları değil, Le Pelletier de Saint-Fargeau'nun 1791'de belirttiği gibi tembelleri, delileri, terk edilmiş çocukları, öksüzleri, öğrencileri, zührevi hastalıkları olanları, düşkün yoksulları, eşcinselleri, fahişeleri ve işçileri de bünyesine alarak toplumsal helezonun içine yerleştirir. Yaratılan toplumsallık, mevcut artı-değer üretim yasasının ilga edilmemesi ve ötekilerin düzenin devamı için uyumlu olmayan sapkın davranışlarının göz önünden kaldırılması için herkesin her ânının izlendiği bir gözetim uygarlığı olarak tanımlanabilir (*a.g.y.*: 63-66). Neoliberal iktidarın bugüne kadar "içeri" düşmesine karar verip de "içeri"nin kabul etmediği tek bir kişi yoktur. Ne de olsa hapishaneler hepimizi içlerine alabilecek kadar geniştir.

Herkes bilir ki "içeri"ye, "içeri" ile "dışarı"yı birbirinden mutlak biçimde ayıran, geniş ve kapsayıcı bir kapıdan girilir. Michel Foucault'nun ifadesiyle bu kapı sayesinde "ne gökyüzü ne ışık: İçerideki hiçbir şey size bunları düşündürtemez. Artık hiçbir şeyin içeriye girmeye cesareti yoktur. Artık dışarısı, içerinin dışarısı değil, mutlak bir dışarıdır: Nötr, ulaşılmaz ve biçimsizdir" (Bernauer 2005: 23). Neoliberal düşüncede her koyun kendi bacağından asılır, en çok da "içeri"de! "Hapishane, modern zamanların modern bir kurumu olarak doğuyor, hürriyet kısıtlayan ceza çektirme mahremiyet kazanıyor. İnsanları tek tek, birey olarak ele alacak, sonra da tektipleştirecek kurumlar birer birer doğuyor, var olanlar da bu zihniyete eklemleniyor: fabrika, kışla, yatılı okul, tımarhane, hapishane..." (Ergüden 2007: 41-42).

Neoliberal kuramın "içeri"de sınandığı ilk yer hapishanenin ilk iç mekânıdır. Geniş kapıyı katedip de içeriye ilk adımınızı attığınızda duyduğunuz "Soyun!" emri, buranın başka bir dünya olduğunu ve düşenin burada tek başına hesaba çekileceğini hissettirir gelene. "İçeri"de geçireceğiniz her gün, "kalabalık, bitişik kitle, çoklu alışveriş, oluşan bireysellikler ve ortak etkinin bir ayrılmış bireysellikler koleksiyonu lehine olmak üzere iptal edilmiş" olduğunu kanıtlar size (Foucault 2006b: 296-7). Bu durum gardiyanlara göre kalabalığın sayılabilir ve denetlenebilir çoğulluk haline dönüşmesi olarak değerlendirilse de, "içeri"dekiler açısından üzerine kapıların kapatılması ve kişinin kendi yalnızlığına hapsedilmesi olarak okunur. Biliriz ki "yalnızlık mutlak tabiiyetin ilk koşuludur" (*a.g.y.*: 345).

Ancak unutmayalım ki bu daha ilk adım. "İçeri"de, yatacağınız yatağa varmak için almanız gereken daha çok yol var. Bu yol alma sürecinde "içeri"de hep kapılar karşılar sizi. Kapıları ve her zaman başka kapılara açılan kapıları katederek ulaşırsınız ranzanıza. Üzerinize kapanan her kapının çapı, kapatılmanın ne olduğunu size idrak ettirmek için bir öncekine göre biraz daha küçülür. Yatağınıza vardığınızda artık geniş giriş kapısından çok ama çok uzaktasınızdır ve iktidara teslim olmaktan başka bir seçenek kalmamıştır önünüzde. Çünkü "dışarı"daki tüm karmaşaya inat "içeri"de hayat yalın ve çıplaktır. Toplumsallıktan ve dayanışma ilişkilerinden uzakta, yalıtılmış bir insan olarak her daim görüldüğünüz, ancak izin verildiği kadarıyla görebildiğiniz bu ortamda görmenize izin verilen temel hakikat, para ve gücün buradaki kapıları da açan yegâne faktör olduğudur. Hapishane içindeki bölümlere isim olarak alfabedeki harfleri vermenin bir sebebi onları düzenlilik boyunduruğuna almak olsa da, bir diğer nedeni de iktidarın algıladığı tehdit hiyerarşisidir. Düzenin devamı için, nispeten daha kabul edilebilir sapkınlıklar sergilemiş olanlara hapishanenin kapıları yasaların etrafından dolanılarak mümkün olduğunca aralanır – yarı açık cezaevleri gibi. Ancak toplumsal karşılığı ne olursa olsun –ve hatta Türkiye'deki gibi, olmasın– iktidarın kendisiyle sorun yaşayanların üzerine, F tiplerinde olduğu gibi kapılar açılmamak üzerine kapatılacaktır.

Michel Foucault'nun sıklıkla tekrarladığı gibi, "içeri"deki ve "dışarı"daki tüm mekanizmalar bireyin oluşturulan hakikati görmesine, kabullenmesine ve bu eylemleri neticesinde özdenetim reflekslerini harekete geçirerek kendi kendini disiplin etmesi anlayışına hasredilmiştir. İktidarlar "insanların kendi kendileri üzerinde uyguladıkları kontrolün daha yapıcı ve yaratıcı biçimde ve kolaylıkla gerçekleştiğini" bilirler (Cevizci 2009: 1252). Hannah Arendt de benzer biçimde otoritenin en önemli belirtisinin baskı ve iknaya gerek olmadan istenilenlerin sorgusuz sualsiz olarak –hem de birey tarafından içselleştirilmiş biçimde– kabul edilmesi olduğunu söylemişti (Orman 2001: 71). Bu nokta, teslim alınmaktan ötesine işaret eder: Aklın kutsanması ile başlayan süreç, bilginin iktidarına yol açar ve sağlık başta olmak üzere her alanda beliren uzmanlık otoritelerini hakikatin biricik sözcüsü haline getirir. Uzman, otorite sayılmanın getirdiği güç sayesinde oluşturduğu gerekçelerle günde-

me gelen konu hakkında toplumsal meşruiyeti sağlar ve yaratılan normlara aykırı davrananları işaret ederek onları etiketler. Artık bireylerden beklenen, vazedilen bu sapkın pozisyonlara düşmemek için tarafsız ve evrensel olduğu vurgulanan bu profesyonel bilginin iktidarınca tanımlanan normlara uymak, uyumlu olmaktır. Bireyin özgür iradesiyle kendisini özdenetim yoluyla belirlenmiş bu normlara göre geliştirmesi ise kişinin dışarıdan zor kullanılmadan, kendi rızasıyla ele geçirilmesi anlamına gelir.

Bireyin özdenetim mekanizmalarını manipüle ederek yaratılan ve sıklıkla "özgürleşme" diye sunulan ıslah edilme hali, neoliberal mantık ile uyum içindedir. Örneğin, siyasetbilimci Zeynep Çağlayan Gambetti klasik egemenlik paradigmasını ihtiva eden iktidar biçiminin ekonomik karşılığının mutlak fiyat kontrolü olmasına karşın, güvenlik toplumu iktidarının iktisadi anlayışının serbest piyasa olduğunu ifade eder (2008: 45). Buna göre, kimlerin öleceğini ya da kimlerin yaşayabileceğini belirleyen iktidar mekanizması anlık değişen risklerden oluşur. Bireysel norm karşıtı, kural ihlal eden sapmaların, güvenliklerini ve geleceklerini tehdit ettiklerini düşündükleri için düzene özgür iradeleriyle baş eğerler; özgürlükleri tehlikeli sayarlar ve tasarladıkları hapishane modeli için Jeremy Bentham'ın da ifade ettiği gibi ahlaklı olmaya, sağlıklarını korumaya ve daha çok çalışmaya gayret ederler (Kaptanoğlu 2000: 31).

Bu arada, "içerisi"nden kurtulabildiğinizde de, "dışarısı"nın da panoptikonlaştığını anlarsınız. Dışarı çıkan birey, "içeri"ye bir daha düşmemek için "iktidar olan bir hakikate ve kendisini hakikat olarak pazarlayan bir iktidara" teslim olacak ve uyumlu olmayı, davranışlarını kontrol altına almayı, tüketmeyi ve tüketebilmek için insanlık dışı çalışma koşullarında dahi ölesiye çalışmayı içselleştirecektir (Bernauer 2005: 34). Neoliberal ideolojiler pazarın akılsallığını, önerdiği çözüm metotlarını ve karar alma süreçlerini sadece ekonomik alanla sınırlamayıp, aksine ekonomi dışı alanlara da taşıyarak insanı bu yolla dönüştürdüler (Foucault 2001: 115). Örneğin, neoliberal düşüncenin merkezi (eğer böyle bir "yer" varsa) sayılabilecek olan Amerika Birleşik Devletleri'nde, Savunma Bakanlığı sağlık çalışanlarının da destek sunduğu sorgulamalar sırasında, beş aydan daha uzun süreli izolasyonun, günde 18-20 saat sorgulama yapmanın, 48-54 gün kadar uykusuzluğa zorlamanın, kötülemenin,

cinsel bakımdan küçük düşürmenin, korku yaratmak için köpekleri kullanmanın ve uzun sürelerde aşırı soğuk, sıcak ya da gürültüye maruz bırakmanın *insani* olduğunu ve kanunlara aykırı olmadığını kabul edebilmiştir (Justo 2006). Yaratılan insanlık dışı bu mekân –hapishane– önem taşıyan tek değerin neoliberal iktidar olduğunu, tanımlanan bu düzene aykırı adım atmaya kalkışan herkesin iktidarın gözü tarafından izlendiğini ve gerektiğinde bir çırpıda harcanabileceğini muştulamaktadır hem "içeri"dekilere hem "dışarı"dakilere – şu noktada, aralarında bir fark varsa.

Psikologların mahkûmlar arasındaki yaygın adının "hapishanenin genelkurmayları" (Hafçı 2008: 38) olması aslında bir şeyler açıklamıyor mu? Eğer "içeri"ye düşen bir kişi olarak sınıfsal ve kültürel pozisyonunuz çok da önemli değilse, harcanabilecek ve yok sayılabilecek bir bedenseniz, sağlık profesyonellerinin mesleki pratiklerini sergilerken uymaları gereken etik kuralların, meslek ilkelerinin ve hümanizmanın bir teferruat haline indirgenmiş olduğunu görürsünüz. Hapishane, fiziksel ve psikolojik koşullarıyla bir "canlılar mezarlığı" (*a.g.y.*: 44) ya da "yaşamsal araçların ve emarelerin öldüğü ölü bir ev" olarak tanımlanabilir (Manap 2008: 61). Tıp fakültesinde öğrenciyken müebbet hapse mahkûm olan Abdullah Altun ise "yaşamın en dar sınırlara hapsedildiği, sosyal yaşamın yok denecek düzeye geriletildiği, insanın insanla ve insanın toplumla arasına duvarlar örüldüğü bir yer" olarak tarif eder hapishaneyi. Öte yandan, hekimler ve diğer sağlık profesyonelleri ziyadesiyle sağlıksız bu ortamı görmemeye, duymamaya, konuşmamaya yeminlidirler adeta. Konuşmak, iktidarca görüntülenmek, yakalanmak da demektir ve hepimiz görülmemeyi tercih ederiz – özgür irademizle (Elbek 2008).

### "Dışarı"da ve "İçeri"de Tüberküloz (Verem) Sorununa Dair

Dünya çapında, 2007 yılında tüberküloz nedeniyle 1,77 milyon kişi öldü. Başka bir ifadeyle, her gün 4.800 kişiyi tüberküloz nedeniyle kaybetmekteyiz. Elbette bu rakamlar, neoliberalleşmiş ve neoliberalleşmekte olan toplumların her katmanına eşit olarak dağılmaz. Yükte ve pahada hafif çeken ötekiler, tüberküloz oranlarında ağır-

dırlar. Haliyle en çok hastayı bu sebeple kaybeden ülkelerin çoğu "kara" ve "kayıp" Afrika'dadır. Araştırmalar, gelir dağılımı dengesizliği ile tüberküloz arasında sağlam bir ilişkinin varlığını kanıtlar. Ancak neoliberal iktidarlar, belki başka her şeyden daha çok, eşitsizlik üzerinde yükselirler. Yoksulluk bağışıklık sisteminde neden olduğu olumsuz etkilerin dışında dolaylı olarak pek çok farklı yolla da tüberküloz riskini artırır. Tüberkülozun toplumsal bir mesele olduğu hayli açıkken neoliberal iktidarlar bunu ağırlıkla bireylerin kişisel sağlık sorunu olarak tanımlamaktadır (Story ve diğ. 2007).

Neoliberal düşüncenin tüberküloz meselesindeki yumuşak karnı, hastalığın genç yetişkinleri en "üretken" ve "verimli" oldukları bir çağda etkilemesidir. Neticede, her şeyin piyasa mantığıyla koordine edildiği bir anda, değer, üreticiler ve elbette tüketiciler ekonomik faaliyetlerinin doruğundayken kaybedilmemelidir. Bedeni esnek üretim ve tüketim modelinden uzakta tutacak tüm hastalıklar ivedilikle tedavi edilir. Hatta birey sağlıklı yaşam kürlerine, oksijen-ozon tedavilerine ve vitaminlere boğulur. Ancak bunlar, şiddetin toplumsal yaşamının son bulduğu anlamına gelmez. Neoliberal siyasal ve ekonomik yapının ayakta kalabilmesi, bu amaçla da nüfusun sağlıkla yeniden üretilmesi için her türlü şiddet eylemine –özellikle tıbbın iktidarını kullanarak– meşruluk tanınır ve yasal hale getirilir.

Alison Katz (2008) halk sağlığı ilkelerini yok sayan, yoksulluk ve hastalıkların asıl nedenlerini inkâr eden ve sağlık alanına kaba bir ekonomik perspektif dayatan neoliberal zihniyetin, yarattığı bu adaletsiz dengeyi bağış ve uluslararası yardımlarla sürdürmeye çalıştığını belirtir. Dünya Sağlık Örgütü de bu prensibe yaslanarak, tüberkülozlu hastaların toplanacak paralar sayesinde ölmeyip çalışmasının daha fazla ekonomik girdiye yol açacağını ifade etmiş ve başlattığı bu küresel dilencilik programı çerçevesinde hayırsever iş insanlarından 67 milyar dolar kaynak toplamayı başarmıştır.

Tüberküloz, bulaşıcı bir hastalık olmasının getirdiği büyük etki ile birlikte, daima bir tehlike, tehdit ve risk söylemi içerisinde temsil edilir. Güvensizlik hissinin, tedbir pazarlaması bağlamında büyük bir kâr üreticisi olabildiği koşullarda, bulaşıcı bir hastalığın getirdiği risklerden bahsetmek elbette anlamlıdır. Bir türlü yenilemeyen, önüne geçilemeyen, kökü kurutulamayan tüberküloz bir güvensizlik kaynağı, bir risk nesnesidir. Birey, arzuladığı veya diren-

diği tüm kanallardan kendisine ulaşan uzmanlara ve onların önerilerine kulak asmak ya da güvensizlikleriyle, risk altında yaşamak mecburiyetindedir. Uyum göstermeyen ve söylenilenleri yapmayan koyun, kendi bacağından asılır. "İçeri" girmek, hapis yatmak ise tüberküloz riskini on üç kat artırır. İşsizliğin, sosyal güvenceye sahip olmamanın ve polis tarafından gözaltına alınmanın tüberküloz riskini artırma çarpanı da altıdır. Oysa ailede tüberküloz tanılı bir hasta olması riski yalnızca üç kat artırmaktadır (Coker 2006: 85). Bu tablonun açıklığına rağmen, mahremiyet konu tüberküloz olunca rafa kaldırılır. Hasta sırrı yok sayılarak şekillendirilen tüberküloz kontrol politikası, kurulan ihbar sistemi sayesinde tüberkülozlu bireyleri ve onların yakınlarını hem "içeri"de hem de "dışarı"da gözaltına alma biçimine dönüşür. Tüberküloz tanılı hastalar ve yakınları risk mahkûmu olmuş, izlenmiş, gözlenmiş ve "dışarı"da da olsalar kapatılmışlardır.

Tüm dünyada tüberkülozun "içeri"de ulaştığı boyut da etkinliği maksimum düzeyde ve kapsamda olan, en verimli ceza yöntemini kullanan, gözetim ve tretman gibi uygar işkencelerle bireyin öznelliğini yok etmeyi hedefleyen zihniyetin hâlâ ayakta olduğunun en açık kanıtıdır. Tüberküloza "içeri"de yüz kat daha fazla sıklıkta rastlanıyor ve "içeri"dekilerin başta gelen ölüm nedenini bu hastalık oluşturuyor. Örneğin, 2003 yılında Ukrayna'da tanı konan tüm tüberküloz hastalarının %30'u "içeri"deki mahkûmlardı. Hiç kuşku yok ki kapasitelerin çok üzerinde kalabalık ortam, bu mekânların yaşama ve yerleşime uygun olmaması, yaşanan şiddet olayları, doğal ışığın ve havalandırmanın yetersizliği, soğuk-sıcak gibi hava koşullarına karşı insanların korunamaması, kötü beslenme, temiz içme suyuna ulaşamama ve yetersiz sağlık hizmetleri "içeri"deki sağlıksız ortamın ve özellikle de tüberkülozun temel nedenleridir. Yapılan araştırmalardan öğrendiğimiz üzere, "içeri"dekiler tedaviye geç ve güç ulaşıyorlar, konulan tanılardan kuşku duyuyorlar, tedavilerin yan etkilerinden ürküyorlar, depresyondan mustaripler ve tüm bu faktörler tüberküloz artışında hayati rol oynuyor (Fry ve diğ. 2005).

"Dışarı"daki hekimler, uzmanlar ve diğer sağlık çalışanları "içeri"deki mahkûmların bilişsel kısıtlılıklar ve engeller nedeniyle tüberküloz hastalığını algılayamadıklarını, yemek, ek bakım ve özgürlük gibi ikincil yarar beklentisi içinde oldukları ve sahip olduk-

ları bağımlılık sorunlarından dolayı tedaviye uyum gösterememeleri nedeniyle tüberküloz sorununun çözülemediğine inanıyorlar. Neoliberalizm içinde tüberküloz gündelik hayattan, toplumsal bağlamından ve sebeplerinden koparılarak bireyselleştiriliyor, patolojikleştiriliyor ve kriminalize ediliyor. Bu süreç tüberkülozlu bireyleri, tıpkı cüzzamlılarda olduğu gibi korku, tiksinti ve hoşnutsuzlukla beraber temsil ediyor. Toplumu tüberkülozdan korumak adına tüberküloz tanılı hastaların sanatoryumlar ile toplumdan dışlanması ve hasta bedenlerin tıpkı F tipi hapishanelerde olduğu gibi yerleşim birimlerinden uzakta, kuş uçmaz dağ başlarına veya adalara kapatılması bu zihniyetin gündelik hayattaki en bariz yansıması. Dünya Sağlık Örgütü tüberküloz konusunda tüm dünya ülkelerine bir tedavi metodu olarak toplumda serbestçe dolaşma hakkını öneriyor; oysa tüberküloz hastasına bir sağlık çalışanı tarafından ilaç yutturulması şeklinde, hastanenin gözetimine ve denetimine dayanan bir tedavi metodu ortaya çıktı ve güçlendi. Neoliberal iktidarlar doğrudan gözetime dayalı bu tedavi metodu sayesinde toplumsal yapının içerisine taşıdıkları bu kapatma mantığına, tedavi etme gerekçesiyle meşruiyet sağladılar. Suç işleyen sapkınlar gibi çevrelerine kötülük bulaştırabilecek ve toplumu tehlikeye atabilecek olan tüberkülozlular tedavi edilerek sağlıklarına, bir an önce kavuşmaları saikiyle sürekli gözetim altında bulundurulmalı ve en kısa sürede de "bütün kötülüklerin anası olan aylaklıktan kurtulmaları" (Foucault 2006b: 119) için çalışma hayatına döndürülmeliydiler. Tüberküloz tanılı hastaya sanatoryumlarda tecrit altındayken dinlenebilme ve nispeten uzun bir süre boyunca üretimden çekilme hakkını tanıyan liberal sistemlerin taşıdığı insanlık kuruntusundan hepten kurtulan neoliberal iktidarlar, geliştirdikleri yeni yöntem sayesinde bir yandan hasta ve hasta yakınları üzerindeki tecridi sürdürürken, diğer yandan da hastayı "insan varoluşunun büyük ahlaki antlaşmasına yeniden katarak" (*a.g.y.*: 126) ondan işgücü olarak faydalanabilmeyi başarmışlardır.

Oscar Wilde (2000: 55) "Bir toplumun ara sıra işlenen suçlardan değil, cezanın düzenli olarak uygulanmasından daha çok yara alacağını" söylemişti. Neoliberal toplumlar hapishane benzeri ağlarla yapılanıyor ve "dışarı"da çekip gidilebilecek bir alan bırakmıyorlar. Birey, toplumsal normlara uyarak, arzularına ve hazlarına kapıları

kapayarak, duygularını sükûnetle kontrol altında tutmaya çalışarak, tutkularını gözardı ederek, unutarak kendisi üzerinde egemenlik kuruyor. Oysa hayat belki de ancak itiraf ve imtihandan uzakta ve tahakküm ilişkilerinin askıya alındığı yerlerde var olabilir.

—

# 2

## YENİ HASTALIKLAR
## YENİ TEDAVİLER

# Türkiye'de "Üremeye Yardımcı" Teknolojiler

## Kadınların Tüp Bebek Anlatıları[1]

*Burcu Mutlu*

"Tüpten çıkan ilk insan 30 oldu: Üreme tedavilerinde çığır açan tüp bebek yönteminin ilk 'ürünü' Louise Brown, yarın 30'una basıyor. Brown, bebeği olmayanlara umut olmuştu." – *Radikal*, 24 Temmuz 2008

25 TEMMUZ 2008'de, dünyanın birçok yerinde Louise Brown adlı genç kadının otuzuncu yaş günü kutlandı. Brown tüp bebek tekniğiyle dünyaya gelen ilk bebekti. Brown'la beraber tüp bebek teknolojileri de otuzuncu yaşına girmiş oldu. Otuz yılda üç milyondan fazla bebeğin bu yöntemle dünyaya geldiği tahmin ediliyor. Türkiye'de 1980'lerin sonunda uygulanmaya başlayan bu teknik hızla yaygınlaştı ve çok konuşulan sağlık konularından biri oldu. Özellikle 2005 yılında tüp bebek uygulamalarının sosyal güvenlik kapsamına alınmasıyla gösterilen ilgi hızla arttı. Türkiye'de sayıları yüzü geçen tüp bebek merkezlerinde her yıl yaklaşık kırk bin tüp bebek uygulaması yapılıyor ve bu uygulamalar için yılda ortalama üç yüz bin Amerikan doları harcanıyor (*Hürriyet*, 01.02.2008).

Hızla yaygınlaşan bu küresel teknoloji her bağlamda aynı şekilde algılanmıyor ve kullanılmıyor. Bu teknoloji, somut iktidar ilişkilerinin oluşturduğu girift bir kültürel zeminde gerçekleşen toplum-

1. Bu yazı, 2006-09 yılları arasında Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde tamamlamış olduğum ve Türkiye bağlamında tüp bebek teknolojilerini tartıştığım yüksek lisans tezime dayanmakta. Tezim için İstanbul'da devlete ve özel sektöre ait farklı tüp bebek merkezlerinde tedavi görmüş 15 kadınla görüşme yaptım. Bu çalışma mülakatlar dışında tüp bebekle ilgili yasal düzenlemelere, medyada çıkmış haberlere ve diğer ilgili kaynaklara dayanıyor (Mutlu 2009a). Bu yazıya yaptığı katkılardan dolayı Ayşecan Terzioğlu'na teşekkür ederim.

sal bir pratik olarak, uygulandığı topluma göre şekilleniyor ve aynı zamanda o toplumu da dönüştürüyor (Inhorn 2002). Ben bu yazıda küresel tüp bebek teknolojilerinin Türkiye bağlamında nasıl şekillendiğine, algılandığına ve uygulandığına, ya da ne tür içerme ve dışlamalar ürettiğine odaklanıyorum. Bekâr bir kadının sperm bankasından aldığı spermle çocuk sahibi olmasını, evli bir çiftin sperm ve yumurtalarının laboratuvarda döllenmesi sonucu çocuk sahibi olmasından daha anormal, suni, ahlaksız ve yasadışı yapan nedir? Bu ayrımların oluşmasında bilimsel, hukuki, dinsel ve kültürel söylem ve pratikler nasıl roller oynamaktadır? Daha teknik bir terminolojiyle, "üremeye yardımcı teknolojiler" olarak isimlendirilen tüp bebek teknolojileri neye, nasıl ve ne kadar "yardım" eder?

Yazının ilk bölümünde bu soruları, biyolojik bir hastalık olarak tanımlanan kısırlığa çare olarak sunulan tüp bebek teknolojilerinin "uygun" uygulama biçimlerinin "uygunsuz" uygulama biçimlerinden nasıl ayrıştırıldığını ve bu ayrıştırmanın nasıl doğallaştırıldığını Türkiye bağlamında tartışarak cevaplamaya çalışacağım. İkinci bölümde ise bu makro resmin tüp bebek tedavisi gören kadınların anlatılarındaki izdüşümlerinin izini süreceğim. Bu sürecin bilim ve teknolojinin sunduğu "yardım" vaadinin kendi sorunlarını çözeceğine inanarak tüp bebek tedavisine başlayan kadınlar tarafından nasıl yaşandığı meselesine odaklanacağım.

## Tüp Bebek Teknolojileri: Doğaya Yardım mı Ediyor, Meydan mı Okuyor?

Tüp bebek teknolojisi kadın bedeninde gerçekleşen üreme sürecini bedenin dışına, laboratuvar ortamına taşıdı. Doğum kontrol yöntemlerinin üreme olmadan cinselliğe imkân vermesi gibi, tüp bebek teknolojisi de cinsellik olmadan üremeyi mümkün kıldı. Bu sayede cinsellik içermeyen üremenin geçmişte benzeri görülmemiş birçok formu günümüzde mümkün hale geldi.

Türkiye'de uygulanmaya başlamasından bir yıl önce, 1987 yılında *Nokta* dergisinde yayımlanan bu tablonun da gösterdiği gibi, tüp bebek teknolojisi çocuk sahibi olmanın birçok farklı yolunu mümkün kıldı: Böylelikle çiftler kendi sperm ve yumurtalarıyla,




**Resim 1** "Çocuk Yapmanın Yeni Dokuz Biçimi", *Nokta*, 4 Ocak 1987

başka erkeğin spermi ve/ya başka kadının yumurtasıyla elde edilen embriyolarla, kendi embriyolarının başka bir kadının rahmine transferi (taşıyıcılık) yoluyla bebek sahibi olabilme imkânına ulaştılar; sperm ve/ya yumurta bağışı, bekâr kişiler ya da eşcinsel çiftlerin de çocuk sahibi olmasının önünü açtı.

Bruno Latour'un (1993) kavramsallaştırmasından faydalanarak, yeni üreme teknolojilerinin mümkün kıldığı bu yeni üreme formlarını "melez" (*hybrid*) formlar olarak tanımlayabiliriz. Tüp bebek, "doğa" alanı olarak kabul edilen üreme ile "kültür" alanı olarak tanımlanan bilim ve teknolojinin iç içe geçtiği ve karmaşıklaştığı melez bir alan oluşturmaktadır. Latour'a göre bilim, politika, ekonomi, hukuk, din, teknoloji ve kurgunun iç içe geçtiği modern hayat bu tür melez formlarla dolu. Her gün "doğa" ve "kültür" alanları bu şekilde sürekli iç içe geçmesine rağmen, kendimizi "modern" olarak tanımlayan bizler bu alanları açıkça birbirlerinden ayrışmışlarcasına düşünmeye devam ederiz. Bu alışkanlığımız, Latour'un "arındırma" (*purification*) ve "melezleştirme" (*hybridization*) olarak tanımladığı iki sürecin eşzamanlı olarak iş görmesinin sonucudur. Arındırma, bilim ve toplum, doğa ve kültür, insan ve insani olmayan arasında

mutlak ayrımlar yaratma sürecini ifade eder. Latour'a göre, bu yolla dünyayı parçalara ayırır ve böylece doğayı "orada olan", bilimsel olarak incelenebilir ve kanıtlanabilir, toplumsal ve sosyal ilişkilerden ayrı bir alanmış gibi tanımlarız. Bu ayırma ve sınır inşası sürecinin bir eleştirisi olarak Latour, arındırma sürecinin kendisinin, eşzamanlı olarak gündelik hayatta bu kategorilerin ayrıştırılamaz melez formlarını ürettiğini öne sürer. Bu açıdan melezlik, insan ve insani olmayan arasında verili kabul edilen sınırları bozacak ve doğal ve normal kabul edilenin kurgulanmış, öznel yapısını açığa çıkaracak bir eleştiri imkânı sunar. Bununla beraber bu iki sürecin eşzamanlı işleyişi, o toplumdaki iktidar ilişkilerinin yapılanma süreciyle yakından ilişkilidir. Latour'un kuramını bu doğrultuda bir adım ileriye götürmenin, arındırma ve melezleştirme süreçlerinin işleyişinde iktidar ilişkilerine yakından bakmak ve böylece küresel bir teknoloji olan tüp bebeğin Türkiye bağlamında nasıl şekillendiğini, kullanıldığını, anlamlandırıldığını ve ne tür üreme ilişkileri kurduğunu incelemek için imkân sağlayacağını düşünüyorum.

Türkiye dahil birçok ülkede bazı melez formlar kaygıya neden olmazken, kimilerinde korku ve endişe yaratabilir (Lock 1996). Diğer bir ifadeyle, bazı tüp bebek uygulamaları desteklenirken, bazı uygulamalar korku yaratır, tartışmalara neden olur ve hatta yasaklanır. Bu noktada, "doğaya yardım etmek" ve "doğaya meydan okumak" arasındaki ayrımın, tüp bebek teknolojilerinin bir toplumda hangi bağlamlarda, ne boyutlarda kabul edileceğini belirlemede önemli bir işlev gördüğüne tanık oluruz. Bu ayrım, bir tarafta tüp bebek bağlamında iç içe geçen teknoloji ile üreme alanlarının sınırlarını yeniden tanımlarken, diğer tarafta o toplumun teknolojiyle kuracağı ilişkinin niteliğini belirlemektedir.

### Tüp Bebek Teknolojileri ve Kısırlığın Tıbbileşmesi

Tüp bebek teknolojilerinin kullanımının yaygınlaşması ve normalleşmesi süreci, kısırlığın biyolojik bir hastalık olarak tanımlanması ve tüp bebeğin de bu hastalığın tedavi yöntemi olarak kabul edilmesiyle yakından ilişkili. Kısırlığın tıbbileştirilmesi olarak tanımlayabileceğimiz bu süreçte kısırlık tıbbın konusu bir hastalık olarak ta-

nımlanır ve kısırlığın diğer tüm sosyal, kültürel ve dinsel anlamları bu tanımın dışında bırakılır (Becker ve Nachtigal 1992). Kısırlık tarif edilirken, üreme *normu* da aynı zamanda yeniden tanımlanır; buna göre *norm(al)* ve sağlıklı beden, doğuştan doğurgan kabul edilen heteroseksüel bedenler olarak görülür. Farklı hormonlara, sperm ve yumurta gibi farklı üreme hücrelerine sahip sağlıklı ve doğurgan dişi ve eril bedenler üzerinden kısır bedenler değerlendirilir ve teşhis edilir. Böylece kısırlık, bu sözde doğal farklar üzerinden tanımlanan "doğal üreme"nin önündeki biyolojik bir engel olarak tanımlanır. Bu noktada tüp bebek teknolojisi, doğal fonksiyonlarını yerine getiremeyen doğaya yardım etmek için devreye girer. Böylece doğaya "yardım eli"ni uzatarak hem bireysel bedenlere hem de toplumsal bedene "normallik" vaadi sunar (Franklin 1995). Türkiye'de, tüp bebek teknolojisi, tıbbi bir tedavi yöntemi olarak bu normallik vaadini sunduğu sürece kabul görmektedir. Ancak bir çeşit *arındırma işlevi* gören bu tıbbileştirme süreci karmaşık bir toplumsal zeminde gerçekleşir; hukuki, sosyal, ekonomik ve dinsel söylem ve pratiklerin oluşturduğu *melez* bir toplumsal ağın ürünüdür.

## Tüp Bebek Teknolojileriyle İlgili Yasal Düzenlemeler

Türkiye'de tüp bebekle ilgili yasal düzenlemelere baktığımızda bu tekniğin "üremeye yardımcı" tıbbi bir tedavi yöntemi olarak tanımlandığını görürüz. Tıbbi bir tedavi yöntemi olarak kabul edilen tüp bebek teknolojisinin sadece sağlık sorunu olarak tanımlanan kısırlığın tedavisinde uygulanmasına izin verilir. Bu şekilde tıbbi tanımlamalar yasal söylemler tarafından yeniden üretilerek kısır ve doğurgan bedenlere hukuki anlamlar yüklenir ve tüp bebeğin yasal ve yasal olmayan uygulamaları tanımlanır.

1987'de yürürlüğe giren ve tüp bebek uygulamalarının yapılacağı merkezlerin fiziki ve tıbbi donanımlarının nasıl olması gerektiğini, çalışma ve kapatılma koşullarının neler olduğunu belirleyen "In Vitro Fertilizasyon ve Embriyo Transferi Merkezleri Yönetmeliği"[2]

2. "In Vitro Fertilizasyon ve Embriyo Transferi Merkezleri Yönetmeliği", T.C. Resmi Gazete, no: 19551, 21 Ağustos 1987.

Türkiye'de bu konudaki ilk yasal düzenleme. Aynı yönetmeliğin hasta seçim koşullarını düzenleyen Ek 2 bölümünde tüp bebek uygulamalarına kimlerin başvurabileceği, "evli karı-koca olma[ları] ve sadece kendilerine ait tohum hücrelerinin kullanılması" şeklinde düzenlenmiştir. Evli çiftin diğer tedavi yöntemleriyle çocuk sahibi olamadıklarını tıbbi olarak kanıtlamaları istenir. Aynı ekte bu şart, "evli karı-kocanın bilinen ve mevcut tedavi yöntemleriyle çocuk sahibi olamamaları" şeklinde ifade edilir. Daha sonraki değişikliklerle kaldırılacak olan diğer bir şart ise "IVF-ET uygulanacak evli kadının 35 veya daha küçük olması, 35 yaşın üzerinde olanlar için kurul kararının alınması"dır.[3] Yönetmeliğin 17. maddesinde "Yasaklar" başlığı altında ise hangi tüp bebek uygulamalarına yasal olarak izin verilmediği düzenlenmiştir:

> IVF ve ET uygulanacak adaylardan alınan yumurta ve spermler ile elde edilen embriyolar bir başka maksatla veya başka adaylarda, aday olmayanlardan alınanların da adaylarda kullanılması ve uygulanması ve bu yönetmelikte belirtilenlerin dışında her ne maksatla olursa olsun bulundurulması, kullanılması, nakledilmesi, satılması ve Kurul'ca izin verilmeyen karı-kocaya IVF-ET uygulanması yasaktır. Bu yasağa ve bu yönetmelik hükümlerine uymadığı tespit edilenlerin faaliyetleri Bakanlıkça durdurulur.

Tüp bebek teknolojilerine yasal erişimin evli çiftlerle sınırlandırılması üremenin ve çocuk sahibi olmanın evlilik birliği içerisinde meşru ve uygun kabul edildiği hegemonik aile ideolojisini yansıtır. Türkiye'deki tüp bebek teknolojilerine yönelik bu yasal sınırlamalar dinsel söylemlerce de desteklenir.

## Dinsel Söylemler ve Tüp Bebek

Bilimin modernist seküler anlatısını yeni üreme teknolojileri üzerinden sorunsallaştıran birçok çalışmanın da gösterdiği gibi, dinsel söylem ve pratikler tüp bebek alanında kurucu bir rol oynarlar.[4] Tür-

3. Bu şart yasal olarak kaldırılmış olsa da tıbbi ve popüler söylemlerle iş görmeye devam etmektedir (Mutlu 2009b).

4. *Culture, Medicine and Phychiatry* dergisinin Ekvator, İsrail, Yunanistan, Mısır, Hindistan gibi farklı ülkeler bağlamında din ve yeni üreme teknolojileri ilişkisinin tartışıldığı özel sayısı, *CMP*, no: 30 (4), 2006.

kiye'de resmi dinsel söylemin kurumsallaştığı yer olan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ilgili fetvalarına baktığımızda, hukuki söylemlerle benzer şekilde, evli çiftler tarafından tedavi amaçlı kullanıldığı sürece tüp bebek uygulamaları İslam dinsel açısından "caiz" kabul edilir. Diğer bir deyişle, Diyanet, tüp bebek teknolojilerini evlilik birliği dışında kullanılmadığı ve üçüncü kişileri içermediği sürece onaylamaktadır.[5]

Yasal ve dinsel söylemlerce evlilik birliği içinde kaldığı sürece tüp bebek uygulamalarının "kabul edilebilir" tanımlanmasında bazı söylemsel temaların öne çıktığını söyleyebiliriz. Evli kadın ve erkeğin çocuk sahibi olmasının "doğal" aile formunu oluşturduğu ve bu doğal aile formunun da çocuk için en sağlıklı ve gerekli ortam olduğu fikrine dayanarak, evlilik dışı ve/ya üçüncü kişileri kapsayan tüp bebek uygulamaları anormalleştirilir ve yasaklanır. Evlilik içerisinde meşru kabul edilen cinsellik ve buna bağlı olarak çocuk sahibi olmanın üçüncü kişileri içeren tüp bebek uygulamalarıyla evlilik birliğini bozacağı ve hatta bir çeşit zina oluşturacağı iddia edilir. Bu konu, Diyanet'in tüp bebekle ilgili resmi açıklamasında şu şekilde yer alır: "Başka kadının yumurtası veya kocası dışında yabancı bir erkekten alınan sperm ile bir kadının gebeliğinin sağlanmasının ise insanlık duygularını rencide etmesi ve zina unsurlarını taşıması sebebiyle caiz değildir."[6] Bu koşullarda doğacak çocuk da zina sonucu doğmuş gibi kabul edildiğinden gayrimeşru ilan edilir.[7] Bu noktada çocuğun nesebiyle (şecere, baba tarafından akrabalık) ilgili

5. Tüp bebekle ilgili fetvalarının yanı sıra, 2005 yılında Diyanet Vakfı'nca kurulan özel hastanede başlayan tüp bebek uygulamalarıyla Diyanet tüp bebek sektörüne "hizmet sağlayıcı" olarak da bizzat dahil olmuştur. "Diyanetin İlk Tüp Bebekleri", *Sabah*, 11 Şubat 2007.

6. www.diyanet.gov.tr/turkish/dy/KurulDetay.aspx?ID=5.

7. 2007 yılında Amerika'da sperm bankasından aldığı spermle hamile kalıp çocuğunu dünyaya getiren eski manken ve oyuncu Leyla Bilginel hem ailesinden hem medyadan gelen ciddi eleştirilerle karşı karşıya kaldı. Ailesinden aldığı tepkiler nedeniyle "Kömürcü" olan baba soyadını "Bilginel" olarak değiştirdi. Son olarak bir televizyon programında popüler bir ilahiyatçı olan Zekeriya Beyaz'ın şu sözlerine maruz kaldı: "Sperm bankasından alınan spermle doğan çocuk gayrı meşrudur." Bu sözler, sperm bankasından alınan spermle uygulanan tüp bebek yöntemini zina ve nesep ihlali temaları etrafında ele alarak "uygunsuz" görüp yasaklayan dinsel söylemleri yansıtmaktadır. 2009 yılında yine ünlü bir sima olan Güner Özkul'un da aynı yöntemle çocuk sahibi olmasıyla tartışmalar daha da alevlendi.

meseleler gündeme gelir. Nesebin korunması İslamın en önemli prensiplerinden biri olarak ifade edilir ve bu prensibe aykırı uygulamalar "neslin ve nesebin korunması" adına dinen yasaklanır.[8] Hatta nesebin bilinmemesi durumunun aynı donörden alınan sperm ya da yumurtalarla dünyaya gelen kişiler arasında evlilik ihtimaline neden olacağı ve bunun da bir çeşit kardeşler arası ensest ilişki biçimi oluşturacağı gibi endişeler gündeme gelebilmektedir.[9]

Ancak tüp bebek teknolojilerinin hem yasal hem dinsel olarak "kabul edilemez" kategorisine sokulan uygulama biçimlerine Türkiye'de hiç başvurulmadığını söylemek doğru olmaz.[10] Türkiye'de birçok kişinin bu uygulamaların izin verildiği ülkelere giderek bu yollarla çocuk sahibi olduğu bilinmektedir. Bu amaçla en çok gidilen ülkeler arasında Amerika, Belçika, Yunanistan ve Kıbrıs vardır.[11] Bu ülkeler içerisinde özellikle Yunanistan ve Kıbrıs'ın Türkiye'deki yerleşik milliyetçi muhayyile açısından özel bir yeri ve anlamı vardır. Bu ülkelerde izin verilen sperm ve yumurta bağışı uygulamaları, Türkiye'deki bu uygulamaların yarattığı "nesep ihlali" tartışmalarına bir de "ırkların birbirine karışması" boyutunu ekler.[12] Irkçı bir söylem üzerinden, diğer ırklardan alınan sperm ve/veya yumurtalarla Öteki ile ulusal benlik arasındaki sınırların ihlal edildiği düşünülerek Türk ırkının "yozlaştığı" iddia edilir. 2003 yılında Türkiye'de ortaya çıkan "sperm skandalı"[13] ile ilgili Meclis'te yürütülen tartışmalar sırasında milletvekili Canan Arıtman tarafından sarf edilen

8. www.diyanet.gov.tr/turkish/basiliyayin/dinikavramlaryazdir.asp?id=1116.

9. "Tüp Bebekte Nesep İhlali", *Aksiyon* dergisi, no. 635, 5 Şubat 2007.

10. Örneğin Türkiye'de yasal olmamasına karşın çok sayıda kadının taşıyıcı annelik yaptığı ve birçok çiftin bu yolla çocuk sahibi olduğu bilinmektedir. Bkz. "Bebekleriniz İtinayla Doğurulur", *Yeni Aktüel* dergisi, no. 166, 11-17 Eylül 2008, s. 16-19.

11. "Yumurtalar Kıbrıs'tan, Spermler Danimarka'dan", *Hürriyet*, 15.11.2003.

12. "Yorgo Spermiyle Türk Tüp Bebek", *Yeni Aktüel*, no. 40 (n.d.).

13. Türkiye'nin ilk sperm skandalı olarak adlandırılan olay, Adana'da Çukurova Üniversitesi Tıp Fakültesi, Balcalı Hastanesi, Kadın Hastalıkları ve Doğum Ana Bilim servisi hemşirelerinden Fatma Karabulut'un doktor ve asistanlardan alınan spermlerin tüp bebek tedavisi gören kadınlara transfer edildiği iddialarının 2003 yılında basında yer alması üzerine ortaya çıktı. İddialar üzerine açılan dava sonucunda olayın sorumlusu doktora görevi kötüye kullanmak suçundan üç yıl hapis cezası verildi. "Sperm Davasında 3 Yıl Hapis", *Radikal*, 25.11.2006.

sözler bu ırkçı bakışa örnek teşkil etmektedir. Meclis'teki tartışma daha çok bu uygulamaların özellikle doğacak çocuğun nesebini bozduğu için cezalandırılması gerektiği etrafında yoğunlaşırken, Arıtman konuyu aile bağının ötesine taşıyarak ırk meselesine bağlar. Organ bağışına benzettiği sperm ve yumurta bağışı uygulamalarının Türkiye'de yasal olması gerektiğini belirten Arıtman, Türkiye'de yasak olan bu uygulamalar için başka ülkelere, özellikle Yunanistan'a giden Türklerin burada Yunan sperm ve/veya yumurtalarıyla çocuk sahibi olmaları olgusunu vurgulayarak "Türklerin Yunan embriyolarına mecbur bırakılmasından"[14] duyduğu rahatsızlığı dile getirir.

Bu ve benzeri söylemler, bu tarz tüp bebek uygulamalarıyla bireysel, toplumsal ve ulusal düzeyde "doğal" kabul edilen sınırların kabul edilemez bir biçimde aşıldığına ve ihlal edildiğine işaret eder. Çünkü bu yollarla biyolojik bir hastalıktan ya da fonksiyon bozukluğundan kaynaklanan kısırlıktan mustarip kişiler değil, "teknik olarak" doğurgan kabul edilmeyen kişiler doğal olmayan bir şekilde çocuk sahibi olmak istemektedirler.

### Kültürü Korumak ya da "Uygunsuz" Tüp Bebek Uygulamaları

Tüp bebek bağlamında uygulanan tekniklerin "uygun" ve "uygunsuz" olarak nitelendirilmesi, Türkiye'de "doğa" ve "kültür" ayrımının ne ifade ettiğiyle yakından ilişkilidir. Türkiye gibi Batı-dışı olarak konumlandırılabilecek ülkelerde doğa ve kültür ayrımı, modernleşme karşısında verilen karmaşık tepkiler dolayısıyla kurulan ben ve öteki ayrımıyla uyumlu olarak şekilleniyor. Bu benlik algısı, Öteki ile arasına koyduğu sınırların karışacağı endişesiyle beraber toplumun "doğal düzen"i olarak algıladığı şeyi bozma ihtimali olan teknolojilerle ilişkisinin müphemliğini de ortaya koymaktadır (Lock 1996).

Batı modernitesinin ürünleri olarak görülen bilim ve teknoloji, muasır medeniyetler seviyesine ulaşmak için elzem kabul edilirken, Batı'dan alınacak bilim ve teknolojinin adaptasyonunun, toplumun kültürüyle uyumlu bir şekilde gerçekleşmesi arzulanır. Bu modernleşme söyleminde teknoloji ile kültür karşı karşıya konumlandırılır. Paralel olarak, bilim ve teknoloji bakımından üstün görülen Batı'nın

14. "Meclis'te Embriyon Kavgası", *Tercüman*, 1 Kasım 2005.

kültürü karşısında Türk kültürü üstün bir konuma yerleştirilir: Kültürler arasındaki doğallaştırılmış bu ayrımı korumak gerekir. Bu sayede "milli kültürü hem yerel ve farklı, hem de medeni ve Batılı olarak hayal etmenin sınırları" çizilir (Ahıska 2005: 31). Bu bakış açısından teknoloji kullanımı ancak insanlık ve toplum yararına kullanıldığı ve toplumun özüne zarar vermediği sürece teşvik edilecektir. Aksi durumun ahlaki ve toplumsal düzene zarar vereceği düşünülür. İlk tüp bebek uygulamalarının başladığı 1988 yılında "Eşcinsel Döllenme" başlığıyla yer alan bir haberde teknolojinin yanlış kullanıldığı takdirde ne tür "ahlaksızlıklara" yol açabileceği şu şekilde dile getirilmişti:

> Eşcinseller kendilerine benzeyen bir nesil yetiştirmeyi amaçlıyorlar. Erkek eşcinsel çift ya da lezbiyenler suni döllenme yöntemiyle çarpık neslin ortaya çıkmasına neden olurken ilginç çeşitlemeler görülüyor. Anne ve babasının yumurta ve spermiyle kızları suni döllenmeyle anne olabiliyor. Toplum bilimciler bu gelişmelerin akrabalık ilişkilerinde içinden çıkılmayacak bir tablo yarattığını belirtirken, suni döllenme yönteminin yarattığı yeni neslin ABD ve Avrupa ülkelerinde çığ gibi büyüdüğünü vurguluyorlar. (*Milliyet*, 30 Kasım 1988)

### Tüp Bebeğin Ekonomisi

Yukarıda bahsettiğim ideolojik sınırlamalarla sadece resmi olarak evli çiftlerin tüp bebek teknolojilerinden yararlanmasına imkân veriliyor olması, her evli çiftin bu teknolojilere rahatlıkla ulaşabildikleri anlamına gelmez. Çoğu ülkede olduğu gibi Türkiye'de de ilk uygulanmaya başladığı yıllarda tüp bebek, ilaç masrafları dahil 3.000-5.000 Amerikan dolarına mal olabilen ve sadece yüksek gelir seviyesindeki insanlar tarafından karşılanabilen pahalı bir tedaviydi. 2005 yılına kadar devam eden tüp bebek teknolojilerine erişimdeki bu ekonomik eşitsizlik, devletin tüp bebek uygulamasını "zorunlu sağlık sorunu" olarak kabul etmesiyle kısmen giderildi. Maliye Bakanlığı'nın 2005 Yılı Bütçe Uygulama Talimatı ve Sağlık Bakanlığı'nın 11 Nisan 2005 tarihli genelgesiyle tüp bebek tedavisi sağlık güvencesine dahil edildi. Bu haktan yararlanabilmeleri için; evli çiftin hem kadın hem erkek için ayrı ayrı belirtilen kriterler dikkate alınarak, üniversite hastaneleri ile araştırma hastaneleri tarafın-

dan düzenlenecek resmi sağlık raporuyla kısırlık durumlarını belgelemeleri istenmektedir. Bu kapsamda tüp bebek işlemi, kadının 40 yaşına kadar olan yaşam süresi içerisinde en fazla 3 uygulama olarak sınırlandırılmıştır.[15]

Tüp bebek tedavisinin sosyal güvenlik kapsamına alınmasının aile kavramını ideolojisinin merkezine alan muhafazakâr bir partinin iktidarında gerçekleşmiş olması anlamlı. Bu durum Başbakan'ın her fırsatta kadınlara yönelttiği "en az üç çocuk doğurun" çağrısında da kendini gösteren iktidarın *pronatalist* (doğum yanlısı) söylemiyle de ilişki içinde düşünülebilir. Diğer taraftan, konunun son yıllarda hızla uygulamaya geçirilen sağlıkta dönüşüm politikalarıyla bağlantılı bir boyutu da var. Devletin sağlık hizmetlerini büyük ölçüde özel sektör eliyle sağladığı bu süreçte, sosyal güvence altına alınan tüp bebek hizmetleri devlet eliyle dolaylı yoldan piyasaya açılmış olmaktadır. Böyle bir ortamda verilen hak, artan sağlık harcamaları gerekçe gösterilerek kolaylıkla kısıtlanabilmektedir.[16] Ancak tüp bebek tedavisinin sosyal güvenlik kapsamına alınmasıyla birlikte alt gelir grubundan çiftlerin de bu teknolojilere kısmen ve çoğu durumda çeşitli zorluklarla da olsa erişim sağladığı ve bu sayede tüp bebek teknolojilerinin Türkiye'de yaygınlaşması ve normalleşmesi sürecinin büyük bir ivme kazandığı yadsınamaz.

### Umut ve Korku Arasında: Kadınların Tüp Bebek Anlatıları

Tüp bebek tedavisinin sosyal güvence kapsamına alınmasıyla bu imkâna ulaşan çiftlerden biri de Leman[17] ve kocası. Leman otuz yaşında bir ev kadını, kocası ise 36 yaşında bir polis memuru. Evlendikten

15. "2005 Mali Yılı Bütçe Uygulama Talimatı (Tedavi Yardımı)", T.C. Resmi Gazete, no: 25722, 9 Şubat 2005.

16. Sosyal Güvenlik Kurumu Başkanlığı Genel Sağlık Sigortası Genel Müdürlüğü'nün genelgesiyle 1 Temmuz 2008'de yürürlüğe giren ve tartışmalar yaratan Sosyal Sigortalar ve Genel Sağlık Sigortası Kanunu'nun 63. maddesine göre, daha önce sosyal güvence kapsamında üç olarak sınırlanmış tüp bebek deneme sayısı ikiye, kadın için kırk olan üst yaş sınırı otuz dokuza indirildi ve yirmi üç olarak belirlenen bir alt yaş sınırı getirildi.

17. Yazı boyunca anlatılarına yer verilen kadınların gerçek isimleri yerine takma isimler kullanılmıştır.

sonra bir yıl boyunca çocuk sahibi olmayı isteyen çift, bu istekleri gerçekleşmeyince nedenini öğrenmek için doktora gider. Yapılan tıbbi tetkikler sonucunda Leman'a *polikistik over sendromu*[18] olduğu, kocasına da sperm sayısının normal kabul edilen değerlerin altında olduğu söylenir. Leman ve eşi için üç yıl sürecek uzun ve yorucu tedavi süreci böylece başlamış olur. İstanbul'daki bir üniversite hastanesinin tüp bebek merkezine başvuran çiftin tedavi masrafları, kocanın memuriyeti dolayısıyla Emekli Sandığı tarafından karşılanır. Öncelikle, üç kez aşılama yöntemi denenir.[19] Üç aşılamadan sonuç alınamayınca Leman ve eşi tüp bebek tedavisine yönlendirilirler. İlk uygulamada Leman'ın hormon ilaçlarıyla uyarılmış yumurtalıklarından on sekiz tane yumurta toplanır. Laboratuvarda döllenen bu yumurtaların en "kaliteli" üç tanesi Leman'ın rahmine transfer edilir. Leman, "transfer sonrası bir şey olur" endişesiyle on iki gün boyunca sürekli yatar. Sonrasında yapılan gebelik testinin sonucu pozitif çıkar. Üçüz gebelik olduğunu öğrenirler, transfer edilen üç embriyo da "rahme tutunmuştur". Ancak hamileliğinin üçüncü ayında Leman düşük yapar. Umudunu ikinci uygulamaya saklamak zorunda kalan Leman'ın bu denemesi kullandığı hormon iğnelerinden dolayı yumurtalıklarında oluşan kist nedeniyle iptal edilir. Altı ay sonra tekrarlanan ikinci uygulama yine gebelikle sonuçlanır. Ancak bu gebelik de düşükle son bulur. Sigorta kapsamındaki son tüp bebek denemesine hazırlanan Leman'a bu uygulamadan ne beklediğini sorduğumda cevabı şu oldu: "Umut ve korku arası. Bilmiyorum. Farklı bir his. Nasıl açıklayacağım bilmiyorum."

18. İsmini yumurtalıklarda birçok küçük kistin oluşmasından alan *polikistik over sendromu* olarak adlandırılan durum, nedeni kesin olarak aydınlatılamamış olan bir çeşit yumurtlama bozukluğu olarak tarif edilir.

19. Aşılama yönteminde, yumurtaların oluşması için kadından hormon ilaçları kullanması istenirken, tüp bebeğin tersine spermin rahme konulması yoluyla döllenmenin kadın bedeninde gerçekleşmesi amaçlanır. Kısırlık teşhisine bağlı olarak çiftlerin tüp bebek uygulamalarında sigortadan faydalanabilmeleri için tüp bebekten önce üç kez aşılama yöntemi denemeleri istenmektedir.

### Tüp Bebek, Proje Gibi!

Görüştüğüm kadınlar tarafından sadece tüp bebek süreci değil tüm kısırlık tedavi süreci başından itibaren "zorlu ve yıpratıcı" bir süreç olarak tanımlandı. Genellikle düzenli cinsel ilişkiyle beraber belirli bir süre uygulanan ilaç tedavileriyle başlayan, daha sonra ortalama üç kere aşılama tekniğinin uygulanması şeklinde devam eden bu süreçte, bu yöntemlerden sonuç elde edilmezse tüp bebek tekniği son çare olarak uygulanmaktadır. Katılımcılarımdan olan Nilay tüm bu süreci "doktorların mühendis gibi davrandığı, kadınların bedenleri üzerinde yürütülen bir proje" olarak tarif eder:

> O süreç garip yani böyle. Bir kere doktorlar mühendis gibi. Hani sen o sırada ne hissediyorsun, ne hissetmiyorsun ilgilenmiyorlar. Beni bu çok etkilemişti. Tamamen bir şey olarak bakıyorlar, bir proje bu ve belli aşamalar var, onların tık tık yapılması. Bunun zaten step step olduğu ortaya çıktı. Yani ilki tüp bebek değil de, ondan önce bir şeyler yapılıyor, sonra tüp bebek diye gittiği anlaşıldı.

Buradaki "proje" kelimesi, üremenin teknolojikleştiğini, ticarileştiğini ve uzmanlaştığını gösteren bir metafor aslında. Nilay, tüp bebek süreci boyunca kendini insan olarak benliğini yitirmiş hissettiğinden bahseder, çünkü bu süreçte ona mühendis gibi davranan doktorlarca tüp bebek projesinin üzerinde uygulandığı nesneleşen bir bedenmiş gibi yaklaşılır.

### Yaşayarak Öğrenmek

Nilay gibi büyük beklentilerle tüp bebeğe başlayan kadınların tüp bebekle ilgili bilgileri, tüp bebek sürecini yaşamış diğer kadınlardan duydukları, medyadan öğrendikleri ve doktorların anlattıklarından ibarettir çoğunlukla. Tipik bir tüp bebek uygulamasının, yumurtalıkların uyarılması, yumurta toplama, döllenmiş yumurtaların transferi gibi aşamalardan oluştuğunu az çok bilirler. Bunların ne olduklarını yaşayarak öğrenmenin etkisi ise farklı olabiliyor. Görüştüğüm kadınlar çoğunlukla tüp bebeği ve aşamalarını, "beni hasta etti", "zor

ve stresli", "son derece sıkıntılı", "hatırlamak istemediğim kadar zor", "çok zor ve yıpratıcı" ve "iğrenç" gibi ifadelerle tarif ettiler. Örneğin, çeşitli hormon ilaçları kullanarak yumurtalıkların uyarılması, kadınlar tarafından tüp bebeğin basit bir aşaması olarak değil, çoğunlukla bedensel ve duygusal açıdan bütün sürecin en zor kısımlarından biri olarak anlatıldı. Kadının yumurtalıklarında her ay sadece bir yumurta olgunlaşırken, tüp bebek uygulamasında döllenme şansını artırmak için çeşitli hormon ilaçlarıyla yumurtalıklarda daha fazla yumurta hücresinin olgunlaşması amaçlanır. Bu amaçla uygulanan hormon alım protokolleri, günlük enjeksiyonları, yumurtalıkların ultrasonografik takipleri ve kan testlerini içeren yoğun bir süreci ifade eder. Ortalama on gün boyunca her gün alınan hormon ilaçlarından sonra kadın yumurta toplama sürecine hazırlanır.

Bazı kadınlar doktorlarının bu aşamayı "hadi yumurtalarını sepete koyalım" gibi ifadelerle anlattıklarından bahsettiler. Fakat Canan'ın anlatısı, kadınların her yönüyle deneyimledikleri bu "yumurtaları sepete toplama" aşamasının doktorların anlattığı kadar basit olmadığını göstermektedir. Canan'a tüp bebeğin en zor kısmı neydi diye sorduğumda bana "yumurta toplama işlemi" diye cevap verdi. Jinekolojik muayene pozisyonunda yatması istenen kadının anestezi altında ve vajinal ultrasonografi eşliğinde yumurtalıklarından özel bir alet yardımıyla yumurtalar tek tek toplanır. Bu işlem başlar başlamaz Canan büyük bir acı hisseder. Doktorun yeteri kadar anestezi vermediğini düşünen Canan işlemin tamamlanması için acıya dayanmaya çalışır. Ancak acı dayanılmaz boyutlara ulaşır: "Acıdan bayılmak üzereydim. Doktora ben kötüyüm, bayılacağım dedim. O da bıraktı. Öyle diri diri, bağıra çağıra yumurtalarım toplandı." Bu süreçte hissettiği acıyı "canımdan can koptu" kelimeleriyle anlatır. Bu olaydan sonra Canan aylarca sol yumurtalığında ağrı hisseder. Ona göre bu ağrının nedeni acı nedeniyle sol yumurtalığından toplanamayan yumurtalardır. Bu acı deneyimden sonraki denemelerinde de yumurta toplama işlemi Canan için korku verici olmaya devam etmiştir. Dört kez tüp bebek deneyen Canan için her uygulamada yumurta toplama işlemi sonrasında genel anesteziden uyanmak da zorlaşır. Sonuncu denemesinde bunun saatler aldığını söyledi.

Bazen muayene ve testler için hastaneye günlük gidip gelmeler bile kadınlar için zorlu ve yorucu olabiliyor. Özellikle çalışan kadın-

larda bu rutin hastane ziyaretleri için izin almak, patronlarla girilmesi gereken mücadeleler demek. Erkeklerin genellikle tedaviye başlarken yapılan testler ve laboratuvarda döllenme işlemi için sperm vermek dışında hastaneye gelmeleri gerekli değilken, tüm sürecin bedenleri üzerinde gerçekleştiği kadınların hastaneye sık sık gelmeleri gerekir. Bu gidip-gelmeler bazen kadınları işlerini kaybetme tehlikesiyle de karşı karşıya bırakabilmektedir.

Hemen olacağını zannediyorsunuz. Sürecin nasıl gittiğini bilmiyorsunuz. Biz araştırmıştık. Yine de *yaşamadan* bilmiyorsun. (Canan)

### Tüp Bebeğe Giden Paralar

Görüştüğüm kadınlardan sadece ikisi özel kliniklerde sigortadan yararlanmadan tüp bebek tedavisi görmüş, diğerleri tedavilerinde bir şekilde sigortadan faydalanmış. Ancak hepsi için tüp bebek süreci ekonomik anlamda sorun yaratmış. Tüp bebek uygulamasının sosyal güvenlik kapsamına alınması dar gelirli birçok kişinin bu tedaviye erişimini sağlamış olsa da, sigorta kapsamında uygulanan sınırlamalar nedeniyle süreç kadınlar açısından ekonomik anlamda zorlayıcı olmaya devam ediyor. Kadınlar bu ekonomik zorlukla baş edebilmek için tedaviyi ertelemek ya da akrabalardan borç almak gibi farklı stratejiler geliştiriyorlar.[20]

Görüştüğüm kadınlar tarafından bahsedilen tüp bebek tedavi masraflarıyla baş etmenin diğer bir yolu ise yeni bir işe girmek ve tedavi için para biriktirmek. Örneğin, İstanbul'da bir devlet hastanesi tüp bebek merkezinin bekleme salonunda tahliller için sıralarını bekleyen bazı kadınları para karşılığında satacakları dantelleri örerken görmek mümkündür. Ancak elbette mesleki ve sınıfsal konumlarına göre kadınların yaptıkları işleri değerlendirme biçimleri farklılık gösteriyor. Ressam, öğretmen veya muhasebeci olarak çalışan "beyaz yakalı" kadınlar için işleri devamlılık niteliği taşır; yani bu kadınlar çocuk sahibi olsalar da işlerine devam edeceklerini söyler-

20. Tedavi masrafları için borç alma işi bankalardan alınan kredilerle kurumsal bir boyut da kazanıyor. Bugün birçok banka tarafından insanlara özel ihtiyaç kredisi adı altında çeşitli "tüp bebek kredisi" seçenekleri sunulmaktadır.

ler. Gündelikçilik yapan, küçük bir işyerinde çay ve yemek işlerine bakan ya da tekstil sektöründe işçi olarak çalışan kadınlar ise işlerini geçici olarak görürler, çoğu eğer tedavi sonucunda hamile kalırsa işten ayrılmayı düşünürler. Örneğin Aliye gündelikçi olarak çalışıyor. Kendi deyişiyle "evde yalnız oturup çocuk meselesini düşünmemek ve tedavi için para biriktirmek amacıyla" bu işe girmiş. Çalışma saatlerinin esnek olması, yaptırması gereken rutin testler ve kontroller için hastaneye gidişlerini kolaylaştırıyor. Çocuk sahibi olunca bırakacağını söylediği bu işte Aliye altı yıldır çalışıyor. Sigorta tarafından karşılanan üç tüp bebek deneme hakkını doldurmuş olduğundan son bir yıldır hiçbir tedavi görmüyor. Eğer gerekli parayı biriktirebilirse özel tüp bebek merkezinde bir veya en fazla iki kere daha tüp bebek denemeyi düşünüyor. Oturdukları apartmanda kapıcılık yapan kocasıyla kendi kazandığı paranın ancak bu kadarına yetebileceğini tahmin ediyor.

Görüşme yaptığım hemen her kadın tedavi masraflarını karşılayabilmek için ne tür fedakârlıklar yaptıklarından bahsettiler.

> Bir süre sonra işte bu tüp bebeği denedik, denedikten sonra olmadı. Olmayınca... Bundan iki sene evvel eşim araba almak istedi, ben istemedim. Dedim ki önce tüp bebek. Bir daha deneyelim dedim. Eve bir şey alamıyorduk, biliyor musun, bir eşya. Bir kere bir televizyon aldık. Televizyonumuz küçük ekrandı, 37 ekrandı. 6 sene idare ettik. Dedi ki eşim büyük alacağım ben. Aldık geldi. Dediler ki... Düşünün, merdivenleri silen bayan bana dedi ki, ne gereği vardı buna dedi. Bebek yapmak için, tedaviye, bunun için harcasanıza, dedi. Yani düşünün, bunları duyuyorsunuz siz. (Aliye)

Büyük umutlarla, büyük paralar harcanarak başlanan tüp bebek denemesi sonuç vermeyince birbirini izleyen denemeler yapmak gerekiyor. Sürekli tekrarlanan bu denemeler mali yükü önemli ölçüde artırırken çiftlerin bedensel, psikolojik ve ilişkisel durumlarını tahrip ediyor ve geleceğe dair umutlarında aşınmaya sebep oluyor.

### Tüp Bebek Bağlamında Başarı ve Başarısızlığın Muğlak Anlamları

Tüp bebek teknolojisini denerken, iki muhtemel sonuç var: başarı ya da başarısızlık. Eğer tedavi sonucunda elde edilen gebelik doğumla sonuçlanırsa bu bir başarı, eğer gebelik olmaz ya da gebelik olsa bi-

le canlı doğumla sonuçlanmazsa bu da bir başarısızlık. Ancak bu süreç içinde işler göründüğünden daha karmaşık haller alabilir ve yanlış gidebilecek birçok şey ortaya çıkabilir. Daha önce değindiğim katılımcım Leman'ın durumundaki gibi tüp bebek denemesi gebelikle sonuçlansa bile yaşanan bir düşükle, başarıyla sonuçlanmış gibi görünen bir deneme bir anda başarısızlığa dönüşebilir. "Biyokimyasal gebelik"[21] olarak tanımlanan durumlarda gebeliğin kendisi bile yanıltıcı olabilir. Denemeler olumsuz sonuç verdikçe beslenen umut da yerini korkuya bırakmaya başlar:

> Tutacak mı tutmayacak mı korkusu oluyor başlarken. Tuttuktan sonra da devam edecek mi düşecek mi korkusu oluyor. (Leman)

Bir tüp bebek denemesi, embriyo transferi sonrası gebelik sonucunu bekleme aşamasına gelmeden de iptal edilebilir, yarım kalabilir. Nilay'ın ilk tüp bebek denemesi, "tıbbi bir komplikasyon" (kullandığı hormon ilaçları nedeniyle yumurtalıklarının aşırı uyarılması) sonucunda iptal edilmiş. Yaptığımız görüşme sırasında Nilay'a kaç kere deneme yaptığını sorduğumda iptal edilen ilk denemesini verdiği sayıya dahil etmedi. Embriyo transferi gerçekleşmediği, yani süreç tamamlanmadığı için Nilay ilk tüp bebek denemesini "gerçek" bir deneme olarak görmüyordu.

Burada tüp bebek denemesi bağlamında başarı ve başarısızlığın aslında muğlak ve göreceli anlamlar içerdiğini görebiliriz. Nilay için yarım kalan tüp bebek uygulaması "gerçek" bir deneme değilken, başka durumlardaki bireyler için, daha önceki başarısız denemelere göre elde edilen ufak bir gelişme, görece bir başarı olarak değerlendirilebiliyor. Aliye'nin ilk tüp bebek denemesinde yumurta ve spermin laboratuvarda döllenmesi işlemi sonuç vermediğinden transfer yapılacak embriyo elde edilememiş ve deneme iptal edilmiş. Sonra-

21. Embriyo transferinden yaklaşık 12 gün sonra yapılan gebelik testinde kanda beta HCG hormonu ölçülür. Bu hormon rahim duvarına tutunan embriyo tarafından üretilir ve kadının kanına karışır. Tıbbi anlamda klinik bir gebelik gerçekleşmemesine rağmen, hormon değerlerinden hamilelik sonucuna varılabilir. Kendiliğinden gebe kalan kadınlar çoğunlukla bu kadar erken dönemlerde test yaptırmadığından bu durum âdet gecikmesi olarak algılanabilirken, tüp bebek tedavisinde gebelik testi çok erken bir aşamada yapıldığı için biyokimyasal gebeliğe oldukça sık rastlanır.

ki uygulamalarda Aliye'nin en büyük korkusu sperm ve yumurtanın laboratuvarda döllenmediği haberini almaktı. Sonraki bir denemede başarıyla gerçekleşen döllenme işlemi Aliye için büyük bir sevinç kaynağı oldu. Başarıyla gerçekleşen bu döllenmeden elde edilen embriyoların transferi gebelikle sonuçlanmamasına rağmen bu aşamayı geçmek bile Aliye tarafından kısmi bir başarı olarak yorumlanmıştı.

Laboratuvarda üretilen ve transfer edilen embriyolardan neden gebelik elde edilemiyor? Birçok kadının negatif çıkan gebelik testlerine karşılık doktorlardan aldıkları cevap yumurtalarının kalitesizliği. Çoğu kadın, doktorların "kaliteli yumurta" derken kastettikleri şeyin, yumurtalarının döllenme işlemi sonrası ulaştığı hücre sayısı olduğunu öğrenmiş durumda. Ancak bunun tam olarak ne anlama geldiği onlar için yine de çok açık değil. Tıbbi söylem duruma açıklık getirmeye çalışıyor: Kadının yaşı yumurtanın kalitesini belirleyen en önemli etken. Buna göre kadının yaşı arttıkça kadının ürettiği yumurta kalitesi ve rezervi azalıyor ve bu da transfer edilen embriyonun rahme tutunma olasılığını düşürüyor. Özellikle yaşı 35 ve üzeri olan kadınlara başarısız olan tüp bebek denemelerinde yapılan muhtemel açıklamalardan biri ilerleyen yaşlarıdır. Kısacası, üreme alanında meydana gelen bir hastalığa çare olarak uygulanan tüp bebek teknolojilerinde tedavinin nedenleri kadar sonuçları da çoğunlukla biyolojik bir nedene bağlanır. Kadının yaşı, kalitesiz embriyolar, bazen de genetik faktörlerdir teknolojik ve tıbbi yardımın gerçekleşmesini engelleyenler. Bu bağlamda sorumlu tutulan (cinsiyetlendirilmiş) biyolojik beden, doğa ve bireydir.

### Ve "Üçüncü Tekil Şahıs" Devreye Girer

Döllenmeyen yumurtalar, iptal edilen denemeler, rahme tutunmayan embriyolar karşısında çoğu zaman kadınlar bilimden bekledikleri tatmin edici cevabı alamıyorlar ya da aldıkları cevaplar onların sorunlarını çözemiyor. Çoğu kadın için bu durumla başa çıkmak, yaşadıkları belirsizliklere anlam verebilmek hayli zor olabiliyor. Bedensel, psikolojik ve ekonomik olarak zorlayıcı, tekrarlayan başarısızlıkla dolu bu sürece devam etmek nasıl mümkün olabiliyor?

Kadınların anlatılarına sızan dinsel söylemin bu sorunun bir cevabı olabileceğini düşünüyorum. Kadınların anlatılarında, tüp bebekle üremenin bilim ve teknolojinin marifeti kadar Tanrı'nın yardım elini de içerdiği hususu vurgulanıyor.

Görüşme yaptığım birçok kadın tarafından, diğer birçok sıkıntı ve keder gibi kısırlık da "Allah'tan gelen", "Allah'ın takdiri" bir durum olarak yorumlanıyor. Bu nedenle bu kadınlar için kısırlık ve tedavi süreci inançlarının test edildiği özel bir alana dönüşmektedir; zorluk karşısında sabır ve inanç gösterenlerin ödüllendirileceklerine inandıkları bir alan. Benzer şekilde dinsel bir ansiklopedinin tüp bebekle ilgili maddesinde şu ayete yer verilmiş:

> O, ne dilerse, onu yaratır. Kimi dilerse ona kızlar bağışlar, kimi dilerse ona erkekler lütfeder. Yahut erkekler, dişiler olmak üzere çift verir. Kimi dilerse onu kısır bırakır. Şüphesiz o, hakkıyla bilendir, her şeye kadirdir. Şu kadar var ki, Allah Teâlâ yarattığı her şeyi bir sebebe bağlamıştır. Tabiat kanunu da denilen bu sebepleri araştırıp keşfetmek ve meşru bir arzuya kavuşmak için uygun sebeplere sarılmak, kader inancı ile çatışmaz. Bu yüzden, kısırlığı sebebiyle çocuk sahibi olamayan eşlerin tedavi olmaları ve bu tedavi sonucu çocuk sahibi olmalarında bir sakınca yoktur. (Gürkan 2006: 2063)

Tabii burada tüp bebek teknolojilerinin evli çiftler arasında kullanıldığı sürece dinen (ve yasal) olarak sakıncalı bulunmadığını tekrar hatırlamalıyız. Bu noktada, tedavi sürecine katılma ve bu süreçte gösterilen çabalar dinsel bir anlam da kazanıyor. Görüştüğüm kadınlardan biri tedavi arayışına ve tüp bebek tedavisine başlamasına dinsel bir anlam yüklüyordu:

> Bir şey varsa, Allah şifasını da vermiştir. Dermanını arayacaksın. Olmuyorsa da olmuyor kaderine boyun eğeceksin. Ama önce bir mücadeleni göstereceksin. (Müge)

Tüp bebek teknolojisi kullanan kadınların anlattıklarından, Tanrı'nın sadece hastaların değil, doktorların söz ve eylemleriyle de laboratuvara girdiğini anlayabiliyoruz (Thompson 2006). Tüp bebek sürecinin en belirsiz aşamasını embriyo transferi oluşturuyor. Embriyolar rahme transfer edildikten sonra modern tıp teknolojisi görevini tamamlamış oluyor ve gerisi bedene ya da doğaya bırakılıyor. Doktorlara göre, laboratuvar ortamına taşınan döllenmenin aksine transfer sonrası embriyonun rahme tutunma süreci, kadın bedeninin içi-

nin bilinmezliğinde gerçekleşiyor. Canan üçüncü tüp bebek denemesinin de başarısızlıkla sonuçlanmasından sonra doktoruna bunun nedenini sorduğunda şu yanıtı almış:

Laboratuvarda döllüyoruz, her şey çok güzel gidiyor. Ama rahme koyduktan sonra artık biz bir şey yapamıyoruz. Üçüncü tekil şahıs giriyor araya.

Tüp bebek sürecinde başarısızlıklar kadar, tekrarlayan başarısızlıklar sonrası gelen başarılar da dinsel bir anlam kazanabiliyor. İlk tüp bebek denemesi gebelikle sonuçlanmayan Emine, ikinci deneme için başka bir tüp bebek merkezine gider. Bu merkezde uygulanan tüp bebek yöntemiyle de ikiz bebeklerine kavuşur. Emine iki uygulama arasındaki farkı bir yandan iki merkez ve doktor arasındaki tıbbi yetkinlik ve deneyim farklılığıyla açıklarken, diğer yandan bu tıbbi ve teknik farka dinsel bir anlam da yükledi:

Düşün (embriyo) transfer(i) yapılacak, (doktor) bana bunu diyor, bana moral vereceği yere. "Zaten yumurtaların da" diyor "çok kaliteli değildi". Kaliteli değilse koyma o zaman. Neden koyuyorsun ki çok kaliteli değildi? Kaliteli değildi, yaşım şeydi. Hiç alakası yok. Birincide otuz bir yaşındaydım. Burada yaptırdığımda otuz dört yaşındaydım. Hatta (ikinci) doktor bana "yaşın daha genç" dedi. Buradaki çok farklıydı, oradaki çok farklıydı. Farkı söylüyorum: oradakinin bana söyleyişin tarzına bakın bir de buna. Bana dedi ki: "İnşallah Emine bu tutar da bir daha uğraşmazsın" dedi. Bana dua ediyor adam. Moral vererek koydular (embriyoları), dua ederek koydular.

Naciye otuz altı yaşında ve sekiz yıldır evli. Ekonomik imkânsızlıklar ve eşinin sigortasız bir işte çalışması yüzünden tüp bebek tedavisine başlayamazlar. Eşi sigortalı bir işe girince, 2007 yılında ilk tüp bebek uygulamasına özel bir klinikte başlar. Ancak ilk uygulamadan olumlu sonuç alınamaz. İkinci uygulama da başarıyla sonuçlanmaz. İlk iki denemesinde aldığı negatif sonuçlar doktorları tarafından hep Naciye'nin ileri yaşına bağlanır. Umutla başladığı tüp bebek denemesinde üçüncü uygulamaya hazırlanan Naciye'ye ne hissettiğini sorduğumda aldığı negatif sonuçların umutlarını korkuya dönüştürdüğünü anlattı:

Yüzde yüz olacak gibi hissettim ilkinde. İşte olacak, rahatlayacağım, kurtulacağım. Ama böyle düşük sonuçlar olunca ilkinde gene ümitsiz oldum. Hatta bunda da diyorum bu kadar şey yapacağım gene olmazsa bayağı üzülüyorum diyorum. Yine tabii *Allah bilir* yine de.

Birçok kadın gibi Naciye de bilim ve tıp teknolojisinin çözmeyi vaat ettiği belirsizlikleri gideremeyip yeni belirsizlikler yaratması ile baş edebilme yolu olarak dinsel bir söylem kullanıyor. Kadınların tüp bebek hikâyelerinde beliren bu dinsel söylem, bir yandan sürecin yarattığı belirsizlik ve korkular karşısında umutlarını korumaları, tedaviye devam etmeleri ve tedavinin sıkıntıları ile baş edebilmeleri için onlara yardımcı olurken diğer yandan tıp teknolojisinin kendilerine yaşattıkları (ve yaşatamadıkları) tecrübeler için bir "açıklama" zemini sunuyor.

## Sonuç Yerine

Bu yazıda tüp bebek teknolojisinin Türkiye'deki hikâyesini aktarmaya çalıştım. Toplumsal bir pratik olarak ele almaya çalıştığım tüp bebek uygulamasının, "doğa"ya yönelttiği tüm müdahalelere rağmen üremeye yardımcı olma söylemi ile nasıl doğallaştırıldığını ve normalleştirildiğini ve aynı söylem üzerinden bu teknolojilerin Türkiye bağlamında "kabul edilebilir" uygulamalarının "kabul edilemez" olanlardan nasıl ayrıştırıldığını tartışmaya çalıştım. Bir çeşit arındırma işlevi gören bu söylem, "doğa" ve "kültür" arasındaki ayrımı yeniden üretip normalleştirerek bu sınırların ve kurguların ne tür girift bir toplumsal zeminde oluştuğunu gizlemeye çalışıyor. Zamandan bağımsız, soyut bir teknikler bütünü olmaktan ziyade tüp bebek teknolojisi, toplumun hukuk, din, ekonomi, kültür, cinsiyet, aile, cinsellik, sağlık, beden, ahlak, normallik gibi iktidar yapılarının ve normlarının bizzat katıldığı ve iş gördüğü karmaşık toplumsal ilişkiler içinde üretiliyor, şekilleniyor ve tanımlanıyor. Bu yapı kadınların deneyim ve anlatılarında da kendini açıkça gösteriyor. Tüp bebek teknolojisi ile üreme alanında gerçekleşen dönüşüm ve bu dönüşümün mahrem alanlara etkileri hem toplumsal hem de bireysel düzeydeki yerel mülahazalarla şekillenen karmaşık bir sürecin ürünü. Diğer bir deyişle, tüp bebek teknolojisi doğa ile kültürün, yerel ile küreselin, kutsal ile bilimselin, gerçek ile kurgusalın, umut ile korkunun iç içe geçtiği melez bir alan.

# Şifayı Meydanlarda, Siyaseti İnternette Aramak

## Türkiye'de Yeni Hasta Örgütlenmeleri

*Mehmet Ekinci*

> Beden: Eğer bedenimizin nasıl oluştuğunu bilseydik tek bir hareket bile yapmaya cesaret edemezdik.
>
> *Gustave Flaubert*

> Önemli saymasalar da, biyologlar türleri sınıflandırdıkları gibi canavarları da sınıflandırmışlardır, ama onlar hâlâ, olumlu anlam içermemenin yanı sıra, birer anomali ve çelişki olmayı sürdürüyorlar.
>
> *Georges Bataille*

İNSAN BEDENİ, miladını bilmediğimiz bir dönemden beri acı çeken, acıyla mücadele eden, acının dinmesine yönelik çeşitli müdahalelere maruz kalan ya da acıyı bir ibadet şekli, aşkın güçlere karşı sunulan bir hediye olarak kendi üzerinde tecrübe eden, kutsal bir alan olarak kabul görmüştür. İnsan bedeni ve deneyim dünyası, o insanın kendisi ve ona ihtimam gösteren yakınları tarafından üzerine titrenen, acıdan kaçınıp keyfe yönelme ya da çeşitli aşkın tecrübeler adına acı üzerinden kurtuluşa erme aracı olarak düşünülegelen ve bununla bağlantılı olarak da çeşitli düşünce dünyaları ve onları belli bir mekânsal düzlemde sınırlandırmaya çalışan disiplinler tarafından farklı bakışlara, farklı çerçevelenmelere tabi tutulan bir alan olmuştur hep.

Teoloji, felsefe, edebiyat, doğa bilimleri, tıp, antropoloji ve diğer birçok düşünce dünyası, kimi zaman birbiriyle örtüşen kimi zaman çelişen ve çatışan biçimlerde kendi epistemolojik evrenlerini farklı insan bedeni tahayyülleri üzerinden inşa etmişlerdir. İnsan be-

denini anlaşılır ve araçsallaştırılır kılma adına ona belli potansiyeller ve vasıflar yüklemişler, sınırlarını anlamaya çalışmışlar ve bununla beraber başka potansiyellerin de üzerini örtmüşlerdir. Söz konusu düşünsel (kimileri için "fildişi kulesinin tepesindeki") uğraşılar bir yana, "sıradan" insan da kendi bedenini düşünegelmiş, önemsemiştir. Gündelik hayatı ve maddi dünyayla girdiği etkileşimler üzerinden çeşitli yerel bilgiler üretmiş, bu bilgileri farklı sosyal gruplarla paylaşmış, karşılaştırmış ve sistematik olmayan pratik çözümleme ve eylem biçimleri geliştirmiştir. Bu iki süreci birbirinden bağımsız düşünmek imkânsız gibi duruyor ama şunu da unutmamalıyız ki tarihi metinlerden bize aktarılan ya da güncel tartışmalarda göze çarpan, dışarıdan gözlemleme ile tecrübe etme veya bilme ile hissetme arasındaki farklar bu düşünsel eksen üzerinden ele alınabilir. Marcel Mauss'un da belirttiği gibi (1973: 70) "insanın doğayla etkileşim ve hayatta kalma mücadelesinde edindiği ilk alet kendi bedenidir" ve bu alet üzerine getirilen açıklama modelleri, gerek o bedenin sahibi gerekse o beden üzerinden bilgi üreten, o beden üzerinden uzmanlaşan şahıslar tarafından tartışmaya açık haldedir.

## Acı Üzerinden Kurulan İlişkiler Ağı ve İnsan Bedeni

Modern tıbbın terminolojisini kullanacak olursak insan bedenine acı çektiren, onu farklı çare ve şifa arayışlarına sürükleyen başlıca deneyim alanı "patolojik vakalar", gündelik hayatın diline tercüme edecek olursak hastalıklar ve onların nedenleridir. Hastalık, sadece onu biyolojik olarak bedeninde taşıyana değil, hasta bedenin etrafında olanlara, ona ihtimam gösterenlere de acı çektirir. Başka bir deyişle, hastalık kendi ilişkiler ağını kurar, haneye girdiği anda gündelik hayatın akışını değiştirir. Kurum ve kişilerle olan ilişkilerimize farklı yönler verir. Bizi işimizden alıkoyar, enerjimizi tüketir, üretkenliğimizi aşağı çeker. Bizleri daha önceden içine girmediğimiz mekânsal düzenlemelere zorlar, doğru düzgün telaffuz edemediğimiz tıbbi terimleri dilimize dolar, ders kitaplarındaki karmaşık biyolojik mekanizmaları idrak etmeye zorlar. Yaşam ve ölüme bakış üzerinden değişen farklı maneviyat ve anlam dünyalarıyla birlikte insanları varoluşsal sorgulamalar yapmaya sürükler. Ailede hasta

birinin ortaya çıkması gibi belli bir durum genele dair düşünce ve çıkarımlarımızı gözden geçirmemize sebep olur. Büyük ya da küçük ölçekli de olsa kendi ilişkilenme, tartışma ve güç/iktidar alanlarını inşa eder. Bir araya gelmesi muhtemel olmadığı düşünülecek toplumsal aktör ve zihniyetleri ortak bir düzlemde toplar ya da böler. Tartışmalar çıkar: Doğru tedavi nereden gelecektir? Hangi gelişme umut vericidir, hangisi daha yolun başında olduğumuzun göstergesidir? Kim gerçek biliminsanıdır, kim şarlatandır? İlaçla tedavisi olmayan bir hastalık tanısı konulan bedenler ve onların sevenleri içine düştükleri belirsizlik çukuruyla nasıl baş etmelidirler? Onlara kim yol gösterecektir ve bunu nasıl bir iletişim diliyle yapacaktır? Bu "umut ekonomisi"[1] kimler tarafından düzenlenir? Hasta ve hasta yakınları mı, yoksa konu hakkında mürekkep yalamış, ömrünü klinikte harcamış uzman hekim ve sağlık çalışanları mı?

Hasta örgütlenmeleri ve onların oluşturduğu "yeni toplumsallık biçimleri" (Rabinow 2005: 181) yeni siyasal öznellik tahayyülleri ve beraberinde gelen tartışmalar, günümüz insan ilişkilerini, doğayı ve üzerinde tahakküm kurduğu insan topluluklarını kendi yoluna çekmeye çalışan farklı kültürel pratikleri ve bilim ve teknolojinin üretim ilişkileri ile daha sağlıklı, uzun ömürlü ve saadet dolu bir yaşamın bizi beklediğini öne süren söylem biçimlerini anlamamız adına neler söyleyebilirler? Ben bu yazıyı kaleme alırken, üzerine çalışma yaptığım hasta grubu ve onun oluşturduğu toplumsal alanın içinde dönen hararetli tartışmalar, Türkiye Cumhuriyeti Sağlık Bakanlığı nezdinde yürütülen halk sağlığı politikaları ve küresel ölçekte gerçekleşen bilimsel bilgi üretim ve teknoloji geliştirme çalışmaları ara vermeden devam etmekteydi. Hasta ve hasta aileleri tarafından peşinden gidilen şifa ve kurtuluş yolları sonlanmadıkça bu süreçler de devam edecektir. Bu yazı, bir yıllık zaman diliminde bu süreçleri anlamak için yaptığım etnografik alan araştırmasının ürünüdür. Burada, yukarıda bir kısmını yansıttığım sorulara (kısmen de olsa) cevaplar vermeye, verdiğim cevaplar üzerinden de yeni sorular oluşturmaya çalışacağım.

1. "Umut ekonomisi" deyişini Nikolas Rose'un (2006) kullanımından ödünç aldım.

### Araştırma Yöntemine Dair Birkaç Not[2]

Kendi bedeni üzerinden üretilen bilgi aracılığıyla gündelik pratikleri değişen insanı anlamak için öncelikle belli kıstaslar belirlemekle yükümlüyüz denebilir. İnsanlık hallerini anlamak ve farklılıkları görmeye, göstermeye ve belgelemeye çalışan bir katılımcı gözlemcinin ilk işi bu olmalı belki. Ben de bu mantıkla yola çıktım ve belli tıbbi bilgi üretim süreçleri sonucu sınıflandırılmış ve toplumsal kavram, söylem ve anlatılarla anlamlı bir diyalog halinde olan bir hasta grubunun dünyasına girmeye ve onları anlamaya çalıştım.

Yaptığım alan araştırması sırasında belediye binalarında ve meydanlarda düzenlenen eylemlere katıldım, çeşitli süreçlere gözlemci olarak dahil oldum, yazışmalarda, görüşmelerde ismim geçti, görsel materyallerin içinde görünür oldum. Daha sosyolojik bir dille ifade etmem gerekirse, yüksek lisans tez araştırmam sırasında daha çok niteliksel (*qualitative*) bir araştırma yöntemi izledim. Birden fazla mekânda ve olay esnasında, kimi zaman yarı-resmi sohbetler kimi zaman derinlemesine mülakatlar gerçekleştirdim. Daha sonra etraflıca değineceğim gibi iki farklı model örgütlenme üzerinde, onların iç dinamikleri ve birbirleriyle etkileşimlerine odaklanmaya çalıştım. Bunlardan biri, kas hastalıkları konusunda uzman bir hekim tarafından kurulmuş, yönetim kurulunda kas hastaları ve sağlık çalışanlarının bir arada çalıştığı bir sivil toplum örgütü (gündelik dildeki ifadesiyle bir "hasta derneği") diğeri ise bu hasta derneğinden bağımsız bir biçimde internet üzerinden örgütlenen hasta ve hasta ailesi gruplarıydı.

2. Bu yazı süresince alıntılamış olduğum hekim, hasta ya da hasta yakınlarının isimleri değiştirilmiş ya da hiç belirtilmemiştir. Halihazırda hararetli tartışmaların döndüğü "kas hastalıkları dünyası"nda kimseyi zor durumda bırakmak istemedim. Burada sözettiğim herkesin, onların kendilerini adlandırma biçimiyle "kas hastaları ve aileleri"nin (tıp dilindeki ifadesiyle "nöromüsküler hastalıklar"a yakalananlar) hayata tutunma mücadelesine büyük bir saygı duymaktayım. Bu insanlar korku, acı ve umut duyguları üzerinden örgütleniyor, kendilerine bu duygular içinden sığınma noktaları oluşturuyorlar ve bu noktaların varlık ihtimali dahi "doğru yolu öğretme ve gösterme çabaları" ile tenkit edilir hale geldiğinde muhtelif tepkisel eylemlere girişiyorlar.

Kendi amacını tanıtım broşürleri, süreli basılan dergisi ve internet sitesinde "hastaları, hasta yakınlarını ve toplumu *kas hastalıkları* konusunda bilgilendirme ve bilinçlendirme, bakım ve tedavi yöntemleri konusunda doğru yönlendirme, hastaların topluma entegrasyonunda aktif rol oynama, uluslararası engellilik sözleşmeleri dahilinde onların sosyal ve siyasal hak arayışlarına destek olma, kas hastalıkları alanında yapılan çalışmaları bilimsel ve etik doğrular çerçevesinde destekleme" olarak tanımlayan hasta derneği, ister istemez hasta ve hasta yakınları üzerinde bilgi ve deneyim açısından otoriter bir pozisyon almış oluyordu. Bu denklemde, özellikle internet üzerinden bilgi, deneyim ve dert paylaşımında bulunan hasta ve hasta yakınları ise bilgilendirilmesi, doğru yönlendirilmesi, kontrol edilmesi ve "yanlış" arayış ve gruplaşmalar gösterdiği zaman uyarılması gereken bir kitle olarak yer alıyordu. Hasta derneği, mekân ve aktivite sınırları dikkatlice çizilmiş, kurumsal kimlik ve duruşu resmi belgeler üzerinden yazıya geçirilmiş, etkinlik alanı belirli, kurumsal tarih ve geleneği üzerinden bir yönetim mekanizması olan bir yapı olarak değerlendirilir; yeni tedavi arayışları peşinde koşan hasta ve hasta ailelerinin aktif olduğu bağımsız gruplar ise internet üzerinden haberleşen, eylemlerini her defasında farklı bir kentsel mekânda gerçekleştiren, üye sayı ve içeriği kayıt edilmeyen, farklı kaynaklardan kontrol edilmesi güç bir bilgi akışını dolaşıma sokan çok daha değişken ve akışkan toplumsallık biçimi olarak nitelenebilir.

Bu araştırma sırasında hasta derneğinde yöneticiler, üye hastalar ve gönüllülerle, diğer bağımsız gruplarda ise hasta ve hasta aileleriyle detaylı görüşmeler yaptım. Bilgilendirme ve dayanışma toplantıları ve sosyal aktivitelerde, hasta derneğinde çalışanlar ile hasta ve hasta aileleri arasında kurulan ve "öğreten-öğrenen", "uzman-uzman olmayan", "bilen-bilmeyen" ikilikleriyle şekillenen bilgi-iktidar ilişkilerini gözlemleyebildim. İnternetteki "engelli forumları" ve sosyal medya siteleri üzerinden dönen tartışma ve yazışmaların söylemsel analizi de bu bilgi-iktidar rejimini destekler nitelikteydi. Devletin engellilik[3] politikaları ayrı bir araştırma konusu olduğundan, bu yazıda devletin kas hastalarına yaklaşımının tarihsel geri

3. Ben bu yazıda "engellilik" tabirini kullanmayı tercih ediyorum. Hükümet kurum ve söylemlerinde ise "özürlülük" olarak geçiyor.

planına değinmedim. Burada sadece, Sağlık Bakanlığı'nın (şüphesiz bağımsız hasta gruplarının 2010 yaz mevsimi boyunca düzenledikleri sokak eylemlerinin de etkisiyle) "kas hastalığı" tanısı konmuş veya konması muhtemel kişilere hizmet verecek özel sağlık hizmeti merkezlerinin açılması konusunda detaylı bir mevzuat oluşturma ve eylem planı kararı almış durumda olduğunu hatırlatmam gerekir.[4]

Hasta ve hasta ailelerinin "engelsiz bir dünya" ya da "mevki ve makamları bitiren bir iletişim ağı" olarak tanımladıkları interneti, bilgiyi (*truth*) malumata (*information*) dönüştürme kapasitesiyle birlikte değerlendirmek gerekir diye düşünüyorum. Bu yazı boyunca medya taraması sırasında rastladığım yorum ve haberlerin internet sitesi linklerini vermeye özen gösterdim çünkü ele aldığım toplumsallık biçimi büyük ölçüde bu linklerin paylaşımı üzerinden birbiri üzerinde hak ve hakikat iddiasında bulunuyor, mobilize oluyor ve yön değiştiriyordu. Maddi dünyadaki çatışmaları birbiriyle konuşturan bir iktidar alanı olarak internetin engelli siyaseti ve barındırdığı toplumsal hareket için ne gibi özgürlükler ve çıkmaz sokaklar oluşturduğu sorusu ise başlı başına bir araştırma projesi olarak düşünülebilir.

## Kas Hastalıkları Derken?

"Kas hastalıkları" deyişi aslında birçok farklı bedensel hal ve sakatlık biçimini aynı şemsiye altında tutmak üzere icat edilmiş nörolojik bir terim. Kas hastaları ve ailelerinin kendi aralarındaki tartışma ve çatışmalar da öncelikle bu çeşitlilikten kaynaklanıyor. Bu konuda yayımlanmış bir epidemiyolojik çalışma olmamakla birlikte, Türkiye'de yetmiş ila yüz bin kas hastasının bulunduğu tahmin ediliyor. Kas hastalıkları, kalıtımsal (genetik) mutasyonlar sonucu üst kuşaktan miras alınmış ya da doğuştan var olan, ilaçla tedavisi olmayan, sınırları zorlanmayacak şekilde fiziksel egzersiz ve bakım gerektiren, ilerlemesi geri döndürülemeyen ancak yavaşlatılabilen, farklı yaş dönemlerinde sakat bırakan, motor fonksiyonlarında işlev kay-

4. "Kas hastası aileler destek istiyor", www.cnnturk.com, 2 Ağustos 2010, "Kas hastalarına müjde!", www.yenisafak.com.tr, 15 Eylül 2010.

bına sebebiyet veren, kişiyi önce tekerlekli sandalye daha sonra da yatağa bağlama ihtimali yüksek hastalıklar olarak karşımıza çıkıyor. Kas hastalıkları öldürmüyor, süründürüyor. Kırklı yaşlarda, bir hasta derneğinde çalışan bir hastanın "kendi gibi şanslı olmayıp ailesi tarafından ev hapsinde tutulan hasta çocuklar" için kullandığı tabir ile "kişiyi evde ekmeği, suyu verilen muhabbet kuşuna çeviriyor".[5]

Klinik belirtilerin dağılımı, kas güçsüzlüğünün derecesi ve kalıtım modeline göre iki yüze yakın terim ile sınıflandırılmış olan kas hastalıkları[6] sıradan insan için onu "elden ayaktan düşüren", "başkalarının bakımına sürekli muhtaç kılan", "toplumdan dışlanmasına yol açan", "okula, işe, hayata dair hiçbir üretim sürecine dahil olamamasına sebep olan" gündelik dert ve acıları kapsıyor. Hekim tarafından "ilaçla tedavisi yoktur, kendinize bakacaksınız, bu süreci birlikte yaşayacağız, ben de bilmiyorum ne zaman yürüme yetisi gider, ne zaman ölüme yaklaşır" gibi ucu açık bir medikal anlatıyla açıklandığı anda da hasta ve hasta yakınlarında farklı arayış ve umut dünyalarının inşa edilmesi söz konusu olabiliyor. Hastalığın kendi ilişki ağını örmeye başlaması da aslında tam da tanı ânından sonra başlıyor (Lindee 2005).[7] Hasta birey ve ailesi durumu idrak edememe, inkâr etme, öfke duyma ve kabullenme gibi süreçlerden geçiyorlar.[8] Toplumun bir parçası olan *normal* bireylerin sakat, engelli, tekerlekli

5. İngiliz teorik fizikçisi Stephen Hawking ve eski Fenerbahçeli futbolcu Sedat Balkanlı kas hastalıklarının en bilinen örnekleri olarak düşünülebilir. Hawking halen "amyotrofik lateral skleroz" hastalığı ile yaşamını sürdürürken, Balkanlı bir süre önce hayata gözlerini yumdu.

6. Duschenne/Becker Müsküler Distrofi, Spinal Müsküler Atrofi, Miyotonik Distrofi, Konjenital Müsküler Distrofi ve Limb Girdle Müsküler Distrofi verilen isimlerden bazıları. Daha detaylı tıbbi bilgi için bkz. İstanbul Tıp Fakültesi Nöroloji Anabilim Dalı, www.itfnoroloji.org/ekitap.htm.

7. Bu noktada, hayatları boyunca hiçbir hekim ya da şifacıya görünmeden yaşayıp ölen hastaların mahrem alanlarındaki bakım ihtiyaçlarının hane-içi ilişkiler üzerindeki etkisine bir vurgu yapmak gerekiyor. Benim bu yazıdaki derdim ise tanı sonrası bilim, teknoloji, sivil toplum ve siyasal dünyayla bir araya gelen hastalar ve hasta ailelerinin yeni toplumsallık biçimleri hakkındadır.

8. Psikolojide "Kübler-Ross modeli" olarak anılan ve sırasıyla "inkâr, kızgınlık, müzakere, mutsuzluk ve kabullenme"den oluşan "yasın beş aşaması"nın seyri ölümcül hastalık tanısı koyulan hastadan hastaya, içinde bulunduğu sosyal dinamikler ve yakınlık ve akrabalık ilişkileri üzerinden farklılık gösteriyor (Kübler-Ross 1973).

sandalyeli ya da erken ölüme mahkûm insanlar üzerinden dolaşımını yeniden ürettikleri "acıma", "önemsememe", "dalga geçme", "haline şükretme" gibi duygulanımlar (*affect*) aslında söz konusu hastaların örgütlenme içi tartışmaları ve mücadele taktiklerini de önemli ölçüde etkiliyor. Hastalar ve aileleri sadece hekim tarafından sunulan karamsar tıbbi tablolar ya da hasta beden tarafından tecrübe edilen acı ve ıstırap dolayısıyla değil, diğer insanların bu duruma nasıl yaklaşacağı, böylesine *farklı* bir bedeni siyasal, toplumsal, iktisadi ve kültürel alanlarda kabul edip etmeyecekleri ya da ne ölçüde dışlayacakları ihtimalleriyle de baş etmeye çalışıyorlar (Oliver 1990).

### Bakım, Tedavi ve Umut Üzerinden Farklı Örgütlenmeler

Diğer hasta örgütlenmelerinde de görebileceğimiz gibi, kas hastaları da kendi toplumsallık biçimlerini oluşturmuş durumdalar. Konuya dair yazılanlarda birden fazla hasta örgütlenmesi modeli bulmak mümkün olsa da (Huyard 2009) ben burada iki çeşit modele değineceğim: bir uzman hekim tarafından bir dernek çatısı altından örgütlenen hastalar ve bağımsız kanallar yoluyla örgütlenen, dert paylaşan, bilgi alışverişinde bulunan hasta ve hasta yakınları. İkinci tip örgütlenmeyi mümkün kılan en önemli araç bilgi ve iletişim teknolojileri, özellikle de internet. Zaten Türkiye'deki kas hastaları arasındaki tartışmalar da çoğunlukla bu iki modeli temsil eden örgütlenmeler arasında yapılıyor. Ortak bir bedensel/biyolojik hal ile birlikte yaşayan bireylerin, önce günümüz biyomedikal söylem ve ona bağlı bilgi/iktidar rejiminin bir sonucu olarak farklı öznelliklerinin oluşturulması, daha sonra da bu yeni oluşan öznellikler üzerinden yeni toplumsallık biçimleri ve mücadelelerinin ortaya çıkması söz konusu.

Türkiye'deki kas hastaları arasındaki tartışmaların kavramsal olarak iki eksen üzerinden yürüdüğünü görebiliriz. Birincisi, hastalıkla birlikte yaşamak ve onunla mücadele etmek adına bakım ve tedavi eylemlerinden hangisine öncelik verilmesi gerektiği. İkincisi ise ilk tartışmadaki teknik konularla bağlantılı olarak, engelli siyaseti ve hasta örgütlenmesine dair nasıl bir talep stratejisi geliştirilmesi gerektiği ve devlet kurumlarıyla nasıl bir vatandaşlık tanımı üzerinden müzakere edileceği meselesi. Fransa'da kas hastalığı ile alakalı

sivil toplum örgütleri üzerine çalışan Michel Callon ve Vololona Rabeharisoa (2008) bu iki ekseni "çareye giden yol" ve "vatandaşlığa giden yol" olarak kavramsallaştırıyorlar. Türkiye ile Fransa örnekleri bu açıdan örtüşüyor görünse de, bu iki toplumu meydana getiren ekonomik ilişkiler, kültürel pratikler ve anlam dünyaları oldukça farklı ve elbette bu farklılık da bu kavramların toplumsal düzeyde işleyişi ve etki ettikleri umut ekonomileri ekseninde farklılıklara neden oluyor.[9]

Araştırma boyunca yakın temas halinde bulunduğum, kimi zaman gönüllü olarak çalıştığım kimi zaman etkinliklerine katıldığım hasta derneğinin, hastaları bilgilendirme ve bilinçlendirme adına yayımladığı dergi içerisinde, 1990'ların başından günümüze değin değişmeyen, üç farklı içerik dikkatimi çekti. Birincisi, tıp ve genetik alanında yapılan bilimsel çalışmalar ve hayvan modelleri üzerinden işleyen klinik araştırmaların bu hastalıkların tedavisi için ne kadar umut verici olduğu vurgusu. İkincisi, bu yeni geliştirilen yöntem ve yaklaşımlar adına kök hücre, akupunktur ve diğer alternatif tedavi yöntemlerine hastalar tarafından asla başvurulmaması gerektiği uyarısı. Üçüncüsü de derneğin insan ve maddi kaynak açısından çok yetersiz koşullar üzerinden hayatta kalmaya çalıştığı iması. Sonuncu hususu bir kenara bırakırsak, ilk iki nokta bize hastaların ve hasta ailelerinin bakım ve tedavi meselelerine kendi gündelik yaşam zorlukları ve anlam dünyaları açısından nasıl yaklaştığını bir nebze olsun gösterebilir. 1990'ların başında İnsan Genom Projesi'ne başlanmasına rağmen halen birçok öldürücü kas hastalığı için standartlaştırılmış gen terapisi ya da kök hücre nakli gibi bir tedavi geliştirilebilmiş değil. Ancak bu, Türkiye'deki hastaların ısrarla yurtdışı ve yurtiçindeki deneysel tıp tesislerindeki uygulamalara gönüllü olarak, hatta üzerine para ödeyerek katılmalarına engel olamadı. Aynı süreçte tanı koyulan birçok kas hastası çocuk hayatını kaybetti. Facebook üzerinden bu hastalık çerçevesinde örgütlenen bir grupta bir

9. Bilimsel araştırmalar ve deneysel tıp çalışmaları konusunda baskı grupları oluşturan hasta ailelerinin diğer gruplar tarafından birer "umut taciri" olarak suçlanması, İngiliz sosyologlar Nikolas Rose ve Carlos Novas tarafından öne sürülen "umut ekonomisi" kavramını manidar bir biçimde Türkiye örneği üzerinden de doğruluyor.

babanın belirttiği gibi, kas hastalarının aileleri "her gün birer çocuk daha kaybediyorlar." Öte yandan, bu konunun uzmanı hekimler, ailelerin kök hücre çalışma ve tedavilerinin başlaması konusunda bu kadar ısrarcı olmasını "akıl fukaralığı" olarak tanımlıyorlar. Kas hastalıkları konusunda hasta derneği ile 2010 Mart ayından itibaren çeşitli internet, sosyal medya kanalları ve forumlar üzerinden örgütlenen aileler arasında başlayan tartışma, bize bilmek ile hissetmek üzerinden oluşan arası kapanamaz çatışmayı da gösteriyor. Doktor "tedavi yok, boşuna ümitlenme" derken hasta ya da hasta yakını umudunu kaybetmiyor, sebat ediyor, bilgi otoritelerine kafa tutuyor, tedavi olmadığını söyleyen doktora ve hasta derneğine isyan ediyor.

### Umut ve Korku Arasında Dalgalanan Kas Hastaları

Hasta grupları arasında internette yapılan mesajlaşmalar, taziyeler ve bilgi paylaşımlarına baktığımız zaman, bu toplumsallık biçimlerini oluşturma konusunda günümüz bilim ve teknolojisinin, hem bazı hırslı biliminsanları tarafından hem de *rating* peşinde koşan medya tarafından, çözüm üretme ve umut yeşertme kapasitesi bitmeyecek bir alan olarak temsil edilmesinin önemini görüyoruz. Türkiye'deki kas hastaları ve aileleri (ve ilaçla tedavisi olmayan diğer hasta grupları) iki açıdan *inançlı* bir kesimi içinde barındırıyor. Hem İslama inanan, tevekkül eden hem de bilim ve teknolojinin onlara sunduğu tedavi imkânlarına inanan bir grup bu. Tedavi bekleyişi ve arayışının bir umut ekonomisi ve inanç meselesi olarak ele alınması gerektiğini son dönemde internet haber siteleri, televizyon kanalları ve yazılı basından bize yansıyan birkaç manşetin kelime içeriklerine bakarak bile görmek mümkün: "Doğum öncesi kök hücre nakli başarılı", "11 günde kalp hücresi üretti", "Kök hücre HIV'i yendi: O artık AIDS değil", "Kellere kök hücre müjdesi", "Türk Malı mucize: Türk doktorlar kök hücreden kas üretti."[10] Manşetlerden de gördü-

10. www.ntvmsnbc.com/id/25172833/ (19 Ocak 2011);
www.hurriyet.com. tr/yasasinhayat/16947522.asp?gid=373 (7 Şubat 2011);
www.milliyet.com.tr/kok-hucre-hiv-i-yendi-o-artik-aids-degil/dunya/sondakika/15.12.2010/1326593/default.htm (15 Aralık 2010);

ğümüz üzere kısa sürede elde edilen başarılar, getirilen müjdeler, *bu topraklarda* gözlemlenen mucizeler ve yeşeren büyük umutlar, birçok insanın bilim ve teknolojiye olan inancını perçinleyen bir işlev üstleniyorlar.[11]

Çoğu kişinin, bu konudaki internet forumlarında, daha çok İslam ve dinsel pratikler üzerine yayın yapan internet sitelerinde rastlanıp, "hadis-i şerif" olarak zikredilen iki cümleyi alıntılaması dikkat çekici: "Allah hiçbir hastalık indirmedi ki şifasını da indirmemiş olsun" ve "tedavi arayın ey Allah'ın kulları! Zira Allah Teâlâ hazretleri koyduğu her hastalığa şifa da koymuştur, bundan sadece ihtiyarlık hariçtir."[12] Bilim dünyasından yeni bir gelişmeye dair bir video ya da gazete haberinin tartışma duvarına postalanmasından sonra, her ne kadar diğer hasta ve hasta ailelerinin dinsel inanç düzeyini bilemesek de, büyük çoğunluğun "Âmin. Tedavi çıkacak, bekliyoruz inşallah", "Kök hücre naklinden ümitliyiz. Artık çıksın şu tedavi" ya da "Kurtuluşumuz yakın. Bu tarz bilim haberleri bizi ayakta tutuyor" gibi tepkiler verdiğini görebiliyoruz. Bu tablo, bilim ve din ikiliği üzerinde yaşanan ihtilaf ve çatışmalara dair ezber bozucu, en azından bu ikiliğin tekrar düşünülmesini gerektiren bir nitelik taşıyor.

---

www.turkdunyasi.biz/kellere-kok-hucre-mujdesi-haberi (19 Aralık 2010); www.hurriyetusa.com/yazdir.asp?id=28991 (21 Ocak 2011).

11. Bilime ve teknolojik gelişmelere olan inancın çıkış noktalarına farklı açılardan bakmak mümkün. Örneğin, Darren Aronofsky'nin yönettiği 2006 yılı yapımı *The Fountain* (Kaynak) filminde üç paralel hikâye aynı anda işliyor ve bana tedavi konusunda umudunu yitirmek istemeyen ve bunun için birlikte mücadele eden kas hastası ailelerini çağrıştırıyor. Filmin, hayvan modelleri üzerinde tıbbi deneyler yapan bir biliminsanı olan başkahramanı karısının kanser olduğunu öğreniyor. O, laboratuvarda deneyler yapıp karısının hastalığı için tedavi yöntemleri geliştirmeye çalışırken, 16. yüzyılda ve paralel bir evrende, bu sefer bir İspanyol kâşifi olarak Amerika'da ona ölümsüzlüğün sırrını verecek hayat ağacını arıyor. İkinci paralel evrende ise cismani dünyayı aşmış, metafizik bir boyutta tek başına bir kapsülün içinde uzayda yolunu bulmaya çalışan yalnız ve varoluşsal düşünceleriyle boğuşan bir keşiş olarak karşımıza çıkıyor. Filmde laboratuvar, fetih ve ruhani bütünlüğe giden yolculuk aynı anda işleniyor. Bilim, siyaset ve din ekseninde ele alınan senaryonun sevdikleri için tedavi peşinde koşan hasta ailelerini anlayabilmemiz adına parlak bir örnek oluşturduğunu düşünüyorum.

12. Söz konusu hadisi şerif'in muhtemel kaynaklarından birine Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları tarafından basılan *250 Hadis* adlı yayından ulaşmak mümkün: "Allah Teâlâ bir maraz halk etmedi, illa onun için deva halk eylemiştir. O devayı bilen bilir, bilmeyen bilmez. Ölüm müstesna" (Berki 1974).

Bu yolla, bilime olan inanç, bilimsel araştırma yapan ya da kendini "bilimden yana" tanımlayan insanlarınkinden bile daha üst bir seviyeye ulaşmış oluyor. Birçok hasta ve hasta ailesi için bilim ve teknolojiden gelecek tedavi, bir kurtuluş kapısı ya da ailenin kaderinde yeni bir dönem olarak tasavvur ediliyor, fakat bu durum birçok hekim tarafından, ortada henüz tedaviye dair net bir tablo olmadığından ötürü "akılsızlık" olarak görülüyor.

Fransız felsefeci Georges Canguilhem (2006) psikanaliz ve tedavi yöntemlerini tartıştığı bir makalesinde hekim-hasta etkileşimlerine dair şu tespiti yapar: Hasta kliniğe girdiği andan itibaren –tabii kendi rızasıyla oraya geldiğini varsayıyoruz– hekimden sağlık sorunu konusunda net cevaplar vermesini ve tedavisine ilişkin olarak somut adımlar önermesini bekler. Halbuki hekim olaya daha temkinli yaklaşır ve tedavi sözcüğü yerine muamele, yaklaşım, işlem ve benzeri sözcükler ile cümle kurar. Türkiye'deki kas hastalarına baktığımızda tecrübe edilenin bu tespitle uyum içinde olduğunu görüyoruz. İnsan kaynağı, uzmanlaşma ve teknik olanaklar açısından büyük yetersizlikler içerisinde olan ama kas hastalarıyla özenli bir biçimde bire bir ilgilendiğini gördüğüm bir hekime kas hastalarının tanı ve kontrol süreçlerine dair bir soru sorduğumda, yanıtı şöyle oldu:

> Hastaya hastalık hakkında bilgi veriyoruz. Anlayamıyor neresinde ne olduğunu hasta. Hastanın ana amacı bir tedavi olup olmadığını bilmek. Ne olduğunu bilmek değil. Tedavi yok şeklinde değil de ilaçla tedavisi yok diyorum. Geri döndürülebilecek bir şekilde. Tam şifayla ilgili bilgi bekliyorlar. İlaç ya da iğne bekliyorlar. Fizik tedaviyi, tedavi olarak saymıyor hasta. İyilik halinin korunması için gerekli ama bunlar [...] Hastalık nasıl ilerleyecek? Bu soruyu cevaplamamızı bekliyor ama bunu birlikte göreceğimizi söylüyorum. İnternetteki örnekler en ağır örnekler. Her kişide farklı ilerleyeceğini söylemeye çalışıyorum. Unutmayalım ki hastalıktan çok hasta var. Fizyolojik, genetik yapısı farklı [her] hastanın. Kimse bir hastalığı aynı şekilde yaşamaz, yaşamıyor, yaşamayacak. Ne zaman tekerlekli sandalyeye düşeceğini soruyor mesela. Bunu hiçbir zaman bilemeyeceğimi, kendisinin de bilemeyeceğini, bildiğini söyleyenin de yalan söylediğini söylüyorum. Birlikte göreceğimizi söylüyorum. Bu olayla birlikte baş edebileceğimiz duygusunu vermeye çalışıyorum.

Çoğu hastanın tanı konulduğu andaki tecrübesi böyle özenli bir üslup aracılığıyla şekillenmiyor. Kas hastalarının ve ailelerinin dünyasına kulak verdiğiniz zaman, aynı hastalık için "Bu çocuktan

ümidi kesin en iyisi siz. Zaten yirmisine gelmeden ölecek. Yatalak olacak. Hiç uğraşmayın" yorumunda bulunan doktorlara da rastlamak mümkün. Elbette hasta çocukların aileleri Yeşilçam filmlerinden yankılanan bir replik gibi, "Şu kadar zaman ömrü kaldı" cümlesini duymak istemiyorlar. "Ömür biçilen" çocukların aileleri olarak bilim ve teknolojideki gelişmeler vasıtasıyla umutlarını ve dirençlerini taze tutmaya çalışıyorlar. "Madem çalışmalar hızlandı. Bulunsun artık şu tedavi de biz de kurtulalım" diyorlar.

### "Ölmek değil, yaşamak istiyoruz!"

Neden Türkiye'deki kas hastalarının aileleri ilaçla tedavisi olmadığı söylenen bir hastalık için şifa bulmaya odaklanmış durumda? Uzman hekimlerin ifadesiyle, "bu kök hücre takıntısı" niye? Türkiye'deki kök hücre çalışmalarının hız kazanması hedefiyle internet üzerinden örgütlenen kas hastası aileleri, 2010 yaz ayları boyunca Ankara'da Sağlık Bakanlığı önünde, İstanbul'da Taksim ve Bakırköy meydanlarında ve İzmit'te sokaklara çıkıp "Ölmek değil, yaşamak istiyoruz!" sloganıyla eylemler düzenlediler. Engellilik meselesini bütünsel bir açıdan, toplumsal bir konu olarak görmek yerine, Sağlık Bakanlığı'nın kök hücre araştırmalarına kaynak sağlaması gerektiğini *siyasal* bir talep ve *vatandaşlık* hakkı olarak dile getiren hasta aileleri, otuz yıla yakın bir süredir aktif olan, kurumsallaşmış bir hasta derneğinin başvurduğu "ücretsiz eğitim, sağlık, ulaşım ve engellilere erişilebilirliğin sağlanması" söyleminden ve bu söylemle belirginleşecek olan *siyasal* alandan kaçınmaktalar. Belki de bu ısrarlı apolitik tavrın da etkisiyle Sağlık Bakanlığı Eylül 2010'da, (medyada büyük ilgi gören bir dizi eylem sonrasında) kas hastalarına yönelik bir "eylem planı"nı kamuoyuna duyurdu. "Sağlık ve yaşam hakkı talebi" üzerinden örgütlenen aileler kendi çocuklarının tedavi edilmesini ve bu yöndeki çabaları daha genel düzeyde bir engelli siyasetinden daha önemli buluyorlar. Mesela internette, derneğe "Sizin otuz yılda halledemediğiniz işi biz iki ayda sokağa çıkarak hallettik. Bakın devlet duruma el koydu!" diyorlar. Çözüm odaklı yaklaşım ile bütünsel yaklaşım arasında gelişen bu tartışmayı ve devletin "duruma el koyma" mekanizmasını bir de kas hastası birço-

cuğun akrabası olan Umut'un Taksim Meydanı'ndaki eylem sırasında söylediklerini dinleyerek düşünebiliriz:

> Ankara'daki eylemde Meltem duymuş ki bu kök hücre Türkiye'de de üretiliyormuş, sonra yurtdışına satılıyormuş. Her şeyimizi sattık bu yabancılara zaten. Bir götümüzü açmadığımız kaldı. Köprü dendi, Marmaray oldu, Japon mühendisleri getirmeyi bildik. Fay hattıydı bilmem neydi, yabancı millet gemisi getirtildi; e sonra başka hastalık grip mrip oluyor yine yabancılar getiriliyor. Peki, bu kök hücre, kas hastalığı mevzuunda niye aynı ilgi gösterilmiyor?

Daha önce de belirttiğim gibi, bugün birey, medya ve diğer iletişim kanalları vasıtasıyla bilim ve teknolojinin sorunlara doğrudan müdahale etme ve çözüm üretme hikâyeleriyle kuşatılmış durumda. Neredeyse her gün yeni bir bilimsel buluş, yeni bir proje ya da yeni bir değişim paketi duyuruluyor. Önceden ihmal edilmiş gibi duran kimi konular tartışılır, kabul edilir hale geliyor. Çözülmeyi bekleyen sorunlar konusunda yeni beklentiler, yeni umut dünyaları inşa ediliyor. Devlet eliyle ya da "kamu yararına çalışan dernekler" tarafından konuya el atılmazsa, hemen milliyetçilik refleksiyle dolu söylemler ortaya çıkıyor. Umut'un dedikleriyle paralel bir biçimde, yine Taksim Meydanı'nda ellerinde Türk bayraklarıyla hasta ailelerinin hazırladıkları "Başbakanım, Filistinli Çocuklar Size Minnettar, ya Kas Hastası Çocuklar?" ve "Taş Atan Çocuklar için Siyaset var da, Kas Hastası Çocuklar için yok mu?" pankartlarını birlikte düşünmek gerekiyor. "Devlet istediğin(d)e çözüm üretmeye çalışıyorsa, bu hastalar için niye bir şey yapmıyor" diye soruluyor.

Kas hastaları ve aileleri ile yaptığım mülakatlarda devletten sıklıkla *ulusal* çapta uygulanacak genetik test, tarama ve koruma programları talep edildiği bilgisine ulaştım. Oysa özellikle Amerika Birleşik Devletleri, Kanada ve Avrupa ülkelerinde, hasta örgütlenmeleri ve engelli hareketinin içindeki kişilerin çoğunda genetik bilimi vasıtasıyla hastalık taşıyıcısı embriyoların seçilmesi, ayıklanması ya da aldırılması için geliştirilen üreme teknolojilerine yönelik olarak eleştirel bir yaklaşım görmek mümkün. Daha anne karnındayken "hastalıklı gen" taşıdığı tespit edilen embriyoların (Moris 1992) annelerin seçimine bırakılarak aldırılabileceği, hatta çoğu zaman aldırılmasının teşvik edildiği bir anda, o hastalıklarla yaşayan, yaşa-

mak zorunda olan bireylerin maruz kaldığı ayrımcılık ve dışlanma mekanizmaları konusunda tartışma sürdüren bir grubun varlığı, "acaba genetik bilimi *öjeniyi* geri mi getiriyor", yani 20. yüzyılın ilk yarısında devlet eliyle uygulanan soy ıslahı politikaları yeni bir formda tekrar mı gündeme geliyor sorusunu akla getiriyor (Shakespeare 2003; Wilson 2006). Türkiye'de kas hastaları ve ailelerinde genetik bilimine ve söz konusu üreme teknolojilerine karşı eleştirel bir tutumun gelişmediğini görüyoruz. Tam tersine, hasta ailelerinde bu konunun "devlet eliyle" düzeltilmesi gerektiğine dair yoğun bir talep söz konusu:

Bak mesela bununla bağlantılı dernek şunu bile söylemiyor. Artık hamilelik sırasında Duschenne Müsküler Distrofi'li çocukların doğumu engellenebilir. Biz, hasta çocuklar dünyaya gelmesin diyoruz. Dernek kendi internet sitesinde bunu bir flash animasyon ile anlatabilir mesela. Bizden geçti, diğer çocuklarda çıkmasın istiyoruz. Bunu bilen insan sayısı o kadar az ki. Bu işi gidip devlete anlatsalar onun da işine gelir. Hem devlet kârlı çıkar, hem sağlıklı nesiller doğmuş olur. Devletin parası boşa gitmeyecek böylece fena mı?

Bu alıntı benzer düşüncelerden sadece biri. Bir diğeri, "Benim bu yaşadığım hastalığı başka nesiller yaşamasın istiyorum. Taşıyıcı çiftler evlendirilmemeli kesinlikle" diyor mesela. Belki de öncelikle kaale alınması gereken husus bu konunun etik ya da dinsel açıdan çerçevelendirilmesi değil, "hasta gen" taşıma riski olan çocukların dünyaya gelmemesi talebine bu insanları iten *toplumsal* ve *kültürel* koşullardır. Böyle taleplerin hasta tarafından neden dile getirildiğine dair bir hekimin fikrini sorduğumda, şunları söyledi:

Günlük hayatta ne gibi sıkıntılar yaşayacaklarını bildikleri için böyle bir dilekte bulunuyorlar. *Başka bir toplumda yaşasaydık böyle olmazdı.* Mesela senin saçının rengi kumral, bu da genlerden etkilenen bir karakteristik ve buna yüklenen bir anlam var. Kas hastalığı ile yaşamak da böyle bir şey. Senin saçının rengi nasıl böyleyse, onun da kasları çalışmıyor. Bunun üzerinden de bu toplumda bir sürü sorun yaşıyor. Onun için böyle düşünmesi normal.

### Kişisel Trajedi ya da Toplumsal Bir Mesele?

Bu tartışma bizleri yeni sorulara ve belki de önceden tasavvur etmediğimiz kimi çıkış noktalarına götürebilir diye düşünüyorum. Öncelikle, 1950'li yıllara kadar neredeyse "yaşamaya değer bir insan" olarak bile görülmeyen bedenlerin, her ne kadar ileriki kuşaklar bu hastalıkların görülmemesi dileğinde ısrarcı olanlar olsa da, bir araya gelip, örgütlenip, mahrem alandan çıkarak kamusal bir görünürlük kazanıp, devletten hak talep eder noktaya gelmiş olmaları çok dikkat çekici ve karşılaştırmalı araştırmalar gerektiren bir durum. Türkiye'de mesela kanser, omurilik felçliler, MS hastaları, diyaliz hastaları, otizm, *cerebral palsy* gibi hastalıklar çerçevesinde de bu tarz bağımsız ve bir hekim etrafında örgütlenmeyen toplumsal hareketlerden bahsedilebilir mi? Bu grupların bakım ve tedavi kavramlarına yaklaşımları bizlere neler söyleyebilir? Batılı ülkelerde yapılan araştırmaların gösterdiğinin tersine, Türkiye'de kas hastaları ve ailelerinin dahil olduğu hasta dernekleri ve bağımsız örgütlenmelerde yerleşik orta sınıflardan çok "kent yoksulu" diye tarif edebileceğimiz kesimlerin aktif olduğunu görebiliyoruz. Acaba bu sınıfsal ayrım diğer hasta dernekleri ve örgütlenmeleri için de geçerli mi? Beden ve sağlık çerçevesinde örgütlenen bu yeni toplumsal hareketler, devlet ve vatandaşlık teorileri, kimin hayatta kalıp kimin ölebileceğine dair farklı yönetim zihniyetleri (*governmentality*) geliştiren günümüz biyo-iktidar mekanizmalarına dair neler söylüyor? (Foucault 2003: 239).

Neoliberalleşen Türkiye'nin olağan koşullarında, özellikle de artan güven(ce)sizlik, işsizlik ve yoksulluk ortamında "kronik seyreden", özenli bakım gerektiren ve bedeni muhtemelen geri dönüşü olmayan sakatlık hallerine götüren bir hastalıkla birlikte yaşamak, bu hastaları her şeye rağmen *yaşatmak* büyük bir cesaret ve azim gerektirmekte. Bu hislere sahip olan, olabilen hastalar ve aileleri 2010 yılında hasta bedenlerini ve o hastalık etrafında örgütlenen ilişkilerini sakladıkları mahremiyetten çıkıp, içinde yaşadıkları durumu kamuoyunca görünür ve duyulur kıldılar. Hasta dernekleri, üyelerine daha fazla alanda yardımcı olabilmek adına yeni duyarlılık projeleri geliştirmeye, engelliliğin siyasal ve toplumsal bir mesele ol-

duğuna dair kamu kuruluşları üzerinde baskı mekanizmaları oluşturmaya, hastalara devlet nezdinde "özürlülük" kategorisi üzerinden sağlanması gereken sosyal hakların hukuki mücadelelerinde destek vermeye devam ediyorlar. Devamının gelmesi, sağlanan görünürlüğün sürdürülmesi, genetik bir hastalıkla yaşamanın sadece *kişisel* bir trajedi ve yoksulluk hikâyesi çerçevesiyle temsil edilmemesi dileğiyle.

—

# Küreselleşme, Kanser ve Hastalık Anlatıları

## Bilinçli/Bilinçsiz Hastadan Biyolojik Vatandaşlığa Geçiş[1]

*Ayşecan Terzioğlu*

KANSER, son yıllarda Türkiye'de en çok konuşulan ve toplumsal görünürlüğü olan hastalık. 2000'li yıllarda kuş ve domuz gribi gibi salgın hastalıklar toplumda panik yaratarak, tıbbi ve politik tartışmalara sebep olsa da, bu hastalıklar gündemi yalnızca bir süreliğine işgal ediyor ve zaman içinde etkisini kaybediyor. Oysa kanser şehirleşme, sanayileşme, yaşamın hızlanması ve bireyselleşmesi gibi günümüz toplumunun yapısını belirleyen süreçlerle de özdeşleştiği için "bugünün hastalığı" olarak tanımlanıyor. Kanserin sebepleri gibi, kanser hastalarının hastalık deneyimleri de Türkiye'de yaşanan toplumsal değişimler ve sorunlarla yakından ilgili; dolayısıyla "kanser anlatıları" çoğu zaman bu ülkedeki ve dünyadaki siyasal ve toplumsal süreçler hakkındaki değerlendirmelerle iç içe geçiyor. Kanser hastalarının hastalık anlatılarında ve bu hastalık üzerine oluşturulan toplumsal ve tıbbi söylemlerde kişisel ve mahrem olanın toplumsal ve kamusal olanla böylesine iç içe geçmesi, bize kanser anlatıları üzerinden farklı bir toplumsal okuma yapma olanağı veriyor. Küreselleşme ve neoliberalizmin etkisiyle, sağlığın temel insan hakkı

1. Bu yazı, The City University of New York, the Graduate Center, Antropoloji Bölümü'nde yazdığım "Experiencing and Explaining Cancer: A Critical Study of Turkish Modernity Through the Cancer Patients' Illness Narratives" başlıklı doktora tezime ve tezim için 2003-05 yılları arasında yaptığım saha araştırmasına dayanmaktadır; tezi tamamladıktan sonra yaptığım okuma ve diğer çalışmalarla da geliştirilmiştir.

yerine bireysel bir sorumluluk meselesi şeklinde görülmesi Türkiye'deki kanser hastalarını nasıl etkiliyor? Toplumsal eşitsizliklerin ve değişimlerin sağlık alanındaki yansımasının ürünü olan bilinçli/bilinçsiz hasta kavramlarını hastalar nasıl tartışıyor veya içselleştiriyor? Bu ayrımdan biyolojik vatandaşlık anlayışına geçiş nasıl mümkün olabilir? Bu yazıda bu soruların yanıtlarını kanser söylemleri ve anlatıları üzerinden tartışacağım.

## Devlet, Sağlık Sistemi ve Küreselleşme

Michel Foucault, Giorgio Agamben, Mark Mazower ve Khaled Fahmy modern devletin insan bedeni ve sağlığına tahakküm etme amaçlı uygulamalarını farklı açılardan incelediler. Onların çalışmaları, hastalıklar, doğum ve ölümler devletin yakından izlediği ve düzenlediği alanlar haline gelerek, tıbbi ve politik otoritelerin beraberce ürettiği bilgi, söylem ve uygulamalarla tanımlandığını gösteriyor. Tıbbi ve siyasal otoritelerin birbirlerini desteklediği ve toplumsal sorunların sağlık ve tıp çerçevesinde düşünüldüğü bu medikalizasyon (tıbbileşme) süreci önce 19. yüzyıl Avrupası'ndan başladı, ancak zamanla, Ortadoğu gibi bu görüş ve uygulamaları Batı'dan alarak içselleştiren bölgelere de yayıldı.

Yirminci yüzyılda sağlık istatistikleri, bir ülkede tıbbi ve siyasal otoritelerin performansı ve o ülkenin refah ve gelişmişlik düzeyi hakkında bilgi vermesi açısından önem kazandı. Farklı ülkeler birbirleriyle bu istatistiksel bilgiler üzerinden karşılaştırılarak, daha sağlıklı ve zinde bir nüfus yetiştirme ve hastalıkları önleme gibi amaçlarının gerçekleştirilmesinde tıbbi ve politik güçlerin yakın işbirliğinin ne derece başarılı olduğu saptandı (Foucault 2008; Fahmy 2002; Mazower 1998). Giorgio Agamben'e (1998) göre devletin politik gücü kişilerin bedeni ve sağlığı üzerinden tanımlandığında, "insan hayatının kutsallığı" da giderek daha politik bir anlam kazanmaya başladı. Dünya Sağlık Örgütü (WHO) tarafından sağlığın temel bir insan hakkı olarak tanımlanması, sağlık sektörüne erişimde eşitliğin vurgulanması ve sağlık hakkının temininde devletleri yükümlü kılması da devletin sağlık alanındaki müdahalelerine uluslararası bir meşruiyet kazandırdı. Türkiye'de devlet 1980'lere kadar

belirli hastalıklar veya sağlık sorunları konusunda çeşitli politikalar üreterek, vatandaşlarına doğru sağlık davranışlarını aktarmaya çalıştı. Tıp ve devletin işbirliğine paralel olarak iyi vatandaşlığın tanımı da bilimin ve tıbbın üstünlüğüne inanmayı kapsamaya başladı.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarında, tıp otoriteleri yalnız ülkedeki sağlık sorunlarını değil, devlet ve yüzü Batı'ya dönük seçkinler tarafından yürütülen ve yukarıdan aşağı, tüm yurda nüfuz etmesi planlanan modernleşme sürecini engelleyen toplumsal sorunları da çözmeye çalıştılar. Bu toplumsal misyon, onlara önemli bir politik güç ve toplumsal prestij sağlarken tıp ve modernleşme arasındaki işbirliğini iyice pekiştirdi. Devletin sağlık alanındaki uygulamaları, ülke çapında aşı kampanyaları ve salgın hastalıkların önlenmesi gibi büyük çaplı sağlık projelerinin yürütülmesi açısından etkili olduysa da, bu alanda devlet söylemlerinden farklı seslerin çıkmasını büyük ölçüde engelledi. Örneğin, Türkiye'de kanser hakkındaki tartışmalarda, kanserli hastalar kendi seslerini hâlâ duyuramıyorlar. Aynı şekilde, "geleneksel" tedavi yöntemleri de, kendilerini modernliyle özdeşleştiren Türk tıp otoriteleri tarafından çağdışı ve ülke modernleştikçe giderek azalıp yok olması gereken tedavi şekilleri olarak tanımlanıyor. İyi bir Türk vatandaşı olmak, modern bilimin ve tıbbın üstünlüğüne inanmak üzerinden tarif ediliyor (Dole 2004). Türkiye'de devletin sağlık alanında en etkin olduğu zaman, yaralı, hastalıklı ve batıl inançlı Osmanlı Devleti'nden yeni, modern, sağlıklı, zinde Türk çocuklarına geçiş çalışmalarının yapıldığı 1920'ler ve bütün vatandaşların eşit şekilde sağlık hizmetinden yararlanmasının devletin sorumluluğu olarak tanımlandığı 1960'lar oldu. Fakat 1960'ların sosyal devlet anlayışına yönelik uygulamalarının devamı getirilemedi ve dünyada meydana gelen politik ve ekonomik gelişmeler bundan çok farklı bir devlet-sağlık alanı ilişkisine yol açtı.

1980 sonrası, neoliberalizm ve küreselleşmeyle birlikte gelen özelleştirme süreci, Türkiye'de 1990'larda birçok özel hastanenin açılmasına sebep oldu ve devlet giderek sağlık alanındaki etkinliğini azaltarak, uygulayıcıdan denetleyici konumuna geçti (Pala 2007; Sanal 2004). Bugün Türkiye'deki hantal, bürokratik, kalabalık ve reformlara rağmen kendini tam olarak yenileyemeyen devlet hastaneleri ve küçük bir gruba hizmet eden lüks ve pahalı özel hastanele-

rin arasındaki farklılıklar bu gelişmelerin bir sonucu. Sağlık alanında ülkenin kırsal ve kentsel bölgeleri, doğusu ve batısı arasındaki bölgesel ve ekonomik eşitsizlikler özelleştirmeyle oluşan yeni sağlık anlayışıyla birlikte iyice arttı. Bu anlayışa göre, çevre ve halk sağlığı dalları tıp alanında giderek önemini yitirirken, insan sağlığını etkileyen iş ve yaşam koşulları da tıp tarafından daha az göz önüne alınır oldu. Devletin sağlık hizmetlerine erişimde eşitliği sağlama rolünün de azalmasıyla beraber, sağlık giderek temel bir insan hakkı olarak görülmekten çıkarak, kişinin kendi sorumluluğunda olan bir konu haline geldi. Birey sağlığını korumak, hastalıklardan kaçınmak ve hasta olduğu zaman en etkin tedavi biçimine ulaşmayı bilmek, bu konularda en doğru bilgilere nasıl ulaşacağını öğrenmek zorunda. Bu, onun sağlık konusundaki temel mesuliyeti. Bu anlayış medyada da vurgulanıyor ve yeniden üretiliyor. Bireyin hastalıklardan korunması için neler yapması gerektiği konusundaki "uzman" doktor görüşleri, sağlık alanındaki eşitsizlikler, ayrımcılıklar veya iş ve çevre sağlığı haberlerinden çok daha fazla yer buluyor.

Sağlığın bireysel bir sorumluluk olarak görülmesi ve devletin bu alandaki etkisinin azalması, doktorların ülkeyi topyekûn modernleştirmek, bilimin ve tıbbın üstünlüğüne inanan kuşaklar yetiştirmek şeklindeki toplumsal misyonunun zayıflamasına da katkıda bulundu. 1980 sonrası yaşanan, kırsal kesimden şehirlere kitlesel göçler ve siyasal İslamın yükselişi gibi toplumsal dinamikler daha çoğulcu, çoksesli ve yerel nitelikli modernlik tanımlarının da dile gelmesine yol açtı. Devlet, tıp ve modernite arasındaki bağların zayıflaması ve ülkedeki toplumsal ve kültürel çeşitliliğin kamusal alanda daha görünür olması, insanları sağlık alanında daha özgür kıldı mı? Sağlıklı olmanın bireysel bir sorumluluk olarak görülmesi, kişilerin hastalık anlatılarını istedikleri gibi oluşturabilecekleri anlamına da gelir mi? Özel hastanelerin çoğalmasıyla beraber sağlık alanındaki eşitsizliklerin artması ve daha görünür olması hastalık deneyim ve anlatılarını nasıl etkiliyor? Yazının ikinci kısmında bu soruları görüştüğüm kanser hastalarının anlatıları üzerinden farklı yönleriyle tartışacağım.

### Sağlık Alanında Bilinçli ve Bilinçsiz Hasta Ayrımı

Ulrich Beck (1987) risk toplumu kavramını açıklarken, günümüzde giderek daha muğlak, soyut ve zor anlaşılır bir risk anlayışının oluşmasıyla birlikte insanların hayatlarındaki riskleri anlayabilmek adına bu riskler üzerinde uzmanlaşmış kişilere bağımlı hale geldiklerini anlatır. Örneğin, çevredeki radyasyon miktarı veya vücudumuzdaki kanser genleri gibi sağlığımızı büyük ölçüde etkileyen faktörler ancak işin uzmanlarınca, bilimsel kurumlarda, test ve ölçümlerle saptanabilir. Bu veriler bu konularda politika üretebilecek kişilere, kurumlara ve topluma, bilimsel dil basitleştirilip gündelik dile yakın hale getirilerek anlatılır. Bu yüzden uzmanlar tarafından bilimsel yollarla üretilen bilgiler ile toplumun ürettiği bilgi arasında belirgin bir hiyerarşi var. Bu hiyerarşi uzmanlar ve toplum arasında sarsılmaz bir karşılıklı güven ilişkisini de gerektirir. Buna göre toplum, uzmanların geçerli yöntemlerle doğru ve kesin bilgiler elde ettiğine tamamen inanmalı; uzmanların da, yaptıkları açıklamaları toplumun kabul edip içselleştireceğine dair güvenleri tam olmalıdır. Fakat uzmanlar ve toplum arasındaki bu inanç ve güven bağı hiçbir zaman bu kadar sorunsuz işlemiyor. Bilimsel bilgi politik ve toplumsal dinamiklerden bağımsız olarak üretilmediği için, sunulan bilimsel verilerin doğruluğu ve geçerliliği her zaman tartışılmaya açık. Bilim, insanlarının ürettikleri bilgiler, onların kişisel düşünce, çıkar ve önyargılarıyla da şekillenir ve doğrudan ya da dolaylı olarak toplumda birtakım değişiklikler meydana getirir. Toplum ve bilimin bu kadar iç içe olması nedeniyle, bilimsel bilgi üreten uzmanlarla bu bilgilere göre düşünmesi ve davranması gereken insanlar arasındaki ilişki de Beck'in söz ettiği kadar pürüzsüz değildir. Dolayısıyla bu görüş bilimsel bilginin bugünün toplumunun bilgi dağarcığındaki üstünlüğünü meşru gösteren bir düşüncedir.

Türkiye'de bilimsel bilginin üstünlüğüne inanmanın modernlik ve iyi vatandaşlıkla özdeşleştirilmesi tıp uzmanları ve toplum arasındaki ilişkiyi de etkiler. Buna göre Türk modernitesinin içerdiği "iyi vatandaş" ve "öteki"ler ayrımının, tıp alanına bilinçli ve bilinçsiz hasta olarak yansıdığını söyleyebiliriz. Doktora araştırmam sırasında, doktorlar ve hemşirelerin sıklıkla hastaları bilinçli veya bi-

linçsiz hasta olarak kategorileştirdiklerini gözlemledim. İyi ve kötü hasta anlamına da gelen bu ayrımı, doktorlar kolay iletişim kurulabilen hastaları diğerlerinden ayırabilmek için yaptıklarını söylüyorlar. Doktorlar bilinçli hastayı, onlarla aynı dili konuşan, şehirli, eğitimli ve hastanede nasıl davranacağını bilen hasta şeklinde tanımlıyor. Bilinçsiz hasta ise cahil, eğitimsiz, köylü, batıl inançlı ve doktorları yeterince takdir etmeyen hasta olarak tanımlanıyor. Bu ayrım doktor ve hemşirelerin hastalara karşı tutum ve davranışlarını da belirliyor. Araştırmamın bir kısmını yaptığım, o zamanki ismiyle SSK Okmeydanı Hastanesi[2] onkoloji bölümünde doktorlar gelen hastaların çokluğu ve sosyoekonomik durumlarının çeşitliliği açısından her gün bir "Türkiye panoraması" ile karşı karşıya kaldıklarını anlattılar. Çok kısa bir sürede teşhisi koymak ve tedavileri saptamak zorunda olduklarından, hastaların kılık kıyafeti, konuşması, genel tavrı, eğitimi ve mesleği gibi dosyalarındaki kişisel bilgilerini hızlıca değerlendirip hastaya nasıl davranılması gerektiğine karar verdiklerini söylediler. Bu değerlendirmeyi doktorlardan biri şu şekilde anlatıyor: "Mesela kapıdan içeri bir bayan hasta geliyor, teyze mi diyeceksin hanım mı? Sen diyerek mi konuşacaksın onunla, siz mi? Neyi, ne kadar anlatacaksın ona? Bunlara karar verebilmek için sadece saniyelerimiz var! Meslekte deneyimli olunca saniyeler de bize yetiyor zaten." Hemşireler de eğitimleri ve doktorlarla birlikte çalışmaları dolayısıyla bu ayrımı büyük ölçüde içselleştirir, hatta doktorların bilinçsiz hastalarla "gereksiz yere" muhatap olmamaları için aracı olarak bu hastaların tedaviyle ilgili bazı sorularını doktorların adına cevaplarlar.

Bilinçli ve bilinçsiz hasta ayrımını Ulrich Beck'in risk toplumu kavramıyla ilişkilendirirsek, benzer bir idealleştirmeyle "bilinçli" diye tanımlanan hastaların tıbba ve tıp uzmanlarına kayıtsız şartsız güvenen insanlara karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Bu hastalar çevrelerinden, medyadan ve internetten öğrendikleri sağlık ve hastalık konularındaki bilgi bombardımanında belli bir hiyerarşi oluşturabilme ve tıp uzmanlarınca üretilip aktarılan bilimsel bilgiyi, "spekülasyon", "safsata" ve "mit" diye tanımlanan diğer bilgilerden ayırt ede-

2. 2007 yılında devlet sağlık sigortalarının birleştirilmesi sonucu bu hastane SGK (Sosyal Güvenlik Kurumu) Okmeydanı Hastanesi ismini almıştır.

bilme yeteneğine sahipler. Ne var ki tıbbi bilgiler kanserli hastaların kafalarındaki soruları her zaman yanıtlamaz, yanıtlayamaz. Kanser hakkında tıbbın açıklayamadığı birçok konu olduğu için doktorlar hastalarının çoğuna hastalığının sebebi ve tedavinin etkinliği hakkında yeterli veya kesin bir bilgi veremezler. Bilimsel bilgiyi diğerlerinden ayırt etmeyi başararak ona inanmak, hastaların kendi tedavilerinin etkinliğine olan inançlarının da önkoşuludur ve bu da bilinçli hasta olmak kadar, *modern* ve *iyi* vatandaş olmayı da gerektirir. Bilinçli hasta eğitimli, şehirli olması, tıbba ve bilime olan inancıyla Türk modernitesinin "iyi vatandaş" kavramına da uyar. Bilinçli ve bilinçsiz hasta ayrımı, 1980'lerden itibaren gündemde olan Türk modernitesinin eleştirisi ve farklı modernite fikirleriyle de yakından ilişkili. Doktorların büyük bir kısmı modernleşme yolunda önlerine çıkacak bütün toplumsal sorunları çözme misyonunun imkânsızlığını bu dönemde fark ettiler ve Türk modernitesinin öncüleri rolünün eski önemini yitirdiğini anladılar. Fakat Türk modernitesini hâlâ Batılı, şehirli, eğitimli ve bilime inanmış seçkinlerle özdeşleştiren birçok doktor "modernliğin öncüleri" yerine "modernliğin bekçileri" rolünü benimsediler. Bu bekçilik rolü de bilinçli ve bilinçsiz hasta ayrımını yapmak ve buna göre hastalara farklı şekillerde davranmaktan geçiyordu. Bu ayrımcı davranışlar hastaya, bilinçli bir hasta olarak tanımlanıp kabul görmek için, hastanede kiminle, nasıl konuşması gerektiğini göstermenin yanı sıra, onun hastalığını nasıl görmesi gerektiğini de bildirmektedir. Burada doktorların "sağlık" ve "hastalık" anlayışlarını ve onların sıklıkla kullandıkları tıbbi terimleri içselleştirmek de önemli. Bu durum hastanın, bilinçsiz (ya da cahil) olarak yaftalanma korkusuyla, kendine özgü bir hastalık anlatısı oluşturmasını engellemesi açısından da oldukça sorunludur.

Görüştüğüm ve hastalığının farklı evrelerinde olan toplam 50 hastanın[3] 42'sinin hastalık anlatısında bilinçli ve bilinçsiz hasta ta-

3. Bunlar, yirmi meme kanserli kadın, yirmi akciğer kanserli erkek, beş sindirim sisteminde kanser olan erkek ve beş de üreme sisteminde kanser olan kadın hastalardı. Bu kanser türlerindeki hastaları seçme nedenim, Türkiye'deki kanser istatistiklerine göre kadınlar arasında meme kanserinin, erkeklerde de akciğer kanserinin en yaygın kanser türleri olması. Erkeklerde mide ve bağırsak gibi sindirim sistemi kanserleri, kadınlarda da rahim ve rahim ağzı gibi üreme sistemi kanserleri de son yıllarda hızla arttığından, bu türleri de araştırmama dahil ettim.

nımları ve bu tanımlar üzerinden doktorlar ve hemşireler tarafından yapılan ayrımcı davranışlardan söz ediliyordu. Bu ayrımcılığı geniş çaplı olarak inceleyen Başbakanlık Etik Kurulu'nun, 2009 yılında yaptığı çeşitli dallardan 363 doktor, 400 hemşire ve farklı sebeplerden hastaneye gelen 500 hastayı kapsayan araştırmasında, doktorların %29'u hastalara bilerek ya da bilmeyerek ayrımcılık uyguladıklarını söylemişler. Hemşirelerin %46'sı, hastaların ise %48'i doktorların hastalara ayrımcılık uyguladığını belirtmiş. Ayrımcılığın başlıca nedenleri hastanın sosyo-kültürel ve ekonomik durumu, genel tutum ve davranışları olarak sıralanmış (*Radikal*, 2010). Benim araştırmamda konuştuğum kanser hastaları ve onkologlar, diğer hasta ve doktorlara göre birbirleriyle daha uzun süreli ve yoğun bir iletişimde bulundukları için ayrımcılık konusunun daha fazla gündeme gelmiş olması doğal gibi görünebilir. Ancak bu geniş çaplı araştırmadaki yüksek ayrımcılık oranları da hayli çarpıcı.

Araştırma yaptığım hastanelerdeki[4] doktorlara göre bilinçli kanser hastasının diğer bir özelliği de tıbbi tedavinin etkinliğine tamamen inanan, moralini yüksek tutan, güçlü ve bağımsız bir hasta olması. Bilinçli hasta hastaneye yanında sadece ona yardım edecek bir-iki kişiyle gelmeli, bilinçsiz hastalar gibi yanında, konuştuğum bir doktorun deyimiyle, "tüm klanını" getirmemelidir. Bilinçli hasta doktorlara onların bilgisini sınamak ve sorgulamak için değil, hastalığını ve tedavi sürecini daha iyi anlamak için sorular sormalıdır. Kanser ve tedavisi konusunda gereksiz yere şikâyet etmemeli ve sunulan tedaviye harfiyen uymalıdır. Güvercin Hastanesi'nde çalışan bir doktor, şikâyet etmek yerine teşekkür eden hastalara nasıl farklı bir şekilde davrandığını anlattı: "Çok şikâyet eden, sürekli ağlayıp sızlayan hasta diğer hastaların moralini bozuyor. Biz doktorlara da o hasta tedavisine güvenmiyor gibi geliyor. Üstümüze alınıyoruz haliyle. Biz o kadar uğraşalım hasta iyi olsun diye, hasta da sürekli şikâyet etsin, bir teşekkür etmek yerine. Biz de teşekkür eden bilinçli

4. Bu hastaneler SSK Okmeydanı Hastanesi ve Levent'teki Güvercin Mahallesi'nde bulunan, bir vakfa ait özel bir hastanedir. Bu hastanedeki hastalar çoğunlukla oradan "Güvercin Hastanesi" diye söz ettiğinden, doktora tezime de bu hastane aynı isimle geçmiştir. Görüştüğüm hastaların isimlerini ise etik sebeplerle değiştirerek kullandım.

hastaya karşı da daha güleryüzlü, daha şefkatli oluyoruz tabii ki."

Doktorlar, bilinçli hastadan tıbba güvenmesini, geleneksel olarak tanımlanan alternatif ve tamamlayıcı tedavilerden mümkün olduğunca kaçınmasını ve medyada "çarpıtılarak" yazılan "yalan yanlış" haberlere inanmamasını istiyorlar. Bu görüş, daha önce söz ettiğim, 1980'lerden itibaren, doğru sağlık bilgisine ulaşmanın ve bunları diğer bilgilerden ayırt edebilmenin kişinin bireysel sorumluluğu haline geldiği düşüncesinin de bir parçası. Bu yeni sağlık görüşü de bilinçli ve bilinçsiz hasta ayrımını pekiştiriyor. SSK hastanesinde çalışan bir onkolog, "Bize bilmem nereden kesilmiş bir haberle geliyor bilinçsiz hasta. Neymiş efendim, kefir kanseri önlermiş, o yüzden eski Türklerde kanser yokmuş! Şimdi bu hastayı sen sabırla ve güzellikle yanıtla bakalım. Sen ona 6 senelik tıp eğitiminin, 5 senelik uzmanlığının, onca senelik meslek deneyiminin süzgecinden geçirilmiş bilgilerini sunuyorsun, o daha hâlâ sana kefir diyor, ısırgan diyor! Kemoterapiden çıkıyor, hocaya gidiyor, o da okuyor, üflüyor. Otoyol kenarından tozlu, pis otları toplayıp kaynatıyorlar, sonra da marifetmiş gibi gelip bana bunu anlatıyorlar. O zaman benim de sabrım taşıyor, kızıyorum!" diyor. Buna göre, bilinçli hasta modern tıp bilgisi ve uygulamalarını diğer sağlık bilgi ve yöntemlerinden üstün tutacak ve bu ikinci grup bilgi ve uygulamalardan faydalansa bile doktoruyla bunları paylaşmaması gerektiğini bilecektir.

### Hastaların Gözünden Bilinçli ve Bilinçsiz Hasta Tanımları

Konuştuğum çoğu kanser hastası da bilinçli ve bilinçsiz hasta ayrımının ve kendilerinin bu ayrımda nerede olduğunun farkındaydılar. Kendilerinin bilinçli hasta olduğunu söyleyen hastalar, doktorların hastalara karşı ayrımcı tutumunu da onaylıyorlardı. Bunun tipik bir örneğini emekli mimar ve bir bağırsak kanseri hastası olan Altan'ın anlatısında görüyoruz: "Ben mimarlık yaptığım dönemde koca koca binaların ve barajların inşaatında çalıştım. Saint Joseph ve İTÜ gibi iki köklü okuldan mezun olduğum için işin kendisi zor olmadı benim için ama cahil inşaat işçisine derdimi anlatmak en zoru oldu! O yüzden doktorları da gayet iyi anlıyorum, bizim hastaların yüzde 80'i cahil, bilinçsiz hasta, geri kalan yüzde 20 bilinçli hastayla ara-

larında büyük bir kültür uçurumu var bunların. Adam muayeneye gelmiş, daha doktorla nasıl konuşulacağını bilmiyor, saçmalıyor, doktor da buna sinirleniyor. Yeri gelince kızıp tersliyorlar, *haklı olarak*. O hastanın da anladığı dil bu çünkü. Bunları *hak ediyor* o hasta. Güzellikle anlatsan anlamayacak, nankörlük yapacak." Fakat Altan'ın söylediklerinin tersine, bilinçsiz diye tanımlanan kanser hastaları, doktorların bu olumsuz tavırlarını hak ettiklerini düşünmüyorlar. Onlara göre bu tavırlar onların hastanede kendilerini dışlanmış hissetmelerine yol açarak, hastalıkları ve tedavileri ile ilgili yaşadıkları fiziksel ve psikolojik güçlüklerin daha da ağırlaşmasına sebep oluyor. Bu hastalar doktorların onları aşağıladıklarını, hor gördüklerini ve onlara "sanki oraya ait ya da layık değillermiş" gibi davrandıklarını söyleyerek dışlanmışlıklarını ifade ediyorlar.

Bilinçsiz diye tanımlanan hastaların da, doktorların görüşünün tersine, bilime ve tıbba inançları bilinçli hastalardan daha az değil. Bu hastalardan, 40 yaşlarındaki, meme kanserli Feriha tıbbın bilimsel yönüne olan inancını şu şekilde anlattı: "Biz SSK'yı eğitim hastanesi diye seçtik. Burada laboratuvarlar var, çoğunu gördük, biliyoruz. Cahiliz, eğitimimiz yok ama bu kadarını da biliyoruz artık. Orada her organınıza dikkatlice bakılıyor. Kanser karaciğerinize sıçramış mı mesela, en yeni aletlerle bakıyorlar, bize söylüyorlar." Bu hastalar, kanser konusunda tıbbi otoritenin de gücünü kabul ederek, tedavilerini en iyi doktorların bildiğini ve onlarla bu konularda kesinlikle tartışılmayacağını savunuyorlar. Onların hastanede yaşadığı ayrımcılık ile bürokratik ve ekonomik sıkıntılar, bilime ve tıbba inançlarını sarsmıyor ve sağlık çalışanlarının mesleki bilgi ve yeteneğine olan güvenlerini azaltmıyor. Bu hastalar, yine doktorların düşüncelerinin tersine, ot karışımları gibi tamamlayıcı tıp yöntemlerine başvurmayı da tıbbi otoriteyi reddetmek olarak görmüyor. Onlar bu tedavilerin psikolojik ve toplumsal boyutunu vurguluyarak bunlara başvurma nedenlerini "aile büyüklerini kıramamak", "komşumla türbe gezip rahatlamak" ve "hocadan dua dinleyip, iyi hissetmek" şeklinde açıklıyorlar. Ayrıca bu tedavilerde sağaltıcıların genellikle tanıdık olması ve oradaki insani ilişkiler, bu hastaların hastanedeki dışlanmışlık hislerini de dengeliyor. Özetle, tam da tıbba ve tıbbın temsilcilerine olan bu inançları ve güvenleri yüzünden, bu hastalar, bilinçsiz diye yaftalanmayı, dışlanmayı ve ayrımcılığa

uğramayı kabullenemeyip, bunu kendilerine yapılan bir haksızlık olarak görüyorlar.

Hastaya görünüşü ve konuşması temel alınarak önyargıyla yaklaşmak, onu yakından tanımayı da engelliyor. Bu sorunu 20 yıl önce Sivas'tan İstanbul'a gelen ve daha sonra akciğer kanserine yakalanan Abdullah şöyle anlatıyor: "SSK'da doktorlar beni böyle bol pantolonlu, kasketli, şiveli gördüler mi öyle bir bağırıp çağırıyorlar ki bir dövmedikleri kalıyor. Cahilim, köylüyüm ya ben onlara göre. Hatta kızım bile 'baba sen de doğru dürüst pantolon giy, kasketini çıkar hastaneye giderken' diyor. 'Aman git kızım' diyorum, 'ben buyum, başkası olamam'. Bak şimdi ben Sivas'tan geldim, lokantada bulaşıkçılıktan başladım, on beş yılda Hisarüstü'nde kendi lokantamı açtım, yanımda birçok Boğaziçili çocuğu çalıştırıp, onların okumalarını sağladım. Bunları hep bu halimle yaptım işte, ama bunu doktorlara anlatamıyorsun ki. Bir laboratuvarın bile yerini sorunca, o kadar geliyorsun hâlâ mı öğrenemedin, diye kızıyor! Oysa ne olur ki söylese, incileri mi dökülür?" Abdullah SSK'da "kendisini kötü hissetmekten bıktığı" için, yeni yaptırdığı aile evinin içini boyamak ve kızının okul masrafları için para biriktirmek gibi girişimlerinden vazgeçerek, tüm maddi olanaklarını seferber edip, tedavisinin geri kalanını "doktorların ve hemşirelerin hastalara daha iyi davrandığı" özel Güvercin Hastanesi'nde sürdürüyor. Konuştuğum diğer hastalar da tedavilerinin en azından bir kısmını özel hastanelerde yaptırmak için çabaladıklarını söylediler. Bu hastalar özel hastanelerde, devlet hastanelerine göre, sağlık çalışanlarının hastalara daha fazla zaman ayırıp, daha özenli ve daha az ayrımcı olduğunu anlattılar. Bunun nedeni olarak, bu hastanelere daha az hastanın gelmesini ve burada daha az bürokrasi olmasını gösterdiler.

Bilinçsiz olarak tanımlanan hastalar kendilerini özel hastanelerde de dışlanmış hissettiklerini ve bu hisse diğer hastaların onlara karşı tutum ve davranışlarının sebep olduğunu açıkladılar. Kanser hastalarının çoğunun bilinçli ve bilinçsiz hasta tanımını içselleştirmesi bu ayrımı güçlendiriyor, etkisini artırıyor. Araştırma yaptığım iki hastanede de bekleme salonlarında birbirine benzer hastalar ve yakınları birlikte oturuyordu. Bu benzerlik sadece yaş ve cinsiyet açısından değil, kişilerin kılık kıyafeti ve genel tavırları açısından da geçerliydi. Özellikle SSK Hastanesi'ndeki bekleme salonunda ve

koğuşlarda geçirilen uzun zaman boyunca hastalar hastalık anlatılarını paylaşıyor, tedavilerini karşılaştırıyor ve kanserin yol açtığı sorunlara karşı çözüm önerilerinde bulunuyordu. Bu paylaşımlar bazen yakın arkadaşlığa dönüşüyor ve arkadaş olan hastalar kemoterapi ya da radyoterapilerini aynı gün ve saate almaya çalışarak tedavilerini sosyal bir etkinliğe ve enformel bir hasta destek grubu toplantısına dönüştürüyordu. Birçok hasta kurdukları bu yakınlıkların tedaviye katlanmalarını sağladığını ve sürekli hastaneye gidip gelmenin tek olumlu yönü olduğunu anlattı.

Kanser hastalarının diğer hastalarla yakınlık kurma stratejileri aynı zamanda hangi hastalardan kaçınacaklarını da içeriyor. Bu kararlarda, bilinçli ve bilinçsiz hasta tanımlarının içselleştirilmesi önemli rol oynamaktadır. Bilinçsiz olarak tanımlanan hastalar birbirleriyle yakınlıklarını, "biz hastanede itilen kakılan hastalar yapabildiğimiz kadar birbirimize destek oluyoruz", "ancak biz, birbirimizin derdinden anlıyoruz" ve "kimimizin ilaç alacak parası olmuyor, o zaman biz de ona elimizdekinin fazlasını veriyoruz" ifadeleriyle anlatıyorlar. Bilinçli olarak tanımlanan hastalar ise, bilinçsiz hastalarla yakınlaşmaktan kaçınmalarının nedenini, sürekli şikâyet ederek morallerini bozmaları olarak gösteriyorlar. "Muayenemi beklerken üzüntüsünü diğerlerine bulaştıran hastalardan uzak duruyorum. Hiç çekemem onları! Orada hepimiz kanser hastasıyız, hepimizi üzen şeyler var ama ağlayan sızlayan hastalar hem diğer hastaların hem de doktor ve hemşirelerin moralini bozuyor, hepimizi sinir ediyor!" şeklinde anlatıyor 30 yaşlarında, meme kanserli Figen bu kaçınma eylemini. Kanser hastaları bu şekilde kendi içlerinde de bölününce doktorların ve medyanın sıklıkla vurguladığı "kanser hastasının halinden en iyi diğer kanser hastaları anlar" ve "en iyi desteği birbirlerine verebilirler" gibi ifadelerin de geçerliliği sorgulanır hale geliyor.

### Hastalık Anlatılarında Sorunları Paylaşma ve Hastalık Sebebi Tartışmaları

Yukarıda da belirttiğim gibi, doktorlar kanser hastalarına sıklıkla morallerini yüksek tutmalarını söyler ve bunu yapabilmeyi bilinçli bir hasta olma kıstası sayarlar. Buna göre, yüksek moralli hastanın ken-

dine yetmesi ve sorunlarını başta doktorlar olmak üzere diğer kişilere mümkün olduğunca az yansıtması gerekmektedir. Oysaki kanser hastaları, tedavi sürecinde hayatlarında önemli kopmalar, kırılmalar ve kayıplar yaşarlar ve bu değişimler onların bedenleriyle olan ilişkisini, ruh halini, toplumsal ilişkilerini ve kimliklerini etkiler. Hastalar gündelik hayatlarında kanserin yol açtığı bulantı, halsizlik, saç ve organ kayıpları gibi önemli fiziksel sorunlarla düzenli olarak başa çıkmak zorunda kalırlar. Birçok hasta teşhisten sonra "hayatlarının kökünden değiştiğini", "hayatlarının akışını artık tedavi günlerine göre düzenlediklerini" ve bir kanser hastasının nasıl yaşaması gerektiğini ayrıntılı bir şekilde öğrenip buna göre yaşadıklarını anlattılar. Onlara göre hayat "kanser teşhisinden önce" ve "teşhisten sonra" şeklinde kesin bir şekilde ikiye ayrılıyor ve genellikle kanser teşhisinden önce yaşanılan verem, astım gibi önemli hastalıkları "o hastalıklar kansere göre bir hiçmiş", "onların tedavisi kanser tedavisinin yanında hafif kalırmış" gibi ifadelerle kanserden ayırt ediyorlar. Hastalar, hayat hikâyelerini anlatırken yaptıkları "kanserden önce" ve "kanserden sonra" ayrımıyla hayatlarındaki kırılma noktasını vurguluyorlardı.

Cheryl Mattingly ve Linda Garro (2000) hastalık anlatısını, hastanın teşhis ve tedavi sürecinde yaşadıklarına, kendi düşünceleri, duyguları ve görüşleri doğrultusunda bir anlam verme çabası olarak tarif ederler. Bu çaba, hastanın hayatında hastalığın yol açtığı kopma ve kırılmaları açıklayarak, yaşam öyküsüne yeni bir süreklilik getirmesini de içerir. Bu yüzden hastaların hastalık deneyimini kendilerine göre anlamlandırması ve bu anlamı başkalarıyla paylaşması onlar için hayati bir önem taşır ve iyileşme sürecinin ilk adımı olarak tanımlanır. Hastalar, hastalık anlatılarını akrabaları, arkadaşları ve sağlık çalışanları gibi farklı dinleyicilere farklı şekillerde sunarlar. Bu anlatıların paylaşma, çözüm arama, rahatlama, hastalıkla baş edebildiğini gösterme, toplumsal kimliğini ve ilişkilerini yeniden düzenleme gibi önemli işlevleri vardır (Mattingly ve Garro 2000). Bu yüzden bireyin kendi hastalık anlatısını oluşturup paylaşabilmesi onun temel sağlık haklarından biridir. Her ne kadar bugün sağlık insan hakkı yerine bireysel sorumluluk çerçevesinde düşünülse de bu hakkın kısıtlanması kişinin sağlığı ve sağlık sistemi açısından çeşitli sorunlar yaratır. Bu görüşleri Türkiye'deki kanser has-

taları bağlamında ele aldığımda, onların (sürekli şikâyet eden, bilinçsiz hasta diye tanımlanmak korkusuyla) hastalığın bedenlerine, ruh hallerine ve hayatlarının hemen her alanına yaptığı tahribatı anlatmakta ve paylaşmakta büyük bir zorluk çektiklerini gördüm. Bu zorluk aynı zamanda hastanın kendi hastalık anlatısını istediği gibi kurgulamasını ve paylaşmasını önemli ölçüde engelliyor ve hasta sesinin kanser üzerine olan tartışmalarda tıbbi otoritelerin sesinden çok daha az duyulmasına neden oluyordu.

Özellikle kadın hastalar, kanserin yol açtığı sorunları kendi kendilerine çözmeye çalıştıklarını ve kimseye maddi manevi yük olmak istemediklerini söylediler. Yukarıda görüşlerini aktardığım hastalardan Feriha, "Zaten aileniz ve yakın arkadaşlarınız sizin için çok üzülmüşler ve perişan olmuşlar, bir de halsizliğinizi, bulantınızı yansıtıp onları daha da fazla üzmemek için 'iyiyim ben' diyorsunuz. Benim için yoruluyorlar, ilacımı alıyorlar, hastaneye getirip götürüyorlar, kuyruklara giriyorlar, ben de onları daha fazla yıpratmak istemiyorum! Doktora, hemşireye anlatayım bunları diyorum, onların da yüzü ekşiyor ben bunları söyledikçe (*gülüyor*). Doktor da pat diye sözümü kesiyor, 'yok yok, ben sizi iyi gördüm' diye. Diğer hastalar dışarıda bekliyor ya, lafımı uzatmayayım istiyor." Çoğu kadın kanser hastası nasılsın diye soranlara "iyiyim, idare ediyorum, idare etmeye çalışıyorum" gibi cevaplar vermeye alışsa da, bu "kendi kendine yetme" ya da "sorunları kendi kendine çözme" durumu henüz yirmili ya da otuzlu yaşlarında memesi ya da rahmi alınmış hastalarda çok daha güç oluyor. Yirmili yaşlarında, meme kanseri hastası Sibel'in anlattıkları bu duruma iyi bir örnek sunuyor: "Bir noktada artık Polyannacılık oynayamayacak hale geliyorsun. Haklı olarak isyan ediyorsun. Ben evleneli bir sene olmadı daha, göğsüm alındı! Ben nasıl derim o zaman 'iyiyim, kanserle başarıyla mücadele ediyorum, moralimi yüksek tutuyorum' diye? Hatta bana 'güçlü olmaya çalış' diyen arkadaşlarıma kızıyorum, 'sen güçlü olmaya çalış bakalım kolaysa' diyorum!"

Bu sorun erkek kanser hastalarında, onların kadının geleneksel hasta bakma rolünü benimseyen eşleri, kızları veya anneleri sayesinde daha az yaşanıyor. Fakat bu hastalar tarafından sıklıkla fedakâr, anlayışlı ve yardımcı diye nitelendirilen bu kadınların, sorunları anlama ve onlara çare bulmadaki zorlukları da vurgulanıyor. Alt-

mış küsur yaşındaki akciğer kanseri hastası Mehmet, "Bazen ağrı kesiciler yetmiyor radyoterapi sonrası duyduğum acıları dindirmeye, bunu eşime söylüyorum, o da 'dinlenmeye, uyumaya çalış, uyursan unutursun belki acını' diyor. Ne desin, ne yapsın ki o? O da çaresiz kalıyor işte!" diyor. Konuştuğum hastalar sık sık çaresizlik ve yalnızlıklarını dile getirseler de, psikolojik sorunlarını çözmede herhangi bir profesyonel yardım istemediklerini vurguladılar. Bunun nedeni "kanser hastası kendi kendine yetebilmeli ve güçlü olmalı" söylemi, Türkiye'de psikolojik tedavi görmenin tabu olması ve kanser gibi kronik hastalıklarda bu hastaların ihtiyaçlarına cevap verecek uzman kişi ve kurumların eksikliği olabilir. Psikolojik tedavinin akıl hastalıklarıyla özdeşleştirilmesiyle ilgili tabu özelliğine çarpıcı bir örnek olarak, psikolojik sorunlarından söz eden altmış yaşlarında, meme kanseri hastası Lerna'ya, "bu konuda profesyonel bir yardım almak ister misiniz" diye sorduğumda, "kızım, ben deli değilim, sadece kanser hastasıyım" cevabını verebilirim.

Kanser hastalarının sorunlarını istedikleri gibi paylaşamamasının bir sebebi de sağlığın bireysel bir sorumluluk şeklinde tanımlanmasına bağlı olarak, doktorların onları bu hastalıklarından veya hastalıklarının geç teşhisinden sorumlu tutmasıdır. Kanserin genetik, çevresel koşullar ve yaşam tarzı gibi çoğu zaman birden çok sebebi olsa da, doktorlar akciğer kanserli hastalarının sigara içmesini, sindirim sisteminde kanser olan hastaların hazır gıdaları sıklıkla tüketmesini hastalığın başlıca sebepleri olarak gösteriyor. Oysa kanserli hasta sayısının artması, Türkiye'de 1980'lerden itibaren neoliberalleşme (sosyal devlet anlayışının terk edilmesi ve toplumsal ve ekonomik eşitsizliğin artması), kitlesel göçler, hızlı ve plansız kentleşme ve sanayileşmeyle de yakından ilgili. Bu sırada halk sağlığının tıp alanında önemini büyük ölçüde yitirmiş olması ve sağlığın bireysel bir mesuliyet olarak görülmesi de tıbbın bu olumsuz koşulları incelemesini engellemiştir. Aynı şekilde, 1986'da Çernobil nükleer reaktörünün patlamasının sonrasında, Türkiye'de Karadeniz bölgesinde yaşayanların bu bölgeye gelen radyasyonlu yağmurlardan ve o bölgede yetişen radyasyon oranı yüksek çaydan etkilendikleri gerçeği de birkaç halk sağlıkçısı ve epidemiyolog dışında doktorlar tarafından "mit" ve "spekülasyon" olarak değerlendiriliyor. 1986'da bu bölgede toplanılan çaylarda bulunan yüksek radyasyon oranı ve istatis-

tiklere göre Karadeniz bölgesinde hızla artan kanser oranları da bu doktorların fikrini değiştirmeye yetmiyor. Tıp alanında hasta, bu kazanın etkisi gibi "çevresel koşullardan çok, kendi hataları yüzünden kanser olmuş" diye değerlendiriliyor.

### Kendi Hastalığını Çağıran Hasta ve Değişen Cinsiyet Rolleri

Bilinçsiz olarak tanımlanan kanser hastalarının sağlıksız davranışları sonucunda "kendi kanserlerini kendilerinin çağırdığı" sağlık çalışanları tarafından kullanılan yaygın bir söylem. Örneğin doktorlar, meme kanserli ya da üreme sistemlerinde kanser olan kadın hastaları, memede sertlik ve şişlik, rahim bölgesinde ağrı gibi belirtileri uzun süre önemsemeyip muayeneye gelmedikleri için hastalıklarının ilerlemesinden sorumlu görüyorlar. Bu durumda kanser yayılmış, hastalığın teşhisinde geç kalınmış olduğundan, sadece tümörün alınması yetmeyecek, tüm kanserli dokuların ve organların temizlenmesi ve yayılmasının önlenmesi için kemoterapi ve radyoterapi yapılacaktır. Dolayısıyla burada tedavinin uzayıp zorlaşmasından hasta sorumlu tutulur. Örneğin Güvercin Hastanesi'ndeki bir doktor, "Hiçbir doktor hastasının memesini veya rahmini almayı sevmez, ya da hastası aylarca kemoterapiye, radyoterapiye gelsin istemez. Ama çoğu hastamız, maalesef o kadar bilinçsiz ki, kanser iyice yayılmadan, belirtiler katlanılmaz hale gelmeden, hastaneye gelmiyorlar! O zaman da iş işten geçiyor tabii," diyor.

Konuştuğum bazı kadın kanser hastaları da bu "geç kalma" sorununu kabul ediyor ve bunun nedeni olarak da "hastaneye gitmeyi sevmeme" ve "ciddi bir hastalık çıkmasından çekinme"nin yanı sıra meme ve rahim bölgesindeki ağrı ve sertlikleri âdet dönemi veya öncesi meydana gelen ve normal kabul edilen değişimler olarak düşünülmesini gösteriyorlar. Otuzlu yaşlarındaki Selma, kadınların ağrıyı normalleştirme eğiliminden, "Benim regliden önce ve regli sırasında şiddetli ağrılarım olurdu, bıçak saplarlardı sanki rahmimin olduğu yere ve hiçbir ağrı kesici fayda etmezdi. Gözüm kararırdı bazen ağrıdan. Ama annem, ablalarım hep 'ne var biz de bu ağrıları çekiyoruz her ay, senin canın bizden daha tatlı' derlerdi. Ben de abarttığımı düşünürdüm. Ta ki bir gün bu ağrıya dayanamayıncaya kadar.

Zaten en sonunda bana rahim kanseri teşhisi konduğunda en çok onlar üzüldü, pişman oldular dediklerine," diyerek bahsediyordu.

Diğer birçok kadın hasta da, özellikle ağrı ve acının sıklıkla âdet dönemi veya menopoz gibi her kadının geçirdiği biyolojik süreçlerle özdeşleştirilmesi nedeniyle uzun süre bu sorunları önemli bir sağlık sorunu saymadıklarını anlattılar. Fakat bunu bilinçli ya da bilinçsiz hasta olmakla değil, kendi kadın kimlikleri, kadınlık rolleri ve kendilerinin bu rolleri yeniden tanımlamalarıyla ilişkilendirdiler. Kanser hastası kadınların hastalıkları konusunda kendilerini suçlaması, kadınlığın âdet görme, çocuk doğurma ve menopoza girme gibi biyolojik süreçlerle özdeşleştirilmesi ve bu biyolojik süreçlerin birtakım toplumsal ve kültürel beklentilerle çakışmasıyla da yakından ilgili. Bu beklentilerin ne olduğu ve hastaların bu beklentileri nasıl yeniden şekillendirdiği aynı zamanda toplumda kadın kimliğindeki ve kadınlık rollerindeki dönüşüme de işaret eder.

Bu değişim, toplumun farklı sosyoekonomik ve demografik kesimlerinde farklı şekillerde karşılanırken, bu yüzden ortaya çıkan sorunlar da kanser hastası kadınların kendileri tarafından hastalığın ortaya çıkmasının veya ilerlemesinin sebebi olarak gösterilebiliyor. Örneğin Selma, annesi ve ablaları gibi erken evlenip, "bir sürü çocuk doğurarak" hayatını ev kadını olarak sürdürmek yerine lisede beraber okuduğu "zengin çocuklarıyla" kendi yaşamını kıyaslayıp, hayattaki en büyük amacını "bir an önce kendi işi ve kendi evine sahip olmak" şeklinde saptadığını anlattı: "Meslek lisesindeki sınıf arkadaşlarım yazın tatile, yazlık evlerine gidiyordu. Biz ise ancak babamın köyüne gidiyorduk, onu da utanıp arkadaşlarıma söyleyemiyordum. Daha o zamandan hırslandım. Benim önce kendi işim ve evim olmalı diye kafaya taktım. Ablalarım koca ve çocuk peşindeydi ama ben okuldaki bilgisayar dersiyle yetinmeyip, bilgisayar kurslarına da gidiyordum ve yazları çalışıyordum üniversite okuyabilmek için. Lisede de üniversitede de beni isteyenler oldu, evimize geldiler ama ben önce işim ve evim diyordum. Ancak el ele tutuşup, bir-iki kere öpüşmüşüzdür o oğlanlarla, o kadar yani. O yüzden de kadın doğumcuya gitmedim hiç. Niye gideyim ki, dedim, cinsel hayatım yokken!"

Selma daha sonra annesi ve ablaları gibi erken yaşta evlenip çocuk doğursaydı çok daha erken bir zamanda kadın doğumcuya gideceğini, rahmindeki tümörün böylelikle fark edileceğini ve basit bir

ameliyatla tümörün alınabileceğini anlattı. Ona göre kanserinin yayılıp rahminin alınması ve bir seneden beri radyoterapi ve kemoterapi görmesi kendi işine ve evine sahip olması biçiminde gelen büyük başarısının bir bedeliydi. Onunla görüştüğüm sırada, işleri iyi giden bir tekstil fabrikası ve "iyi bir semt olan" Mecidiyeköy'de kendi evi olan Selma, sonunda amaçlarına ulaşabildiği için asla pişmanlık duymadığını ve yeğenleri sayesinde annelik hislerini de "fazlasıyla tattığını" anlattı. "Belki de bu yüzden ben ailem kadar çok üzülmedim kanser olduğuma ve de çocuğum olamayacağına" diye ekleyerek kendisini bu konuda da ailesinden ayırdı.

Bu anlatıda cinsiyet konusundaki kalıplaşmış rol ve beklentilere uymamak ve kadının özgürleşme çabası kanserin ilerlemesiyle özdeşleştiriliyor. Fakat burada kadının geleneksel ve kalıplaşmış rollerden uzaklaşması ekonomik ve toplumsal alanlarda gerçekleşirken, Selma'nın evlilik öncesi cinsel ilişkiye girmemesi ve cinsel ilişkisi olmadan bir kadın doğumcuya muayeneye gitmemesi, bu uzaklaşmanın cinsellik alanında düşünce açısından olsun, eylem açısından olsun gerçekleşmediğini gösteriyor. Buna karşın bu hasta, ekonomik ve toplumsal açıdan sınıf atlamasıyla birlikte, toplumdaki medikalizasyonu etrafındaki kişilerden daha fazla içselleştirmiş ve bilinçli hasta rolünü benimsemiş. Selma kanser teşhisinden sonra sağlık konusunda artık bilinçlendiğini, "kendi eliyle" ailedeki kadınları, özellikle genç kız yeğenlerini kadın doğumculara muayeneye götürdüğünü ve öğrendiği "bilimsel gerçekleri" etrafındaki diğer kişilerle de düzenli olarak paylaştığını anlattı. Selma'nın anlatısında kurguladığı güçlü ve bağımsız kadın kimliğinin, kanser teşhisinden sonra benimsenen bilinçli hasta kimliğiyle de pekiştiğini ve bu açıdan kanser teşhisinin hayatında yol açtığı kırılmaya karşı, kanser anlatısı sayesinde yeni bir süreklilik kazandığını söyleyebiliriz.

Selma gibi genç kadın hastaların bağımsızlıklarını kazanma ve çevrelerindeki kadınlardan farklı bir yol çizme isteklerine bir miktar hoşgörüyle bakılsa da, aynı istekler daha ileri yaşlarda, dul ya da boşanmış kadınlarda görüldüğünde bu hoşgörü yerini "bak bu hevesin yüzünden kanser oldun!" ifadesine bırakabiliyor. Altmış yaşlarında, hâkim emeklisi eşini görüşmemizden bir sene önce kaybetmiş, meme kanserli Sıdıka bu değişme isteğini anlatıyor: "Eşim öldükten bir ay kadar sonraydı. Bir sabah aynada kendime baktım ve gördüğüm

manzara hiç hoşuma gitmedi. Şişmanlamış, pasaklı, ömrü boyunca hiç çalışmamış, hep başkalarına bağımlı yaşamış birini gördüm aynada. 'Tamam, iki kız evlat büyüttüm, ama onların da bana ihtiyacı yok ki artık' dedim. Biraz ağladım, ama sonra birçok karar verdim kendi hayatım hakkında. Önce sıkı bir diyete başladım. Sonra hiç değilse herhangi bir işte çalışabilmek için belediyenin kurslarına yazıldım. İlk defa kendi paramı kendim kazanmak istedim". Sıdıka değişim planının bir parçası olarak daha küçük bir eve taşınıyor ve yeni evinin perdelerini asarken de memesindeki sertliği hissediyor. Kendisine maddi destek veren ağabeylerinin de etkisiyle değişim planıyla bu tümörün oluşmasını özdeşleştiriyor: "Bana ağabeylerim çok kızdı, hele polis emeklisi büyük ağabeyim 'bu yaştan sonra ne diyeti, ne çalışması' dedi. 'Bu yaşta kurslarda, ev döşemede çok yoruldun, ondan çıktı bu kanser' dediler. Haklılar da zaten, belki ben bu işlere hiç kalkışmasam, öyle eskisi gibi evde oturup dursam, bunlar başıma gelmeyecekti, ama o zaman belki sıkıntıdan ve üzüntüden ölür, bu kadar bile yaşamazdım (*gülüyor*)." Bu anlatıda, Sıdıka'nın aynada kendisine bakmasından itibaren, kendisiyle yüzleşip, o şekilde yaşayamayacağını anlaması, kendisini ve hayatını kökten değiştirme isteği, onun hayatındaki esas kırılmanın kanser teşhisiyle değil, ilk defa *kendi* iradesiyle yapmaya başladığı değişikliklerle geldiği anlaşılır. Anlatı, bedeli kanser olsa bile, bu değişimin kaçınılmazlığını vurgulamaktadır.

Bu iki örnekte de hemcinslerinden farklı bir hayat kurma ve kimlik oluşturma çabasının bedeli olarak anlatılan kanserin, bu çabaların pişmanlık veya suçluluk duygularıyla özdeşleşmesine yol açmaması ilginç. Selma ve Sıdıka, hastalıklarının ortaya çıkmasında veya yayılmasında kendilerini sorumlu görürken, bir yandan da hastalık anlatılarıyla kendilerini sağlıklı ama sıradan insanlardan farklılaştırıyorlar. Susan Sontag (1979) ve Arthur Kleinman (1998) kanser ve verem gibi kronik ve tabulaştırılmış hastalıklarda, hastaların ötekileştirildiğini ve marjinalleştirildiğini anlatırlar. Buna göre bu kişilerin topluma uyumsuzlukları sonucu hasta oldukları düşünülür ve bu nedenle onlar suçlanır. Sağlık çalışanlarının bilinçsiz hastaların hataları ya da sağlıksız davranışları yüzünden kanser olduğunu savunması tıp alanında bu tip bir dışlamaya ve ötekileştirmeye sadece bir örnek. Oysa Selma ve Sıdıka, hastalık anlatıları yo-

luyla, kendilerini çevrelerindeki "sağlıklı ama sıradan" kişilerden olumlu bir şekilde ve kendi iradeleriyle ayrıştırarak, kanseri kaçınılmaz olarak gördükleri bu ayrıştırmayla özdeşleştirmişler. Onlar anlatılarındaki hastalık sebebi üzerinden hayatlarına ve hastalıklarına verdikleri anlamlar arasında bir süreklilik de yaratarak, bu süreklilikle hastalığın getirdiği kırılma hissini de dengelemişler. Hastalık onların yaşamları ve kimlikleri konusunda verdikleri temel kararların doğal bir sonucu olarak tanımlanınca, bunu kabullenmek hem Selma hem Sıdıka için çok daha kolay olmuş.

### Biyolojik Vatandaşlık ve Hasta Anlatısı Paylaşım Platformları

Ukrayna'daki Çernobil nükleer kazası mağdurları için Adriana Petryna (2002) tarafından ortaya atılan ve daha sonra Nikolas Rose (2007b) tarafından tartışılan bir kavram olan "biyolojik vatandaşlık" herhangi bir biyolojik sorun çerçevesinde bir araya gelerek, toplumsal ve politik bir güç odağı oluşturan kişiler için kullanılıyor. Bu kavrama diğer örnekler dünyanın çeşitli yerlerinde bir araya gelen AIDS, kanser, anemi ve otizm gibi kronik, genetik veya ruhsal hastalıkların mağdurları ve onların yakınları. Hasta derneklerinden farklı olarak, bu kavramın çerçevesinde bir araya gelen kişiler belirli bir sağlık sorununun nasıl görüldüğünü ve tartışıldığını kökten bir biçimde değiştirme ve bu konuda politik ve ekonomik düzenlemeler yapılmasını sağlama amacı taşıyorlar. Devlet ve tıp otoritelerinin dayatmadığı türden görüşlerin de paylaşılabildiği hasta derneklerinin varlığı biyolojik vatandaşlığa geçiş sürecinde öncülük eden bir ilk adım sayılsa da, bu derneklerin oluşabilmesi maddi olanaklara ve belli bir biyolojik sorun etrafında toplanan kişilerin, bu sorun hakkında tıbbi ve politik söylemlerden farklı bir söylem geliştirmesine bağlı.

Türkiye'deki kanser hastaları bağlamında bu kavramı tartışmaya açarsak onların tıbbi otoritelerin görüşlerini büyük ölçüde içselleştirmeleri yüzünden kendi görüşleri çerçevesinde hastalık anlatılarını oluşturmakta zorlandıklarını ve kanser üzerine olan tartışmalarda bu otoritelerin baskınlığından dolayı kendi seslerini duyuramadıklarını görürüz. Türkiye'de kanser derneklerinin kuruluşları 1930'lara ka-

dar gitse de ancak büyük şehirlerde yaygınlaşarak, orta-üst sınıf hastalara ulaşabilmişler. Bu derneklerdeki etkinlikler, derneği kuran ve yöneten doktorlar tarafından şekillendirildiği ve maddi olarak hayırseverlerin yanı sıra tıp kurumları ve ilaç şirketlerince desteklendiği için hasta ve yakınlarının görüş ve istekleri bu etkinliklerde geri planda kalıyor. Hastaların kendi aralarındaki konuşmalarda da hangi konunun nasıl tartışılacağını moderatörlük görevi yapan doktorlar belirliyor. Örneğin, İstanbul'da katıldığım bir dernek toplantısında, hastalar alternatif tedavi yöntemlerini tartışmak isterken tartışmayı yöneten doktor bu konunun bilimsel olmadığını söyleyerek bu konuşmayı durdurdu. Hastaların kendilerinin oluşturdukları ve interneti kullanan destek grupları kendi içlerinde daha demokratik ve daha az hiyerarşik olsalar da bu gruplara katılımın kişinin evinde ya da çalıştığı yerde düzenli olarak bilgisayara ve internet ortamına erişimini gerektirdiği için bu gruplar da daha çok üst-orta sınıf, 20-45 yaş arası, çalışan kanser hastalarından oluşuyor.

Türkiye'de kanser hastaları üzerinden biyolojik vatandaşlık kavramını tartışırken öne çıkan bir diğer sorun da kanser hastalarının seslerini yazılı ve görsel medyada da duyuramamaları. 1980'lerden itibaren devletin sağlık alanında etkisinin azalmasının toplumun bu alanda daha etkin olması açısından olumlu bir sonuca yol açtığı düşünülebilir. Fakat günümüzde tıbbi otoritenin özellikle medya aracılığıyla artan görünürlüğü, kendilerininkinden farklı görüşlerin kamusal alanda paylaşılmasını büyük ölçüde engelliyor. Bu yüzden kanser konusunda uzman doktorlar ve onların dediğine harfiyen uyan birkaç tanınmış örnek hasta gazetelerde, televizyonlarda ve kitaplarda düzenli olarak karşımıza çıkarken büyük şehirlerde yaşamayan ya da büyük şehirlere göç ettikten sonra kentle bütünleşememiş, alt ve orta sınıftan yüzlerce hastanın hastalık deneyimlerini öğrenmek mümkün olmuyor. Oysaki sağlık sistemindeki sorunlardan ve eşitsizliklerden en çok etkilenen kişiler bunlar oldukları için çözüm bulmak ve kanser tartışmalarını daha çoğulcu ve çoksesli bir hale getirmek için bu hastaların anlatılarını dinlemeye ve anlamaya çok ihtiyacımız var.

Hastaların gözünden baktığımızda, onların da sosyoekonomik konumları ne olursa olsun, tıbbi otoriteler tarafından bilinçli veya bilinçsiz diye yaftalanmadıkları, seslerinin "güçlü ol, moralini yük-

sek tut!" uyarılarıyla kesilmediği ve kendilerini, kendi istedikleri gibi ifade edebilecekleri toplumsal platformlara ihtiyaçları olduğu açık. Bunlar, hastaların sahip olması gereken temel haklardır ve Türk sağlık sistemi bu hakları sağlamayı da amaçlamalıdır. Ancak bu şekilde hastalar onlara dışarıdan veya yukarıdan dayatılan hasta kimliğini sorgulayıp, hastalık deneyimlerini kendi kelimeleri ve süreklilik kurgularıyla anlamlandırabilirler. Bu şekilde de, biyolojik vatandaşlık üzerinden kendi hasta konumları ve deneyimleriyle ilgili her türlü toplumsal, politik ve ekonomik eşitsizlik ve ayrımcılığa karşı çıkabilirler. Sağlık alanında bu ölçüde içselleştirilmiş bilinçli ve bilinçsiz hasta kavramlarından biyolojik vatandaşlığa geçiş, her sosyoekonomik gruptan hastanın kendini özgürce ifade edebileceği, demokratik toplumsal platformların oluşmasından geçtiği için bu çok da kolay ve kısa bir süreç olmayacaktır. Fakat bu geçiş, sağlık alanındaki sorunlara ve eşitsizliklere çözüm ararken daha çokyönlü ve çoksesli olabilmemiz ve farklı kesimlerin deneyimlerini anlayabilmemiz için şarttır. Bunu yapabilmek, aynı zamanda neoliberal bakış açısıyla bu alanda yapılan kâr-zarar hesaplarının ve tepeden inme, deneme-yanılma usulü politikaların "insan öğesini" vurgulayarak dengelenmesi ve hastaya karşı daha anlayışlı ve insani bir sağlık sistemi kurulması açısından önemli bir ilk adım olacaktır.

—

# Neoliberalizmin İkinci Baharı

## Türkiye'de Menopozun Toplumsal İnşası

*Maral Erol*

2006 YILINDA, doktora tezim için Türkiye'de menopozla ilgili bir saha araştırması yaparken sorduğum sorulardan biri "Annenizin ya da anneannenizin menopozunu hatırlıyor musunuz?" olmuştu. Aldığım ilk yanıt ise, "Annemin zamanında menopoz daha icat edilmemişti" oluyordu. "Menopozun icadı", bu ilk mülakattan itibaren araştırmamın çerçevesini oluşturdu. Kamusal bir bilgi olarak kadınların belli bir yaşta âdetten kesildiği bilinse de, Türkçede buna verilen bir ad olmadığı gibi, bu dönemdeki şikâyetler de mesela yirmi yıl öncesine kadar fazla tartışılan bir konu değildi. Peki, menopoz Türkiye'de nasıl "icat" edildi? Türkçede tam bir karşılığı da bulunmayan bu kelime nasıl özellikle belli bir yaşın üzerindeki kadınların gündelik kullanımına girdi ve tıbbi yardım gerektiren, ya da en azından sağlık açısından endişe uyandıran bir sürecin adı oldu? Daha akademik bir dille ifade edecek olursam, Türkiye'de menopozun toplumsal inşası nasıl gerçekleşti?[1]

Menopoz bugünkü tıbbi literatürde genel olarak kadın vücudunda östrojenin[2] koruyucu etkisinin azaldığı, dolayısıyla kemik erime-

1. Bu bölümün temelini oluşturan araştırma 2006 ve 2007'de İstanbul'da yapıldı. Araştırma iki üniversite hastanesinin kadın doğum bölümlerinde yaptığım katılımcı gözlemi, çoğunluğu menopoz için hastanelere başvuran kadınlarla ve kadın doğum uzmanı doktorlarla yaptığım mülakatları ve 1999-2006 yılları arasında beş gazete ve beş dergide menopozla ilgili çıkan haberlerin taranmasını kapsıyor.

2. Östrojen ve projesteron kadınların iki temel cinsiyet hormonu. Üreme ve ikincil cinsiyet özelliklerinin düzenlenmesinin yanı sıra vücutta sistemik etkileri de bulunuyor.

si ve kalp damar hastalıkları risklerinin artmaya başladığı bir "fazlalaşmış risk" dönemi olarak tanımlanıyor. Bununla birlikte Kadın Sağlığı İnsiyatifi (Women's Health Initiative, WHI) araştırması gibi bazı kaynaklara göre menopoz sonrası hormon kullanımıyla birlikte artan meme kanseri ve felç gibi riskler de önem taşıyor. Bu risk alanları klinik ya da gözleme dayalı araştırmalar sonucu elde edilmiş istatistiklerle açıklanıyor. Menopoza giren bir kadın bu (çoğunlukla çelişkili) istatistiksel rakamlar arasında kendi bedeniyle ilgili *bilinçli* bir karara varmaya çalıştığında, algıladığı "meme kanseri riskine karşı kalça kırığı riski" denklemiyle karşı karşıya kalıyor. Kâr-zarar dengesine ve istatistiklere göre kendi kişisel durumu için bir karara varma sorumluluğu, "iyi yaşlanma" söyleminin de yaygınlaşmasıyla birlikte, bir haktan çok ahlaki bir zorunluluğa dönüşüyor.[3]

Neoliberal düşünceye göre sağlık da serbest piyasa sisteminin geri kalanı gibi ürünler ve hizmetler bağlamında algılanır ve bununla ilgili tüm ürün, hizmet ve bireysel kararların toplamı neoliberal ilkelere göre yönetilecek olan kamu sağlığını teşkil eder. Müşteri/hastalar kendilerini hem hastalıklar hem de tedavi ve ilaçlar hakkında bilgilendirmek hem de doktorlardan bu tedavi ve ilaçları talep etmekle sorumludurlar. Tüketici odaklı bu sistemde bilinçlenme ve farkındalık söylemleri büyük ölçüde ilaç şirketleri tarafından piyasa kuralları temelinde yönlendirilir. Bu sistemin önemli bir kısmı, daha önceleri hayatın sıradan süreçleri olarak algılanan menopoz, yaşlanma, hamilelik gibi durumların ayrı ayrı ihtimam gösterilmesi gereken birer risk faktörü haline gelmesidir (Ronald 2006).

Bu yazı, menopozun Türkiye'de toplumsal söylem ve ilişkiler içinde inşa edilmesinin içerdiği çelişkili anlamları ve oluşturulan bilinç eksenlerini inceliyor. Bilinç kavramıyla menopozla ilişkili mü-

3. Dünya Sağlık Örgütü'nün 2002 yılında tanımladığı "pozitif yaşlılık" kavramı hastalık, bedensel engeller, uzun süreli bakım gibi kavramlardan uzaklaşıp hayat kalitesinin artırılması ile yaşla gelişen ve yavaşlatılması ya da önlenmesi mümkün değişikliklerin ortadan kaldırılmasına odaklanmaktadır (Kıyak 2005). Sağlık ve bedenin kişisel sorumluluk olarak algılanması, sağlık giderlerinin azaltılması ve yaşlı nüfusun hükümetler tarafından bir sağlık gideri olarak değil, iktisadi bir kaynak olarak görülmesi arzusuyla paralellik gösteriyor. Elbette yaşlanmayı yeniden kavramaya çalışan bu eğilim, sağlığı temel bir hak değil kişisel sorumluluk olarak gören neoliberal ideolojiyle ilişkilidir.

lakatlarda ve yazılı-görsel basında farklı şekillerde karşılaştım. Bu neoliberal sağlık denkleminde, Batı kökenli tıbbın ve bilimsel-rasyonel aklın üstünlüğünü kabul eden "bilinçli" hasta sağlık, tüketim ve şahsi sorumluluk bağlamında yönünü bulabilen hasta olarak yeniden tanımlanmıştır. Bu yeni anlam, menopoz dönemindeki kadınlar, kadın doğum uzmanları ve popüler medya tarafından kısmen farklı şekillerde üretilip kullanılırken, menopoz da tanımı gereği riskli ama tıbbi kontrol mevcutken korkulmaması gereken bir "ikinci bahar"a dönüştü. Burada, menopoz sırasındaki ve sonrasındaki hormon tedavisinin Batı tıbbındaki kısa tarihini, mülakatlardan ve gazete haberlerinden alıntılarla aktarırken, 2000'li yılların hızla neoliberalleşen Türkiyesi'nde menopozun kazandığı anlamları "bilinç" kavramından hareketle tartışacağım.

## Menopozun Tıbbi Tarihi

Batı tıbbında menopoz, 18. yüzyılda konu edilmeye başladı (Houck 2006; Leysen 1996; Lock 1993). Bu tarihte, "eskisinden farklı ama bazı açılardan daha sağlıklı olan yaşlılık dönemi"ne bir geçiş süreci olarak da görülen menopoz, 20. yüzyılda sağlık açısından tehlikeli ve talihsiz bir dönem olarak algılanmaya başladı. 1930'larda, vücutta östrojen hormonunun azalmasıyla menopozun ilişkisini kuran bilimsel açıklamalar menopozu bir "eksiklik" dönemi olarak tanımlamaya katkıda bulunurken, aynı dönemde geliştirilen sentetik hormonlarla ilgili pazarlama kampanyaları da bu tanımlamada etkili olmuştu (Leysen 1996). Menopoz ilk kez 1938'de Hollanda'da satışlarını artırmaya uğraşan bir ilaç şirketi tarafından "önemli bir endikasyon" olarak lanse edildi (Oudshoorn 1994). Bunu 1942'de Ayerst'in geliştirdiği Premarin'in pazarlanma kampanyası izledi. 20. yüzyılın sonlarına doğru Premarin, sadece en çok satan menopoz ilacı değil, Kuzey Amerika'da en çok satan reçeteli ilaçlardan biri haline de geldi (Coney 1994; Li 2003).

Özellikle 1960'lardan sonra menopozu takiben sentetik hormon kullanılması standart bir uygulama haline geldi. Bu yakın dönemde tıbbi görüş menopozla beraber görülen östrojen seviyesindeki düşüşün giderilmesi gereken bir "östrojen yetersizliği" olduğu ve sen-

tentik hormonlarla uygulanan bir "yerine koyma" tedavisi gerekliliğiydi. Bu görüş hormon replasman tedavisine (Hormone Replacement Therapy, HRT) adını vermiştir (Houck 2006; Leysen 1996). 1970'lerde HRT ve kanser arasındaki ilişkiyle ilgili tartışmalar "yerine koyma" söylemini değiştirmese de 1980'e kadar HRT satışında belirgin bir düşüşe sebep oldu (Houck 2006; Li 2003; Kaufert ve McKinlay 1985).

1970'li yıllarda tıbbi menopoza dair söylemleri etkileyen bir başka unsur da özellikle cinsellik, doğurganlık ve beden konularını sorunsallaştıran ikinci dalga feminizmle birlikte oluşan kadın sağlığı hareketiydi. Madeleine Goodman ve Karen Frey gibi feministler bu dönemde menopozla ilgili araştırmalar yapmaya başladılar ve menopozda ciddi belirtiler gösteren kadınların sayısının tıbbi araştırmaların öngördüğünün çok daha altında olduğu sonucuna ulaştılar (Fausto-Sterling 1999). İkinci dalga feministlerin bir bölümü kadın bedeninin tıbbileştirilmesini eleştirip hormon tedavisinin risk ve yararlarını sorgularken, bir bölümü de fizyolojik belirtileri ortadan kaldıran tıbbi teknolojilerin kadınları daha da özgürleştirdiğini savunuyordu (Houck 2006).

HRT 1980'lerde endometriyum kanserini önlemek amacıyla östrojen tedavisine projesteron eklenmesi ve HRT'nin osteoporoz ve kalp hastalıklarına karşı koruyucu etkilerine dair argümanların güçlenmesi ile ikinci bir yükseliş yaşadı (Barrett-Connor ve diğ. 2005; Houck 2006; Seaman 2003). Bu dönemde, 1960'larda hâkim olan vücutta "eksileni yerine koyma" paradigması 1990'larda "olabilecekleri önleme"ye dönüştü ve HRT için kullanılan "şeker hastasına insülin verme" benzetmesi yerini "olası bir hastalığa karşı aşı olma" metaforuna bıraktı (Li 2003).

2000'li yıllar HRT ile ilgili kaygı ve şüphelerin tekrar yükselişe geçtiği dönemdi. Bu süreçte dönüm noktası 2004'te menopozla ilgili yapılan en büyük klinik araştırma olan WHI sonuçlarının yayımlanmasıydı. Araştırmanın östrojen-projesteron (kombine) hormon tedavisini içeren kolu HRT'nin risklerinin yararlarını aştığı gerekçesiyle Temmuz 2002'de, planlanandan üç yıl önce sona erdirildi (Worcester 2004). WHI araştırması sonuçlarından sonra HRT reçeteleri yarıya düştü ve araştırma sonuçları sonrasında HRT'yle ilgili tıbbi prensip "en düşük dozu en kısa süre için vermek" halini aldı (Bar-

rett-Connor ve diğ. 2005). Bu dönemin hâkim paradigması "olabilecekleri önleme"den "risk yönetimi"ne dönüşürken Kuzey Amerika'da HRT teriminin kullanımı da yerini "hormon tedavisi"ne (Hormone Treatment, HT) bıraktı. Bunun yanı sıra, hormon alma ya da almama kararının kişisel mahremiyet çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği de vurgulanmaya başladı. 1990'lardan itibaren, Batı'daki bu tıbbi tartışmalar Türkiye'de de hem doktorlar arasında hem de popüler kültürde yer buldu.

## Türkiye'de Menopozun İnşası

Türkiye'de menopoz 1980'lerin sonundan itibaren kamusal alanda görünür ve hakkında konuşulur olmaya başladı. Bu sürecin önemli bir parçası Ankara ve İstanbul'daki üniversite hastanelerinde menopoz polikliniklerinin açılmasıydı. 1992 yılında Cerrahpaşa Hastanesi'nde açılan menopoz polikliniği Türkiye Menopoz ve Osteoporoz Derneği'nin (TMOD) kurulmasıyla eşzamanlıydı. Dernek kurulduğu yıldan bu yana menopoz hakkında –çoğunlukla ilaç firmaları sponsorluğunda– bilinçlendirme kampanyaları ve tıbbi seminerler düzenliyor. Bu kampanyaların halka yönelik kısmı bazen belediyelerle işbirliği içinde yürütülen bilgilendirme toplantıları; Nilgün Belgün ve Derya Baykal gibi ünlülerin de dahil olduğu broşür ve ilanlar ve derneğe bağlı doktorların gazete ve televizyonlara verdiği röportajlardan oluşuyor. Doktorları bilinçlendirme bölümünde ise periyodik olarak yapılan ve çeşitli hastanelerden kadın doğum uzmanlarının çağrıldığı seminerler önemli bir yer tutuyor. Bunun dışında, TMOD daha büyük bir mesleki dernek olan Avrupa Menopoz ve Andropoz Derneği (EMAS) ile ortak kongreler ve (yine çoğunlukla ilaç firmalarının sponsorluğunda) menopozla ilgili araştırmalar yapıyor.

1990'lardan bu yana gerçekleşen bu çabaların menopozun görünürlüğü üzerinde ne ölçüde etkili olduğunu anlamak için, 2000'lerin başlarında menopozla ilgili yapılmış araştırmalara bakabiliriz. *Hürriyet* gazetesi, 2005 yılında bir araştırma şirketine yaptırdığı cinsellik araştırmasının menopoz ve andropozla ilgili sonuçlarına ilişkin bir haber yayımladı. Araştırma sonuçlarına göre *andropoz* sözcüğünü hiç duymamış olanların oranı %70 iken *menopoz* sözcüğünden

habersiz olanlar erkeklerde %50, kadınlarda %14 gibi nisbeten küçük bir orandaydı (Erşan 2005). Menopozun bilinirliği konusunda 1990'larda yapılmış bir araştırma olmaması karşılaştırmayı güçleştirse de, bu rakamları 2000'lerde yapılmış diğer araştırmalarla kıyasladığımızda, 2005 ile 2008 yılları arasında menopozun daha da bilinen, konuşulan bir konu haline geldiği görülebilir.

Menopozun nasıl algılandığına dair çok fazla nitel araştırma bulunmasa da, istatistiklerden kaba bir sonuca varmak mümkün olabilir. 2000'li yıllarda Türkiye'de menopozla ve menopoza ilişkin tutumla ilgili tıbbi araştırmaların ortak sonucu, menopoz dönemindeki kadınların hemen hemen yarısının menopoza dair "sıcak basması", "terleme", "vajinal kuruluk" gibi şikâyetlerde bulunmalarına rağmen hormon tedavisi kullanımının % 6-7 civarında kalmış olmasıdır (Biri ve diğ. 2005; Budakoğlu ve 2007; Çifçili ve diğ. 2009). Bu farkın temel nedeni "menopozun doğal bir süreç olarak algılanması" ekseninde açıklanmaktadır (Biri ve diğ. 2005; Çifçili ve diğ. 2009; Ersoy 1998). Araştırmalarda bu durum, genellikle Batı ülkeleriyle kıyaslanıyor ve menopozla ilgili bilinç düzeyinin artırılması gerekliliğinin bir işareti olarak yorumlanıyor.[4]

Bütün bu araştırmalar 2000'li yıllarda bize menopozun ne ölçüde bilinen bir kavram olduğu ve nasıl algılandığı hakkında ipuçları verse de, menopozun nasıl bir süreç olarak sunulduğunu anlamak için aslında menopoz hakkındaki yayınların içeriğine bakmak gerekir diye düşünüyorum. Gerçekleştirdiğim arşiv taramasına göre 1996 ile 2006 yılları arasında yazılı basında menopozla ilgili çıkan haberler iki gruba ayrılabilir. Birinci grup menopozla ve tedavisiyle doğrudan ilişkili haberler, gazetede düzenli köşesi olan doktorlara (bazen de "Güzin Abla" ve benzeri köşelere) bu konuda yazılan mektuplar

4. Türkiye'de sosyal bilimler alanında menopozla ilgili ilk akademik çalışma Tolga Ersoy'un *Menopoz ve Kültür* (1998) adıyla yayımlanmış yüksek lisans tezidir. Kendisi de bir tıp doktoru olan Ersoy, menopoz sonrası yakınmalara ilişkin soruları yorumlarken, bilgisizlik konusuna vurgu yapmakta ve "kadınların önemli bir kısmı yaşamlarının bu döneminlerinde 'âdetlerinin kesileceğini' bilmelerine rağmen âdetlerinin kesilmesinden sonraki yaşam diliminde neler olacağından habersizdirler" (138) demektedir. Menopoz sonrası şikâyetlere rağmen doktora başvurmamalarının sebebini ise kadınların yarıya yakınının menopozu yaşlılığın başlamasıyla ilişkilendirmesi ve "yazgı" olarak kabul etmesi olarak açıklıyor.

ve bu mektuplara verilen cevaplardan oluşur. Genellikle TMOD'a bağlı doktorlarla yapılan röportajlar ve bilinçlendirme kampanyalarına dair haberler de bu kategorinin içinde yer almaktadır. Bu metinlerin genel tonu bilgilendirici niteliktedir; çoğu, kadınların tedavi konusundaki korkularını gidermeyi amaçlıyor, bazen de düzenli doktor kontrolünde olmanın önemini vurguluyorlar. Örneğin, kadınların menopoz sonrası mamografi çektirmeyi aksatmak ya da sigara içmek gibi davranışlarda bulunduklarında karşılaşabilecekleri riskleri anlatan yazılar bu kapsam içerisinde değerlendirilebilir. İkinci grup ise dolaylı olarak menopoz söyleminin inşasına katkıda bulunan haber ve yazılardır. Bunlar menopoz sonrası çocuk sahibi olma, menopozu da içeren çeşitli sağlık sorunları ve şikâyetler için bitkisel ilaçlar, vitamin ve mineraller (özellikle kalsiyum), kemik erimesi, kadınlarda cinsel sorunlar ya da kalp hastalıkları gibi tıbbi sorunlarla ilgili haberler ve andropozla menopozu kıyaslayan yazılar. Her iki grup metinlerde de verilen temel mesaj genellikle menopozun hayatın sonu olmadığı, endişelenmemek ancak dikkatli olmak gerektiği. Örneğin 2002 yılında *Akşam* gazetesinde yayımlanan "Menopoz: İkinci Bahar" adlı yazı dizisi şöyle başlıyor:

> Saçlara düşen aklar, çocukların evden uzaklaşması... 40'lı yaşlardaki tüm bu değişimlere bir de âdet kanamasındaki düzensizlik eklenince kadınlar panikliyor. Menopozu doğal bir süreç değil hastalık olarak kabul ediyor. Tabii ki tüm kadınlar için aynı yaklaşım geçerli değil. Ancak birçoğu "menopoz eşittir hastalık" düşüncesiyle hayatın tadını, güzel yanlarını görmemekte ısrar ediyor. Oysaki menopoz da ergenlik, doğurganlık gibi doğal bir süreç. Bu dönemde sağlıklı bir yaşam için gerekenleri yapanlar İkinci Bahar'ın tadını çıkarıyorlar. (Eminoğlu 2002)

Menopoz için kullanılan ikinci bahar terimi sadece gazeteler değil, tıbbi söylem ve menopoz dönemindeki kadınlar tarafından da benimsenmiş ve bilinçlendirme kampanyalarında da kullanılmaya başlamış. Örneğin, *Hürriyet* gazetesinin 2005 yılındaki bir haberine göre, TMOD Başkanı Erdoğan Ertüngealp menopoz bilinçlendirme kampanyalarından bahsederken menopoz için "ikinci bahar" deyimini kullanıyor:

> Dernek Başkanı Prof. Dr. Erdoğan Ertüngealp dünyada ortalama yaşam süresinin gelişmiş ülkelerde 80, ülkemizde ise 70'li yaşları geride bı-

raktığına değinerek "Menopoz doğal bir süreç olmakla beraber, hormonların eksilmesine bağlı olarak birtakım sıkıntıları da beraberinde getiriyor. Yurt çapında başlattığımız Menopoz Bilinçlendirme Kampanyası ile yaşamın ikinci baharı olarak tanımladığımız menopoz dönemi ile ilgili kadınlarımızı erken yaşlardan itibaren bilgilendirmeyi, bu dönemi yaşam kalitesinden ödün vermeden sağlıklı ve mutlu yaşamaları konusunda bilinçlendirmeyi amaçlıyoruz" dedi.

Buradaki ikinci bahar vurgusunun yanında önemli bir başka nokta da menopozun doğal bir süreç olmasına rağmen "hormonların eksilmesi" nedeniyle müdahale gerektirmesi fikridir. Her ne kadar menopozun bir hastalık olmadığı hem basında hem de doktorlarla yaptığım görüşmelerde sıklıkla vurgulansa da menopozun bir eksiklik dönemi olarak görülmesi ve bu dönemde hormon tedavisiyle "biteni yerine koymak" gerektiği fikri 2000'lerin başında Türkiye'deki tıp çevrelerinde hâlâ geniş kabul görüyordu. Örneğin bir devlet hastanesinde kadın doğum uzmanı olan Dr. Ayhan Durmaz, HRT'nin Türkiye'de nasıl yaygınlaştığını şöyle açıklıyor:

Mantıklı bir nedeni de var, çünkü neden, evinizde tuz bittiği zaman ne yapıyorsunuz, gidip bakkaldan alıyorsunuz. E, şimdi burada biten bir şey var vücutta, bunu yerine koymak lazım, yerine koyunca da sorunlar geçiyor zaten. Mantıklı da geldi, hastalardan da çok iyi, olumlu geri dönüşler oldu. Dolayısıyla menopozdaki hormon replasman tedavisi yerleşti. Gözlemlerle ve makul birtakım nedenlerle gelişti.

Haber ve röportajlardan daha seyrek olsa da, köşe yazılarında da menopozdan bahsedildiği oluyordu. Bunlar içinde Pakize Suda'nın 2001 yılında yayımlanan "Felaket Tellalları" başlıklı köşe yazısı menopoz dönemindeki bir kadının konuya mizahi bakış açısını yansıtan ve ikinci baharın tıbbi yardım gerektiren bir süreç oluşunun altını çizen sarih bir örnek. Suda, genel olarak yaşlanmanın ölüme yaklaşmayla ilişkilendirilmesini ve sağlık sigortası primlerinin artmasına yol açması gibi olumsuz yönlerini eleştirirken, menopoza ilişkin şunları söylüyordu:

Bir de menopoz var ki, yazılanlara bakarsanız ölüm bundan evladır. Hangi kadın dergisine baksam menopozda olduğunun bir göstergesi olarak başını ellerinin arasına almış bir hanımefendi fotoğrafı, altında da tehlikeli yaşlara yaklaşanları intihara sürükleyebilecek bilgiler. Yazılanlardan kısaca şu anlam çıkıyor: 40 yaşına kadar ne yaşadıysanız yaşadınız, 40'tan son-

ra sağlıklı geçirdiğiniz her gün için oturup kalkıp şükredin. "Oturup kalkıp" deyişim mecazi anlamda. Yoksa artık oturup kalkamayacağınız tıbben ispatlanmış durumda. Zira kemikleriniz eriyor sizin. Mütemadiyen. Biyoloji kitabındaki iskeleti hatırlıyor musunuz? Hani kemikleri tanıtan? İşte o iskelet sizi temsil etmiyor, o 40 yaşın altındaki birine ait. Siz hâlâ "Uyluk kemiğim var" diye övünün. Nah var! Nelerin var olduğunu söyleyeyim ben size. Gece terlemeleriniz, uyku bozukluğunuz, çarpıntınız, cinsel isteksizliğiniz, gerginliğiniz, unutkanlığınız var. Ve bunların iş, sosyal ve aile yaşamınıza getirdiği şahane (!) etkiler var.

Menopozun bu son derece olumsuz ve korkutucu imajının ardından Suda, gazeteleri ve tıp otoritelerini felaket tellallığıyla suçluyor ve bu otoritelerin tek çare olarak yararlı etkileri kadar riskleri de olan ilaçları almayı önermelerini eleştiriyordu:

Anladık. Durumu yıllardır ortaya koya koya bir hal oldunuz. Çare bulabiliyor musunuz çare? Bulamıyorsanız gölge etmeyin yeter! Ha, günahlarını almayayım, çarenin ne olduğunu söyleyenler de var. Doktora gideceksiniz. Sık sık. O da size ilaç yazacak. Bol bol. Sonra orada burada ilacın başka önemli hastalıklara yol açtığını okuyacaksınız. İki arada bir derede kalacaksınız. Çare bu işte.

Edebiyat alanında kadınların menopoza ilişkin deneyimlerini kendi ağızlarından anlatan ilk kaynak, İnci Aral'ın *İçimden Kuşlar Göçüyor* adlı otobiyografik romanı olmuştur (1998). Aral romanda 1989 yılında kanser nedeniyle rahim ve yumurtalıklarının alınmasından sonra menopoza girmesinin öyküsünü anlatırken şehirli, okumuş ve orta sınıfa ait bir kadının gözünden 1989 ile 1995 yılları arasında Türkiye'de menopozun portresini de çizer. Başlangıçta konuya yaklaşımı oldukça olumludur:

Menopozu bazı kadınların daha yoğun yaşadığı söyleniyor. Donanımsız, daha az önemsenmiş ve hayatları boyunca işe yarar bir şey üretmemiş olanlar, bu geçişi atlatmakta zorlanıyor; kendileriyle barışık, işi gücü olan kültürlü kadınlar ise kolayca üstesinden geliyorlarmış. Kendime güvenle doluyum. Menopoz mu, diye dudak büküyorum, benim için hiç de zor olmayacak. (47)

Ancak zamanla menopoz ve menopozlu kadın imgesinden rahatsızlık duymaya başlar:

Menopoz sonrasının kadınlığın altın çağı olduğu görüşünü savunan yüreklendirici yazılar okuyorum. [...] Ama bu görüşlerin çevremdeki kadınla-

rın gerçeklerine pek uymadığını görüyorum. Menopoz toplumda, kadının artık durulup oturduğu, hayattan emekli olduğu dönem sayılıyor. [...] Menopoza giren kadının yaşama coşkusu ve taşkınlığı kınanıyor; büyükanneliğin, hanımefendiliğin dar, sıkıcı alanından dışarıya doğru attığı her adım uygunsuz bulunuyor. (51)

Aral, bir yandan menopoz döneminin hayattan el etek çekme dönemi sayılmasına ya da bu dönemde yaşanılan sıkıntıların gözardı edilmesine içerlerken, diğer yandan da Türkiye şartlarında menopozdan şikâyet etmeyi bir lüks olarak gördüğünü söylemektedir:

Onca sorun ortasında sıra gelmiyor belki de. Yolsuzluklar, rüşvet skandalları, köktendinciliğin önlenemez yükselişi, fal, büyü, enflasyon... Kayıp insanlar, işkence, faili meçhul cinayetler, Güneydoğudaki savaş, işsizlik, erozyon... Menopoz bir lüks bizim için. Utanıyorum kendimden. "Sıkı durmaya, iyi olmaya çalış ve büyütme artık!" diyorum. (62)

Yine 2000'lerde, Esmahan Aykol'un *Kelepir Ev* isimli polisiye romanı da edebiyata ilişkin örnekler arasında sayılabilir. Romanın kahramanı Türkiye'de yaşayan Alman kitapçı Kati Hirsel, bir yandan kendi adının da karıştığı bir cinayeti çözmeye, diğer yandan da menopoza atfetmeye yanaşmadığı sıcak basmaları ve asabiyetle baş etmeye çalışır. Menopoz, Kati'nin sinirli halleri ve ruh halindeki dengesizliklerin bir açıklaması oluyor ve zaman zaman kişisel ilişkilerini de etkiliyor. Gerek menopozun temelde bir kadının başkalarıyla ilişkilerine olan olumsuz etkileriyle kurgulanması, gerekse Kati'nin duygu durumundan kaygılanmasına rağmen menopozu olası bir açıklama olarak kabul etmek istememesi, menopozun Aral'ın da sözünü ettiği gibi olumsuz bir dönem olarak algılandığına işaret etmektedir.

2006 yılında televizyon programlarına ve gazetelere çıkan "Sultans of the Menopoz" (Menopozun Sultanları) folklor grubu ise, bu olumsuz algılamayı kırıp menopozu benimseyen kırk yaş üstü bir grup kadından oluşuyordu. 18+ Kadın Sağlığı Konferansı'nda da sahne alan grupla yaptığım toplu mülakatta seçtikleri isimle ilgili olarak söyledikleri, menopozun kamusal alandaki algılanma biçimiyle ilgili fikir veriyordu:

Sibel: Bu yaşamın doğal bir parçası yani, kadınların.

Hülya: Buluğa girmek nasıl doğalsa, bu da öyle. Bunda bir yanlış yok. Ama biz hepimiz espriyi kaldıran insanlarız, yani biz kendi aramızda espriliyiz.

Sibel: Ayşe de sordu, "ya kocalarınız" diye, "onlar da andropoz grubu kursun dedik". Ne var. Herkes kurabilir.

Esin: Bir de bu grup kurulurken bunu kabul edenleri biz aramıza aldık.

Sibel: Aslında biz kalabalığız yani, kocası karşı çıkan...

Hülya: Ya da kendi kabul etmeyen.

Sibel: Bir de dedik ki artık bir şeyleri aşın be abi. Ufkunuzu aşın, kafalarınızı açın, örümcek ağlı kafalar. (Esin: Utananlar oldu.) İnsanlar da bir hoş. Kocası karşı çıktı bilmem ne. Bu grupta bir arkadaş işte, kocası "yaşlılık şeyi" diyormuş, "menopozun adını bile andırmıyor" diyor. Ne demek yaşlılık? Allahıma şükürler olsun hiç de yaşlı gibi hissetmiyoruz.

Hülya: İşte diyorum ya bunu hazmedemeyen.

Meral: O zaman bizi çok eleştirdiler.[5]

## Bilinç ve Muhtelif Anlamları

1990'lardan itibaren, "ikinci bahar" menopozu tanımlayan bir terime dönüşürken, ilgili söylemlerin anahtar kavramı bilinç kavramı haline geldi. Bu bağlamda, "bilinçli bir hasta" (menopozdaki kadın) olmak, ikinci baharı yaşayabilmenin önkoşulunu oluşturuyordu. Bilincin doktorlar ve menopozlu kadınlar tarafından kullanıldığı hali ve menopoz söylemlerinde atıfta bulunulan anlamlarını iki farklı ama birbiriyle ilişkili eksende incelemek mümkün. Bunların birincisi, toplumsal etkileşim dahilinde, doktorların ve hasta olarak menopoz polikliniğine gelen kadınların bilinç kavramı ile ne kastettikleri. İkinci eksen, bilinç ve "bilinçli hasta" mefhumlarının neoliberalleşme öncesi daha ziyade doktorun hasta üzerindeki otoritesine ve devlet sorumluluğundaki tıp sektörüne bağlı, neoliberalleşme ile birlikte daha tüketici/müşteri/hasta benliği kazandığı anlam ile tanımlanabilir.

Türk modernitesine göre bilinçli vatandaş, Batı standartlarında resmi eğitim görmüş, dinsel dogmaların yerine bilimsel bilgiye bağ-

5. Grup üyelerinin gizliliklerini korumak için isimlerini değiştirdim.

lı ve hayatını buna göre düzenleyen, aynı zamanda devlete karşı sorumluluklarını muhakkak yerine getiren bir vatandaş idealiydi (Dole 2004). Türk modernleşmesi ile cinsiyete odaklanan sosyal bilim çalışmaları kadın bedeninin Türkiye'de modernleşmenin sembolik taşıyıcısı olduğu fikrini farklı düzlemlerde açıklamaktadırlar (Arat 1997; Kandiyoti 2003; White 2003). Çağdaş Türk kadını, elbette tıbbın öznesi olduğu anda da modern Batı zihniyetinden ve onun somutlaşmış hali olan modern tıptan kuşku etmeyecek, bedenini bilimin emin ellerine teslim etmekte tereddüt etmeyecektir.

Şayet bilinci, "insanın kendisinin ve çevresinin farkında olması" veya "kendisi ve çevresiyle ilgili bilgi sahibi olması" olarak tanımlarsak çeşitli anlamların bu temel tanıma kattığı katmanları incelemek daha kolay olabilir. Tıp söz konusu olduğunda bu bilgi ve farkındalık, bir insanın bedeni ve olası hastalık-tedavi süreçleri ile ilgilidir. Burada çelişki ve çatışmaları (ya da bazen sadece farklılıkları) yaratan, "hangi bilgi?" sorusudur. Bilinçli bir hasta (ya da menopozlu kadın) zaman zaman birbiriyle çelişen tıbbi bilgiler ve gündelik, toplumsal sağduyudan temellenen önerilerle karşılaştığında hangisini seçmeli? Hemen ardından gelen ikinci bir soru da kimin ürettiği bilginin daha doğru ve geçerli olduğu sorusudur. Hormon alıp almamak konusunda doktora mı, gazetelere mi, yoksa hormon aldıktan sonra meme kanseri olan bir tanıdığın hikâyesine mi inanmalı? Eğer tıp bir otorite olarak kabul edilecekse, bu kez sorun kendi içerisinde çelişkiler taşıyan (ve medya, doktor, tanıdıklar gibi değişik kanallardan gelen) tıbbi bilginin hangi kısmına inanılacağıdır.

Konuştuğum doktorlar ve menopozlu kadınlar sık sık bilinçten ve bilinçli olmanın öneminden bahsettiler bana. Doktorların kullandığı anlamda "bilinç sahibi menopozlu kadın" düzenli doktor kontrolüne giden, hastanede ya da muayenehanede nasıl usturuplu davranacağını bilen, menopoz döneminde kendi bedeninde ve sosyal hayatında ne olduğunun farkında olup bunu doktora münasip bir şekilde anlatabilen bireye işaret ediyordu. Bu anlamların alt metninde bu kadınların eğitimli, şehirli ve en azından orta sınıftan olduğunu okumak da mümkün.

Ancak, özellikle de menopoza dair bilginin kaynakları hususunda, doktorlar ile menopozlu kadınlar arasında bazı görüş farklılıkları bulunabiliyordu. Örneğin, bir kabul gününde yaptığım grup mü-

lakatı esnasında Nesrin'in söyledikleri bilgi edinmek için medyayı takip etmenin menopoz konusunda bilinç sahibi olmakla ilişkisini açıklıyordu:

Ben meraklıyım, kendim öğreniyorum, sırf doktora bırakmıyorum, araştırırım, televizyondan izlerim, köşe yazıları falan, veya etraftan. Onu da doktorla paylaşırım. Doktor da hani daha bir bilinçli görünce daha fazla anlatıyor, yani böyle bir alışveriş var.

Görüştüğüm kadınların çoğu Nesrin gibi medyada sağlıkla ilgili yayımlanan haberleri takip etmeyi kendi sağlıkları ve bedenleriyle ilgili bilgi edinme sorumluluğunun bir parçası olarak önemsiyor ve bunun kendilerini daha bilinçli (dolayısıyla daha "iyi") bir hasta yaptığını düşünüyorlardı. Doktorlar ise kadınların kendi bedenleri ve menopoz gibi süreçler hakkındaki farkındalıklarını temelde olumlu görmekle birlikte medyanın sansasyonel haber kaygısıyla zaman zaman yanlış bilgiler yaydığını ve hastalarının kafasını karıştırıp muayene sırasında gerginliğe sebep olduğunu da savunuyorlardı. Bu konuda suçlanan taraf, kimi zaman doktorun daha geçerli olan bilgisi yerine gazetede okuduğu ya da televizyonda duyduğunu tercih eden kadınlar, kimi zaman da bu haberleri yayımlayan medya kuruluşları oluyordu. Bir üniversite hastanesinde asistan olan Burak'ın söylediklerinde de görülebileceği gibi, medya da bilinçsiz olmakla ve halkı bilgilendirmek yerine zaten bilinçsiz olan halkı tatmin etmeye çalışmakla itham ediliyor:

Medya çok da bilinçli haber yapmıyor. Bilinçsiz de yapıyor, yani "şok şok şok, yeni bulundu kansere gen tedavisi" diye, öyle bir şey yok, rutin basit bir gen, öyle basit bir çalışma yapılmış. Veya "menopoza şu bulundu". Öyle bir şey yok. Medya çok bilgili haber yapmıyor. Medya da sadece halkın dikkatini çekecek, çünkü halk bunu sorgulamıyor ki.

Menopozla ilgili bilgi sahibi olma ve konuya ilgi gösterme, bilinçli hasta olmanın ayrılmaz bir parçası olarak olumlu karşılanırken, edinilen bilgi doktorun (mutlak) tıbbi otoritesini sorgulamak için kullanıldığında istenmeyen, uygunsuz bulunan bir çehreye bürünüyor. Bilinçli hasta ile bilgili doktorun karşılaşmasında, hiyerarşinin tepesinde doktorun vereceği tıbbi bilgi en üst noktada olmalı ve bu tıbbi otorite tahrip edilmemeli. Bu tartışılmaz tıbbi otorite inşasına paralel olarak, sağlık sektörünün neoliberalleşmesi sağlık hizmetle-

rini metalaştırıyor ve hastayı ne istediğini bilen ve seçim yapan özneler konumuna çekiyor: Doktorun tartışılmaması gereken tıbbi bilgisi yerine hastanın muhtelif kaynaklardan (tanıdıkların anlatılarından, medyadan ya da bilinçlendirme kampanyalarından) derlediği bilgiler ile şekillenen seçim yapma yetisi.

Menopozun ilaç tedavisi gerektiren bir eksiklikten yönetilmesi gereken riskli bir döneme dönüşmesi, sadece hormon tedavisi ya da tıbbi araştırmalar yoluyla gerçekleşmedi. Neoliberal politikalar bütün dünyayı etkisi altına alırken, sağlık ve hastalık kavramlarının ve insan hayatının algılanışı da bu politikaların ortaya çıkardığı bazı egemen değerlerin etkisi altında kaldı. Bunların en başında, bu kitabın diğer makalelerinde de incelendiği gibi, sağlığın temel bir hak değil de alınıp satılan, pazar koşullarına tabi bir ürün haline gelmesi yer alıyor. Söylem düzeyinde ise bilinçli hasta olmanın ve belirli aralıklarla kontrolden geçmenin sürekli olarak vurgulanması, kuşkusuz, sağlık dahil her konuda bireyin süreçlere aktif katılımını (ve dolayısıyla talepte bulunmasını) öğütleyen neoliberal söylemle de yakından ilişkilidir (Clarke ve diğ. 2003).

Özellikle Kuzey Amerika'da WHI'dan sonra tıp otoritesinin sorgulanması ve hormon kullanan kadınların araştırma sonuçlarına tepkisi hastayı "bilinçli tüketici" olarak gören ve tedaviyle ilgili kararları hastayla beraber vermeyi savunan yeni dönem doktorluk anlayışıyla birleşti. Eskiyle kıyaslandığında çok daha bariz bir biçimde "tüketici/hasta" odaklı olan bu anlayış her ne kadar ilk bakışta hastanın doktor karşısındaki konumunu güçlendirip doktor ile hasta arasındaki ilişkide bir güç dengesi yaratıyor gibi görünse de, verilecek kararın sorumluluğu da paylaşılan iktidar ile beraber hastaya aktarılmış oldu. Özellikle menopoz sonrası hormon tedavisinde olduğu gibi çeşitli tıbbi ve popüler kaynakların birbiriyle çeliştiği ve risk tartışmalarında otoritelerin birbiriyle anlaşamadığı bir konuda, bu yeni yaklaşım, menopoz dönemindeki kadınlara doğru bilgiyi edinmek ve doğru kararı vermek mesuliyetini yükledi.

Türkiye'de de 1980 sonrasında başlayan neoliberal politikaların tüketim kültürü yaratma ve sağlık dahil hayatın tüm öğelerini (hayatın kendisi de dahil) tüketim nesnesi haline getirme etkisi, beden ve sağlık söz konusu olduğunda "hangi bilgi daha geçerli?" sorusuna verilecek cevabı karmaşıklaştırdı. Cumhuriyetin önerdiği modern-

leşme projesindeki bilinçli yurttaş yaratma çabasında tıbba dair geçerli bilgi doktorlar tarafından aktarılan ve devletin koruyucu, kollayıcı otoritesiyle desteklenen bir bilgi türüydü. Hasta konumunda olanlara düşen de gerektiğinde hastaneye ya da doktora başvurmak ve gereken elverişli zamanı tespit etmek için kendi bedeniyle ilgili asgari düzeyde bir bilgiye sahip olmaktı. Bu bilinçli hasta/vatandaş anlayışı zaman içinde neoliberal fikirlerle birlikte gelişen "bilinçli tüketici" kavramıyla kenetlenmiş oldu. Neoliberal düzenin bilinçli hastası, kendisi için iyi ve makbul olan ile riskli olan ve kaygılanması gerekeni, medyadaki bilinçlendirme kampanyalarını takip ederek bilen, öğrenen, seçen ve talep eden, tüketim odaklı bir bilince doğru evrildi. Bu süreçte üretilen, paylaşılan ve tarafsız, kamu yararına olması beklenen tıp bilgisinin ulusaşırı ilaç şirketlerinin (ve bunların ulus-devletler ile geliştirdikleri üstü kapalı işbirliklerinin) etkisi ile şekillendirilmesi de unutulmaması gereken önemli bir faktör haline geldi. İlaç firmalarının doktorlarla kurduğu birebir ilişkinin reçete edilen ilaçlar ve tedavi pratikleri üzerindeki etkisi bir yana, bu şirketlerin sponsorluğunu yapmadığı bir tıbbi konferans ya da desteklemediği bir klinik araştırma bulmak neredeyse mümkün değilken, üretilen tıbbi bilginin tarafsızlığından söz etmek de imkânsızlaştı. Bütün bu bilgi ve "bilinç" karmaşası içerisinde, 1990'ların sonlarında menopozun eşiğindeki kadınlara düşen, menopozdan "korkmamak, ancak gerekeni yapmak ve elbette gerekenin ne olduğunu ayırt etme sorumluluğunu üstlenmekti". Sonuçta neoliberalleşen Türkiye'de menopoz, varlığından hiç söz edilmeyen bir dönemin ardından, bu kez kadınlar için ancak tıbbi otoriteler ve bilinçlendirme kampanyaları tarafından tanımlanan koşullar yerine getirildiğinde yaşanabilecek bir ikinci bahara dönüştürülmüş oldu.

—

# 3

# NEOLİBERALİZM VE CİNSİYETİ YÖNETMEK

# Arzunun Nesnesi Olmak

## Romans, Kırılgan Erkeklik ve Neoliberal Özne[1]

*Gül Özyeğin*

TÜRKİYE'DE son otuz yılda etkili olan toplumsal ve siyasal gelişmeler ulusal, dinsel, cinsel ve cinsiyete dayalı kimliklerin önemli değişimler geçirmesine neden oldu. Devlet denetimindeki kapalı ekonomiden özelleştirmeye ve serbest piyasa ilkesine dayalı mutlak kapitalizme geçiş, İslamileşme, neoliberal küreselleşme ve Avrupa'yla bütünleşme süreci bağlamında gerçekleşen dönüşümler, yeni benlik tiplerinin oluşmasını olanaklı kılarak kişisel ve kolektif kimliklerin tanımlanış biçimlerini değiştirdi.[2] İçinde bulunduğumuz tarihsel anda, Avrupa ve ABD'deki liberal demokrasilerin dayandığı temeller de dahil olmak üzere, hemen her ülkede izlerine rastlayabileceğimiz neoliberal küreselleşme projesinin ardındaki itici güç, serbest girişimcilik, kendini keşfetme, özerklik ve kendini gerçekleştirme

1. Bu yazı, sınıf atlama eğiliminde olan eğitimli Türk gençleri üzerine yapmış olduğum daha geniş kapsamlı bir araştırmanın parçasıdır. Saha çalışması sırasında Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nün sıcak misafirperverliği ve daimi desteğine sahip olma şansını yakaladım. Özellikle Ferhunde Özbay, Cenk Özbay, Nükhet Sirman ve Arzu Ünal'a müteşekkirim. Aynı biçimde, metnin İngilizcesini okuyan ve değerli yorumlarda bulunan Carla Freeman ve Elizabeth Ferris'e de kalpten teşekkür ediyorum. Bu metnin İngilizceden Türkçeye çevrilmesinin çeşitli aşamalarına katkı sağlayan Emine Ayhan, Kerem Caner Nizamlı ve Cenk Özbay'a da teşekkür borçluyum. Son olarak, bu yazıda Ali olarak görünen katılımcıma onunla mülakat yapmama izin verdiği için minnettarım; o olmasaydı, bu sosyolojik analiz de mümkün olmazdı.

2. Türkiye'de neoliberal küreselleşmenin siyasal iktisadı için bkz. Balkan ve Savran 2004; küreselleşmeyle birlikte yükselen yeni orta sınıfların kültürel veçheleri için bkz. Öncü 1997; neoliberal küreselleşme ve yurttaşlık politikaları için bkz. Keyman ve İçduygu 2003; Keyman ve Öniş 2007.

ideallerini merkez alarak tahayyül edilen bir neoliberal öznenin üretilmesidir diyebiliriz.

Günümüzde neoliberal öznenin oluşumuna beraberce yön veren karmaşık toplumsal, psikolojik ve maddi süreçlerin incelenmesi, sosyal bilimler çatısı altında çok sayıda araştırmacının gündemini işgal eder hale geldi. Sosyal bilimler literatüründe karşımıza çıkan bu hayli karmaşık, ele avuca sığmaz fenomeni tanımlamak için kullanılmaya başlayan kavramlardan biri de "girişimci benlik". David Harvey' nin de belirttiği gibi, "Neoliberalizm [...] öncelikle [...] insani refahı geliştirmenin en iyi yolunun, esaslı özel mülkiyet hakları, serbest piyasalar ve serbest ticaretle öne çıkan bir kurumsal çerçevede bireysel girişim serbestlikleri ve becerilerine özgürlük tanınması" olduğunu ileri sürmektedir (2007: 2). Daha önce ise Nikolas Rose neoliberal öznenin "hayatını, biyografik bir kendini gerçekleştirme projesini sürekli daha ileriye götürme adına yaptığı şahsi seçimlerin sonucuymuşçasına anlamlı kılma"nın ağır yükümlülüğünü taşıdığını öne sürüyordu (1999: ix). Buna ilaveten, mesleğe ve temel bir sınıfsal statüye dayalı sabit bir kimliğin yokluğundan kaynaklanan devamlı bir güvensizlik duygusuyla baş edebilmesi için, neoliberal öznenin, kendini gerçekleştirme yönünden esnek ve özerk olması yetmeyecek, aynı zamanda –ve belki en önemlisi de– "sürekli kendini keşfetme kapasitesine" sahip olması gerekecektir (Walkerdine 2003: 240).

Neoliberal öznellik konusundaki en üretken feminist araştırmacılardan biri olan Valerie Walkerdine, benzerlerinde pek az rastlanan bir şekilde neoliberal toplumsal hareketlilik, yükselme eğilimi ve sınıf atlama arzusu bağlamında cinsiyet meselesine odaklanıyor. Walkerdine, neoliberal öznenin inşasında feminen olanın nasıl kendine has bir önem kazandığı sorusunu düşüncesinin merkezine koyuyor. Ona göre, "yeni orta sınıf bireyliğinin başlıca taşıyıcısı addedilen nitelikler kadınlığa atfedilen niteliklerdir ve kadınlara kendilerini bakışın nesnesi olarak üretmeleri yönünde öteden beri yapılagelen teşviklere dayanırlar" (242). Buradan hareketle Walkerdine, neoliberal toplumsal hareketlilik ve sınıf atlama söyleminin "gerek erkekleri gerekse kadınları kendileri hakkında düşünen, bakışların kendilerine yöneldiği özneler haline gelmeye, bu anlamda da feminenleşmeye teşvik etmesi" bakımından esasen kadınsı bir söylem olarak çerçevelendirilebileceğini öne sürüyor (242).

Bu tarz güncel meseleler ve kuramsal kaygılarla ilintili olarak kaleme alınan bu yazı, eğitim alanında avantaj sahibi genç kesimin içinde toplumsal hareketliliğin ve kimlik kurulumunun sayısız modelinden birini temsil ettiği düşünülebilecek ve sınıf atlama yolunda başarıyla ilerleyen genç bir Türk'ün sesini duyurmayı amaçlıyor. Aldıkları eğitim bakımından ayrıcalıklı sayılabilecek gençler, kendilerini Türk toplumunun önceki kuşaklarından daha fazla bireyleşmiş olarak görmenin yanı sıra, kendi kuşaklarına özgü yeni kimlikleri ve ilişki biçimlerini hayata geçirmek ve bu kimliklerin "özneleri" olmak açısından daha muktedir olduklarının bilincindeler. Bu gençler neoliberal imge, ideoloji ve kurumlarla yoğun biçimde haşır neşir olmakla kalmayıp, neoliberalizmin "ethos"unu birçok farklı bağlamda benimseme, reddetme veya yeniden şekillendirme gücüne de sahipler. Ne var ki, söz konusu bu kuramsal uğrağın sorgulayıcı bir yaklaşımla ele alınması gerekliliği çeşitli güçlükleri de beraberinde getiriyor.

Burada amacım, neoliberal özne üretiminin derin, karmaşık, kimi zaman da birbirleriyle çatışan süreçlerine genç bir erkeğin deneyimleri odağında ışık tutarak birey olma halinin neoliberalizm sürecinde şekillendirilişine ve benliklerin üretimine dair kimi hâkim fikirlerin son derece kısır ve genelleyici anlayışlara dayalı olabileceğini öne sürmek. Neoliberal öznelliğin günümüzdeki yadsınamaz önemi ve küresel ölçekteki mutlak mevcudiyeti tezinin, onun tarihselliğinin ve kültürel özgüllüğünün, cinsel ve cinsiyete dayalı ilişkilerinin yanı sıra, toplumsal dinamiklere dayanan köklerini de görmekten alıkoymaması gerektiği kanısındayım. Geçtiğimiz yirmi yılda sosyal bilimler alanında yapılan hemen her tartışma şu temel soru ekseninde gerçekleşti: Neoliberal küreselleşmenin gücü, kimlik sınırlarının (yerel) kültüre dair kaynaklarında gedik açma yoluyla küresel homojenliğe mi neden olmakta yoksa melezleşmiş/kaynaşmış kimliklerden mürekkep bir dünya mı yaratmakta? Bu usandırıcı soru karşısında ben, benliğin kültürel üretiminin özgünlüğünün canalıcı bir mesele olmayı sürdürdüğünü savunuyorum.

Türkiye'de merkezi bir öneme sahip olduğu düşünülebilecek olan kültürel özgünlük meselesinin kimi ipuçlarına "bağlantısallık" (*connectivity*) kavramında rastlanabilir. Suad Joseph'in bütünüyle özerk ve ötekilerden ayrı olan sınırlandırılmış bir (Batılı) benlik modeline

alternatif olarak geliştirdiği; sınırlılığa değil, akışkanlığa dayalı bir birey olma halini tanımlayan "bağlantısallık" fikrini (Joseph 1993, 1994b) çıkış noktası olarak alıyor ve bireyin daha geniş çaplı sosyallik biçimleriyle iç içe geçmişliğine atfedilen büyük kıymetin, "benliğin şekillendirilmesinde ötekilerin müdahilliğini davet eden, gereksinen ve buna önayak olan" (Joseph 1993: 468) benliklerin üretimini desteklediği Türkiye'de, söz konusu kültürel özgüllüğün özel bir güce sahip olduğunu düşünüyorum. Bu kimlik oluşumu paradigmasına göre, bağlantılı insanlar kendilerini özerk varlıklardan ziyade, öyle somut biçimde "bir başkasının parçası olarak görmekteler" ki, kendi tamamlanmışlık hisleri, "güvenlik, kimlik, bütünlük, haysiyet ve özsaygıları" o kişinin "yapıp ettiklerine bağlı" (Joseph 1994: 55) olarak şekilleniyor. Joseph, formülleştirmesinde bağlantısallık kavramını kati biçimde cinsiyete dayalı bir ilişkiselliğin ötesine geçecek şekilde genişletir. Joseph'e göre, ilişkisellik sadece kadınlık için geçerli bir kavram olmamanın yanı sıra, feminist psikanalizm içerisinde kuramsallaştırıldığı gibi kadınlığa özgü bir ayrıcalık da değildir; erkekliği de kapsar. Buna ilaveten Joseph bağlantısallığı, ataerki bağlamında da kavramsallaştırarak, "ataerkil bağlantısallık" deyimini türetir.[3] Yazara göre, kadınlar da erkekler de ilişkiselliğe değer verdiği halde, ataerki erkek gereksinimleri ve arzularına öncelik tanır; bu da aile ve toplumun çatısı altında farklı bağlantısallık deneyimlerinin yaşanmasına yol açar. Bu noktada şunu önemle vurgulamak gerekir ki, bağlantısallık bir benlik kazanma haline gönderme yapmaz ya da bir kuşatılmışlık durumunu tarif etmez. Bağlantısallık, yerleşik etkileşim düzeyindeki bir faaliyet ve niyet olarak ayrıklık, özerklik ve sınırların tahkim edilmiş olmasını da teşvik etmez. Daha da önemlisi, bağlantısallık bireylerin birbirlerini özerklik dili vasıtasıyla anlama olanağını dışarıda bırakmaz. Ancak bu çerçevede en çok arzu edilen sınırlandırılmış benlik değil, bağlaşık bir benlik olacaktır.

3. Joseph şöyle diyor: "Ataerki çatısı altında, cinsiyet ve yaşla damgalanmış bağlantısallık, erkekleşmiş ve yaşını almış konumdakilerin, aile selameti adına hareket etmeye layık olmalarının getirdiği birer hak olarak, kültürel anlamda, kendilerine yakın olan ötekileri kendilerinin birer parçası sayarak yönetme, önemli görülen ötekilerden aile sevgisi ve sadakatinin bir göstergesi olarak hizmet ve itaat bekleme ve onay alma yetkisine sahip olması anlamına gelir" (1993: 470).

Türkiye gibi toplumlarda bireyliğin kilit bileşeni pek çok Batılı bağlamda olduğu gibi özerklik ya da bireysellik değil, kişinin kendi aile üyeleriyle yaşadığı ilişkisel deneyimdir. Kendini bireysel terimlere göre kavrayan ve kendini keşfetme yeteneği ve yükümlülüğüne sahip olarak algılayan neoliberal öznenin oluşumunu bu ilişkisel benlik üretimi paradigmasıyla bağlantı içinde anlamamız nasıl mümkün olabilir? Bağlantısallık fikrinden hareketle, yeni benlik anlayışlarına biçim verme konusunda kültürel, ulusal, yerel olana önemli bir rol atfetmekle beraber, tekdüze, homojen, vadesi dolmuş bir kültür anlayışını da reddettiğimi belirtmeliyim. Bunun yerine, ulusal ve yerel olana ilişkin çalışmalarımızı tarihsel bir bakışla desteklerken, bağlantısallığı (yeniden) üretmeye devam eden toplum yapısına has koşulları ve psikodinamik süreçleri göz önünde tutmamız gerektiğini ileri sürüyorum. Neoliberal küreselleşmenin Türkiye'de kökleri derinde yatan kültürel yapılarda yol açtığı kırılmaların çelişkiler barındırmaya ve sergilemeye meyilli, içten içe çoğulcu bir mahiyet taşıdığı kanısındayım.

Bu yazıda, neoliberal özne sorununa yaklaşımımda romans ve aşk alanına odaklanıyorum. Heteroseksüel romantik ilişkileri gerek bağlantısallık gerekse bireyleşme arzusunun üretildiği önemli bir erkeklik mevzisi şeklinde tanımlıyor ve bu alanın neoliberal erkek öznenin kristalleşmesinde önemli bir işlev gördüğüne işaret etmek istiyorum. Romantik ilişkilerin ve aşkın erkekliğin neoliberal inşasındaki önemini vurgulamak yoluyla, kadın ve erkek kimliklerinin kurgulanmasındaki karşıtlığa –aşk ve romansın alanına kadınlık, seks alanına ise erkeklik atfeden hâkim formülleştirmelere– bir parça derinlik katmayı ümit ediyorum.

Geleneksel olarak, romantik ilişkilerin –kadınlık, duygusallık ve hassaslıkla ilgili çağrışımlarıyla birlikte– erkek benliğinin kuruluşunda çok da önemli bir eksen teşkil etmediği düşünülegelmişse de, giderek daha kuvvetli bir biçimde erkekliğin geçerli ve önemli bir bileşeni olduğu kabul görmektedir. Nitekim farklı coğrafyalarda yapılan yakın dönemli araştırmalarda hâkim heteroseksüellik söylemlerine yönelik "dirence" ve "alternatif" anlatıların ortaya çıkışına dikkat çekildi (Allen 2003; Korobov 2009; Maxwell 2007; Redman 2001). Hâkim heteroseksüellik söylemleri aşk/romantik ilişki/mahremiyet arayışı ile seks arzusunu cinsiyete göre düzenli ve

yekpare bir biçimde ayırıp paylaştıran kimi güçlü kutupsallıklar içeriyor. Klişeleşmiş haliyle özetlersek, erkekler seks isterken, kadınlar duygusal bağ ile aşk isterler ve kadın-erkek ilişkisinin duygusal veçhelerini cinsel arzudan üstün tutan cinsel bekçiler (iffet bekçileri) şeklinde konumlandırılırlar. Hâkim erkek cinselliği söyleminde ise, erkekler cinsel faaliyete her zaman hazır, duygusallığa kapılmayan, inisiyatif alan seks partnerleri şeklinde sunulurken, erkek cinselliğinin tatmininin de kolay olduğu ifade edilir. Araştırmalarda kadın ve erkeklerin büyük çoğunluğunun kendilerini halen bu hâkim söylemlerle özdeşleştirdiği belirtilse de, önemli bir azınlık da bu kavramlaştırmaların bazılarına yahut hepsine karşı çıkarak alternatif pratikler geliştirmektedir. Aşk ilişkisi ve seks anlatılarının hayata geçirildiği veya hikâye edildiği özgül toplumsal ortamlar, söz konusu alternatif veya "geleneksel olmayan" söylemlerin üretiminde rol oynayan bir faktör gibi de görünmektedir.

Sözgelimi, kimi araştırmacılar Raewyn Connell'ın hegemonik erkeklik modelinden hareketle, bir topluluk ortamında sarf edilen egemen erkek cinselliği ifadelerinin (hegemonik) erkekliği, kadın cinselliğine ve homoseksüelliğe karşıt biçimde tanımlamaya ve bu ifadeleri sarf edenlerin erkekliğinin "münasip" diye tescillenmesini garantilemeye yönelik bir çaba olduğunu öne sürmekteler (Allen 2003: 226). Bu tür erkek ortamlarında ortaya konan ve geleneksel anlamda erkeklik damgası taşıyan diğer metaforlar, birçok genç erkeğin cinsel yönden aktif ve tecrübeli olarak itibar kazanmaya verdikleri önemi de vurgulamaktadır (Maxwell 2007: 545). Bunun tersine, cinsel arzunun önceliğinin reddi ve erkeklerin de duygusal açıdan tatmin olacakları ilişkiler istemeleri gibi alternatif ideallerin çoğu, ancak ortamda başka bir erkeğin olmadığı, dolayısıyla "münasip" erkekliği sergileme gereksiniminin azaldığı durumlarda ifade edilebilmektedir. Varılan genel sonuç, "alternatif" söylemlerin mevcut olmakla birlikte, "zayıf kaldığı ve tutarlılık arz etmediği" yönünde (555). Geleneksel erkeklik modellerini, hegemonik erkekliğin değişmeye direnen bir biçimi olarak yorumlayan görüşlerin gittikçe artan şekilde sorgulanmasıyla birlikte, "genç erkeklerin kendilerini romantik bireyler olarak kabul etme ve yaşadıkları romantik deneyimlerden zevkle bahsetme istekliliklerinin hegemonik erkekliğin önemli bir parçalanmasını yansıtmadığı," daha ziyade, "hegemonik

erkekliğin daha önce ikincil konuma itilmiş romantik erkekliği kendine mal edip yeniden biçimlendirmesinin bir örneği olarak görülebileceği" de ileri sürülmüştür (Allen 2003: 148-9). Bu görüşler ışığında Allen, hegemonik erkekliğin başarısını garantilemek için esnekleşmesi ve feminist hareketin yükselişi ile bunun kadınların partnerlerinden talepleri üzerinde yarattığı etki gibi "belli bir kültürel/tarihsel bağlamın gereksinimlerine [ayak uydurması]" gerektiğini belirtmektedir (149). İlişkisel tarzda inşa edilmiş erkeklikleri ele alırken toplumsal sınıf ve ırk faktörlerine daha dikkatle eğilen Peter Redman (2001) ise, heteroseksüel romans anlatılarının genç erkeklerin kendi erkekliklerini orta sınıf, profesyonel ve zımnen beyaz kimliklerinin kodlarına göre inşa etmesindeki rolüne odaklanıyor. Romansı esas alan anlatıları heteroseksüel erkekliğin diyalojik mahiyetinden ve Foucault'nun disipliner rejim anlayışından hareketle açıklayan Redman, genç erkeklerin heteroseksüel romantik ilişkilere yatırım yapmalarının, "disipliner eğitimin asli veçhelerine doğru öznel bir yönelim oluşturmanın" bir aracı olarak görülebileceğini savunuyor (188). Redman'a göre, romantizm temelli ilişkiler bireyleşme sürecinin önemli bir parçası olan kültürel ve ekonomik sermayenin kazanılmasına yönelik rekabette de hayati bir rol oynamaktadır. Redman kendi çalışmasında, genç erkekler için "toplumsal öteki" işlevi gören en açık iki grup olarak kadınlara ve eşcinsel (gey) erkeklere yer verse de, genç erkekler için kendilerini "kadınları cinsel olarak nesneleştiren, homososyallik, homofobi ve okula yönelik muhalif ya da ilgisiz tutumla tanımlanan" diğer heteroseksüel erkek kimliklerinden ayrı tutmanın da bir o kadar önemli olduğunu öne sürüyor (195). Böylece romans anlatıları, "sınıfsal, cinsiyete dayalı ve cinsel ilişkileri kontrol etme ve kollama" ve genç erkeklere "faillik, otorite, cinsel dürüstlük, olgunluk, erkeklik [ve] kültürel sermayeye" sembolik anlamda ulaşma imkânı sağlama yoluyla bizatihi disipliner pratikler haline geliyorlar (198).

Romantik ilişkiler, seks ve bu arenada ifade bulan diğer tüm anlatı ve pratikler, genç Türklerin benlik, cinsiyet ve cinselliği şekillendirme biçimlerine yakından bakmak için müstesna bir bakış açısı sunuyor. Ben, burada söz ettiğim diğer yazarlardan farklı olarak, bu alanı duygu yönetimi, duygulanım ve cinsel arzu arasındaki bağlantılara dair yeni ideallerin belirlenip sınandığı bir bağlam olarak

düşünüyorum. Genç kadın ve erkekler kendilerine toplum içinde bir yer bulma ve kimlik edinme sürecinde cinsel iletişim alanına ve "serbest duygular" (Luhman 1986) piyasasına katılır, burada da kendi duygu, beden ve arzularına yön, biçim, düzen vererek, ötekiler ve kendileriyle ilişki kurarlar. Romans, ötekini ve kendini tanıma deneyimleri yaratarak bu genç kişilerin "ben" duygusu geliştirmelerini olanaklı kılan önemli bir çerçeve sağlamaktadır. Neoliberal öznelliğin geliştirilmesi, ilerletilmesi, geçerlilik kazanması veya reddedilmesi bilfiil romans ve cinselliğin fiziksel ve söylemsel alanları dahilinde gerçekleşiyor. Fakat bu esnada kurulma sürecinde olan yalnızca romantik, cinsel benlikler değil; zira romans ve cinselliğin teşkil ettiği bu alan sınıfsal ihtirasların da disiplin altına alınıp düzenlendiği son derece metalaşmış bir mekân. Söz konusu bu alan, yeni orta sınıfların kimliğine ilişkin özlemlerinin, kişinin onu diğerlerinden ayıran konumuna işaret eden ritüel ve kültürel pratiklerin yürütüldüğü, kendini ölçmenin bir aracı, kendi toplumsal yerini denetlemenin bir yolu olarak iş gördüğü zemini de oluşturur. Ben bu sahayı aynı zamanda cinsellik ile duygusal ilişki ve erkeklik ile kadınlık arasında yeni eklemlenme ve uyum kazanmanın gerçekleştiği, tahakküm ve tabiiyet ilişkilerinin icra edildiği en canalıcı örneklerden biri olarak değerlendiriyorum. Kısacası, çoğunlukla bir haz/zevk ve belirsizlik/kaygı kaynağı olarak tecrübe edilen bu alan ve bu alandaki ilişkiler, paradoksal biçimde, neoliberal bireyliğin ve onun cinsiyet, cinsellik ve sınıfla olan sıkı bağlarının düzenlenişini anlamamızı sağlayacak net bir mercek oluşturuyor. Bu merceğin kişinin kendini gerçekleştirme gereksinimlerini oluşturan, benliğin bağlantısallığını değil özerkliğini, bireyin dışından gelen toplumsal denetimi değil özdenetimi vurgulayan neoliberal dönüşümler bağlamında son derece önemli olduğunu düşünüyorum.

Yeni orta sınıf erkekliğinin inşa ve icrasında esas teşkil ettiğine inandığım aşk ve romansa ilişkin bu incelemem, bekâretin kişisel, toplumsal ve yasal öneme haiz olduğu bir kültürel bağlamda yer buluyor. Türkiye'deki, bekâr kadınlara kızlık zarlarını evlenene kadar korumalarını salık veren hâkim bekâret normu ve aseksüel kızlıktan seksüel kadınlığa geçişin evlilik kurumunun çatısı altında gerçekleşmesi gerektiği yollu normatif beklenti, genç kadın ve erkeklerin cinsel davranışını şekillendirip düzenlemenin yanı sıra, onların ro-

mantik ve cinsel ilişkiler kurma, düzenleme veya bu ilişkilerden çıkma biçimlerinde de merkezi bir rol oynuyor. Gelgelelim, başka bir yerde ayrıntılı olarak ele aldığım gibi (Özyeğin 2009), bekâret normunun cinsel karşılaşmaların koşullarını belirlemesi, Türk gençleri arasında cinsel temkinliliğin bir norm olduğu anlamına gelmemektedir. Türk gençleri romantik aşkın ve cinsel birleşme olsun ya da olmasın cinselliğin hazlarını yaşıyor, tadıyor. Kimi yerleşik, kentli, orta sınıf, eğitimli genç kadınların bekâret normlarına şiddetle karşı çıkarak ve bakire olmayan bekârlar sıfatıyla kendilerine yeni kimlikler tayin etmek üzere bakire sıfatlarından vazgeçtiklerini görebiliyoruz. Bu genç kadınların bazıları da bedenleri aracılığıyla cinsellik alanına girip çeşitli erotik faaliyetlerde bulunsalar da bekâreti bozucu, vajinal bir cinsel ilişkiden kaçınmaya devam ediyorlar.

Neoliberal toplumsal ve ekonomik reformların ve küresel tüketici kültürünün 1980'lerden bu yana pekişmesiyle birlikte, Türkiye'de önemli toplumsal değişimler yaşandı ve alternatif benlik anlayışlarını ve yeni toplumsal bağları beraberinde getiren daha önce görülmemiş yeni toplumsal bütünleşme tarzları ortaya çıktı. Örneğin, serbest piyasa ekonomisi ve geniş kapsamlı bir medya ve internet erişimi, Türk gençliğinin aile, kur yapma ve cinsellik gibi konulardaki görüşlerinde ciddi değişimler yarattı. Küreselleşmiş enformasyon teknolojisinin ortaya çıkışına katkıda bulunduğu yeni kamusal alan da dahil olmak üzere, gençlerin evle okul arasında kullandığı, kendilerini konumladığı "kamusal alanlar"ın çoğalması, onlara kendilerini ifade etme, sosyalleşme ve cinsel ilişkide bulunma konusunda daha fazla özgürlük sağladı. Bu arada neoliberal benlik üretimi ise aile ve akrabalık alanıyla bütünleşmiş olan kimi bağlantı biçimlerinin kopmasına yol açtı. Tüketici kültürü değerleri, başka yerlerde olduğu gibi günümüz Türkiyesi'nde de bilhassa gençlerin romantik ilişki pratiklerinin cinsel bir nitelik kazanmasında ve cinsel-mahrem ilişkilerin evlilik mülahazalarından uzaklaşmasında önemli bir etkiye sahip. Bununla birlikte, geleneksel bağlantısallık biçimlerinin bazılarında bu boyutta ciddi bir değişim yaşanmadı. 1980'lerin başında eğitim sisteminin özelleştirilmesi yeni karşılıklı bağımlılık türlerini ve ilişkisel yönden bağlı benliğin inşasını gerekli kıldı.[4]

Bu süreçte, öğrencilerin gelecekteki meslek hayatları neredeyse bütünüyle üniversiteye giriş sınavlarındaki neticeye bağlı hale geldi.

Çocukluktan ilk yetişkinlik dönemine kadarki eğitim ihtiyaçları rekabete dayalı bir eğitim sistemi içerisinde yüksek bir çalışma disiplinini gerekli kılıyor. Akademik başarı bireylerin ülkenin seçkin üniversitelerine yerleştirilmesini kolaylaştırıyor ve yetişkinlik döneminde kuracakları toplumsal bağları tesis ediyor. "Çocuğa bu gerekliliklere göğüs germesi için gereken ölçüde güven ve yakınlık duygusu" sağlayarak, onu yüksek performansın değer ve hazzına teşvik etmekte anneler canalıcı bir rol oynuyorlar (Allison 2000: 108). Eğitim-annelik ilişkisi, kadının annelik rolüne ve çocuklarına gösterdiği yakın alakaya dayanan seçkin bir erkekliğin inşasının da ayrılmaz bir parçası konumunda. Anneler çocuklarının eğitim durumlarını gözetme ve denetleme çabalarını anneye özgü bakım, müsamaha, moral destek ve sevgi gösterileriyle birleştirirken, yoğun bir pratik ve duygusal bağımlılığı da erkekliğin inşasına dahil ediyorlar. Erkekliğin toplumsal inşasına aynı anda olumlu, olumsuz, baskıcı, denetleyici veya hoşa giden bir deneyim olarak, hem bağımlılığı hem de bağlantısallığı dahil etmek suretiyle, çeşitli biçimlerde birlikte iş gören başka toplumsal duygulanım pratikleri ve kurumsal yapılardan da bahsetmek mümkün.

Küreselleşmenin arkasında tüm dünya için geçerli, çizgisel bir izleğe sahip olan neoliberalizm, kimlik oluşumunda geleneksel referansların öneminin azalmasını olumlarken, bağlantısallığın kuvvetli mevcudiyetini gözden kaçırıyor. Bu, belirgin biçimde bireyselleştirici güçleri veya özerk birey ideolojilerini hiçe saymamız gerektiği anlamına gelmemeli. Bunun yerine, toplumsal basamaklarda yükselme umudu taşıyan erkeklerin durumunda olduğu gibi, bağlılık arzusu ile özerklik arasındaki gerilimi barındıran ve bunun üstesinden gelmeye çalışan kimlikleri ve kültürel hayatın aynı özellikleri taşıyan veçhelerini yakından incelemek gerekir. Toplumsal ve ekonomik basamakları tırmanma yolundaki genç Türklerin kimlik edinme süreçleri çelişkili bir arzudan kaynaklanan derin gerilimler barındırmaktadır. Bir yanda, cinsel modernliğin baştan çıkarıcı-

4. 1923'te cumhuriyetin kurulmasından sonra temelleri atılan kamusal yaygın eğitimin kaldırılmasının yarattığı çeşitli sınıf ve cinsiyet etkilerine dair kapsamlı bir tartışma için bkz. Acar ve Ayata 2002; Türkiye'de sınıfın yeniden üretimi ile neoliberalizm arasındaki ilişki için bkz. Rutz ve Balkan 2009.

lığına kapılma, kendini gözetmeyen, müşfik kadınlık ile himayeci erkeklik şeklindeki normatif modellerden vazgeçme ve bireyin dışındaki iktidar ve otoriteyi reddetme arzusu söz konusudur. Diğer yanda da, toplumsal ilişkileri ve kimlik inşasını bağlantısallık yoluyla sağlama alan, maziye sadık ve organik olarak da bağlı kalmaya yönelik güçlü bir özlem var. Taşra ve kent kökenlerinin yanı sıra, cinsiyet ve sınıf temelli olan ayrıcalıklı ve kırılgan kimlikler de genç kadın ve erkekleri bu çelişkili arzu karşısında farklı şekillerde konumlandırmaktadır.

Bu yazı bağlamında, yerinden kopma ile yeni bir yer sahibi olma, bağlantısallık ile özerklik ve özdeşleşme ile farklılaşma arasındaki gerilimli sınırda duran bir erkek öznelliğini tarif etmek için "kırılgan erkeklik" terimini kullanıyorum. Kırılgan erkeklik fikrinin Connell'ın bir kültürel ideal olarak hegemonik erkeklik modelindeki marjinalleşmiş veya boyunduruk altına alınmış erkeklikle eş tutulmaması gerektiğinin altını önemle çizmeliyim.[5] Ben bu terimi farklı erkekliklerin benliğin kuruluşundaki etkileşimini açıklamak üzere, sabit bir adlandırma olarak değil, betimleyici bir tarzda kullanmaktayım. Bu terimi, ampirik anlamda İstanbul'da yaşayan, toplumsal statüler içerisinde yükselme umudu vaat eden, yetişkinliğin eşiğindeki belli bir erkek grubuna atfen kullanıyorum. Kırılgan erkeklik deneyimini yaşayan kişiler, kadın-erkek ilişkilerine dair kentli orta sınıfa özgü değer ve pratiklerin nüfuz ettiği yeni bir yaşam dünyası ile ailelerinden devraldıkları cinsiyet ve cinsellik anlayışlarını barındıran tanıdık imge, değer ve sembollere duyulan bağlılık arasında bocalamaktalar.

Bu gruptaki erkekler taşralı bir geri plana sahipler ve lise dönemindeki başarılarına bağlı olarak İstanbul'un seçkin üniversitelerine yerleştirilmelerinden kaynaklanan bir farklılık ve üstünlük hissi ile bir eksiklik, toplumsal anlamda kabul görmeme ve dışlanma duygusu arasında uyumsuzluk yaşıyorlar. Bu erkekler babalarınınkinden daha yüksek bir sosyoekonomik statü sağlayacak mesleklere sahip ol-

5. Connell'ın hegemonik erkeklik modelinin zaaflarından biri, kültürel idealle bağlantılı olarak marjinalleşmiş veya ikincil konuma itilmiş erkekliklerin belli bağlamlarda egemen birer erkeklik biçimi olarak tecrübe edilebileceği ve hegemonik erkekliğin bir tezahürü şeklinde algılanabileceğini gözardı etmesidir diyebiliriz (Cole 2009).

maya yönelik eğitsel ve mesleki tutkularla, ekonomik yükselme adına yetiştirilmişler ve sosyalleşmişler. Okullarını başarıyla bitirerek toplumsal ve ekonomik sıçrama peşinde koşmak, onları yeni mekân ve sosyalleşme alanları içinde konumlandırsa da, büyük ölçüde mensup oldukları sınıfın getirdiği alışkanlıklar tarafından belirlenen erkek olma biçimleri ve icraları, beklenti ve eğilimleri yükselme umudu vaat eden benlikler yaratmanın gerekleriyle kolay kolay bağdaşmıyor. Özellikle de, erkekliği homososyal ilişkiler dokusunda öğrenmeleri ve cinsel açıdan muhafazakâr yetiştirilme tarzlarının damgasını taşıyan kişisel tarihleri, onları duygusal ve cinsel yakınlıkla ilgili tutum belirlemek açısından (ki ben bunu orta sınıf öznelliğinin inşası için belirleyici bir unsur addediyorum) kırılgan kılıyor.

Ben sınıfa yalnızca ekonomik bir belirleyici olarak değil, kültürel bir pratik olarak da yaklaşıyorum. Sınıfın iktisadi yönü, yükselme eğiliminde olmanın ifade ettiği anlamın sadece bir kısmını oluşturuyor. Sınıfsal kimlik, yani "kişinin kültürel bir anlam ekonomisindeki yer(ler)ine ilişkin algısı," (Bettie 2003: 43) Türkiye'de birden fazla manaya çekilebilir. Bu nedenle ben yükselme eğilimini sadece sınıf, kişinin ekonomik kaynakları ve eğitim seviyesi bağlamında tanımlamakla kalmıyor, kişinin cinsiyete ve cinsellik açılarından kendine yeni bir kimlik inşa etmesi üzerinde de, daha fazla olmasa da, eşit ölçüde duruyorum. Kişinin benliğini bir orta sınıf mensubu olarak yeniden kurması cinsiyetle ilgili dönüşümlere ayrılmaz biçimde bağlı. Yükselme eğilimindeki benlik, kadın-erkek ilişkileri ve cinsellik anlayışlarına dair ailenin onayladığı referans çerçevelerini müzakere eden yeni bir öznellikte buluyor ifadesini. Özellikle de bu anlamda, kırılgan erkeklik deneyimini yaşayan kişiler için romantik ilişki alanının kendini keşfetmek ve yeni bir kimlik inşa etmek adına önemli bir bağlam ve kaynak oluşturduğunu öne sürüyorum.

Bu yazıda Ali'ye[6] odaklanıyorum, çünkü onun hikâyesi dinamik, dönüştürülebilir, canlı bir deneyim olarak kendini keşfetme algısının eksiksiz biçimde ifade bulduğu bir anlatı. Ali'nin bir öz-dönüşüm dilinin damgasını vurduğu anlatısının odağında hüsranla bit-

6. Bu ve kullanılan diğer isimler gerçek değil. Ayrıca, anlatıcının kimliğini saklı tutmak amacıyla bazı biyografik ayrıntılarda da değişiklikler yaptım.

miş bir aşkın kronolojisi yer alıyor. Ali'nin düşünümselliği, bilinçli bir kimlik şekillenişi anlamında, kendi ailesinden artık uzaklaşıp soyutlandığı değerleri ve yaşam tarzı ile toplumsal basamaklarda yükselme yolunda, yeni deneyimler biriktirip kendi anılarını oluştururken vardığı nokta arasında yaşadığı uyuşmazlıkları uzlaştırma çabasından kaynaklanıyor. Ali'nin anlatısı, aile kökeninde kurgulanan karizmatik, saygın benliğine olan bağımlılığı ile kendini yeni bir şekilde tanımlama ve orta sınıf erkekliğinin öznesi haline gelme çabası esnasında eski benliğinden kopması ya da bağımsızlaşması arasındaki diyalektiği yansıtması bakımından kırılgan erkekliğin izlerini taşıyor. Ali'nin anlatısında göze çarpan kendini tanımlama eksikliği, özdeşleşme ile farklılaşma arasında kalmışlığı, kullandığı "burada" ve "orada" ifadelerine çarpıcı biçimde yansıyor.

Ali'nin ("orası" sözcüğüyle ifade ettiği) geldiği yer (ailesinin yaşadığı "memleketi") ile ("burası" dediği) bugün bulunduğu yeri (İstanbul) dikkatle gözden geçirmesi, onun yeni kültürel ortamını değerlendirme ve anlamlandırma çerçevesini, özellikle de içinde bulunduğu yeni çevrenin sınıf ve cinsiyet örüntülerini anlamasını olanaklı kılıyor. Benim buradaki amacımın Ali'nin kişisel anlatısını içerik yönünden temsili biçimde ele almak olmadığının altını çizmek isterim. Ali'nin hikâyesinden, bu kitabın temel meselelerinden biri olan cinsiyet ilişkileri ve cinselliğe dayanan karmaşık mahrem dönüşümler alanını belirgin kılmak üzere yararlanıyorum. Ali'nin hüsranla neticelenmiş aşk ilişkisini tahlil etmek, bunun yeni bir benliğin oluşumuyla olan bağlantısı ve romantik ilişkiler diye tanımlayabileceğimiz alanın kendini keşfetme projesindeki merkezi rolü düşünüldüğünde özellikle önem taşıyor. Bu yazıda kimliğin yeniden kuruluşunu açıklamak üzere tek bir anlatının incelemesine yer versem de,[7] bu anlatının neoliberal öznelerin üretilme sürecinde cinsiyet ile cinsellik, seks ile aşk ilişkisi arasında gerçekleşen kesişmelerin literatürde kimi zaman varsayıldığından daha hassas ve sabitlikten uzak olduğu savını geliştirmek için uygun bir zemin sağlayabileceğini umuyorum.

Bütünüyle anlatıya dayalı görüşmelerin yorumlanması, çözümü

7. Bu yazı Türkiye'de 1980 kuşağının cinsel ve toplumsal cinsiyet kimliklerine dair daha geniş kapsamlı bir araştırmanın parçası.

güç birtakım metodolojik ve epistemolojik sorunları beraberinde getirebilmektedir. "Kişinin kendine dair anlatısının karmaşık mimarisi"ni olgu ve olayları belgelerken yaptığımız şekilde ele almakla yetinemeyiz (Passerini 1989: 196-7). Şu soruyu da sormamız gerekebilir: Onların yorumuna yön veren kural ve "rutinler" nelerdir? Ben Ali'nin anlatısını "kişinin kendisini üretmek ve anlamak amacıyla deneyimlerini seçici bir şekilde örgütlemesinin bir biçimi" (Scott 1996: xii) olarak anlamaya çalıştım. Kendi yorumlarımda da, onun bana kendi biyografisini, sonlanan aşk ilişkisini anlatmaktaki amaçlarını, şahsi anlatıyı ortaya çıkaran ya da baltalayan diyalojik koşulları ve Ali'nin sözcük dağarcığına yön veren (bilişsel ve duygusal) anlatı kaynaklarını anlamayı amaçladım. Mannheim'ın (1972) terminolojisinde, sorulan sorulara cevap veren kişilerin konuşurken kullandığı sözcük ve söz dağarcıklarını temin eden anlatı kaynakları, bu kişilerin mensup oldukları kuşağa has bilinçlerini veya dünya görüşlerini içerir. Ali'nin anlatısını tahlil ederken, onun "burası" ile "orası", benlik ile öteki (önemli ötekiler) arasında karşı karşıya geldiği ve derin etkiler yaratan gerilim ve ayrışmalara odaklanarak bu gibi sözcükleri Ali'nin cinsiyet, sınıf ve kuşağa özgü bilincinin ampirik bir konumlandırması olarak ele alıyorum.

Ali, yaptığımız ilk görüşmeden dört sene önce, 1998'de Boğaziçi Üniversitesi'nde eğitim almak üzere İstanbul'a taşındı. İlk görüşmemizde 24 yaşındaydı. Doğup büyüdüğü yer, özellikle de okuldaki çevresi (ki müslümanlık bilincine sahip bir kuşak yetiştirme amacı güden dinsel bir grup tarafından finanse edilen bir çevreydi bu) cinsiyetler arası yakın ilişki ve cinsel ifade olanakları açısından zengin bir ortam sunmuyordu. Evde, erkek çocuk olmanın en basmakalıp temsilleri yüceltilirken, Ali'nin toplumsal anlamda erkekliğe girişi de homososyal bir çevre tarafından şekillendirilmişti. Ali de, diğerleri gibi, içinde doğup büyüdüğü topluluk ile İstanbul'da halihazırda içinde bulunduğu ortamı değerlendirirken kısıtlama ve serbestlik karşıtlığına başvurdu. İçinden çıktığı kasabanın kültürel doku ve zihniyetini, cinsiyete ve cinselliğe getirdiği yasakların prizmasından görüyor ve orayı "kapalı bir ortam" olarak tanımlıyordu. İstanbul'u ise, bunun aksine, kent hayatının yerleşik bir parçası, "açık ortam"ın en belirgin veçhesi olarak kızlara ve erkeklere birbirleriyle serbestçe kaynaşmak için bolca fırsat sunan ve doğup büyüdüğü yer-

le hiç alakası olmayan kültürel özgürlük ve serbestlik alanıyla bağdaştırıyordu. Bu açık ortam ile cinsiyet ve cinsel yakınlaşma mevzularındaki söylemsel açıklıktan memnun olmuştu:

Kız arkadaşlarımdan birinin annesine kendi erkek arkadaşlarıyla olan yakın ilişkiler dahil her şeyden bahsedebildiğini duyduğumda bu çok hoşuma gitti. Bu konularda annesinden tavsiye alıyor. Başka bir kız arkadaşımın da erkek kardeşi buraya gelecekti ve onu karşılamaya kendi gidemediğinden, onunla ilgilenmesi için erkek arkadaşını *gönderdi*. Bunlar beni şaşırtan şeyler... Bizim orada çok ayıp sayılan şeyler. Mesela buraya ilk geldiğimde bir kızla bir erkeğin (evlenmeden) birlikte yaşaması bana anormal geliyordu. Ama şimdi bunun çok normal olduğunu düşünüyorum... Bir kız arkadaşının olması da gene çok normal ve olumsuz karşılanacak bir şey değil.

Ali İstanbul'daki ilk senesinde boş vaktinin hemen hepsini kampüs dışında, sadece okuduğu dinsel eğitim veren liseden ve memleketinden tanıdığı eski ve yeni (erkek) arkadaşlarından oluşan homososyal bir toplulukla geçiriyordu. Çoğunlukla İstanbul'un en az kozmopolit olan, muhafazakâr diye nitelenen muhitlerinde dolaşıyorlardı. Ali zaman içinde bu arkadaşlarıyla ortak noktalarının giderek azaldığını fark etti; özellikle de dünya görüşleri onunkiyle taban tabana zıt olan aşırı dindar arkadaşlarının yanında rahat edemez olmuştu. Yalnızca erkeklerden oluşan arkadaş grubunun kısıtlayıcılığını fark etmeye ve kendi gelişimi açısından engel teşkil ettiğini açıkça görmeye başladıkça eski arkadaşlarının bazılarından uzaklaştı. Bu gruptan ayrılması onun için önemli bir geçişin belirtisiydi. Ona bu gruptan ayrılmasının nedenlerini sordum:

Onların kendilerine göre doğruları var, kalıplaşmış demeyeyim de işte, belli bir yaşam tarzı var onların, o bana uymuyor mesela. Sınırlandırma gerektiriyor, o bana uymuyor, ben öyle şeyler istemiyorum, ben her şeyde özgür olmalıyım, bir şey günah diye onu yapmamak, yani bilmiyorum günah olsa bile ben onu yapmak istiyorsam yapabilirim de, yapmayabilirim de. Bütün her şeyin benden çıkması lazım.

Ali'nin, ister dinsel ister başka türden olsun, bireyin dışındaki iktidarı reddetmesi, bireyin kaynağını içeriden alan kendi gücüne yaptığı vurguyla da birleşerek onun kendisini yeniden kurma projesine şekil ve yön katmaya başlıyor. Ali bu bağlamda, kampüsün sunduğu fırsatları kullanmaya başlar: Yeni bir kültürel kimlik edinebilmek için kampüsteki sosyal ve ders dışı faaliyetlerini artırır, öğren-

ci kulüplerine üye olur, yüzmeye başlar. Onu yeni ortamında rahatsız eden şeyleri hayatından çıkarmaya odaklanır.

Kurtulmaya çalıştığım bir sürü şey vardı ve bu yaptığım yanlış bir şey de değildi. Yeni bir ortama geliyorsun, burada ve orada yaşayıp gördüklerin birbirinden o kadar farklı ki. Doğrular ve yanlışlar değişiyor, seni rahatsız eden şeylerle karşılaşıyorsun. Beni kısa süre öncesine kadar başkaları yaptığında rahatsız eden şeyleri şimdi kendim yapıyorum ve çok doğal geliyor.

Ali'ye kendisiyle ilgili olarak en çok nelerden kurtulmak istediğini sorduğumda ise şöyle dedi:

Çok çekingenlik vardı, işte girişken olmaya çalıştım ve değişik kulüplere girdim, şeydi mesela, kendi düşüncelerimi ifade etme, ben toplum içinde çok fazla konuşamıyordum. İnsanlar çok rahat işte, bu İstanbul'da yaşayanlar bize göre çok daha yırtık, yani aklından ne geçerse söylüyorlar. Benim bu hale gelmem herhalde iki yılımı almıştır, yani istediğim zaman fikrimi, görüşümü veya isteklerimi belli etmek, yeri geldiğinde tartışmak...

Eski arkadaşları artık Ali'yi tanıyamıyordu. Ona "uçmuşsun", "kopmuşsun" gibi şeyler söylüyorlardı. "Bana yabancıymışım gibi davranmaya başladılar." Fakat bir yabancılık duygusuyla da olsa eski arkadaşlarıyla halen ilişki kurabilmek Ali'nin hoşuna gidiyordu. Bu arkadaş grubu için tanınamaz hale gelmesinde değişen dış görünüşünün de payı vardı. Benliği tüketim pratikleri yoluyla inşa ve temsil etmenin orta sınıf bireyliğini kurmanın başlıca yolu olduğunu tekrar etmeye gerek yok. Gelgelelim, biri, kişinin benliğini dışavurmasını, diğeri ise benliğini değil, ailesini temsil etmesini gerektiren iki dünya arasında kalmış olan Ali gibi biri için dış görünüşünü değiştirmek o kadar da kolay olmamıştı. Anlattığına bakılırsa, Ali kendi bireyselliğini ve kişiliğini yansıtmasına olanak sağlayan bir giyim tarzı benimsemesini sağlayacak beğeni ve özgüveni kazanmıştı. Sıradan giyinmek, ancak giydiğini yakıştırırken kendi olmak hoşuna gidiyordu: "Dikkat çekmek için farklı giyinmek gerektiği fikrine katılmıyorum." Değişen giyim zevki Ali'nin tarzında dikkate değer bir değişime yol açmıştı. Anlattığına göre, eskiden kahverengiyi sevdiği için bu tonlarla doldurduğu gardırobuna yeni renkler katmıştı. Ucuzluğundan ötürü bir şeyler satın almayı bırakıp, bunun yerine kaliteyi tercih etmeye başladı ve tasarım ürünü kıyafetlerin ucuza alınabildiği outlet alışveriş merkezleri dünyasını keşfetti. Boş zamanlarındaki

tüketim alışkanlıkları içinde, arkadaşlarıyla outlet alışveriş merkezlerine gitmek giderek daha fazla yer tutmaya başladı; başkalarına danışarak daha titizlenerek kıyafet seçebiliyor, hatta sonradan hoşuna gitmeyen şeyleri iade edebiliyordu. Fakat yeni görüntüsü, geçirdiği dönüşümü ailesinden ve memleketindeki akranlarından farklılığına dikkat çeker bir şekilde belli ettiğinden, tatillerde memleketine giderken yanında sadece eski kıyafetlerini götürüyor ve yola çıkmadan önce kirli sakalını tıraş etmeyi ihmal etmiyordu. Ali, halen "oraya" ait olduğu izlenimini yaratmak için şeklen eski benliğini yanında taşıyordu. İstanbul'daki giyim tarzı bireyselliğini, kişiliğini ve yaratıcılığını ifade ederken, doğup büyüdüğü kasabanın kamusal alanında kendisinin değil, ailesinin bir temsilini canlandırmak durumundaydı.

Ali'nin ideal kız arkadaş modeli de esaslı bir biçimde değişmişti. Geçmiş ideali çağrıştıran bir kızla çıkmayı aklından bile geçirmeyeceğini söylüyordu. Ali'nin kafasındaki geçmiş ideali, sözümona "evlenilecek" kızlara yakıştırılan türden niteliklere sahip, "oturaklı" bir kızdı. "Artık bunun tam tersini istiyorum. Daha çok böyle eğlenebileceğim, gezebileceğim ve cinselliğin de olabileceği bir kız arkadaş." Ali görüşmelerimiz boyunca her iki cinsiyetin de özgürleştiğini görme isteği ve evlilik öncesi seksin kadın için de erkek için de doğal olduğu konularında yaptığı yorumlarla cinsiyet açısından eşitlikçi bir erkek imajı sundu. Ali'nin her yönüyle cinsiyet eşitliğini ve kızlar için de cinsel özgürlüğü savunması, gerek ailesinden gerekse bazı erkek arkadaşlarından ruhsal ve duygusal anlamda koptuğunun bir göstergesi olarak da yorumlanabilir.

Derken Ali, Arzu'ya âşık oldu. Ancak aşkına karşılık bulamadı. Neredeyse bir yıl boyunca Arzu'nun peşinden koştu. Arzu'nun Ali'ye verdiği tepkiler kafa karıştırıcı ve çelişkiliydi; ona bir gün sıcak, bir gün kayıtsız davranıyordu. Arzu sonunda Ali'yle buluşmayı kabul etti, ama sözleştikleri gün gelmediği gibi, Ali'nin telefonlarına ve mesajlarına da cevap vermedi. Ali, Arzu'ya kur yaptığı süre içinde ona çiçekler aldı, internette bulduğu şiirleri verdi, hatta hediye edilmesi bir türlü kısmet olmayan karakalem bir portresini bile yaptırdı. Kampüste karşılaştıklarında ise, Arzu genellikle onu başından savıyordu. Bir keresinde Arzu'nun bir sınavından sonraki günü birlikte geçirmek üzere sözleştilerse de, Arzu hiç aramadı. Ali'nin daha son-

ra keşfettiğine göre, Arzu aslında sınavdan çıkar çıkmaz şehirden ayrılmıştı. Ali onun tarafından her reddedildiğinde yıkıma uğruyordu: "Bende gurur diye bir şey kalmamıştı." Arzu kendi arkadaşlarının yanında onunla konuşup iletişim kurduğunda, "beni hiç önemsemiyor, tersine, arkadaşlarına benden hoşlanmadığını söyleyerek küçük düşürüyordu." Fakat Arzu'nun peşinden koşmaktan usanmayan, hatta işi bir bakıma onu gizlice takibe vardıran, engel tanımaz Ali "tesadüfi" görüşmeler ayarlamaya devam etti. Bir başka sefer, Arzu'nun bir konsere gideceğini öğrenmesi üzerine o da konsere gitti ve Arzu'ya yaklaşıp yurda beraber yürüme teklifinde bulundu. Arzu arkadaşlarının gözü önünde onun bu teklifini de reddetti. Başka bir zaman da Arzu onu arkadaşlarıyla yiyeceği akşam yemeğine davet etti ama akşam yemeğe gitmek üzere nerede buluşacaklarını söylemek için onu aramayı "unuttuğunu" iddia etti. Onların kampüsten kendisini almadan ayrıldıklarını fark eden Ali dışlandığı için kendini çok kötü hissetmesine rağmen, yine de yemek yedikleri restorana gidip onlara katıldı.

Suistimal edilmekten usanan Ali sonunda Arzu'yu unutmaya karar verdiği ve hatta birkaç kez başka kızlarla görüşme girişiminde bulunduğu halde onu bir türlü kafasından atamıyordu. Söylediğine göre, Arzu onun ruh sağlığına ve derslerdeki başarısına zarar veriyordu. Ali hayatının kontrolünü kaybediyordu. Derslerinden kalıyor, sınavları kaçırıyordu. Bir psikiyatra gidip sakinleştirici almaya başladı. Günlerce süren ağlama nöbetlerini anlatırken, Arzu'yu hiç unutamayacağını düşünüyordu. Ona kafayı takmıştı. Artık ne kendini tanıyabilen ne de arkadaşları tarafından tanınacak durumda olan Ali, "daha sosyal ol, yurtta kalma, kafanı uyuşturan sakinleştiriciler alma, onu bir daha arama, başka kızlarla temas kur" diye kendi kendine telkinlerde bulunuyor, önüne hedefler koyuyordu. Ne var ki, kendini "gene yatakta buluyor, oradan günlerce kalkmadan sadece onu düşünmekten kurtulmayı" diliyordu.

Ali Arzu'yu unutmak, onunla karşılaşmamak için memleketine gitti. Aşk acısı çektiğini ilk defa babasıyla paylaştı. Babası, buna cevaben, erkekliğin ataerkil ayrıcalıklarının yeniden olumlanmasına başvurdu: "Sana kız mı yok?" Ali ağladığında ise, babasının tepkisi şöyle oldu: "Erkek adam ağlar mı? Ne olacak, bir kız için ağlanır mı?" Babasının bu yorumları yaparken maksadının Ali'ye moral ver-

mek ve kızların bir erkeğin kendine duyduğu saygıdaki payını olduğundan daha önemsiz göstermek olduğu açıktı ama içeriğini cinsiyetçi bir bakış açısından alan bu tür bir moral destek artık Ali'nin içini rahatlatmıyordu. Ona göre, bu sadece baskıcı olmakla kalmayıp, daha da önemlisi, değişmekte olan benliğinin gereksinimlerini artık karşılamayan bir erkeklik modelini telafi etme çabasıydı. Ali ailesinin yanındayken, bu konuyu, aşk evliliği yapmasından dolayı "tecrübeli" saydığı bir kuzenine de danıştı. Kuzeninin Arzu'yla ilgili yorumu, onun "kendini ağırdan sattığı" yönündeydi.

Ali nihayet İstanbul'a döndüğünde, Arzu'nun da kendisi gibi yaz okulu için kampüste kalacağını öğrendi. Arayıp onunla halen arkadaş olmak ve yaz boyunca birlikte iyi vakit geçirmek istediğini söyledi. Birbirleriyle vakit geçirmek için görüşmeyi, yaz okulu bittikten hemen sonra da aralarındaki bağı kesmeyi kararlaştırdılar. Kısıtlı zaman dilimi (yaz okulu boyunca) aralarındaki gerilimi hafifletti ve ilişkileri için bir dönüm noktası oldu. Ali'ye bakılırsa, "arkadaş olalım" demesi Arzu'nun da içini rahatlatmıştı. Beraber vakit geçirmeye başladılar. Bir gece saat 12:30'da dışarı çıkıp, sabah 5:30'a kadar dışarıda kaldılar. Ama Ali için en önemli olan husus, karşılıklı konuşurlarken kendilerini açmaları ve birbirlerine ailelerinden bahsetmeye başlamalarıydı. Ali'ye göre ikisi o gece "çıkmaya" başlamışlardı. Ali'nin, Arzu'nun en sonunda kendisiyle çıkmayı kabul etmesine dair iki teorisi vardı:

> Ben çok uzun süre peşinde dolaşmıştım onun, şu âna kadar biriyle çıkmamıştı ve artık benim onu çok sevdiğimden emindi, onun arkadaş çevresi de şey demişti, "artık kızım bu çocukla çık" böyle olumlu şeyler söylemişler.

Ali'yle Arzu çıkmaya başladıklarının ikinci günü öpüştüler. Ali öpüşmelerinin ya da cinsel yakınlaşmalarının bu kadar erken olmasını beklemiyordu: "İki ay sonra belki elini tutabileceğimi düşünüyordum." Öpüşmeleri Ali için erken olmuştu çünkü öncelikle duygusal bir ilişki geliştirme amacına odaklanmıştı. Ali'nin anlamlı bir ilişki kurma beklentileri seksi dışlamıyordu ama kafasındaki ilişki senaryosuna göre önce fikir paylaşımı ve duygusallık, sonra cinsel yakınlaşma geliyordu. Gelgelelim Ali'ye bakılırsa, Arzu cinselliğe meraklıydı. "Fikir paylaşımı hiç yoktu, duygusallık çok azdı, ilişki-

yi götüren şey sadece cinsellikti." "Çıkmalarının" üçüncü gününe geldiklerinde, seksten başka paylaştıkları bir şey yoktu:

Bir yer var işte o mekâna gider otururduk, kimsenin pek fazla görmediği bir yer. Böyle hiçbir şey konuşmadan direk öpüşmeye falan başlıyorduk. O gece ağlayarak kendi kendime böyle bir ilişki istemediğimi söyledim.

Aynı gece Ali, Arzu'ya "birbirimizi birkaç gün görmeyelim" ve "bundan sonra bu ilişkide cinsellik olmasın" diye mesaj attı. Derken birlikte giderek daha fazla zaman geçirmeye başladılar. Ağır ders ve sınav yükü olmadan eğlendiler; farklı yerlere gittiler, müzik dinleyip dans ettiler ama seks ilişkinin itici gücü olmaya devam etti:

Kesinlikle ilişkiyi götüren şey cinsellikti, biz çünkü şeydik, daha çok o konular üzerinden konuşuyorduk, yeni şeyler deniyorduk... Böyle şeydi, yani duygusallık pek yoktu ama şey gibi bir şey, "yiyişmek" tabiri var ya, öyle bir şey kullanıyorlar, onun gibi bir şeydi yani.

Bir gün Arzu ona, "ben acaba seni cinsel ihtiyaçlarım için mi kullanıyorum," deyince Ali kendini çok kötü hissettiğini anlattı. Ali'ye göre, ilişkilerinin en güzel ânı, bir gece beraberce oturup aşktan bahsetmeleriydi: "Ona, duygusallığın dozunu artıralım, deyip omzuna yaslandım. Bir müddet öyle kaldım, sonra o bacağıma dokundu, harika bir geceydi." Güz dönemi başlamadan önce Ali bir yaz kampına, Arzu ise memleketine gitti. İkisi kampüse döndüklerinde de o kadar sık olmamak kaydıyla görüşmeye devam ettiler. Ali bir gün yaşadığı ciddi bir sorun hakkında Arzu'yla konuşma ihtiyacı duydu. Fakat onu çağırmasına rağmen, Arzu katiyen gelmedi. Duygusal desteğe en çok ihtiyacı olduğu dönemde Arzu'nun hiçbir tepki göstermemesi Ali için bardağı taşıran son damla oldu. İlişkileri bitti.

Ali'ye göre, ikisi de geleneksel bir aşk –sonsuza dek sürecek ve evlilikle neticelenecek tek gerçek aşk– idealini benimsemiyordu. İkisi de süreklilik hissi olmadan kendi duygusal ve cinsel benliklerini keşfetmek niyetindeydi. Aslına bakılırsa, Arzu'nun ona karşı tutumunun değiştiğini gösteren olay ("değişmişti: artık benimle yalnız kalmak istemiyordu") bir ev ortamında ilk ve son kez bir araya gelmeleriydi. Ali ile Arzu'nun toplumsal ve ekonomik konumları onların mahrem bir ortamda cinsel yakınlaşma deneyimi.yaşamalarına müsaade etmiyordu: İkisi de kızlar ve erkekler için ayrı mekânlarda düzenlenmiş yurt odalarında başkalarıyla kalıyorlardı. Geceleri nis-

peten sakin kamusal mekânlarda (kulüp odası, park ve bahçeler) yaşadıkları şey ise, Ali'nin deyimiyle "çıplak seks" değil, "giyimli seks" ti. Birbirlerini çıplakken görmemişlerdi. Mahremiyet olmadan cinsel yakınlaşmayı tecrübe ediyorlardı. Günün birinde, bir arkadaşlarının evinde kalmaya karar verdiler. Aynı odada ama ayrı yataklarda uyuyacaklardı. Arzu ona güvendiğini belirtir şekilde, "ben istemediğim sürece sen bana bir şey yapmazsın," demişti. Daha önce bekâret hakkında da konuşmuşlardı: " 'Bekâret benim için önemli değil ama senin için önemli, ben de buna saygı duyarım,' dedim. Öyle [cinsel] bir ilişki istemiyordum. Abartmaya gerek yok diyordum. Bir de eve gidene kadar öyle bir ihtimal yoktu, öyle bir yerde [kamusal bir mekânda] falan abartmazdık olayı." Fakat gece, Ali sadece sarılıp yatmak üzere yanına gitmek için Arzu'dan izin istedi. Sarılıp yatmak daha başka şeyleri beraberinde getirdiyse de cinsel ilişkiye girmediler. Sonradan Arzu, o evde Ali'nin kumanda elinde, zapping yaparkenki haline atıfta bulunarak bir an onu kocasıymış gibi hissettiğini söyledi. Bir ev ortamında bulunurken kafalarında uyanan evli çift imajı Arzu'yu rahatsız etmişti. Ayrıca, ayrılmalarından altı hafta önce Arzu o gecenin Ali'nin ona olan "aşkının iddia ettiği gibi saf/masum" olmadığının bir kanıtı olduğunu da söyledi.

Ali cinsel ve romantik tecrübelerini serbestçe paylaşabildiği kız arkadaşlarından oluşan bir grupla vakit geçiriyor, onlarlayken güçlü bir aidiyet ve bağlılık hissi yaşıyordu. "Yalnızlık fobisi" olduğunu iddia eden Ali, özellikle de kampüste tek başına dolaşmaktan hoşlanmadığını söylüyordu: "Yanımda her zaman birileri, tercihen de kızlar olmalı." Geçirdiği sıkıntılı dönemde kız arkadaşlarıyla derdini paylaşan Ali onlardan anlayış ve destek gördü. Bu arkadaşları Arzu'yla yaşadığı deneyimleri ve davranışlarını sürekli değerlendirerek ona çözüm önerileri üretiyorlardı. Fakat Ali'nin kız arkadaşlarıyla konuşarak anlamayı en çok istediği şey, Arzu'nun ona karşı nasıl duygular içinde olduğu, cinsel anlamda nasıl hissettiğiydi. Mesela Arzu'yla ilk öpüşmelerinden sonra, "ilk öpüşmelerinde kendilerini nasıl hissettiklerini sormak için" yakın arkadaşlarından ikisinin yanına gitti. Onlara, "Kız arkadaşım âdet dönemindeyken nasıl davranmalıyım?" diye sordu. Arzu'nun göğüslerine dokunulmasına karşı çıkması onda şaşkınlık uyandırdığında da yine kız arkadaşlarıyla konuştu. Arkadaşları, Arzu'nun "normalde zevk alıp hoşlanması" ge-

rektiğini söylediler ama Arzu "... rahatsız olurdu, hiç dokundurtmazdı." Ayrılmalarından sonra da kız arkadaşlarına danışan Ali, Arzu'nun cinsel anlamda tecrübesiz olduğu için onun ileri gitmesine izin verdiği sonucuna vardı; kendisinin de söylediği gibi, "cinselliği abart[mışlardı]." Ali bu düşüncesini daha açık anlatmak için şöyle dedi: "Benden sonraki erkek arkadaşıyla, benim yaptığım şeyleri muhtemelen yaptırmaz." Ali pratikte kendine sırdaş olarak kız arkadaşlarını seçse de, anlatısında erkek arkadaşlarının eksikliği göze çarpıyordu. Kız arkadaşlarının hislerini gözetip, onlara kendi hassas noktalarını açmaktan endişe duymuyor görünürken, hislerini erkek arkadaşlarından saklıyor ve oda arkadaşlarından gizli ağlıyordu.

Ali'nin erkek arkadaşlarıyla ilişki kurma biçimiyle ilgili anlattıkları, onun sıradan erkeğin cinsiyeti icra ediş şeklinde yer bulan cinsel iktidar, erk ve maçoluk gibi sert erkeklik ifadelerini reddederek ortodoks normlarla arasına–en azından görünüşte– mesafe koyduğunu gösteriyor. Yine de, Ali'nin erkek arkadaşlarıyla ilişki kurma biçiminin ve yaşadığı aşkla ilgili olarak kendini onlara nasıl anlattığının gerçekte onun daha basmakalıp ve aşırı cinsiyetçi erkeklikler karşısında kendini tanımlama çabalarını ne ölçüde temsil ettiği tartışmaya açık. Fakat bu anlatıda kendini açıkça gösteren şey, bilinçli bir bağlanmama stratejisidir; Ali'nin kendi romantik aşk ve seks keşfini erkek sohbetine konu etme hususunda kaçamak ve isteksiz davranmasında açığa çıkan bir stratejidir bu. Keza, erkek arkadaşlarıyla bağlantı kurmama durumunun aynı zamanda romantik yetersizliğin damgalanmasından yahut kadınları baştan çıkarmak için geleneksel iktidar dinamiklerine veya erkek stratejilere yaslanmaktan aciz bir erkek olarak yaftalanmaktan kaçınmaya yönelik bir stratejiyi ifade edebileceği yorumunda da bulunabiliriz. Alternatif olarak, bağlantı kurmama yoluyla Ali'nin Arzu'yu ve kendi yaşadığı hayal kırıklığını olduğundan daha önemsiz göstererek reddedilme hissini hafiflettiğini de düşünmemiz mümkün. Ama bana öyle geliyor ki, Ali kayıtsızlık, kendini soyutlama, suskunluk ve aldatıcı görünüm gibi "bağlantı kurmama" stratejileri yoluyla romantik aşk performansı ile maço erkeklik icraası arasında var olan gerilim ve rekabet halindeki söylemlerden kaçmaya çalışıyordu.

Söylediğine göre, Arzu'nun adına leke sürmemek için, neler olup bittiğini soran erkek arkadaşlarına cinsel açıdan ne kadar ileri gittik-

lerini hiçbir zaman anlatmıyordu. Sözgelimi Ali Arzu'yla bir arkadaşının evinde kaldığında, erkek arkadaşları meraklanarak, ona gecenin nasıl geçtiğiyle ilgili sorular sormuşlar ama, Ali onlara gerçeği anlatmamıştı. Bunun yerine, daha o akşamın başında Arzu'yla kavga ettikleri, dolayısıyla cinsel anlamda hiçbir şey olmadığı yalanını uydurmuştu. Bu tür yorumlar Ali'nin hegemonik bir pozisyonda bulunmaktan rahatsızlık duyduğu izlenimini vermesinden ötürü önem arz eder. Bununla birlikte, Ali'nin erkek arkadaşları karşısında takındığı aldatıcı görünüşün ardındaki mantık, himayeci erkeklik sistemi tarafından üretilen ve icra edilen cinsiyet eşitsizliğine dayanıyor. Ali'nin aşk konusundaki başarısızlığını anlatacak rahatlıkta hissettiği yakın arkadaşlarından birinin ona "*Boğaziçi* kızlarını unutması" yönündeki nasihati de manidardır. Arkadaşının bu öğüdü, Ali'nin toplum içinde yükselme ve kendini dönüştürme hevesi açısından hayra alamet olmayan, temel bir sınıf dinamiğine atıfta bulunur: "Boğaziçi kızları senin meşrebinden değil." Arzu'nun Ali'yle aynı sınıfsal kimlikten ve benzer bir aile ortamından gelmesine rağmen, arkadaşının yaptığı yorum, sınıf atlamanın yanı sıra, cinsiyet ve cinsellik açısından benzer ihtiraslara sahip olan, farklı kişisel tarihlere sahip genç kadınların aile ve bölgesel kökenlerinden dolayı baskıcı erkeklik tarzına sahip olduğu izlenimi veren ve öyle varsayılan Ali gibi erkeklerden romantik ve cinsel partner olarak genellikle uzak durduğu gerçeğini yansıtıyor.

Ali, Arzu'yla ilişkisini, hayatındaki en ağır başarısızlık olarak tanımladı: "Hayatımda ilk defa bir şeyi bu kadar isteyip de elde edemedim." Ali'nin isteyip de elde edemediği şey nedir? Ali'nin istediği seks değil, adına duygusallık dediği ilişki formunun gerçekleşmesiydi. Gerçekleşmeyen arzusu, arzu nesnesi olabilmekti. Romantik bir sevgili olarak sevilmeyi ve arzulanmayı istemişti; temelinde cinsellik değil bağlılık yatan duygusal bir ilişki onu arzu nesnesine dönüştürme kapasitesine sahipti. Bir sevgili sıfatıyla tanımlanarak kendisi dışında birini mutlu edebildiğinin farkına varacaktı. "Seni mutlu edeceğim, sen mutlu olunca ben de olurum," demişti Arzu'ya. Kendisi için düşlediği yeni öznelliğe sahip olabilmesi ve bu rolü icra edebilmesi için Arzu tarafından sevgili olarak istenmesi lazımdı. Ali'nin arzunun nesnesi olabilmesi için Arzu'nun duygusallık ve aşka hevesli olması gerekiyordu. Gelgelelim, Ali'nin anlatısında kar-

şımıza çıkan Arzu işin aşk kısmıyla değil seks kısmıyla ilgilenmekte, "kızlar aşk/duygusal yakınlık, erkekler ise seks ister" beklentisine vurgu yapan geleneksel ilişki senaryosunu yeniden yazmaya çalışmaktadır. Muhtemelen Arzu da kendi yetiştirilme tarzının onu zorladığı cinsel "iffetlilikten" kurtulma mücadelesi veriyordu.

Ali gibi genç erkekler için heteroseksüel romantik ilişkiler, bireysel kimliklerine "orada" ve "burada" gibi ikiliklerin ötesinde bir tanım bulmak, kendilerini cinsellik üzerinden sosyal olmaya yöneltmek ve mahremiyet içinde cinselliği bütünüyle yaşayabilmek için uygun bir harita sunuyor. Söz konusu bu alan, kabul edilme ya da reddedilme gibi kilit önemdeki deneyim ve hatıraların birikimiyle şekillenen erkek kimliğine işaret etmesi yoluyla, heteroseksüel orta sınıf mensupluğunun kişinin kendisini sınamasının, kendi toplumsal konumunu belirlemesinin bir yolu olarak iş gördüğü zeminlerden birini oluşturuyor. Ama en önemlisi aşk, kişinin kendisine ilişkin bir algı, içselleştirilmiş bir kendini bilme hissi geliştirmesi için de bir çerçeve sunuyor olmasıdır denebilir. Başka bir ifadeyle, insanın kendini bilmesi ancak karşısındakini ve onun üzerinde nasıl duygular uyandırdığını iyice tanımasıyla mümkün olabilir. Ali tanınmak için aşk ilişkisine bel bağlamış, fakat "onun benimle ilgili ne hissettiği"ni hiçbir zaman anlayamamıştı.

Neoliberal benlik, kişinin kendine ilişkin daha yüksek bir farkındalık geliştirmesi ve duygulanım süreçlerini daha iyi kontrol edebilmesi –cinsel arzunun ihtiyatlı, esnek bir denetimi gibi– yoluyla da ifade bulur. Kişinin kendini değerli ya da değersiz hissetmesi, arzulanıp arzulanmadığını, sevilip sevilmediğini bilmesi romans çerçevesinde gerçekleşir. Başarılı bir orta sınıf öznesi olmak, kısmen kişinin kendi hislerine dair farkındalığına, kendini oluşum sürecinde bir kişi olarak görebilmesine bağlıdır. Seks özel bir faaliyet alanıyken, romantik aşk ilişkileri çerçevesinde yer bulan sembolik ve somut pratikler, başkalarının da şahit olduğu olağan kur yapma biçimleri, geleneksel erkeklik olarak değerlendirdikleri formun sınırlarını aşma çabasındaki genç erkeklere yeni erkek kimliği yorumlamaları ve geçerli kılmaları için daha geniş çaplı bir çerçeve sunuyor.

Eğitim alanında başarılı olarak toplumsal yükselme arayışı, Ali'yi girişken olmaya teşvik eden, metropole özgü bir ruhsal ve maddi dünyada yeniden konumlandırır; Ali de bu vazifeyi büyük bir istek

ve coşku ile üstlenir. Ali'nin kendini dönüştürmekten anladığı şey, cinsiyetler arası sosyallik ve yakınlık kazanma projesinin gerçekleşmesine ayrılmaz biçimde bağlı. Ali kendini içinden çıktığı toplumsal ortamın kültürel anlamda egemen "bağlaşık erkeklik" modellerini, gayri bireysellik temsillerini benimseyen erkeklerinden ayrı bir yerde konumlandırmak üzere bireyselleşmiş, serbestleşmiş bir kimlik oluşturmayı arzuluyor. Böyle alternatif bir kimlik geliştirmek ise, sadece sınıfın saf ekonomisinin sınırlarını ve kriterlerini aşma meselesi değildir. Aynı zamanda Ali'nin "modern" diye tanımladığı cinsiyet ve cinsellik değerlerine uygun olarak yaşayarak, kafasında açık ve özgür bir ortamla özdeşleştirdiği normları kendi biyografisiyle birleştirerek hayata geçirmesini ve ailesinin bu konulardaki referans çerçevesini reddetmesini de gerektiriyor.

Ali'nin yaşamakta olduğu içsel dönüşümü tepeden tırnağa, eksiksiz bir değişim süreci olarak tanımlayamayacağımız gibi, neoliberal öznelliğe yapılan sorunsuz bir geçişi belirtir biçimde bir "öncesi" ve "sonrası" ikiliğine de oturtamayız. Bu alandaki kimi çalışmaların da (Lucey ve Walkerdine 2003) etkili bir şekilde ortaya koyduğu gibi, toplumsal yükselme ve sınıf atlama deneyimleri tanımı gereği içsel gerilimler barındırır ve kesintisiz bir ruhsal ve cismani keşif silsilesi aracılığıyla tecrübe edilir. Bu yeniden keşif sürecinin, bir çelişki ya da Baumann'ın ifadesiyle bir "müphemlik" alanı –"sınıflandırmalar arasında" hem arzu hem de tehditle yüklü "bir kayma ya da hareketlilik, bir muğlaklık" (Walkerdine 2003: 247)– halini aldığı söylenebilir. Toplumsal yer değiştirme ve hareketlilik, haz vaadinin yanı sıra, tehditle (kaçınılmaz bir hata yapma tehdidinin yanında, geçmişle olan bütün somut ve duygusal bağların kaybedilmesi tehdidiyle de) yüklü bir kendini gerçekleştirme eğrisi arz eder. Söz konusu tehdit, kişinin onu yetiştirip şekillendirenlerle özdeşimini duygusal olarak toptan yitirmesi anlamına gelebileceği gibi, tersine, o geçmişle arasına yeterli bir mesafe koyamamasını da tarif edebilir. Walkerdine'e göre, bu durumun kişiyi ittiği müphemlik, "[neoliberal öznenin] varlığına mutlak bir biçimde esastır" (244).

Ali'nin kullandığı "açık" ve "kapalı", "burası" ve "orası" gibi karşıtlıklar, bir yandan cinsiyet ve cinsellikle ilgili bir aydınlanmayı ve cinsel etkileşim konusunda bir serbestliği, diğer yandan da cinsel kısıtlanma ve baskıyı akla getiren anlamlarla yüklüdür. Ne var ki

Ali'nin yaptığı ayrım ve seçimlerin karmaşıklığı, "burası" ve "orası" na yönelik bütünlüklü bir tutumu olduğu yolundaki basite kaçan her türlü görüşe karşı koymaktadır. Keza, Ali'nin farklı yerlerde, değişik amaçlar için kullandığı "açık" ve "kapalı" sıfatları da "burayı" asimilasyon yahut "orayı" ret şeklinde kavramsallaştırılamıyor. "Burası/açık" ve "orası/kapalı" ikilikleri ile şekillendirilen seçimler, Ali'yi belli bir değişim sürecine girmeye itiyor. Bu süreçte Ali varlığını, derin bir düşünümselliğin eşlik ettiği, bir kendini gerçekleştirme projesi olarak görmeye başlayıp, her hareket ve duygusunu "oraya" ya da "buraya" ait olmasına göre ayırarak gözlemler hale geliyor. İstanbul'da aldığı yüksek standartlı eğitimin de etkisiyle Ali birbirinden temelden farklı olduğunu düşündüğü iki rakip dünya arasında gidip gelme ve her iki dünyaya da ait olduğunu iddia etme esnekliğini tecrübe ediyor. Bununla birlikte, kendine bir kimlik ve yer edinme sürecinde Ali dışlanma ve reddedilme deneyimlerine de maruz kalıyor, çünkü Ali gibi erkekler "seçkin" kent kültürü içinde peşinen "marjinal" addediliyor ve geldikleri kökenden dolayı "geri kalmış" bir erkekliğin temsilcisi olarak düşünülebiliyorlar. "Burası" ve "orası"nın rakip erkek öznellik iddiaları barındıran kültürel çerçeveleri arasında gidip gelen Ali, karşı karşıya kaldığı gerilim ve duygusal uyumsuzlukla baş edebilmek için kendini öncelikle bireysel ve psikolojik yönden tanımlıyor. Kendi anlatısından da gördüğümüz gibi, Ali bir otorite olarak dini reddetmiş, ama dindar arkadaşlarıyla vakit geçirmeye devam etmekle kalmayıp, yeni keşfettiği farklılığıyla onlar arasında hâlâ yer bulabiliyor olmakla gurur duymuş ve Ramazan'da oruç tutmayı sürdürmüş.

Ali'nin "burası" ile "orası" dediği kültürel çerçeveler arasındaki salınımı, reddedilmenin acısıyla baş etme konusunda fena halde yardıma ihtiyaç duymasında da kendini etkili bir şekilde göstermektedir. Psikoloğa gitmek ya da bir kişisel gelişim grubuna katılmak suretiyle "burası"nın terapi ve ilaç kültüründen faydalanmış; terapi kültüründen aldığı desteğe genellikle, onun için tehdit arz etmeyen kız arkadaşlarının sağladığı moral destek eşlik etmiş. Tabii, Ali'nin duygularını ifade etmek ve aşağılık ya da üstünlük hislerinin derinine inmek için bir günlük tutmaya başlaması da onun için ayrı bir destek olmuş. Diğer taraftan, Ali toplumsal hiyerarşiler içinde yükselme umudu vaat eden benliği adına kurtulmayı arzuladığı er-

keklik biçimlerini besleyen metaforlar ve duygu yapılarının yurdu olan "oraya" da gitti. Gelgelelim, "orası"nın aynı zamanda Ali'nin büyük takdir gören, karizmatik özelliklerinin farkına varmasına katkıda bulunan ailevi bağ ve ilişkilerinin de yurdu olması paradoksaldır denebilir. Keza, Ali'nin dış görünüşünü girdiği ortama göre ayarlamasından da, onun "oraya" ait benliğini, akrabalık kimliğini feshetmek istemediğini anlayabiliriz. Oysa onu "şunun oğlu" sıfatıyla bir topluluğun mensubu olarak tanımlayıp konumlandıran toplumsal ilişkiler ağı, Ali'nin "orada"nın toplumsal yapısıyla ilişkili olarak reddetmek istediği kısıtlayıcı ilkelerden birisidir. Geniş çaplı bir farklılıklar bağlamında yer bulan hem bağlantılılık hem de özerklik arzusuna delalet eden bu gibi pazarlıklar açıktır ki neoliberal Türkiye'de ortaya çıkan yeni bir gereksinimi ifade etmektedir: Esnek bir benlik ihtiyacıdır bu.

Bu şekilde romans ve cinselliğin oluşturduğu alana girmenin, Ali'ye kendi esnek benliğinin sınırlarını araştırabileceği ve yükselme umudu vaat eden bir erkek olarak bulunduğu karmaşık ve çatışmalar içeren konumu hale yola koyabileceği "üretken bir gramer" (Weitman 1999: 74) sağladığını ileri sürebiliriz. Ali'nin kendisinin özel ve karizmatik olduğuna ilişkin, ataerkil bir toplumsallaşmanın ürünü olan kendine değer atfedici benlik algısına duyduğu yoğun bağ(ım)lılık öyle kolay kolay gözardı edilemez. Ataerkil bir ailede erkek çocuğu olarak büyürken gördüğü sevgi, saygı ve hayranlığın Ali'nin kişiliği üzerinde yarattığı bu yoğun etki, eğitimde gösterdiği parlak başarıyla da perçinlenmiş. Seçkin bir üniversiteye girme başarısı, Ali'nin ailevi kökenlerine mesafe alabilmesine de olanak sağlamış.

"Orada"yken kendisine atfedilen benzersizlik ve karizmatiklik özelliklerinin kılavuzluğundaki Ali yeni hayatında bu kıymetli benzersizlik hissinin –hayatta en iyi şeyleri hak ettiği ve elde edeceği hissinin– tadını çıkarmaya devam edebilmek için artık yeni ötekilere ihtiyaç duyuyor. Fakat bu süreç içinde Ali bir yandan kadınların en içteki gizli arzularını keşfetme arayışındayken, aynı zamanda dışlanma, istenmeme ve sevilmeme duygusunu da tatmış oluyor. Yeni hayatındaki insanlar ona hüsran, aşağılanma ve üzüntü dolu bir dünyayı tecrübe ettiriyorlar. Böylelikle romantik aşk ilişkisi Ali gibi erkeklerin kendi esnek öznelliklerinin sınırlarını "denetleme"

sine aracılık eden kurucu önemde bir kaynak/gramer olarak kendini gösteriyor.

Ali Arzu'yla yaşadığı ilişkinin onda kendini aşağılama, değersizlik ve ezilme hissi yarattığını "o kız bana zulmetti" sözleriyle belirtmişti. Yine de belirtmek gerekir ki, bu olumsuz hislerin bile karşıt içerimleri var, çünkü Ali'nin kendini keşfetme başarısını içsel anlamda motive eden de yine bu aynı hisler. Ali bir insanın neler hissettiğiyle ilgili olarak kendini tanımasının, onun yeni bir benlik şekillendirmesine büyük katkısı olduğunu yaşayıp gördü. Bu açıdan, Ali'nin Arzu'yu kendi eski haliyle kıyaslaması oldukça manidardır:

> ... Benim dört yıl önceki halim. Ben hiçbir zaman ne hissettiğimi bilmezdim. Mesela şimdi kendimi aşağılanmış hissediyorsam bunu kendime söylüyorum ve daha iyi hissediyorum. O kız kesinlikle ne hissettiğini bilmiyordu ve duygularından hiçbir zaman emin olmadı.

Neticede, acı ve heves arasındaki karmaşık ilinti esnek bir neoliberal erkek öznelliğinin kurulmasının meşakkatli bir duygusal alanda gerçekleştiğinin altını bir kez daha çiziyor.

Ali'yle son konuştuğumda (ilk görüşmelerimizden bir sene sonra), hayatına mutluluk ve eğlence katmak için eskiden dört elle sarıldığı –ilk aşk ilişkisi, yoğunlaşan duygusallık, ardından da cinsel yakınlık şeklinde– kademeli olarak ilerleyen mahremiyet senaryosunu bozacak yeni strateji ve hedefler peşindeydi. Kendini acıdan korumak için acaba işi dalgaya vurup, kimseye bağlanmadan değişik kızlarla flört mü etseydi? Bir diğer taraftan da, herhangi bir arzu ya da ilgi duymadan seks yapmanın, onu arzulamayan kızlarla cinsel ilişki kurmanın da ona acı ve duygusal hasar verebileceğinden kaygılanıyordu. Diğer erkek arkadaşları ile birlikte kampüs dışında kiraladıkları dairede yatak odalarından birinde mi, yoksa salonda mı kalacağına karar veremiyordu. Geniş ve ferah olmasından ötürü salon ona daha uygun geliyordu ama bir yatak odasının sağladığı mahremiyetin de kendine göre avantajları vardı. Ali'nin neoliberalleşen bir Türkiye'de ontolojik bir güven ve aidiyet hissinin getirdiği haz (ya da acı) olmadan ne tür bir erkek olacağına dair düşünce ve hayalleri, romans, aşk ve cinsellik alanında şekillenmeye devam ediyordu.

# Neoliberal Erkekliğin Sosyolojisine Doğru

## *Rent Boy*'lar Örneği[1]

*Cenk Özbay*

BU YAZI, İstanbul gece hayatının karanlık, gizemli ve rastlanması güç aktörlerinden olan "*rent boy*"lar[2], yaşadıkları hayatlar, müşterileri ve onlarla kurdukları ilişkiler hakkında. 1990'ların sonlarından itibaren, nispeten uzun bir geçmişi olduğu düşünülebilecek "zengin eşcinsellerin yoksul delikanlılarla para karşılığı birlikte olması" (onları "kandırmaları", "ağlarına düşürmeleri", "istismar etmeleri" gibi de okunabilir) fenomeni farklı bir biçim almaya başladı. Zengin eşcinsel kategorisinde karşılığını bulan, istisnai, üst sınıf, hatta belki de kamuoyunca tanınan erkek tipinin nadiren *denk getirebildi-*

1. Bu yazının temeli, Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde 2005 yılında savunduğum "Virilities for Rent: Navigating Masculinity, Class and Sexuality in Istanbul" başlıklı yüksek lisans tezime dayanıyor. Bu konuya olan ilgim ve araştırma süreci, tezi savunmamdan sonra da devam etti. Özellikle 2005 Temmuzu ile 2006 yılının ocak-şubat ve mayıs-ağustos aylarını, temel veri toplama biçimim olan katılımcı gözlem ve mülakatlara devam ederek geçirdim (tam olarak, "fenomene çakılı kalmak" [Bech 1997: 5]). Bu sayede, 2002 ilkbaharında sorulan ilk sorularla başlayan bu projenin, başlangıçta benim de tahmin edemeyeceğim kadar uzun bir döneme yayılan bir hikâyesi oldu. Elbette bunun en bariz iki yararı, benim bu süreçte hem sorduğum soruları ve kuramsal düzeyde kurduğum kimi bağlantıları çeşitlendirebilmem, hem de yakından tanıma fırsatı bulabildiğim bazı katılımcıların hayatlarındaki değişiklikleri gözleyebilmem, etnografik zamanın donmuşluğunun dışına –birazcık da olsa– çıkabilmem oldu. 2006 Ağustosu'nda Los Angeles'a dönerken, yaptığım gözlemleri ve enformel konuşmaları not ettiğim defterlerimin dördüncüsü bitmiş, uzunlukları yarım saatle iki saat arasında değişen kayıtlı mülakatların sayısı da yirmiyi bulmuştu.

Bu araştırma süresince yalnızca nitel (kualitatif) araştırma yöntemlerini kullandım. Dolayısıyla burada dile getirdiğim "bulgu"ların ya da "sonuçlar"ın her-

*ği*, gerçekleştirmesi hayli zor bu cinsel fantazi, görünürlüğü oldukça artan "gey bar"larda, hiç de öyle olağanüstü zengin ya da meşhur olmayan, sayısı da artmış görünen, "açık" (*out*) hayat tarzını benimseyen gey erkeklerin, fazladan bir çaba harcamalarına gerek kalmadan, bedelini ödedikleri sürece hazır buldukları bir cinsel hizmete dönüştü. Bu hizmeti sağlayanlar, kendilerine "*rent boy*", ya da cümle içinde sadece "*rent*" diyen, İstanbul'un merkezindeki yoksullaşmış bölgelerde ya da kentin çeperlerindeki "varoş" mahallelerinde aileleriyle yaşayan, Taksim civarına hafta sonunu geçirmek için gelen, gey erkeklerin bu fantazisinin (arzusunun) objesi olduktan sonra da işlerine, ailelerine, mahallelerine –ya da sık kullandıkları özet ifadeyle– "normal" hayatlarına geri dönen, kabaca 16-25 yaş arası genç erkeklerdi. Gey barların kurumsal (ancak oldukça esnek ve güvenilmez) desteği, ya da en azından olan bitene göz yumması, orta sınıf Batılı *modern* geylerle varoştan gelen ve kent modernliğinin dışındanmış gibi yapan *rent boy*'ların cinsel (ve tabii, engellenemez biçimde sosyal ve kültürel) karşılaşmalarının sistematikliğini ve en azından gey gruplar nezdindeki *normalliğini* artırırken; gitgide daha fazla sayıda erkeğin evlerine seks yapmak için davet ettikleri başka erkeklerce öldürülmeleri ve bu bilginin, "eşcinsel cinayeti" adıyla hem geyler arasında hem de heteroseksüel kamusal alanlarda dolaşımda olmasının yarattığı tedirginlik ve korku bu karşılaşmayı

---

hangi bir şekilde temsil değeri taşımadığını ve genellenemeyeceğini, yalnızca İstanbul'da, belirtilen dönemde erkek seks işçiliği ile ilintilenmiş öznelerin bir kısmının hayatlarının bana önemli ve anlamlı görünen kimi yönlerine mercek tutmaya çalıştığımı belirtmeliyim. Bu süreçte benimle konuşan, yazdıklarımı okuyan, tartışan ve eleştiren Gül Özyeğin, Mike Messner, Nükhet Sirman, Ferhunde Özbay, Ayfer Bartu Candan, Alper Tümbal, Glenda M. Flores, Joy Lam, Evren Savcı, Judith Halberstam, Macarena Gomez-Barris, Nancy Lutkehaus, Deniz Çelikel ve Boğaziçi Üniversitesi'ndeki *Erkeklik Sosyolojisi* sınıfımdaki öğrencilere teşekkür borçluyum. Aynı şekilde, konuşmaya ve kendilerini açmaya hiç de hevesli olmadıkları halde, hayatlarını benimle paylaşan ve bu araştırmayı mümkün kılan katılımcılarıma da minnettarım. Elbette, olası hataların ve yanlış anlamaların tüm sorumluluğu bana ait.

2. *Rent boy*, bu yazıda bahsettiğim genç erkeklerin kendilerini tanımlamak için sarf ettikleri, İstanbul'daki geyler tarafında da benimsenmiş bir tabir. Bu araştırma süresince akla gelebilecek ya da dünyanın başka bölgelerinde "seks işi" (*sex work*) yapan erkekler için kullanılan diğer nitelendirmelere (mesela jigolo, erkek fahişe, seks işçisi gibi) başvurulduğuna hiç şahit olmadım.

eskisinden daha tehlikeli, istikrarsız ve öngörülemez bir hale getiriyordu.

Bu araştırmanın yoğunlaştığı 2004-06 yılları arasında, mutena semtlerde yaşayan ve kendilerini "gey" olarak tanımlayan erkekler ile kentin yoksul bölgelerinde ikamet eden ve "normal" (bazı kullanımlarında "hetero") olduklarının altını çizen *rent boy*'lar arasındaki ilişki görece daha dengeliydi. Öncelikle, tehlike ve korku söylemi bir nebze aşılmıştı (ya da etrafından dolaşılmıştı) ve benim konuştuğum geyler, darp edilmeye veya soyguna maruz kalmadan ve elbette öldürülmeden, *rent boy*'larla ilişki kurmayı öğrenmiş olduklarını hikâyelendiriyorlardı. *Rent boy*'lar da, bu kimliğe bürünüp, bu kimlik üzerinden pazarlık ettikleri, iletişim kurdukları an üzerlerine yapışan "hırsız" ve "katil" gibi kriminal sıfatlardan rahatsızlık duyup, asla kimseye zarar vermediklerini ve kimseden bir şey çalmadıklarını vurgulayan, bunu da namus, ahlak, helal-haram ve delikanlılık kavramları üzerinden açıklayan bir dil kullanıyorlardı. Bu cinsel karşılaşmada taraf olan geyler ve *rent boy*'lar, "evinde seks yaptığı kişi(ler)ce öldürülen eşcinsel" mefhumunun buraya, bugüne ve kendilerine ait olmadığına inanmak ve başkalarını da buna inandırmak ister gibiydiler.

Elbette güvenlik, tehlike, risk, suç ve bunların cinsellik ve cinsel fantazi ile ilintisi, hele ki bu örnekte olduğu gibi sonu ölümle de bitebilen bir karşılaşmada, oldukça önem arz eden ve yalnızca polisler ve kriminologlarca değil, sosyal bilimcilerce de etraflıca ele alınması elzem meseleler. Ancak ben gerek bu yazıda, gerek araştırmanın bütününde, suç ve güvenlik vurgusu yerine, daha ziyade *rent boy* tipolojisinin nasıl mümkün olabildiğini, bilinebildiğini ve temsil edilebildiğini; *rent boy*'ların cinsiyete dayalı, cinsel ve sınıfsal hiyerarşilere direnerek kendi öznelliklerini nasıl kurguladıklarını ve bu sürecin hem makro seviyedeki yapısal değişikliklerle (örneğin, Türkiye'nin neoliberalleşmesi ve neoliberal öznelliğin önem kazanması) hem de bu insanların bireysel hayatları içinde yer tutan aile, arkadaşlar, akrabalar, müşteriler gibi farklı aktörlerin müdahaleleri ile nasıl şekillendiğini anlamaya ve aktarmaya çalıştım.

### Farklı Erkekliklerin Karşılaşması: Neoliberal Öznellik ile Deneyler

Raewyn Connell'ın bizlere, erkekliğin sadece bir kültürden diğerine (mesela "Fransız Erkekliği" ile "İtalyan Erkekliği"nin yaptığı çağrışımlar) ya da tarihin akışı içinde (örneğin Osmanlı dönemindeki erkeklik algısı ile günümüzde erkek dediğimizde gelişen beklentiler) farklılıklar göstermeyeceğini, daha da önemlisi, verili bir kültürde, herhangi bir anda farklı erkekliklerin bir arada yaşadıklarını hatırlatmasının üzerinden hayli zaman geçti.[3] Connell'ın modelinin (ki, bugün için Erkeklik İncelemeleri diye tanımlanan alanın hâkim çerçevesi olduğu söylenebilir; Connell ve diğ. 2005) en kritik bileşeni, farklılık arz eden, çoğul erkekliklerin bir kültür içerisinde birbirleriyle temas etmeden, diyalog kurmadan, karşılıklı etkileşim ve dönüşüm içine girmeden yan yana durmalarının mümkün olmadığını; aksine, farklı erkeklikler arasında daimi bir ilişkinin mevcut olduğunu, bu ilişkiselliğin erkeklik biçimlerini dönüştürebildiğini ve bu yapının da ancak iktidar perspektifinden anlamlandırılabileceğini vurgulamasıdır. Bir başka deyişle, farklı kıstaslara göre tanımlanmış ve düzenlenmiş erkeklik biçimleri arasında kurulmuş olan, ancak hiçbir biçimde statik olmayan, daima dönüşen hiyerarşik bir güç ilişkisinden söz etmek mümkündür.

Connell'a göre, her kültürel ortamda özenilen, altı çizilen, alkışlanan, tahkim edilen, örnek gösterilen, düstur edinilen, mitleştirilen ve hegemonikleşen yalnızca bir erkeklik etme (ya da erkek olma) şekli var. Erkek nüfusunun ezici çoğunluğu için hegemonik erkeklik, temsil ve talep ettiği nitelikler, değerler, kurallar ve kişisel kapasiteler nedeniyle ekseriyetle erişilemez bir imge, sadece hayal edilebilen bir bütün, gerçekleştirilemez bir ideal konumunda şekillenir. Toplum içinde kendilerine bir yer bulmaya çalışan ve aynı süreçte kendi cinsiyet kimliklerini projelendiren erkekler, kimi zaman bilinçli olmayarak veya telaffuz etmeyerek, kendilerine model olarak

3. Connell'ın (eski adıyla R. W. Connell) klasik yapıtı *Gender & Power*'daki (1987) tezlerini geliştirdiği ve erkeklik sosyolojisi için kurucu önem taşıyan eseri *Masculinities* 1995 yılında yayımlandı ve bunu aynı projenin devamı da sayılabilecek olan *The Men and the Boys* (2001) izledi. Connell'ın da yazarları arasında olduğu, daha erken tarihli bir çalışma için bkz. Carrigan ve diğ. (1985).

sunulan hegemonik erkeklik biçimine öykünürler. Bir biçimde hegemonik erkeklik idealini tutturabilen veya buna çok yaklaşanlar sorunsuzca bu cinsiyet kimliğini hayata geçirir, "tam erkek" veya "gerçek erkek" olmanın keyfini çıkarırken, türlü çeşitli sebeplerle bu idealin uzağına düşen, kıyılarına itilen erkekler ya hegemonik erkeklik modelini kutsamaya, baş tacı etmeye, taklit etmeye yönelirler ya da bu hegemonik kültürel formu açıkça karşısına alan, onu reddeden, ona meydan okuyan cinsiyet alternatifleri vücuda getirirler. Connell yazılarında, hegemonik erkekliğin farklı biçimlerde tezahür edebilen gücünü kabullenmelerinden ve gerçekleştiremedikleri bu idealin bir öznesi haline dönüşmekten gocunmayan ilk grubu "işbirlikçi" ya da "boyun eğen" olarak tanımlarken, bir sebeple bu idealden dışlananlar ile onu profeminist bir mücadelenin meselesi yapanları "marjinal" veya "direnen" erkeklikler olarak anlatır. Kısacası, hegemonik erkeklik, "erkek" cinsiyetinin icra edildiği tüm bedenleri bir biçimde etkileyen; herkesin kendi konumunu ona bakarak, ona göre oluşturduğu; "en iyi erkek nasıl olur?" veya "en erkek kim?" gibi soruların kamusal alanda cevaplanmasına yardımcı olan ve insanları kendine uymaya tam olarak zorlamasa da, ellerinden, bedenlerinden ve dillerinden geldiğince benzemeye çalışmalarının kendi menfaatlerine olacağına onları ikna eden, davet eden bir düşünce ve pratikler bütünüdür. Ve her kültürel yapı içinde sadece bir tane hegemonik erkeklik vardır.[4]

Hegemonik erkeklik her toplumun (ya da daha küçük kültürel yapıların) kendi karakteristik özelliklerine göre şekilleniyor ve zaman içerisinde değişime uğruyor. Dolayısıyla tüm zamanlar ve tüm bağlamlar için geçerli tek bir hegemonik erkeklik anlatısı haritalandırmamız mümkün değil. Örneğin, Amerika Birleşik Devletleri'nde (en azından son elli yılda) hegemonik erkeklik, oldukça kaba bir özetle, beyaz "ırk"a mensup, hıristiyan yahut musevi, üniversite eğitimi görmüş, bir kadınla evli ve baba (veya o yolda), eski atlet (tercihen hâlâ atletik yapısını koruyan) ve ailesini yalnızca kendi kazan-

4. Connell yakın tarihli bir gözden geçirme makalesinde, hegemonik erkeklikle ilgili kimi fikirlerini revize etti ve diğer bazı eleştirilerin haklılığını teslim ederken, bir kültürel yapı içerisindeki özneler üzerinde birden fazla hegemonik erkeklik modelinin de etkili olabileceğini kabul etti (Connell ve Messerschmidt 2005).

cıyla refah içerisinde yaşatacak kadar para kazanabilen bir erkeğin temsil edegeldiği imgeler, değerler ve koşullarla birlikte şekillenmektedir. Haliyle bir erkek, sayılan bu en temel özelliklerden ne kadar yoksunsa, bu kategorilere ne kadar uymuyorsa, hegemonik erkeklik idealinden o kadar uzaklaşmakta, o denli eksilmekte ve küçülmektedir. Yine kabataslak: Siyahlar, Asyalılar, Latinler, müslümanlar, işçi sınıfı, eşcinseller, transcinseller, evlenmemeyi ve/ya baba olmamayı seçenler, bedensel engelliler, şişmanlar, üniversiteye gidemeyen ya da gidip de bitiremeyenler, para kazanmayı "kıvıramayanlar" ile diğer tüm "başarısızlar", "kaybedenler"... Hegemonik erkekliğin üzerinde durduğu temelleri kabul edersek, tüm bu gruplar (veya birden fazla gruba aynı anda mensup erkekler), ki erkek nüfusunun çoğunluğunu oluşturduğu söylenebilir, hegemonik erkekliğin tanımlandığı sembolik güç alanından dışlanmış olmaktalar. Önlerinde Connell'ın altını çizdiği gibi iki seçenek var: Ya eksiklerine ve zafiyetlerine rağmen hegemonik erkekliğe yamanmaya, onun kurallarıyla oynamaya çalışacaklar ya da halihazırdaki marjinal konumlarını kabul edip, hegemonik erkeklik ideallerine yabancılaşacaklar. Mesela yakın geçmişte Barack Obama'nın Amerikan başkanı olması, "bir erkek olarak Amerikan Başkanı"ndan etkilenmeye teşne ve onun gibi bir erkek olmaya meyilli olan, onun gündeme getirdiği değerlere (mesela dindarlık, çapkınlık ya da avcılık) saygı duyan, değer atfeden azımsanamayacak bir erkek kitlesi için radikal bir değişiklik olarak yorumlanabilir. Başkanın siyah olabildiği bir Amerika'da hegemonik erkekliğin "rengi" otomatik olarak beyazdan siyaha dönmüş sayılmasa da, en azından eski beyazlığında olmadığı tartışılabilir.

Tüm bu göreceliliğe ve bağlama özgü kurguya rağmen, Connell hegemonik erkekliğin zamanlar ve kültürler üstü tek bir ortak bileşeni olduğunu vurgular: heteroseksüellik. Diğer bir deyişle, sadece ve sadece kadınlarla cinsel-duygusal yakınlık kurmaya dayanmayan herhangi bir erkeklik modunun, herhangi bir koşulda hegemonikleşmesi, alkışlanması, diğer tüm erkeklere model olarak gösterilmesi düşünülemez. Hiçbir zaman, hiçbir yerde. Hegemonik erkeklik her koşulda heteroseksüellik ile birlikte kuruluyor ve bu ikili daimi olarak birbirini güçlendiriyor, besliyor. Bu ilke de, Connell'ın yapısalcı cinsiyet kuramının özüyle eklemlenmektedir aslında: Hegemonik

erkekliğin nihai amacı o toplum içindeki cinsiyet düzeninin devamını sağlamaktır ve bu düzen de kadınların erkekler tarafından boyunduruk altına alınmasını öngörür. Connell, hegemonik erkekliğin bünyesi içinde boy gösteren değişim alametlerini (ya da "kriz eğilimleri"ni) erkeklerin kadınları (ve diğer bazı erkekleri) boyunduruk altında tutmayı sürdürebilsinler diye oluşan manevralar olarak yorumlar. Dolayısıyla, erkeklik krize girdiği ve/ya değiştiği anlarda bu süreç erkek egemenliğinin bir kez daha güvence altına alınmasıyla neticelenir. Hegemonik erkeklik şekilsel anlamda değişim geçirse de, cinsiyet düzeni içerisindeki anlamı ve işlevi değişmez.

İstanbul'daki *rent boy*'lar örneğinde olduğu gibi, kadınların belli anlarda kazandıkları sembolik görünürlük dışında var olmadıkları, ya da çok küçük ve önemsiz roller oynadıkları bir karşılaşmada, farklı erkeklikler arasında hegemonik erkekliğin hareket alanı ne olabilir? *Rent boy*'lar, benim başka bir yazıda (Özbay 2010a) "abartılı erkeklik" diye adlandırdığım, karmaşık bedensel-sosyal kodları olan bir stili hayata geçirerek, "oynayarak", hem gerektiğinde ait olduklarını vurguladıkları kültürel evrenden (varoş sosyal ağları, yoksulluk, toplumsal dışlanmışlık, Türk veya Kürt milliyetçiliği, cinsiyet ayrımına dayalı bir muhafazakârlık ve dinsellik) hem de bağlılık geliştirmekten imtina ettikleri ama uzak da duramadıkları gey yaşam tarzından (tüketim odaklı incelikli beğeniler, Batılı referanslar, bireysel özgürlük algısı, cinsel rahatlık, küresel bağlantılar) farklılaşabiliyorlar. Abartılı erkeklik, bedensel, söylemsel ve ilişkisel anlamlara, hesaplamalara, taktiklere ve oyunlara dayalı oldukça hassas ve güvensiz bir kimlik inşası. Bazı katılımcılarımın sıklıkla kullandıkları bir tabirle, "bir varoş genci"nin dikkatle yönettiği bu süreç, takip ettiği ritüeller ve itinayla uyduğu kurallar onun varoşluktan kurtulup vasıflı bir *rent boy* olabilmesine yardımcı olurken, muhtelif erkeklerle cinsel yakınlaşmalar tecrübe etmesine, dolayısıyla hegemonik erkekliğin temel ilkesi olan heteroseksüelliği aşındırmasına rağmen, gey olmadan, "normal" kalabilmesini sağlıyor. Abartılı erkeklik, dayattığı mekanizmalar ve talep ettiği risk yönetimi ile[5] hegemonik erkekliğin Connell'a göre temel yasasını ihlal eden

5. Özetle, *rent boy*'lar *geyleşmeden* varoş olmaktan kurtulmaya çalışıyorlar: modernleşerek, sınıf atlayarak, en azından öyle görünmeye çalışarak, şehir haya-

*rent boy*'lara hegemonik erkekliğe öykünme, onu taklit etme ve hatta çeşitli koşullarda sahiplenme ve yeniden üretme şansı veriyor.

*Rent boy*'lar ile eşcinsel erkekler arasında internette, İstiklal Caddesi'nde, Taksim Meydanı'nda, Gezi Parkı'nda, Elmadağ'da, Harbiye'de, geylere hizmet eden bir saunada veya bu tarz bir hamamda, gey barların birinde, ya da diğerlerinden çok daha kolay, mümkün ve sık olduğu üzere bir "*rent boy* barı"nda[6] vuku bulan etkileşimleri en azından iki farklı sınıfın, cinselliğin, bedenin, görgünün, toplumsal konumun, aslında iki farklı ve kolay kolay temas etmesi beklenmeyecek dünyanın bir araya gelmesi kadar, tüm bu öğelerden beslenen, onların içinde şekillenen iki farklı erkekliğin karşılaşması olarak da okumamız mümkün olabilir. Diğer bir deyişle, *rent boy*'lar ve erkek

---

tından dışlanmış değil onunla bütünleşmiş gibi yaparak, hatta şehri ve vaat ettiği üstü örtülü cazibeleri nasıl kullanacaklarını iyi bilir hale gelerek, ufuklarını genişleterek, dünyayı tanıyarak, Türkiye'nin dışından da haberdar olarak... Bu kabil arzulara erişmek için en kolay yol, halihazırda bunlara sahip –veya bir biçimde elde etmiş izlenimi uyandırabilen– yerli veya turist erkek eşcinsellerle, onların hayatlarıyla, çevreleriyle, görgüleriyle eklemlenmek. Bu eklemlenme ânında farklılıklarını korumak, kendi otantik erekliklerinin altını çizmek için *rent boy*'lar dans etme biçimlerini ve bedensel hareketlerini kontrol altında tutuyor ve kadınsı olarak yorumlanabilecek jestlerden kaçınıyor; oldukça temkinli içki içiyor ve sarhoş olmaktan korkuyor; transcinsel seks işçileri ile muhtelif şekillerde beraber oluyor ama (olası kötü) cinsel performanslarının dilden dile dolaşmaması için tedbiri elden bırakmıyor; dedikodu mekanizmasını denetim altında tutabilmek için başka *rent boy*'larla beraber "işe çıkarken" ya da arkadaş olurken ihtiyatlı davranıyor; başka *rent boy*'larla aralarında mahrem ilişkiler gelişmemesi için çaba harcıyor; kıyafetlerinde ve kullandıkları parfümlerde oluşturdukları stil kanalıyla aynı anda hem efeminelik (eşcinsellik) hem de köylülük (varoş) ile mesafe almaya çalışıyor; cesur ve korkusuz olduklarını kanıtlamak için prezervatifsiz cinsel ilişkiye girmekten çekinmiyor ve en önemlisi de başka erkeklerle cinsel münasebetlerinde asla pasif (edilgen) rol oynamıyor, yalnızca aktif (etken) oluyor, partnerlerinin cinsiyetinin kendi cinsel repertuarlarını etkilemediğini, onlar için beraber olduklarının kadın, transcinsel ya da erkek eşcinsel olmasının fark etmediğini, ne de olsa herkesle aynı ve tek bir şekilde cinsel ilişkiye girdiklerini iddia ediyor, bunun aksinin düşünülemeyeceğini, düşünmenin de en hafifinden kavga sebebi olduğunun altını çiziyorlar. Burada saydıklarım ve diğer kimi cinsel, bedensel, duygusal ve sosyal performanslar ile bunların (ve bunlar hakkında yapılan konuşmaların) bir boşluğa ya da tereddüde yer vermeksizin ısrarla tekrarlanması kırılgan, geçici, güvensiz ve müteyakkız *rent boy* kimliğinin görece istikrar kazanmasına, *rent boy*'ların kendilerini emin ve güvende hissetmelerine, en azından bu söylemsel evren içinde kurtulmaya çalıştıkları iki "öteki" kimlikten (geylik ve varoşluk) uzak olduklarına inanmalarına imkân tanıyor (Özbay 2010a).

müşterileri, Connell'ın soyut ve genelleyici bir yaklaşımla analiz ettiği, bütün toplumlarda görülebilecek, alttan alta işleyen bir yapı olarak ele aldığı ve çok geniş kimlik kategorileri üzerinden tanımladığı (örneğin, "işçi sınıfı erkekliği" ya da "Meksika asıllı Amerikalıların erkekliği" gibi) çoğul erkekliklerin farklı cinsiyet kültürlerine ve bunların etkileşimine somut, bir bağlam içinde, kategorilerin değil birebir bedenlerin diyaloğuna dayanan bir örnek sunabilir.

Hepimiz (bir biçimde modern olduğu varsayılabilecek toplumlarda yaşayan diğer herkes gibi) sınıf, cins, cinsiyet, cinsellik, ırk, etnik köken, bulunulan yer, beden, din ve inanç sistemleri, anadil, vatandaşlık durumu ve yaş gibi temel bazı kimlik kategorileri üzerinden, bu kimlik bileşenleri ile yaratıcı bir biçimde oynayarak benliğimizi şekillendiriyoruz diyebiliriz. Diğer bir ifadeyle, toplumsal eşitsizlik üreten bu eksenlerin hiçbiri başlı başına izole kimlikler meydana getirmiyor. Aksine, belli bir anda vurgulanan kimlik hangisi olursa olsun, o bağlamda kendinden daha önemli ya da önemsiz olarak görülebilecek diğerleri ile belirli bir kesişimsellik (*intersectionality*) içinde varlık kazanıyor (McCall 2005). Haliyle, en azından yirmi birinci yüzyılın karmaşık toplumları için, örneğin cinsiyetten bağımsız bir sınıf analizi ya da beden politikasından azade bir cinsellik algısı tasavvur etmek imkânsız. Bu kategoriler birbirlerine mündemiç; bedenler üzerinde aynı anda ama içinde bulunulan bağlama ve kamusallığa göre farklı vurgularla hareket ediyor ve toplumsal dışlanma sistemlerine (Barker 2005; Byrne 2005) ve tahakküm matrislerine (Collins 2008) eklemleniyorlar. Birden fazla sayıda, farklı kimlik bileşenlerinin üst üste binmesiyle oluşan karmaşık "öteki"ler ve buna mukabil tahkim edilen, öznelerin uymaya,

6. Cinselliğin kentsel coğrafyasını dikkate alırsak, "*rent boy* barları"nı sayıca daha fazla, nispeten daha görünür/ulaşılabilir ve müşteri kitlesi daha kozmopolit gey barlardan ayrı mekânlar olarak değerlendirmek gerekebilir. *Rent boy* barları, İstanbul'da 2000'lerin başından sonuna kadar, sayıları dört veya beşi geçmeyen, kendi aralarında da "travestilerin de gittiği ya da gitmediği" veya "belli saatlerde geylerin de araya karıştığı ya da geylerin hiç gelmediği" gibi farklı sınıflandırmalara tabi, ama her halükârda esas ziyaretçi profilini *rent boy*'lar ile onlarla ilişkiye girmek isteyen yerli-yabancı, orta yaş ve üstü erkek müşterilerinin oluşturduğu, genelde giriş ücreti alınmayan, alındığı hallerde de gey barlardan daha ucuz olan eğlence mekânlarıdır.

katılmaya davet edildikleri normallikler ancak bu tarz kesişimsellikler, çakışmalar üzerinde yol alıyor.

Böyle bir çerçeveden bakınca, her derde deva, her boşluğa uyan, her yere adapte edilebilen bir süper-kavram olarak "erkeklik"i kurgulamaya çalışmanın imkânsızlığı açıkça görülebilir. Erkeklik ancak sınıf gibi, cinsellik gibi, "ırk" gibi olmazsa olmaz sosyal belirleyicilerin eşliğinde, yukarıda saydığım tüm kimlik bileşenlerinin katılımıyla beraber düşünülebilir, kuramsallaştırılabilir ve araştırılabilir. Ancak grupların içerisindeki ortak noktaları, paylaşılan değerleri veya farklılıkları, çatışmaları bir arada çerçevelendirerek anlamlı konuşmamız mümkün olabilir. Aksi halde, Connell'ın yapısalcı cinsiyet kuramı ile çoğul erkeklikler tezinden ve kesişimsellik meselesinden görülebileceği ya da benim sahada *rent boy*'lar ile onların yerli veya yabancı müşteri profillerinde karşıma çıktığı gibi, değil "Türk erkekliği" ya da "Türkiye'de erkeklik", "eşcinsel erkekliği" veya "varoş erkekliği" gibi görece daha dar ama aslında yine pek çok farklılığa kör tanımlamalardan bahsetmek bile manasız çıkarsamalardan öteye taşıyamaz bizleri.

*Rent boy*, günümüz İstanbulu'nda belirli bedenlere nüfuz eden en azından iki hâkim erkek olma, erkeklik etme biçiminden (kaba hatlarıyla "varoş erkekliği" ve "gey erkekliği") etkilenip aynı anda ikisinden de uzaklaşmaya çalışan (ve belirli anlarda bunlar tarafından da dışlanan) bir ilişkiselliğin içinde vücuda gelen, sürekliliği de olmayan bir pozisyondur. Erkeklerle mükâfat karşılığı cinsel ilişkiye[7] giren ya da girmeye niyetlenen "varoş gençleri", *rent boy*'luk *yaptıklarında* ya da rent boy *olduklarında* farklı ve hatta pek çok yönden birbirine karşıt (en azından) iki erkekliğin arasında, aslında ikisini de bozarak var oluyorlar. Erkek öznelliklerini esnek, temkinli, değişken ve oyunbaz bir biçimde oluşturuyor ve böylelikle de neoliberalizmin kişilik ve kişiler arası ilişkiler üzerine tesis ettiği ilkeler ile

7. Bu yazıda, "para karşılığı" yerine "mükâfat karşılığı" seks yapmak (*compansated sex*) ifadesini kullanıyorum, çünkü mükâfat nakit para şeklinde olabileceği gibi, maddi bir armağan (saat, ayakkabı, parfüm, vb.), sosyal destek ve dayanışma (iş bulma, başkalarıyla tanıştırma, referans olma vb.) ya da gece evinde (veya otelde) kalmaya izin verme ve beraber yemeğe çıkma biçiminde de gerçekleşebiliyor. Dolayısıyla para, *rent boy*'ların başka erkeklerle cinsel ilişkiye girmelerini düzenleyen tek motivasyon değil.

uyumlu hale geliyorlar. Dünyanın her yerinde erkekler başka erkeklerle mükâfat karşılığı cinsel ilişki kurarken (Aggleton 1999) İstanbul'daki *rent boy*'ların istisnailiği ve önemi de buradan kaynaklanıyor: Neoliberal erkek öznenin (çıkarcı, faydacı, hesapçı, bedeninin bilincinde, esnek, farklılıklara toleranslı, vb.) temel özelliklerini benimseyip kendilerini buna göre dönüştürmeyi bu çerçevede hep tahayyül edilen üst-orta sınıflardan, avantajlı ve ayrıcalıklı gruplardan, Connell'ın tabiriyle "yönetici kesimi"nden çıkarıp, toplumun değişik katmanlarına, dışlanmış gruplarına, nispeten güçsüz mevkilerine yayıyorlar. Böylelikle, erkekliğin neoliberal hali, üst sınıflarla sınırlı bir dönüşüm süreci olmaktan çıkıp, alt sınıflardan erkeklerce de iştirak edilen bir cinsiyet pratiği halini alıyor. Erkeklik, tüm bedensel, ilişkisel ve söylemsel özellikleri ve potansiyelleriyle bu sürecin merkezi noktası oluyor.

### Karşılaşmanın Öncesi, Sonrası: Neoliberal Erkekliğin Şekillenişi

Dünyada özellikle 1980'lerin ilk yarısından itibaren hâkim olmaya başlayan yeni ekonomik düzen(-leme), ya da neoliberalizm, ve içinden geçilen yeniden yapılanma süreci yalnızca toplumsal hayatın "ekonomik alan" olarak kodlanan bileşenlerini (mesela devletin iktisadi örgütlenmesini ve yetilerini, döviz ve kambiyo düzenlerini, ithalat ve ihracat dengesini, ticaret kotalarını, küresel finans akışlarını, vb.) değil "kültürel alan"ı teşkil eden öğeleri ve ifade kanalları ile bireylerin bu ekonomik ve kültürel yapıları yorumlamasına, onlarla bağ kurmasına, içinde yaşadığı toplumu dolayımlandırmasına katkıda bulunan öznellik mekanizmalarını da dönüştürdü. Mahremiyet diye özetleyebileceğimiz, içinde beden, erotizm, cinsellik, zevk, haz, tatmin, his, hastalık, sağlık, bütünlük, eksiklik, sakatlık ve yara gibi farklı meselelerin iç içe geçtiği ve öznenin inşasında hayati önemde olduğunu öne sürebileceğimiz alan, neoliberalizm öncesi dünyada kısmen ekonomik hayata ve ondan ayırmanın mümkün olmadığı kültürel alana eklemlenmişken, bu son dönemeçte her ânı, her koşulu ve tüm bileşenleriyle dışarıya açıldı, ekonomi-kültür'e entegre oldu ve en karanlık köşeleri ile en kuytu sırlarını bile koruyamaz hale geldi.[8] Neoliberalleşmenin nihai sonucunu "her şeyin

metalaşması" (Harvey 2007) olarak adlandırabileceğimizde hemfikirsek, yalnızca kent alanlarından elde edilen rantın, sosyal güvenlik sisteminin, özelleştirmeden kazanılan büyük meblağların veya çalışanların aleyhine küçülen iş güvencesinin değil; en azından, kim olduğumuzun, kendimizi ve başkalarını hangi araçlarla tanımak ve adlandırmakta olduğumuzun, hangi yönlerimizi kimliğimizin ayrılmaz bir parçası saydığımızın, buna mukabil hangi özelliklerimizi feda edilebilir bulduğumuzun, nelerin üzerini örtüp neleri insan içine çıkarmaya hazır hale geldiğimizin, ne gibi müzakerelere açık olduğumuzun, kişiliğimizin sınırlarını nerelerde çizdiğimizin ve bunları ne kadar esnetebildiğimizin de hızla dönüştüğünü, kamusallaştığını, ticarileştiğini öngörebilmemiz gerekir.

Erkekliği, eril ya da dişi bedenin[9] belli performansları öğrenerek, belli izleyiciler önünde bunları tekrarlayarak, bedenini ve biyolojik yapısını belli şekillerde kullanarak, belirli kültürel referanslara atıfta bulunarak, mücadele ederek, ispat ederek, meydan okuyarak, meydan okumaları dikkate alarak, gereğini yaparak, nelerden uzak durması gerektiğini kabullenerek bir cinsiyet kimliği kazanması, erkeklik dünyasının içine girmesi, bu yolla erkek olan veya olmayan diğer bireylerle ve kurumlarla ilintilenmesi gibi düşürsek; başka (ve Connellcı) bir deyişle erkekliğin biyolojik yapıyı nasıl kullandığımızın politikası olarak çerçevelendirir, bunun kaçınılmaz şekilde birden fazla toplumsal işleyişe bağlı ve her an yenilenen, yeniden tasavvur edilen bir süreç olduğunu kabullenirsek, erkekliğin ya da *erkekleşmenin* (erkek olmak, erkek kalmak, daha erkek olmak) "hayatın her alanına sızan" neoliberalleşmeden (Bourdieu 1999; Burawoy 2007) azade olamayacağını da görürüz.[10] Türkiye'de hegemonik er-

8. Bu kitapta yer alan makalelerin hepsi bu sürecin farklı veçhelerini tartışıyor.

9. Tam olarak eril olmayan ya da dişi (özellikle lezbiyen, transcinsel ve aracinsel [*intersex*]) bedenlerin de belirli erkeklik etme biçimlerini hayata geçirebildiklerini; "erkek", "erkeksi" ya da "erkek gibi" olabildiklerini, erkeklik performanslarının eril olmayan bedenlerde de tartışmalar doğurabileceğini biliyoruz. Bkz. Connell 2010; Halberstam 1998 ve 2005; Kessler 2002; Özbay ve Soydan 2003; Stryker ve Whittle 2006.

10. Neoliberalizm ve erkeklikten anladıklarımız arasında bir bağ bulunabileceğini başka bir yazıda tartışmıştım (Özbay 2010b). Türkiye'de neoliberalleşme ve erkeklik biçimleri arasındaki bağlantıya, Gül Özyeğin'in bu kitaptaki yazısı da

kekliğin parçalanmaya başlamasının da neoliberalizmin tesis edildiği 1980'lere rast gelmesinin tesadüfle izah edilemeyeceği ortada. Özenilecek bir model, örnek alınacak bir ideal olarak Türkiye'deki hegemonik erkeklik ya da birden fazla sosyal gruba tesir edebilen birden fazla hegemonik erkeklikler (mesela Atatürk'ün *ve* Ayhan Işık'ın erkeklikleri) adım adım ama gittikçe hızlanan, ciddi bir meydan okumayla karşı karşıya kaldı. Alternatif iktidar formları, farklı kamusallıklar ve çeşitli erkekliklerin (ve elbette bunların temsillerinin) kimi zaman birbirleriyle çatışan bir mizansen içinde, paralel bir biçimde sunulması ve tecrübe edilmesi, erkekliğin istikrarlı, doğal, değişmez ve güvenilir bir kategori olmaktan çıkışına katkıda bulundu. Türkiye özelinde 1980'lerin sonlarında Kemalist ("memur", "mütevazı" veya "dürüst") erkek, asker ("değişime direnen", "iletişime kapalı" veya "katı") erkek, liberal ("dışa açık", "vizyon sahibi", "transformasyon isteyen" veya "köşe dönmeci") erkek, sert erkek (Kadirizm artı arabesk maçoluğu), duygusal erkek (ya da "eğitimli, kentli, rafine"), Kürt erkeği (İbrahim Tatlıses), sporcu erkek ("çapkın futbolcu"), İslamcı erkek (kadın eli sıkmamak), efemine ve/ya eşcinsel erkek, entel erkek ve sayısız diğerleri (karşıt olarak kuruldukları çoğul "öteki"lerle ilişkisellik içinde) erkekliği gerçekleştirmek için değişen meşruiyetlerde ve içinde olunulan bağlama göre biçimlenen güç dengeleriyle birer model olarak kendilerine yer bulmaya, Connell'ın tabiriyle Türkiye toplumunun "cinsiyet düzeni"nde yer alan erkeklikleri çeşitlendirmeye başladılar. Yelpaze genişledi, ma-

---

farklı pencerelerden bakıyor. Öte yandan, dünyanın diğer bölgelerinde araştırmacılar bu sürecin farklı veçhelerine yoğunlaştılar. Örneğin Linda McDowell (2003) sanayi sonrası İngilteresi'nde, yeni ekonomik sistemde bir iş bulup aile kurma ve evin reisi olma hayallerini gerçekleştiremeyeceklerini anlamamakta direnen lise son sınıf öğrencisi erkeklerin neoliberalizmin talep ettiği yeni erkeklikle temaslarını ve bunun muhtelif neticelerini belgeliyor. Raewyn Connell da küresel ekonominin yeni hegemonik erkekliği olarak "ulusaşırı ticari erkeklik"i gördüğünü, çokuluslu şirketlerin genel müdürlerinde gözlenebilecek davranış ve kişilik kodlarını çözümlemenin bizim bu yeni erkeklik modelini anlamamıza yardım edeceğini bir dizi makalede belirtti (Connell 1998; Connell 2005; Connell ve Wood 2005). Bettina Van Hoven ve Louise Meijering (2004) ise neoliberal dünyada gittikçe artan hareketlilik, yerleşik olmama, ulusaşırılık ve geçici istihdamın erkeklik ve milliyet üzerindeki etkilerini Almanya'da çalışmak zorunda kalan Hintli bilgisayar uzmanlarına yoğunlaşarak anlattılar.

kas açıldı. Önerilen, dayatılan, imrendirilen, teşvik edilen tek tip bir erkeklikten (özellikle hangisinin olduğunun önemi yok), farklı önceliklerle şekillenen farklı olasılıkların imkân alanına giren erkekler de kendi erkekliklerini kendi koşullarında, kendi korkuları, arzuları, temayüzleri ve fantazileriyle projelendirerek, erkek öznelliklerini inşa ettiler. Neoliberal yurttaşlığın (Hindess 2002; Kanna 2010; Ong 1999, 2006) belkemiği olan neoliberal erkek özne Türkiye'de bu süreçte yeniden şekillendi.[11]

Bu noktada amacım, bu yazının sınırlarını kolayca aşacak ve mesela Connell'ın küreselleşme ve erkeklik ilişkisi için yaptığı gibi normatif ve aşırı genelleyici bir tavırla neoliberalizm ve erkeklik arasında şekillenen denklemi özetlemeye çalışmak, "neoliberal erkeklik"in dört başı mamur bir tarifini vermek değil. Her ne kadar bir üst söylem olarak neoliberalizm, dünyanın her yeri için her zaman geçerli olma iddiasında, dolayısıyla da tarihten, bağlamdan ve siyasetten bağımsızmış gibi kurulan, kendi kendini gerçekleyen "teknik" bir dilse de, neoliberalleşme süreçleri, tıpkı Türkiye örneğinde olduğu gibi, söz konusu toplumun (değişen) yapısı, toplumsal muhalefet kanallarının gücü ve meşruiyeti ile umulmadık tarihsel olayların sayısız etkisiyle şekilleniyor. Haliyle, var olan tek ve mutlak bir neoliberal idealin aksine tecrübe edilen süreçler (amaç ya da hedef aynı olsa da) farklılaşıyor. Bu farklı süreçlerin merkezine, zamanın dışında, siyaset ötesi, her koşulda benzer özellikler gösteren ve dolayısıyla derin bir yapıya ya da öze işaret eden bir erkeklik tipolojisi koymak imkânsız gibi.

Bu bölümün kalanında, *rent boy*'ları gözleyerek geçirdiğim zamanda duyduklarım ve gördüklerim ile *rent boy*'lar ve (gerçek ya da varsayılan) müşterileri ile konuşmalarımdan "erkekliğin neoliberal hali"ne, ya da neoliberalleşme sürecinin erkek öznede (öznenin kimlik kazanmasında erkeklikle kesişen diğer tüm kıstasları da gözeterek) yarattığı tesire dair kimi en yaygın özelliklere değineceğim. Benim bu araştırmayı yaptığım 2002-06 yılları arasında, oy-

11. *Toplum ve Bilim* dergisinin Semih Sökmen'in editörlüğünde 2004'te yayımlanan Erkeklik özel sayısı, halen Türkiye'deki farklı erkeklikleri ve erkeklik ekseninde anlam kazanan kimi konuları gündeme getiren en önemli kaynak pozisyonunda. Buna ilaveten bkz. Hocaoğlu 2002; Mater 1998; Sancar 2009.

nak bir zemin üzerinde en az iki türlü dışlanmışlığın, dışarıda bırakılmışlığın (varoşluk ve eşcinsellik) baskısı ile şekillenen *rent boy* kimliğinin, 12 Eylül ve özellikle de Turgut Özal'ın bayraktarlığını yaptığı fikirlerin tesiriyle "karma ekonomi ve kapalı toplum" düzeninden "açık ekonomi ve açık toplum" liberalliğine geçişin damgasını vurduğu neoliberal öznelliğinin kuvvetli izlerini taşıdığı öne sürülebilir. *Rent boy*'lar, belirli bir gruba ya da sınıf ve cinsellik gibi toplumsal kategorilere indirilemeyecek, onlardan çok daha geniş ve derin etkilere sahip bir neoliberal erkek öznenin kimi alametlerini, emarelerini taşıyorlar. Neoliberal erkekliğin, önceki öznellik biçimlerinden farklılaştığı kimi anlarının, *rent boy*'ların kendileriyle ve eşcinsellerle kurdukları ilişkilerde berraklaştığını görmek mümkün.

Bu sürecin en önemli bileşeninin, öznenin kendi erkek kimliğini doğal, tartışılmayan, üzerinde kafa yorulmayan, verili bir özden, çeşitli şekillerde tahayyül edilen, sosyal etkileşim yoluyla inşa edilen, düşünümsellik ile bu inşa edilmişliğin ya da kurgulanmışlığın bilincine varılan, çeşitli kamusallıklara karşı farklı biçimlerde sunulabilinir, üzerinde çalışılabilinir, oynanabilir, yarar sağlanabilir bir "araç"a evrilmesi olduğu düşünülebilir. *Rent boy*'lar bu dönüşümün en bariz örneklerinden biridir. *Rent boy*'ların kendilerini meşrulaştırma ve güvence altına alma mekanizması olarak "abartılı erkeklik"in her ânının, her koşulda, karşılaşılan ve hayal edilen tüm "öteki"lere karşı nasıl titizlikle inşa edildiğini, savunulduğunu ve denetlendiğini görmek, *rent boy*'ların kendilerini bile isteye oluşturduklarını bu erkeklik etme biçimiyle ayrıştırdıklarını fark etmek, bir cinsiyet kimliği olarak erkekliğin neoliberalleşmeyle paralel yeniden düzenlenmesini daha açıklıkla kavramamıza olanak tanır.

Neoliberal erkekliğin tezahürlerine yakından bakarken karşılaşılması muhtemel bir diğer mesele, erkek öznenin kendi bedenine ve beden siyasetine karşı farkındalığının artmasıdır: Nasıl giyinildiği, hangi aksesuarların kullanıldığı ya da kullanılmadığı, saç biçimi, şişmanlık zayıflık ya da "fit" olma, solgunluk yahut bronzluk, bedensel uzuvların ölçüleri ve bakımı, yüz ve vücut tüyleri, kaslılık ve atletiklik, bedensel hareketler ve dans ediş (ya da edemeyiş) biçimleri daha önce olmadığı kadar hayati bir konuma yerleşmekte, reklam ve küresel tüketim kültürü ile dolayımlandırılan ve kaçınılmaz olarak üzerinde sınıf kodları taşıyan bu bedensel "tarz", neoliberal

erkek öznenin kim olduğunu belirlemekte. Bir katılımcının dediği gibi "bu [*rent boy*'luk] vücutla alakalı bir iş sonuçta, tabii ki nasıl olduğumuzu, nasıl göründüğümüzü [kafaya] takacağız."

Her zaman, her yerde, sadece hormonları, kromozomları ve bedenleri ile biyolojik olarak dişi ve eril bedenlerin cinsel, erkek ve kadın öznelerin duygusal beraberliğini dayatan, teşvik eden, ödüllendiren, aksi yöndeki ihtimalleri de düşünülmez, konuşulmaz ve elbette hayata geçirilmez kılan heteronormativite[12] de neoliberalleşme sürecinde sarsılıyor ve en azından toplumların bazı kesimleri için eski mutlaklığından ve itibarından kaybediyor. Her koşulda, sadece kadınlarla beraber olmak zorunda olma fikrinin *rent boy*'larca paylaşılmadığı zaten malum, onlar "kontrol altında tutabildikleri" sürece, "kendilerini kaptırmadıkları" müddetçe diğer (öteki-örneğin gey, travesti ya da turist) erkeklerle seks yapabileceklerine ve bunun kendi heteroseksüel kimliklerine zarar vermeyeceğine inanıyor, en azından düzenli bir biçimde bu heteronormativite karşıtı görüşü vazediyorlar. Bir katılımcının ağzından dökülen şu sözler, *rent boy*'ların heteronormativite ile olan ilişkisini örnekliyor: "Gerçekçi olmak lazım sonuçta. Ben şahsen kendimi bildikten sonra, bundan bir şey olacağına inanmıyorum. Sağlıklı bir erkeğim ve bunu [*rent boy*'luk] yapmam bunu değiştiremez. [Kadınlarla olmak, evlenmek ile] ikisi farklı şeyler. Karıştırmamak lazım yani."

Milliyetçi ideolojiler ve ulus-devletlerin bekalarını sürdürme çabaları, heteroseksüellik dışındaki cinsellik biçimlerine açıkça karşı-

12. Anglosakson ülkelerindeki üniversitelerde yükselen bir araştırma alanı olan Heteroseksüellik İncelemeleri, Türkiye'de oldukça erken bir aşamada. Gerek bu yazı, gerek bu kitaptaki pek çok bölüm heteroseksüelliğe eleştirel bir açıdan yaklaşsa ve bu konuda daha derin bir anlayışın oluşmasına katkıda bulunsa da bir kurumlar, söylemler ve pratikler bütünü olarak heteroseksüelliği ve eklemlendiği ideoloji olan heteronormativiteyi etraflıca ele aldığımız söylenemez. Toplumun sadece dezavantajlı ya da madun edilen kesimlerine odaklanan sosyal bilimsel araştırmalar yerine sistematik olarak güçlü, merkezi kimlikleri ve ideolojileri mercek altına alan ve bu bağlamda Eleştirel Beyazlık İncelemeleri (Critical Whiteness Studies) ve elbette Erkeklik İncelemeleri ile beraber düşünülen Heteroseksüellik İncelemeleri, sosyolojide "yukarıyı inceleme" (*studying up*) ya da "üstün grupların sosyolojisi" (*the sociology of the superordinate*) gibi yaklaşımların da önemli bir ayağını teşkil etmektedir. Daha fazla bilgi için, bkz. Katz 2007 ve Ingraham 2004.

dırlar, çünkü homoerotizm (erkek) vatandaşları birbirlerine ve vatana bağlayan cinsellikten uzak, masumane kardeşliği (homososyallik) istikrarsızlaştırır. Neoliberalizmin ürettiği ve içinden beslendiği mantık ("her şeyin metalaşması") erkekliğin de (daha erkeksi olanın, gerçek erkek olanın, en erkek olanın, vb.) arzulanabilir, talep edilebilir, ama daha da önemlisi pazarlık edilebilir, arz edilebilir, alınıp satılabilir bir metaya dönüşmesini kolaylaştırdı. Homososyalliğe ve erkeklerin kardeşliğine dayalı bir erkeklik katı, itinayla çizilmiş ve titizlikle korunan bir homoseksüel/heteroseksüel ayrımına dayanırken, neoliberal erkekliğin bu iki kategorinin ve aralarında var olduğuna inanmamız beklenen aşılamaz duvarın uydurukluğuna, esnekliğine vurgu yapması ya da bu ayrımın kurucu bir önemde olduğunu düşünmemesi, neoliberal erkeklikle kendinden önce gelen, farklı hegemonik erkeklik biçimleri arasındaki en ciddi kırılmalardan birine işaret eder. *Rent boy*'lar da, vücuda gelmiş neoliberal erkeklikler olarak, varlıkları, ilişkileri veya temsilleriyle homoseksüel ile heteroseksüel arasına çekilmiş duvarı tahrip ediyor, cinsellik anlamında "biri ya da öteki" ikiliğinde kurulan zemini kayganlaştırıyorlar.

Aynı şekilde, gerek kamusal evrende gerekse mahrem alanlarda tezahür eden toplumsal farklılıklarla iletişim kurma, müzakere etme, onları anlama, tanıma, anlamasa da saygı duyma gibi neoliberalizmin derinlerine işlemiş kozmopolitanizm ve çokkültürlülük havası taşıyan değerlerin, içine dönük, dışarıya kapalı, bir anlamda bağnaz ve dar görüşlü bir cinsiyet sosyalliğini geçersiz kıldığını, zayıflattığını göz önüne alırsak, neoliberal erkekliğin de farklılıklara kör, diyaloğa kapalı, kendinden olmayanı reddeden bir erkeklik tarzı yerine esnek, katı kutupsallıkların içine hapsolmayıp çeşitliliğin getirdiği toplumsal kombinasyonlara açık, bu açıklığı yaratıcı biçimde kullanabilen ve bundan zevk üretebilen bir erkekliği öne çıkardığını, tabiri caizse ördüğü duvarların arasında yaşayan, sabit bir erkek özneden, karşılaştığı ve temas ettiği farklılıklara göre sürekli yeniden şekillenen, bu süreç içinde hüviyet kazanan bir erkekliğe dönüştürdüğünü düşünebiliriz. *Rent boy*'lar bu değişim yörüngesinde de neoliberal cinsiyet kimlikleriyle paralel bir seyir izliyorlar. Kenti kullanmak, kent içinde hareket etmek, "*rent boy* barı" gibi değişik mekânlarda bulunmak ve elbette farklı sınıflardan, cinselliklerden,

dinsel inançlardan ve milliyetlerden insanlarla temas etmek, konuştuğum *rent boy*'ların dilinde kendi erkekliklerini kuvvetlendiren, pekiştiren bir ifadeyle ortaya çıkıyor. Yaşadıkları, şahit oldukları ya da teğet geçtikleri ve farklı kesimlerce "yozlaşma" ya da "bozulma" olarak da yorumlanabilecek her "tecrübe" onları daha olgun ve daha erkek kılıyor. Genellikle babaları, bazen de yaşça kendilerinden büyük ağabeyleri ile kendilerini kıyaslayarak bu farklılığın erkeklik bağlamında ürettiği zenginliğe dikkat çekiyorlar: "Benim babam ne görmüş? Karşılaştırma yaptığımda, benim girdiğim ortamlar, tanıştığım insanlar, cinsellik ilişkilerim falan hiç karşılaştırılamaz bile yani. Ben her ortamda sınamışım erkekliğimi, hiçbir şey bozamamış ki beni. Öldürmediyse, kuvvetlendirir hesabı."

Neoliberal erkeklik ekseninde gelişen ve İstanbul'daki *rent boy*'lar örneğinde de gözlenebilir olan, erkekliğin tasavvur edilebilen ve içinde taktikler geliştirilen bir manevra alanı olarak ortaya çıkması, erkek bedenine dair şuurun gelişmesi, heteronormativitenin bir ölçüde sarsılması ve içine kapalı bir erkeklik yerine farklılıklara açık, daha esnek bir cinsiyet kimliğinin tanımlanması gibi dinamikler, aynı zamanda "erkeklik anları" diye kavramsallaştırılabilecek olan, öznelerin kendilerini hangi zamanlarda erkek ya da *daha* erkek hissettikleri, hangi koşullarda erkekliklerinin korunması ya da vurgulanması gerektiğine inandıkları, ne gibi düzenlemelerin içinde erkeklik yapmalarının gerektiğini düşünürken hangi bağlamlarda buna gerek duymadıkları, güvende oldukları gibi bir dizi soruyu da beraberinde getirir.

## Kendi Kendini Yok Eden Temsil: *Rent Boy*'lardan Konuşmak Mümkün mü?

*Rent boy*'lar kimlere karşı, nasıl, hangi dolayımlarla görünür olabilirler? Daha önemlisi, onlarla mükâfat karşılığı cinsel ilişki kurma amacı gütmeyen birisi (ve elbette polis, medya ve ilgili olabilecek diğer kurumlar) dışındaki insanlar, *rent boy*'ların görünür, bilinir olması ihtimalini taşıyan bir kamusallığın okur ya da izleyicileri, *rent boy* fikrini, varlığını, hareketlerini ve bu konu etrafında üretilen söylemleri nasıl bilebilirler? Şayet bu "konu"ya bir ilgileri varsa, bu

ilgi nasıl oluşur ve şekillenir? Ulusal bir kanalda yayımlanan bir *reality show* programında *rent boy*'ların çalıştığı bir saunanın polis tarafından basılmasını gizli kamera aracılığıyla izleyip aralarındaki diyaloglara şahit olanlar, ulusal bir gazetenin hafta sonu ekinde yeni kitabını tanıtan bir yazarın *rent boy*'larla kurduğu ilişkileri anlatmasını okuyanlar, bir romanda *rent boy*'luk yaparken öldürülen ya da birisini öldüren gencin hikâyesi ile karşılaşanlar ya da bir haber dergisinin "*rent boy* dosyası" açtığını görenler, bu iletişim araçlarının takipçisi olarak belirli bir kamusallığın içine dahil olmuş, o kamuyu teşkil eden herkes: Türkiye'de milyonlarca birey ve hane "normallik"ten başka hiçbir biçimde ilintilenmeyecek olan bu kamu(sallık), *rent boy* kimliğini (ya da aslında *kimliksizleşmesini*), haklarında edilen lafları, kendi ifadelerini ve *gerçekte* neler olduğunu nasıl bilebilir? Bu ve benzeri sorular kaçınılmaz olarak, özelde *rent boy*'ların genelde de erkeklerin mükâfat karşılığı cinsellik hizmeti vermesi, ya da "seks işi"ne (*sex work*) girmesi ile alakalı halihazırda mevcut ya da tahayyül edilebilecek kimi fikirleri, söylemleri ve elbette bunlardan ayrı düşünemeyeceğimiz erkeklik, cinsellik, zevk, kayıtdışı ekonomi ve kent hayatının içerdiği sürpriz ve farklılık temalarını da tartışmaya katacaktır.

İnsanın gururundan, şahsiyetinden ve ruhsal-duygusal bütünlüğünden kesin bir uzaklaşma; beden ile öznelliğin muhtemel bir kopuşu; başka çaresi kalmayan zavallı *kurbanın* sapabileceği son yol; hayatta kalma stratejilerinin en aşağısı; her şekilden şiddet ve tehlikeye maruz kalma ihtimali; aile, arkadaşlar ve diğer sosyal ağlardan mutlak bir dışlanma gibi bedellerin temsilleri üzerinden dile ve göze gelen mükâfat karşılığı cinsel ilişkiye girme eylemi, ya da bir kimlik olarak seks işçiliği, aynı anda oldukça cinsiyetçi bir söylem de üretmektedir. "Dünyanın bu en eski mesleği"ni icra edegelenler, dolayısıyla yukarıdaki temsillerin oluşturduğu muhayyilenin özneleri hep kadınlar olmuştur aslında. Bedenini satma ve/ya kullanılma/kirlenme yalnızca kadınlar için olası iken, erkekler *taşı sıksa suyunu çıkarabilirler* ya da *hamallık bile yapsa* ailelerine bakabilirler.[13]

13. Hırsızlık da yapabilirler, dolandırıcılık da, muhabbet tellallığı da... Ancak bu "kanun–" veya "ahlak-dışı" alternatiflerin, "namusumla çalışıyorum" kategorisine pek de rahatça girmeyen uğraşların hiçbirinde cinsiyetçi söylem seks işçili-

*O* ihtimal, *erkekler* için mevcut değildir; düşünülemez, düşünülse münasip bir kelime dağarcığından söze dökülemez. Türkçede kadınların aç kalmayacağını, en kötü halde bile *o çözüme* başvurarak yollarına devam edebileceklerini veciz deyişlerle tekrarlarız. Neticede, *kadınların* gamı olmaz; en kötüsü, (yalnızca) kendileri için her zaman bir potansiyel olarak sessizce kenarda duran *o ihtimali* hayata geçirmeleridir.

*Rent boy*'lar etrafında kurulan söylem, her şeyden önce, seks işçiliği ve mükâfat karşılığı cinsel birliktelikten ayrı düşünülemeyecek bu cinsiyetçi söylemi önemli bir biçimde zedelemektedir. *Rent boy*'lar kurban değiller, aç açıkta değiller, yaşamlarını sürdürmek için başka çaresi kalmamış, *düşmüş* bir durumda değiller. Aksine, benim tüm gözlemlerim *rent boy*'ların aileleriyle, arkadaşları ve akrabalarıyla, "gerçek" işleri ile fuhuştan para kazanmadan da rahatça yaşayabildikleri[14], aslında bir *rent boy*'un seks işçiliğinden kazana-

---

ğindeki kadar keskin ve görünür olmaz. Marjinal, enformel, "umumi ahlaka aykırı" ya da kanunsuz işlerin, en azından söylemsel seviyede, bir cinsiyetin üzerine yıkıldığı, bu cinsiyet farkı üzerine bina edildiği en kuvvetli örnek mükâfat karşılığı cinsel ilişkiye girmek (veya seks işçiliği yapmak) ve bunun üzerinden –sınırları muğlak ve esnek de olsa– bireysel ya da toplumsal bir kimlik, bir grup hüviyeti yaratmaktır denebilir. Seks işçiliği eylemi ya da kimliği üzerinden yaratılan hakaretler, küfürler ve aşağılamalar, istisnalar haricinde, kadınları hedef alırlar. Erkek cinsiyeti, erkeklik evreni, bu zihniyetin dışında kalır. Karşısındakine ya da bir üçüncü şahsa hakaret eden kişi, erkek özneyle mükâfat karşılığı seks yapma eylemini birlikte düşünmez, o küfür ancak kadın bedeninde ve kadınlık ile anlam kazanır. Erkeklerin bu noktaya gelmesi, seks satması, ancak kadınlaşarak, travesti ve/ya transseksüel haline gelerek, kadın kılığına girerek mümkün olabilir. En erkek haliyle iş yapan, bu sayede değer bulan ama kadınlaşmayan *rent boy*'ların varlığını algılamak, öncelikle bu kuvvetli söylemsel ayrımın dışına çıkarır bizi.

14. Burada kastım, elbette *rent boy*'ların nasıl tanımlayacağımızın pek de belli olmadığı bir orta sınıf geri planından geldikleri değil. Ancak *rent boy*'lar ve aileleri, örneğin Necmi Erdoğan'ın yayına hazırladığı *Yoksulluk Halleri* (2007) adlı araştırmada aktarılan örnekler gibi kent yoksulluğunun içinde kaybolmuş ya da kaybolmaya yüz tutmuş, sınıf-altı (*underclass*) hayatlar sürmüyorlar. Ben, çoğu katılımcının ve barlardaki gözlemlerim sırasında tanışıp konuştuğum *rent boy*'ların (yine tanımın müphemliğini kabul ederek) alt sınıfın yukarılarında ve –daha önemlisi– az da olsa, yukarı doğru hareketlenmeye meyilli bir konumda olduklarını gördüm. Bu anlamda, örneğin *Tempo* dergisinin 03-1050 no'lu (Ocak 2008) sayısında yayımlanan "İstanbul'un Göbeğinde Seks İşçisi Genç Erkekler" başlıklı dosyanın kurduğu "çaresiz, parasız, evsiz gençler" argümanının benim tanıklık ettiğim manzarayla örtüşmediğini belirtmeliyim.

bileceği paranın da oldukça marjinal, düzensiz ve ihmal edilebilir boyutlarda olduğu yönündedir. *Rent boy*'lar hesap ederek, gerekli düzenlemeleri yaparak ve tedbirleri alarak, karmaşık taktikler geliştirerek ve stratejik hareket ederek, *bile isteye* erkeklerle mükâfat karşılığı birlikte oluyor; kimi zaman bir kere deneyip bırakıyor, bırakabiliyor, ya da mesela beş yıla yakın bir süre arada sırada "bu ortama giriyor"; istedikleri zaman ara verebiliyor; nihayetinde de ya gey hayat tarzını benimseyip cinsel kimliklerini ve toplumsal ilişkilerini buna göre yeniden yapılandırıyor ya da "normal", heteroseksüel hayatlarına geri çekiliyor ve bu işi, "bu âlemi" terk ediyorlar. Genç, "normal" olduğundan şüphesi olmayan, kadınlara (da) ilgi duyan, en azından bu iddiada olan bir erkeğin, ailesiyle yaşayan, "bu işe bulaşmasa da olabilecek", "bunsuz da rahatça yaşayabilecek" bir erkek öznenin, yaptığının anlamını bilerek ve olası sonuçlarını göz önüne alarak *rent boy*'luk yapması (ya da kendine *rent boy* demesi) seks işçiliğinin dildeki tüm cinsiyetçi kurulumlarını tahrip ediyor. *Rent boy*'ların mükâfat karşılığında erkeklerle cinsel münasebetler kurmalarını erkekliklerine halel getirmeyen, bozmayan, eksiltemeyen, hatta aksine ispat eden, tecrübe kazandıran, zenginleştiren bir deneyim olarak anlatmaları (ikna ediciliğinden bağımsız olarak) bu konuşmanın dinleyicisi pozisyonundaki kamusallık nezdinde alternatif bir erkeklik ve cinsellik kurgusu yaratıyor ve seks işçiliğinin üzerinde durulmayan, aksi tasavvur edilmeyen, konuşulamayan cinsiyetçi hallerini gözler önüne seriyor; *rent boy*'lar kamusallaştıkları anda o kamunun izleyicisi ya da okuru olan bireylere "bu da mümkünmüş" dedirtebiliyor, *doxa*'dan çıkarıyorlar.

*Rent boy*'ların temsil edildikleri anlarda akla gelebilecek bir diğer mesele de bu genç erkeklerin hangi bağlamlarda, hangi dolayımlarla temsil edildiği, bu temsil biçimlerinin onların hayatlarına ve bedenlerine nasıl teyellendiği, görünür oldukları kamusallık içinde *rent boy*'lar hakkında malumat sahibi olan, ya da buna maruz bırakılan kitlenin (okurlar, izleyiciler, vb.) nasıl hayal edildiği, hangi özelliklere, tecrübelere ve bilgilere sahip olduğunun farz edildiğidir. Öncelikle bu temsillerde, "aktarıcı", "anlatıcı" ya da "haber veren" rollerine soyunanların, Stephen O. Murray'in (1997) İslami toplumlar için "bilmeme istenci" (*the will not to know*) diye tabir ettiği ve özellikle günümüz Batı ordularında heteroseksüellik haricin-

deki cinsel kimlikler için uygulanan "sorma, söyleme" (*don't ask, don't tell*) politikasına karşıt biçimde, kimi zaman kendi cinsel tarihlerinde *rent boy*'ların oynadığı rolden de dem vurarak (ama *rent boy*'ların *rent*/kiralık olduğundan bahsetmeden, sadece varoşluklarına atıfta bulunarak) ifşa edici, skandallaştırıcı, (kitleyi) aydınlatıcı bir dil geliştirdikleri görülebilir. Bu kabil bir temsil ânında, *rent boy*'lar muhakkak önemli bir "toplumsal problem" çerçevesi içinde ele alınıyorlar: Varlıklı bir hikâye anlatıcısı için, *çok* yoksul oldukları ve varoşlarda yaşadıkları için Türkiye'nin fakirliğini ve sosyal eşitsizliğini gündeme getirirken ("Bu şehirde bu kadar yoksulluk, insanı solcu yapar"), geceyarıları onlarla Taksim'de konuştuklarını iddia eden gazeteciler için olayın rengi genellikle ahlaki kriz, toplumun moral çöküşü ve elbette polis ile idarecilerin umursamazlığı, bir asayiş zafiyeti olarak ifade buluyor ("Şehrin ortasında neler oluyor, kimse buna dur demeyecek mi?"). Yukarıda değindiğim gibi gerek *rent boy*'ların erkekliklerini vurgulamaları ve bu cinsiyet performansı üzerinden müşteri bulmaları, ilgi görmeleri, gerekse de bu genç erkeklerin ne yaptıklarının bilincinde olduğunu gösteren anlatılarına rağmen, benimsenen bu gazetecilik dilinde *rent boy*'lar hep kurbana dönüşmektedir: Gemi azıya almış zengin eşcinseller, büyük ve pahalı jipleriyle sokaklarda aç gezen, çocuk yaştaki aç biilaç varoş delikanlılarına yaklaşır ve onları kirli emellerine alet etmek için kandırır, baştan çıkarırlar...

Her tarafından yanlış, çarpıtılmış, hakikate uymayan bilgi parçaları sızan ve dolayısıyla çarpık bir gerçeklik kuran bu temsilin tetikleyebileceği yanlış anlamaları listelemekten ve düzeltmeye uğraşmaktan daha önemlisi, bu dilin hayal ettiği kitlenin niteliği üzerine düşünmek olabilir. Gazeteyi, dergiyi, romanı ya da televizyonunu açan *sıradan* bir insan, o kamusallığın herhangi bir istisnai özelliğe sahip olmayan, sadece o yayın tarafından lalettayin hedef alınmış, sadece gözünü çevirmesi ya da kulağını kabartmasıyla bu söylemin bir muhatabı haline gelmiş birisi, "kendini para karşılığında erkeklere kullandırtan yoksul varoş gençleri" hakkında ne gibi fikirlere sahip olur; bu söylemle karşılaştığında varoşluk, yoksulluk, eşcinsellik ve İstanbul'daki hayat hakkında ne gibi pozisyonlar yaratılır; zengin eşcinsellerin ve yoksul varoş gençlerinin cinsel öznelliklerini hangi ölçütlerde, hangi mukayeseler ile anlamlandırır;

bahsedilen, dolayısıyla kamusallaşan, mahremden çıkan bu cinsel ilişkinin olağanlık ve harikuladelikle dengesini nasıl canlandırır; "sıradan insan", "her Türk(iye) vatandaşı", "ev kadını", "aile babası", "namuslu erkek", "vatansever genç" gibi normalleştirilen kategorilerdeki farklı bireyler *rent boy*'lar hakkında bu anlatılanları, ortalığa saçılanları, ifşa edilenleri ne kadar bilebilir, bu bilgiyi nasıl kullanır, nerelere yorar ve şayet gerçekleşirse, kendini ve bilgilerini, düşündüklerini, kanaatlerini nasıl gözden geçirir, ahlaki bir benlik olarak kendi sınırlarını ne kadar sorgular?

Bu temsil parçalarının *rent boy* örneğini, birazcık yakından bakıldığında aşikâr olduğu üzere gerçekliği çarpıtmak pahasına birden fazla düzeyde farklılık algısını tahkim etmekte kullandığını düşünüyorum. Her şeyden önce, *rent boy* dediğimiz bu eğreti kimlik, bu arada kalmış kategori, uzun dönemde sürdürülemez bu pozisyon, tarihsel süreçte farklı söylemlerde itinayla birbirinden ayrılmış ve asla da karış(a)mayacakmış gibi konumlandırılan homoseksüellik ile heteroseksüelliğin hiç de öyle farklı kutuplar olmayabileceğinin, en azından bazı durumlarda bu iki sınıfın geçirgenliğinin artabileceğinin, sınırlarının belirsizleşebileceğinin somut bir örneğini teşkil ediyor. *Rent boy* kavramı ne kadar telaffuz edilmez, bu genç erkeklerin arzuları, stratejileri, iradeleri ve öznellikleri ne kadar yadsınırsa, "tuzağa düşürülen yoksullar" söylemi o kadar kuvvetlenebiliyor veya şöhret sahibi bir figürün cinsel hayatında köylülüğün (yani "doğallık"ın) uzantısı varoşlarla orta sınıf, bohem kent merkezinin adı konmamış, bir anlamda muhayyel bağları olarak yer alabiliyorlar. *Rent boy*'u telaffuz etmek, akademisyenlerce farklı sosyal sınıflar arasında bölünmüş, parçalanmış olduğu sıklıkla vazedilen neoliberal İstanbul'un, bir bakışta göze çarpmayabilecek, alttan alta işleyen alternatif karşılaşmalar, öngörülmeyen bağlantısallıklar, *queer* linkler sunduğunu ve bu girift kent yapısının kıyısında köşesinde yeni "sıçrama imkânları" ve "yırtma stratejileri", buna mukabil yeni arzular geliştirilebildiğini kabul etmek, en azından yadsımamak anlamına gelecektir. Dolayısıyla *rent boy*'lardan bahsetmenin, onları temsil etmeye uğraşmanın birden farklı seviyedeki önkabulleri ve bilgi parçalarını sorgulamaya açtığını, kırılganlaştırdığını, istikrarsızlaştırdığını, tekinsizleştirdiğini düşünmek mümkün.

*Rent boy*'un bir kimlik ya da geçici/geçişken bir pozisyon olarak

temsillerinin Michael Warner'ın (2002) kamusallık ve karşıt-kamusallık ikiliğini gündeme getirdiğini de iddia etmek mümkün. Böyle bir yaklaşımla yorumlandığında, Türkiye'deki kamusal alanın eşcinselliği (ya da daha doğrusu heteroseksüel olmayan bir cinselliği) görmeye, konuşmaya, dinlemeye, anlamaya tahammülü olmadığı açıktır. Bugün, heteroseksüel olmayan cinsel kimlikler ve aidiyet biçimleri yalnızca bir sansür nesnesi olarak gündeme gelebiliyor. Az sayıdaki istisnai, atılan taşın ürkütülen kurbağaya değmeyeceği mecra dışında, cinsellikler alanında mutlak bir kamusal sessizlikten bahsetmek mümkün. Cinsellik ama özellikle de cinsel altkültürler ile hazzın toplumsal örgütlenmesi ve bunların kamusal tezahürleri, ısrarla üzerinde düşünülemez ve konuşulamaz olan bir alana itiliyor, zorla mahrem alana hapsediliyorlar. Bu dayatılmış, baskıcı sessizlik bağlamında, "*rent boy*"un, "eşcinsel"den çok daha bilinemez, düşünülemez, hakkında konuşulamaz, temsil edilemez bir yeri olduğu da açık. Bir biçimde toplumsal şuurda varlığını sürdüren az sayıdaki stereotip üzerinden ehlileştirilmiş, muhtelif iktidar formlarını zorlamayan bir biçimde kendine yer bulan "eşcinsel"e karşın, "*rent boy*" çok daha sarsıcı, kafa karıştırıcı, bulanıklaştırıcı, istikrarsızlaştırıcı bir figür, tehlikeli bir temsil. *Rent boy*'un kim olduğunu, nerede yaşadığını, hangi geri planlardan geldiğini, kimlerle nasıl pazarlık ettiğini, Pierre Bourdieu'nün tabiriyle hangi "insan sermayesi" biçimlerini inşa ettiğini, yatırım yaptığını ve kullandığını, hangi riskleri hesap ettiğini, "mahrem alan"da kimlerle neler yaptığını bilmenin, *rent boy*'lara denk gelmenin, kalabalıkta onları ayırt etmenin, onlarla seks yapmanın, onlardan bahsetmenin, konuşulamaz oldukları kamusallığa karşıt (ya da alternatif) bir kamusallık oluşturduğundan dem vurulabilir.

Warner'ı takip ederek, kamusallığın tekil değil çoğul olduğuna, sınırlandırılmış ve kontrol altında tutulan bir-iki temsil biçimi dışında eşcinselliği düşünülebilirlik ve konuşulabilirlik alanına sokmayanın kendisinin de zaten mutlak, yekpare bir kamusallık olmadığına, bunun olsa olsa "en güçlü", "merkezdeki" ya da "hegemonik" bir kamusallık olduğuna, buna mukabil alternatif, karşıt, uyumsuz, yadsıyan ve "kurucu öteki" (*abject*) gibi sıfatlarla nitelenebilecek, etkileri daha zayıf kamusallıkların hegemonik kamusallığın hemen yanı başında var olduğuna hükmedebiliriz. Dolayısıyla bu denk-

lemde, hegemonik heteroseksüel kamusallık eşcinselliği görmezden gelir ve sessizleştirir, *rent boy*'luğu da elbette düşünülemez kılarken, farklı (eş)cinsel deneyimlerin dile geldiği, *rent boy*'ların da haliyle görünür ve konuşulur olduğu bir alternatif (illaki heteroseksüel olmayan, ya da *queer*) kamusallığı kuramsallaştırmak, ikisi arasındaki sınırları ve etkileşimleri sorunsallaştırmak mümkün hale gelir.[15]

Bu durumda, *rent boy*'lar için, kamusal alanda görünürlük kazanmak, temsil edilmek aslında ne demek olabilir? Kamusal alan hegemonik ise, dolayısıyla başka seslere, başka türlü düşüncelere, hikâyelere, dillere kapalıysa ve ancak bu yapıya direnildiğinde, istikrarsızlaştırıldığında, meydan okunduğunda o kamusallığa *rağmen* görünürlük, bahsedilebilirlik kazanılabiliyor ve bu süreçte de ancak bu merkezi/hegemonik kamusallığın kurallarıyla, onun oluşturduğu temsiller içerisinden varlık kazanılabiliyor denilebilir. Örneğin, İstanbul'daki *rent boy*'lar ya "kandırılıp kullanılan yoksul gençler" oluyorlar ya da "birlikte olmak için geldiği orta sınıf evde cinayet işleyen tehlikeli varoşlar". Birisi onlarla nasıl birlikte olduğundan, bunun onun sanatsal ve politik öznellikleri üzerinde yarattığı etkiden bahsettiğinde *rent boy*'luktan çıkıp hemen (ailesi) Anadolu'dan pek de uzak olmayan bir zamanda göç etmiş ve belki Türkçeyi çok iyi konuşamayan, "bozulmamış" ve "kirlenmemiş", haliyle "doğaya" daha yakın, yani "hayvani" varoş genci oluyorlar. O söylemde ancak varoş genci olarak yer alıyor, yalnızca o biçimde

15. Bu yazıda, Türkiye'deki hegemonik/merkezi kamusallığı tarif etmek gibi kapsamlı bir amacım yok. Ancak gündelik gazetecilik diline bile sızmış en kaba ayrımları hesaba kattığımızda, tüm bağlamsallığa ve kavramların esnekliğine karşın, Türkiye'de hegemonik kamusallığın Sünni Müslümanlık, Atatürkçü Laiklik, kalkınmacılık, neoliberalizm, ölçülü Türk milliyetçiliği, ataerki ve şüphesiz heteroseksüellik gibi bileşenler üzerinden kurulduğunu ve karşısında da bu kategorilerle dışlananların, marjinalleştirilenlerin karşıt-kamusallıklar (örneğin "Alevi kamuoyu", "Kürt kamusallığı", "Ülkücü Hareket", "anti-Kemalist kitle", "feminist gündem" ya da "küresel çevreci kesim") vücuda getirdiğinden bahsedilebilir. Alternatif bir kamuoyunun izleyicilerinin, okurlarının, katılımcılarının merkezi/hegemonik kamusallıktan başka dertleri, başka hikâyeleri olduğu, farklı anlatım araçlarıyla ses buldukları, sosyal ve fiziksel mekânlarda değişik kitlelere hitap ettikleri ve elbette düşünülebilir olanla düşünülemez ya da konuşulabilir ile konuşulamaz arasındaki sınırları muhtelif yerlerinden kırdıkları, sildikleri açıktır.

anlamlandırılabiliyorlar. Buna mukabil, akıllı olan, hesap eden, taktik geliştiren, kural koyan, direnen, madun rolünü oynamayan, kendisini İstanbul'da "evinde" ya da iyi hisseden bir özne olarak yer bulamıyor, *rent boy* olarak varlık kazandıkları an imkânsız bir temsile dönüşüyorlar.

## Sonuç Yerine

Erkeklik İncelemeleri'nin çeyrek yüzyıllık kısa tarihi yeniden gözden geçirildiğinde, gerek bu alanın kendi iç dinamiklerinin ve doyma noktalarının, gerekse de diğer sosyal disiplinlerdeki gelişmelerin tesiriyle yeni kabullerin oluşmakta olduğu ve belirli hususlardaki yorumların ağırlık kazandığı gözlenebilir. İstanbul'da mükâfat karşılığı eşcinsel seks yapan, bu mahrem ilişki üzerinden kendine farklı olmak için alan açan, böylelikle enformel ve normdışı bir altkültüre tabi olan, daimi suretle gizlenen ya da gizlenme stratejileri üzerine düşünülen bir kimlik pozisyonunun içinde olan (ya da bu pozisyona *gerektiğinde* giren ve çıkan) ve de örneğin Barrie Thorne'un (1993) "sınır-işi" diye tarif ettiği bir kurallar, izinler ve istisnalar sistemi oluşturan, kendini de zamana ve mekâna bağlı olarak bu sistem içinde tahayyül eden *rent boy*'lara yakından bakmak, Erkeklik İncelemeleri'nde son dönemde ağırlık kazanan noktalardan en azından ikisini vurgulamaktadır.

Bu süreçte ivme kazanan birinci husus, Erkeklik İncelemeleri'nin de –özellikle sosyoloji ve antropoloji gibi diğer sosyal disiplinlerde görüldüğü üzere, "neoliberal dönüş"e kayıtsız kalamıyor oluşu. Neoliberalizmin *alternatifsiz* iktidarı altında evrilen erkeklikleri anlamlandırmak, neoliberal erkekliğin toplumun ve toplumsallığın hangi köşelerinde, nasıl oluşmakta olduğuna bakmak ve bu yeni erkekliğin önceki cinsiyet kalıplarından nasıl farklılaştığını anlamak şüphesiz Erkeklik İncelemeleri'nin neoliberal dönüşünün de temelini teşkil ediyor. Örneğin Cecile Jackson (2001), Christine Williams (1995), David Collinson (1992), Kris Paap (2006), Linda McDowell (2003) ve Marianne Cooper (2000) çalışma hayatı ile istihdam ilişkilerine (ve de geniş anlamıyla ekonomik alanın öznel ve mahrem alanlara temasına) öncelik vererek iş ve işsizlik konuları ile er-

keklik arasındaki bağlantılara dikkat çekiyorlar. Çalışma (ya da çalışamama) ve istihdam koşullarının, epeyce bir zamandır (özellikle de Amerika Birleşik Devletleri merkezli sosyal bilimde) "ırk" ve cinsiyet kategorilerinin arasına otomatik olarak yerleştirilivermiş, üstünkörü listelenivere sosyal sınıfı hayati bir analitik kavram olarak erkeklik konusuna eklemlenmeye çağırdığı düşünülebilir. Değişen erkeklikler bağlamında neoliberalizmi anlamak için çaba göstermek demek, niceliksel bir mantıkla, erkekleri kategorilendirmek için başvurulan ve stereotipleştirilen sınıf erkekliklerinin (örneğin "üst sınıf erkekliği" ya da "işçi sınıfı erkekliği") de dinamizm kazanması anlamına geliyor. Neoliberal dönüşümlerin erkeklik üzerindeki etkileri, örneğin "eve ekmek getiren aile reisi konumunun ortadan kalkması" ya da "kronik işsizlik", ancak bu mefhumun hangi sınıf erkeklerde ne önem arz ettiğini ve onların hayatlarını nasıl etkilediğini kavramaya çalıştığımızda, dolayısıyla sınıfı sabit bir tanımlayıcı kategori olmaktan çıkarıp yaşayan bir erkeklik etme, erkek olma alanına çevirdiğimizde anlam kazanabiliyor. İstanbul'da mükâfat karşılığı başka erkeklerle cinsel ilişkiye girme –ya da *rent boy* olma– sınıfsal bir mefhum. *Rent boy* ile yerli veya turist müşterisinin ilişkisi, cinsellik dolayımıyla gerçekleşmesinin ve diyalojik niteliğinin yanı sıra ve belki bunlardan daha önemlisi, bir sınıf karşılaşması. *Rent boy*'lar yerli veya turist müşterilerini anlattıklarında, ya da müşteri konumundaki eşcinsel erkekler *rent boy*'lar hakkında yorumlarda bulunduklarında, belki her şeyden önce farklı, ya da "öteki" erkeklikler üzerine konuşuyorlar. Bu noktada, ulus (etnik köken), din ve cinsellik ikinci planda yer alırken, erkeklik kültürü öncelikle sınıf üzerinden kuruluyor ve diğer unsurların söz konusu olan sınıf kimliğiyle uyum içinde olması bekleniyor. "Nasıl geydi öyle anlamadım, *bizim gibi* erkekti bayağı," diyen bir *rent boy* ile "Geyler isteseler bile *o kadar erkek* olamıyorlar. *Rent*'ler olmak zorunda, varoş sonuçta onlar; kavga ediyor, dövüşüyor, öyle bir erkek olarak büyüyor orada," diyen gey müşterinin çarpışan görüşleri, neoliberalleşmenin ekonomik alanı diğer yaşam alanlarının (toplumsal, politik, kültürel, ahlaki, vb.) aleyhine genişlettiğini, bu eğilimin de sınıf kimliğinin altını çizdiğini, erkekliğin de belki hiç olmadığı kadar ekonomi ile, sınıf ile, meslek ile, para ile ilintilendiğini doğruluyor. Erkeklik, belki de daha önce hiç olmadığı kadar üzerinde

düşünülen, çalışılan, geliştirilen, ayarlanan, hesaplanan, korunan ve başka alanlara tahvil edilen, dolayısıyla değişim değeri kazanan bir sermayeye dönüşüyor. Farklı erkeklik kodları, bedensellikler, söylemler ve cinsellik metalaşıyor. Ve tüm bu süreç, "kader kurbanlığı", "ağa düşme", "kandırılma", "istismar etme/edilme", "açlık ve soğukla başa çıkma" gibi çalakalem gazetecilik anlatılarında rastlanılan türden düşüncelerle şekillenmiyor. Bir neoliberal erkek olarak *rent boy*, düşünümsel bir biçimde, erkekliğini ve onun farklı hallerini nerede, ne zaman, kime karşı, hangi şekillerde, nasıl *kullanacağını* tasavvur ediyor, planlıyor. Erkeklik, "daha", "gerçek", "tam", "eksik", "yarım", "bozuk" gibi niteliklerle bir sembolik hiyerarşiye tabi tutuluyor, bedeli tayin ediliyor, ve ödeniyor.

Ağırlığı artmakta olan bir diğer nokta da, erkekliği incelememizde, yakın bir zamana kadar üzerinde fazla durulmamış ve daha ziyade kadınlığın kültürel kurgulanışının bir parçası sayılmış *mahrem* alanların, gitgide daha fazla biçimde Erkeklik İncelemeleri içerisinde kendilerine yer bulmalarıyla alakalıdır. Örneğin Victor J. Seidler (2006), Raewyn Connell'ın hegemonik erkekliği açıkladığı yapısalcı cinsiyet kuramını, iktidar ilişkilerine gereğinden fazla vurgu yaptığı ve erkeklerin gerek kendileriyle gerek diğer erkeklerle gerekse de kadınlarla olan öznel ve öznelerarası ilişkilerinde aşkın, cinselliğin, bedenin, hazzın, fantazinin, korkunun, utancın, şiddetin, travmanın, acının, namusun, belleğin, doğanın ve biyolojik-hormonal faktörlerin etkisini hesaba katamadığı için tenkit ediyor. Seidler'a göre, Connellcı perspektif ile hegemonik, boyun eğen ve direnç gösteren erkeklikler arasındaki ilişkiyi sadece övülme/öykünme/dışlanma dinamiğiyle izah etmeye çalışmak yerine, kişiliğin ve erkekliğin oluşumunda kilit önemdeki mahrem meselelerin, özellikle de hislerin ve arzuların örgütlenişine de dikkat göstermemiz gerekiyor. Benzer bir doğrultuda, neoliberalleşen Çin'deki cinsiyet dinamiklerine ve cinsel kimlik oluşumlarına yakından bakan etnografilere imza atan James Farrer (2002) Şangay'daki genç nüfus arasında heteroseksüel aşkın, romantizmin, arzunun ve cinselliğin hangi biçimlerde ifade edildiğine odaklanırken, Lisa Rofel (2007) "arzulayan Çinli özne"nin oluşturulması ve doğru zamanlarda doğru arzulama biçimlerini geliştirmesi için hayata geçirilen toplumsal pedagojiye dikkat çekiyor. Yeni ekonominin galebe çaldığı bir diğer

coğrafi alan olan Kaliforniya'da, lise öğrencileri arasında cinsellik, kimlik oluşumu, bedensel haz ve utancın insan etkileşimlerini nasıl birebir dönüştürdüğünü ortaya koyan C. J. Poscoe (2007) da benzer bir biçimde, Connell'ın modelini nispeten ihmal edilmiş iki vurguyla zenginleştiriyor: mahremiyet ve performans.[16] Buna göre, erkeklik sadece başkalarının önünde "ispatlanan" ve bu yolla güç kazanılan bir denklemde ifade bulmakla kalmamaktadır; bu "apaçık" iktidar düzleminin yanında, öznenin yalnız kaldığında, aynaya baktığında, fantazi kurduğunda, arzu duyduğunda, kendini anlamaya ve değiştirmeye çalıştığında yaşadıkları da erkekliğin yeniden kurulmasına, şekil değiştirmesine katkıda bulunur.

İstanbul'daki *rent boy*'lara ve kendilerini tanımlayış biçimlerine yakından bakmak da benzer temaları gündeme getiriyor. Eşcinsellik daima bedensel arzu kavramı ve çağrıştırdıkları etrafında şekillenirken ("kendi cinsini arzulamak", "homoerotizm") *rent boy*'lar belli bir ölçüde de olsa, cinselliğin arzudan, hislerden ve hatta erotizmden itinayla arındırıldığı, kendi cinsine duyuluyormuş *gibi yapılan* arzunun, seks yapma eylemi biter bitmez ortadan kaldırıldığı, dolayısıyla da sahneye konan bir performans, icra edilen bir oyun olduğu bir anda varlık gösteriyorlar. Pek çok "uzman" literatür için cinsellik ve arzu, kişinin kendini oluşturmasında kurucu önemde bir yerdeyken, *rent boy*'ların bu kadar mahrem, bu kadar kendilerine münhasır bir konuda sahte bir performans sergilemelerinin, *arzularmış gibi* görünmelerinin sebebi ne olabilir? Zevk, haz ve arzu heteronormativitenin ısrarcı olduğu gibi tek taraflı işlemeyebiliyor. Benim konuştuğum *rent boy*'ların çoğu, mülakatlarımızın (ya da tanışıklığımızın) ilk evresinde eşcinsel cinsellikten hiç zevk almadıklarını, bunu bir iş olarak yaptıklarını, sadece kadın bedenini arzuladıklarını söylerken, ilerleyen safhalarda hangi erkeklerden, hangi şartlarda, nasıl zevk alabildiklerini ve bunu meşru görmenin (ve göstermenin) koşullarını anlattılar. *Rent boy* pozisyonu, heteroseksüellik ve eşcinsellik arasındaki mutlak ikiliği bozarken, bireyin bu

16. Tim Edwards'ın Erkeklik İncelemeleri ile Kültür İncelemeleri disiplinlerini bir araya getirdiği *Cultures of Masculinity* (2006) adlı kitabı da Connell'ın tam manasıyla göremediği ve hegemonik erkeklik tartışmalarına kuvvetli bir katkı yapmakta olan kimi alanları –örneğin temsil, olumsallık (*performativity*), his ve düşünümsellik– yaratıcı bir biçimde tartışmaya dahil etmektedir.

ikilik arasında savrulmamasını sağlayan arzu yapısını da esnetiyor. Uzun yıllar içinde, tanıdığım bazı *rent boy*'ların, ailelerinin yanından ayrılıp kent merkezine taşınarak *gey olduklarını* görmek, bazılarının ise *bu hayattan* kopup evlendiklerini, çocuk sahibi olduklarını duymak hazzın, zevkin, hevesin, utancın, gururun, acının, aşkın ve elbette arzunun erkeklik modellemesinde iktidarın, korkutmanın, çıkarın, avantajın, maduniyetin, hâkimiyetin hemen yanına teyellendiğini; erkek cinsiyetini icra eden tüm bedenlere bir biçimde sirayet eden hegemonik erkeklik şekillerinin mahremiyet ile dolayım kazandığını ve erkekliğin oluşumunun (ya da sürdürülmesinin) nasıl düşünümsel bir süreç olabileceğini bir kez daha gösteriyordu.

—

# Mars-Venüs / Kadın-Erkek

## Reklamlarda Heteroseksizm ve Eşcinsellik[1]

*Yener Bayramoğlu*

> Başka bir dünyanın mümkün olabileceğine dair düşünce, zaten dünyaları mümkün olanlar için gereksiz bir takıntıdır. Oysa varoluşlarını hâlâ mümkün kılmaya çalışanlar için, mümkünlük fikri bir zorunluluktur.
>
> *Judith Butler*

ACI BİR GERÇEĞİ, Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nde yüzümüze vurur: Heteroseksist düzende üremeye katılmayan/katılamayan cinselliklere yer yoktur (2007: 13). Bu düzen içinde varoluşlarını mümkün kılmaları neredeyse imkânsızdır; ancak birtakım bedeller ödendiği takdirde imkân dahilinde olabilir. Toplumun kenarına itilmiş oldukları için Foucault'nun "kenar cinsellikler" diye tanımladığı bu heteroseksüellik dışı cinsellik biçimleri, ille de var olmak istiyorlarsa, her şeyden önce "anormal" olarak yaftalanmayı kabul etmeleri ve bunun sonuçlarına katlanmaları gerekir. Ama bu da tek başına yeterli olmayabilir. Biyolojik üremeye katılmadıkları için ancak geç kapitalizme kâr sağlayarak var olabileceklerdir. Ekonomik sisteme sağladıkları kâr, bir bakıma üremeye katılmama "kusurlarını" telafi edip mazur gösterebilecektir.

Hemen her toplumun kültürel merkezinde, Foucault'nun tabiriyle "yalnızca meşru ve döl veren çiftin borusu öter" (*a.g.y.*: 12). Bu

1. Margreth Lünenborg, Nurçay Türkoğlu, Nurhan Babür Tosun, Funda Savaş Gün ve Filiz Aydoğan Boschele bana hep destek oldular, kendilerine teşekkür ediyorum. Kaynaklara ulaşmamda bana yardımcı olan ve cesaret veren Serdar Soydan'a minnettarım. Cenk Özbay'a da bu yazı üzerindeki hassas çalışması nedeniyle teşekkür borçluyum.

ayrıcalığı elinde tutan heteroseksüelliğin dışındaki cinsel yönelim ve kimlikler için varoluşlarını kabul ettirebilmek, başka bir ifadeyle, kimliklerini sadece toplumun kıyısında köşesinde değil, ama aynı zamanda toplumsallığın tam göbeğinde, yani kültürel merkezde de görünür kılabilmek çok temel bir sorunsaldır. Judith Butler da kültürel merkezin dışında bırakılanlar için kabul görme'nin insanlık tanımı sınırları içine dahil edilmek anlamına geleceğini belirtir (2004: 2). Hegel'e bir gönderme ile en temel arzunun kabul görme arzusu olduğunu ileri süren Butler, bir birey-insan olarak tanımlanabilmeyi düşüncesinin merkezine oturtur. Toplumsal kabul görme ölçütlerini belirleyen süreçler, insanlık sınırları içine kimlerin dahil edilebileceğini de belirler. Cinsel yönelime, cinsiyete, etnik kökene ya da ırklara dayanan farklılıklar ve hiyerarşiler bu sınırlar üzerinden yaratılır. Toplumsal farklılıkları ve bu farklılıklar arasındaki hiyerarşileri yaratan süreçler, kabul görme arzusunu da üretir. Ne de olsa görünür olma ve kabul görme istekleri ancak farklılık içeren bir yapıda anlamlı olabilir. Butler'ı takip edersek, heteroseksüelliğin kutsandığı, teşvik edildiği, merkezileştirildiği bir kültürel yapıda, heteroseksüel olmayanlar için kabul görmek, örneğin, yasanın koruması altına girmek ya da kitle iletişim araçlarında adil ve saygın bir görünürlük kazanmak, insanlık sınırlarının içine girmek ile eşanlamlı olabilir.

Medyada ya da popüler kültürün diğer formları içinde yaygın bir biçimde görünür olabilmek, hem birtakım bedelleri ödemeye hazır olmak, hem de birtakım ölçütlere uygun olmak anlamına gelir. Butler'ın fikirlerini çağdaş küresel ana akım medyasına bakarak düşünmeyi sürdürürsek, medyada görünür olabilmenin en önemli kıstasının kapitalizme hizmet etmek olduğu sonucuna varabiliriz.

Farklılık üzerinden tanımlanmış bir grubun ekonomik işleyişe ne kadar fayda sağladığının en sarih göstergelerinden biri reklamlardır denebilir. Reklamlarla karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi içerisinde olan popüler kültürde, reklamlardaki görünürlük, Butler tarafından kuramsallaştırılan "insanlık sınırlarına dahil edilmenin" ancak Foucault'nun dediği gibi "sisteme para kazandırmayla" mümkün olacağını gösterebilir. Geç kapitalizmin işleyişinde, eşcinsel gruplar, özellikle de erkek eşcinseller önemli bir tüketici kitle olarak kabul gördükçe, hem erkek eşcinsellere yönelik reklamlarda bir

artış yaşanıyor hem de paralel bir biçimde erkek eşcinseller görünürlük kazanıyor, *dışarı* çıkıyorlar.

Bu kitabın diğer bölümlerinde etraflıca tartışıldığı gibi Türkiye'de de 1980'lerin sonundan itibaren neoliberal politikaların hâkim olduğunu dikkate aldığımızda benzer bir yol haritasının bu coğrafyada da takip edileceğini öngörmek yanlış sayılmaz. Ayrıca 1990'lı yıllarda radyo ve televizyonun devlet tekelinden kurtulmasıyla birlikte, küresel tüketim kültürünün hâkimiyeti artmış ve bunun bir uzantısı olarak reklamlar hem günlük hayatın tüm alanlarını işgal etmiş, hem de medyanın tek finansörü olarak ortaya çıkmışlardı. Türkiye'de marjinalleştirilmiş bir grubun medyada daha güçlü bir biçimde görünür olabilmesinin o grubun satın alma gücüyle ve piyasa değeriyle doğrudan ilintili olduğu kolaylıkla söylenebilir. Başka bir ifadeyle, bir toplumsal grubun görünür olabilmesinin yolunun Batı'da olduğu gibi Türkiye'de de reklam değerine bağlı olduğu düşünülebilir. Ancak bence böyle bir tablonun da, temsil, aidiyet ve toplumsal iktidar arasında daha dengeli bir ilişkinin kurulabilmesi için sorgulanması gerekiyor.

## I

Reklamların medyada kapladığı alan her geçen gün genişledikçe, reklam dilinin hâkim söyleminin dolaşımı da artıyor. Reklamın her yeri kaplamasının gündelik hayat üzerindeki etkisi öyle derin ki Shut Jhally (1995) reklamları soluduğumuz havaya benzetiyor. Gittikçe artan bir biçimde küreselleşen bir dünyada reklamlar, teneffüs ettiğimiz hava kadar hayati bir biçimde bizi biz yapan kimi söylemleri dolaşıma sokarak bize mutluluk, kayıp ve zevk ölçütlerinin ne olduğunu gösteriyorlar. David Harvey (1997: 321) de reklamların sadece ürünlerle ilgili bilgi vermediğini, aynı zamanda arzu ve zevkleri manipüle ettiğini söylüyor.

Reklamlar, başka her şeyden çok aile, cinsiyet ve cinsellik üzerin(d)e(n) konuşuyorlar. Reklamlardaki hâkim söylem, cinsel enerjinin, cinsiyet kimliğinin, arzunun ve aile kurumunun kontrol edilmesi mekanizmalarıyla yakından ilişki içinde. Toplumdaki hâkim değer ve inançların yön bulmasında ya da tahkim edilmesinde rek-

lamların işlevini gözardı etmek mümkün değil. Bu açıdan bakıldığında reklamların üstlendiği işlev, sanayileşme öncesi tarım toplumlarında ailenin ya da dinin oynadığı role yakınlaşıyor gün geçtikçe (Jhally 1995). Deleuze ve Guattari'nin söyledikleri gibi, arzu kapitalizm öncesi toplumlarda olduğu gibi baskıyla kontrol altında tutuluyor. Kapitalizm, arzularımızla ilgili tüm kodları, değerleri, baskı mekanizmalarını sarsmış ve tüm bunları arzunun daha etkin bir şekilde kontrol altında tutulduğu bir alana taşımıştır diyebiliriz. Bu yeni alan hiç şüphesiz ki popüler kültür ve medya tarafından şekilleniyor. Reklamların yaydığı söylemler sayesinde cinsellikle ilgili değerler, baskı mekanizmalarına gerek kalmaksızın istenilenin sınırları içinde tutulabiliyor. Nitekim 1990'lardan itibaren Türkiye'de cinsellik algısına dair hâkim değerler, sadece RTÜK ya da (açıkhava medyasını denetleyen) belediyeler gibi devlet kurumlarınca değil, aynı zamanda –hatta daha etkin bir biçimde– medyanın kendi içindeki rekabet koşullarınca da korunmakta. Bu rekabet koşullarının, yasanın temsil ettiği baskı mekanizmalarına oranla çok daha etkili bir şekilde hâkim değerleri muhafaza ettiğini de öne sürebiliriz. Bu değerlerin temelinde de, her şeyden önce, heteroseksüellik var. Heteroseksüelliği tek meşru cinsel yönelim biçimi olarak gören anlayış, reklamların değerleri yayma gücü sayesinde günlük hayat içinde bize tekrar tekrar hatırlatılır. Dahası, hemen elimizin altında ve gözümüzün önünde bulunmasından ötürü bu anlayış tekrar tekrar normalleşir/doğallaşır.

Medyada reklamların daha fazla yer kaplamasının yanı sıra, reklam dışı medya içeriğinin de reklamlarla paralellik göstermesi, reklamlardaki heteroseksist söylemin normalleşmesini/doğallaşmasını kolaylaştırmaktadır. Haber ve yorumların içeriği, reklamların içeriğine gittikçe daha fazla benzemekte, adeta reklamlardaki söylemi üç boyutlu hale getirmektedir. Nihayetinde Stuart Hall'un altını çizdiği gibi, medya yalnızca üzerinde herkesin anlaştığı şeyin genel sınırları içinde kaldığı sürece varlığını sürdürebilir. Küreselleşen, neoliberalleşen ve haliyle piyasa mantığına teslim olan bir ülkede herkesin uzlaştığı değerlerin sınırlarını da bize elbette reklamlar hatırlatıyor. Hall'a (2005) göre sağduyu, toplumda halihazırda bulunan ve sanki bir uzlaşmaya dayanarak kabul edilmiş gibi görünen bir değerler sistemidir. Sağduyunun mantığa, akıl yürütmeye ihtiyacı yok-

tur; bunlar herkes tarafından tanınabilecek derecede kanıksanmış kalıp değerlerdir. Sağduyu, böylesine kanıksandığı için kendiliğinden var olduğu düşünülür. Tarihsel olarak inşa edildiği görmezden gelinerek, doğallaştırılır.

Reklamlar anlatmak istediklerini sağduyuya hitap ederek kurmak zorundalar. Birkaç saniye içinde anlatılanlar, ancak böylelikle hiçbir güçlük çekilmeden *herkes* tarafından anlaşılabilir. Reklam, sağduyuya konuştuğu ve oradan beslendiği ölçüde, ideolojinin bir aygıtına benzer. Örneğin Hall (2005), reklamlardaki bilinçdışı kodlamalar sayesinde baskı mekanizmalarına gerek kalmadan ideolojilerin benimsendiğini öne sürüyor. Bu minvalde, reklamlarda heteroseksüel değerlerin düzenli bir biçimde görünür kılınması ve kutsanması, buna karşılık cinsel azınlıkların görünmezleştirilmesi, çok açık bir biçimde heteroseksist ideolojinin herkes tarafından sorgulanmadan benimsenmesine, sağduyuya dönüştürülmesine katkıda bulunuyor. Benimsemenin ve kanıksamanın sürdürülebilmesi için, bu türden diğer döngülerde olduğu gibi heteroseksüelliğin düzenli bir biçimde görünür kılınmasının çok önemli olduğunu düşünüyorum. Heteroseksizmin tartışılmaz, alternatifsiz meşruluğunun sürdürülebilmesi için tekrara ihtiyaç vardır. Tekrar, ideolojilerin sürdürülmesi için gereken zemini, kalıp değerleri tarihsel kökenlerinden koparak sağlar. Louis Althusser'in tabiriyle devletin ideolojik aygıtlarından biri olan medyanın doğası ise, belleksizleştirmeyi sağlayan tekrarın gerçekleştirilebilmesi için benzersiz bir "fırsat" yaratıyor.

## II

Tüm kitle iletişim araçlarında heteroseksüelliğin temel ilkelerinin ve pratiklerinin tekrar edildiğine tanık olabiliriz. Çocuk kitaplarında, romanlarda, filmlerde, dizilerde, video kliplerde, eğlence programlarında, hatta haberlerde bile türlü çeşit zorluktan sonra birbirlerine kavuşan heteroseksüel çiftlerin aşkları kutsanır. Her yerde öpüşen heteroseksüeller görülür. Sadece heteroseksüel aşk değil, aynı zamanda heteroseksüel aile de kutsanır. Heteroseksüel aile, toplumun "temel yapı taşı" olarak tanımlanarak gerek politik, gerek toplumsal anlamda korunan, kollanan bir kuruma dönüştürülür. Bu nok-

tada, örneğin ders kitapları sayesinde bir ailenin anne, baba ve çocuktan oluştuğuna dair önkabul tekrar edilerek, heteroseksüel çekirdek aile dışındaki aile formları itinayla yok sayılır.

Geç kapitalizmin kitle iletişim araçları sayesinde heteroseksüel görünürlüğü tekrar etmesi yukarıda da belirttiğim gibi belleksizleşmeye katkıda bulunur. Heteroseksüelliğin tek meşru ve doğal cinsel yönelim biçimi olduğu fikri, bu sayede Hall'un altını çizdiği gibi sağduyuya dönüştürülür. Ancak sağduyu dinamiktir ve değişen koşullarla eklemlenmiştir. Bu sebeple söz konusu tekrarlama, hızla değişen dünya karşısında hem ideolojik hem de biyolojik yeniden üretimin sürdürülmesini korumak gibi, heteroseksist ideoloji açısından gayet hayati bir işlevi yerine getirir.

Biyolojik yeniden üretim her ideoloji için önemlidir çünkü sistemin devamlılığını sağlar. Örneğin Althusser (1989: 18) biyolojik yeniden üretim fikrine kapitalist ideolojinin sürdürülmesi çerçevesinden bakar. Kapitalist üretimin sürdürülebilmesi için emeğin yeniden üretiminin gerekli olduğuna inanır. Bunun için işçi beslenmeli, kendine dikkat etmeli ve çocuk sahibi olarak gelecek nesil işçileri yetiştirmelidir. Hiç şüphesiz ki heteroseksüelliğin alternatifsiz kalması, bu döngünün düzgün bir biçimde işleyebilmesi için en uygun çözüm olarak ortaya çıkar. İşte bu yüzden "zorunlu heteroseksüellik", Heidi Hartmann'ın (2006) belirttiği gibi tüm toplumların paylaştığı pratik bir çözüm olarak hayatına devam eder. Bu sayede kadınlarla erkeklerin bir araya gelmesi, ekonomik sebeplerle bir zorunluluk haline getirilir; cinsel ihtiyaçlar heteroseksüel yolla giderilirken, hem biyolojik yeniden üretim garanti altına alınır, hem de cinsiyete dayalı katı işbölümünün sürdürülmesi için gereken zemin sağlanır. Feminist teorinin bir başka klasik eserinde, Monique Wittig (2002: 6) bu döngünün, her şeyden önce kadınların sömürüsüne dayanan hiyerarşinin sürdürülmesine yaradığını belirtir. Wittig, cinsiyetçi sömürünün sürdürülebilmesi için, kadınların *heteroseksüelleştirildiklerini* savunur. Heteroseksüelleştirilen kadınlar, erkeklere bağımlı hale gelmiş, onların köleleri olmuştur. Böylece düzenli olarak onları köleye dönüştüren heteroseksüel ekonomiye yeni üyeler kazandırmak zorunda kalmışlardır.[2]

Aslında reklamların yaptığı tam da budur. Reklamlar, düzenli tekrar sayesinde, dışarıdaki acımasız hayata karşılık heteroseksüel




aşkı, romansı ve çekirdek aileyi güvenli bir sığınak olarak gösterirler. Tüm hayatın amacının heteroseksüel bir aşkın yaşanması olduğu ve sonrasında da heteroseksüel bir çekirdek ailenin kurulması gerektiği fikri, bize reklamlar sayesinde tekrar tekrar hatırlatılır. Bu tekrarlama sayesinde heteroseksist ideolojinin sarsılmadan varlığını sürdürebilmesi mümkün hale gelirken biyolojik yeniden üretim de güvence altına alınmış olur. Tekrar, heteroseksüelliğin kırılganlı-

2. Heteroseksüel aşkın ya da çekirdek ailenin kutsanışını, hızla değişen dünya karşısında alınmış bir önlem olarak görmek de mümkün. John D'Emilio'nun (1992) tarihsel analizi, bu konuya ışık tutar niteliktedir. D'Emilio'ya göre, ekonomi kapitalistleşirken toprağa bağımlı çok çocuklu geleneksel aile, yerini şehirde yaşayan az çocuklu çekirdek aileye bıraktı. Ancak ücretli işgücü, insanları ailelerinden gittikçe daha fazla uzaklaştırmaya ve haliyle insanların aileleriyle kurdukları bağları koparmaya başlayarak, biyolojik yeniden üretimi tehlikeye soktu. Sistem, kendi içinde bir çare buldu. Çözüm, heteroseksüel aşkın kutsanması, çekirdek ailenin de sevginin, yakınlığın ve duygusal güvenliğin merkezi ve kaynağı haline getirilmesiydi. Böylece kapitalizmin heteroseksüel aileyi ortadan kaldırması engellenmiş oldu.

ğını ve olası kriz hallerini de gözler önüne serer. Butler'ın (1999) vurguladığı gibi tekrar ortadan kalktığı anda heteroseksizmin etkisi, yani heteroseksüel kimliğin "pürüzsüzlüğü", "tek biçimliliği", "doğallığı" ve "meşruluğu" da ortadan kalkabilecektir.

## III

Heteroseksizm, öncelikle cinsiyetler arasında var olduğu öne sürülen farklılıkları ve buradan doğan ikiliği temel alır. Bu ikilik tartışmaya mahal bırakmayacak şekilde bir yandan kadınlığı erkeklikten ve elbette erkekliği de kadınlıktan titizlikle ayırırken, diğer yandan da kadın ve erkek için ayrı ayrı belirlenen cinsiyet rollerinin pekiştirilmesini, bedenlerden kopmamasını sağlar. Pierre Bourdieu'nün (2001) de dikkat çektiği gibi, ikiliği temel alan heteroseksüel kimliğin alternatifsiz hali, nihayetinde maskülen tarafın egemenliğine hizmet eder. Kendisini doğalmış gibi göstermeye çalışan bu ikili yapının gizli gündemi, maskülen egemenliği koruyan cinsiyete dayalı işbölümünü meşrulaştırmaktır. Nitekim bu cinsiyete dayalı işbölümü reklamlarda daha belirgin hale gelir. Mine Gencel Bek ve Mutlu Binark'ın (2000) çalışmalarında da görüldüğü gibi, reklamlarda kadınlar temizlik, çocuk ve yemekten oluşan bir üçgenin içine hapsolmuş durumdadırlar. Var oldukları mekânlar ise banyo, mutfak ve alışveriş merkezlerinden oluşan başka bir kısıtlayıcı üçgendir. Kadınlar, değişen toplumsal koşullarla erkeklerin egemenliğine hizmet eden bu üçgenlerden çıktıkları zamanlarda bile, heteroseksist yapıyı bozmamak adına evin erkeğini ve çocuklarını ihmal etmemeye gayret gösterirler. Hatta son dönem reklamlarda heteroseksüel kadın kimliği bu amaçla adeta parçalanmıştır: Hem meslek sahibi, hem anne, hem eş, hem de bakımlı bir kadın olması gerekir. Başka bir ifadeyle "süper bir kadındır artık o" (Tosun 2004). Bir ped firmasının "çocuk da yaparım kariyer de" sloganlı reklamlarında vücut bulan bu süper kadın modeli, kadının ücretli işgücüne katılımındaki artan oranlara cevap mahiyetinde üretilmiş bir formül gibi görülebilir. Bu yaklaşım sayesinde kadın, çalışmasına rağmen heteroseksüel aileden ve onun kadına yüklediği annelik ve eş olma rollerinden uzaklaş(a)mamış olur.

Reklamlardaki heteroseksüel kadınlar, Raewyn Connell'ın "hegemonik erkeklik" (1995) dediği toplumsal kurgunun göbeğindeki erkeklik biçiminin yakın çevresinde yer alırlar. Kültür içerisinde desteklenen ve teşvik edilen bu erkeklik biçimi, egemenliği elinde tutar ve kendinden aşağıda yer alan kadınlar ile hegemonik ol(a)mayan, tabi kılınmış erkekleri (eşcinseller, işçi sınıfı mensupları, etnik ve ırksal azınlıklar, bedensel özürlüler, vb.) baskı altında tutar. Connell'a göre, hegemonik erkeklikle benzerlik gösterebilecek bir "hegemonik kadınlık" yoktur. Ancak belirli tipte bir kadınlığın önplana çıkartıldığından bahsetmek de mümkün olabilir. Bu tipoloji hegemonik erkekliğe boyun eğen ve ona hizmet eden "vurgulanmış" bir kadınlıktır. Bu vurgu, reklamlarda genç kadınlarda cinsel açıdan çekici olma, yetişkin ve yaşlı kadınlarda ise annelik etrafında şekillenir. Bu kadın tipi, tıpkı hegemonik erkeklik gibi kamusaldır ve toplumsal kurumlarca beslenir.

Connell'ın hegemonik erkek ve hegemonik erkeğe boyun eğen vurgulanmış kadın tipleri, reklamlarda görünen heteroseksüelliğin göstergesel sınırlarını anlamamızda hayati önemdedir. Reklam görsellerinde adeta bu hiyerarşiyi belirgin kılacak şekilde erkekler ya en üstte yer alır ya da en dıştaki halkayı oluştururlar. Göstergesel olarak erkeklerin reklamlar içindeki konumu, aileye egemen olan ya da aileyi koruyup kollayan tarafı imler. Heteroseksüel ailenin konu edildiği, hedef alındığı hemen her reklamda kadın, çocuk bakmakla sorumlu olan taraftır. Erkeklerin çocuklarla ilgilendiği reklamlarda ise bu durum çoğunlukla bir güldürü unsuruna dönüştürülür.

Reklamlarda heteroseksüel kadının eylemliliği, biyolojik yeniden üretime uygun bir biçimde çocuğun ya da kocanın çevresinde kurgulanır. Eğer heteroseksüel kadın anne olarak değil de genç ve seksi kadın rolünde boy gösteriyorsa eylemliliği, heteroseksüel erkeğin belirgin eylemleri karşısında adeta silikleşir, pasifleşir. Heteroseksüel erkek evleneceği kadın için çölleri, dağları aşarken (Visa reklamı), hoşlandığı kadını etkilemek için dans ederken, hediye alırken (Algida) ya da kadını kucaklayıp kendine doğru çekerken (Levi's ve Bosch), hatta gizlice gözetlerken (Lagerfeld) kadın çoğunlukla herhangi bir eylemde bulunmaz. Sadece bekler, erkeğin eylemini seyreder, bazen gülümser ve elbette kendisini erkeğin kollarına bırakır.

Farklı reklamlarda eyleme dayalı bu aktiflik-pasiflik ikiliği, heteroseksüel aşkın ya da tutkunun en temel dinamiği olarak sunulur. Cinsiyetler arasındaki farklılıklar tutkunun, romansın ve aşkın adeta bir önkoşuluymuş gibi kurgulanır. Cinsiyetlerin toplumsal, tarihsel ya da politik olarak inşa edilme süreçlerinde kadın ve erkeğe dair bir "ikilik miti" yaratılmıştır ve bu mit üzerinden iki *karşıt* cinsin birbirinin zıttı ya da tamamlayıcısı olduğu vazedilmiştir. Felsefeden sanata, bilimden günümüzün reklamlarına kadar bu mitin izlerine her yerde rastlamamız mümkün. İnşa edilen bu ikilik, heteroseksizmin temelini teşkil eder. Nihayetinde kadın ve erkekler birbirlerinin zıttı ve tamamlayıcısı oldukları için, mükemmel uyum ancak bu iki cinsiyetin bir araya gelişiyle sağlanmış olur. Heteroseksüel aşkın kutsanması ve tek meşru ilişki biçimi olarak görülebilmesi için cinsiyetler arasında yaratılan bu zıtlık elzemdir.

Reklamlarda cinsiyetler arasındaki ikilik ve farklılık estetikleştirilir. Örneğin erkekler sıklıkla güçle, eylemlilikle, çalışma azmiyle özdeşleştirilirken, kadınlar aşkla, eylemsizlikle ya da annelikle bağlantılandırılırlar. Cinsiyetler arasındaki farklılıkların şiirsel bir atmosferle kutsandığı bir HSBC reklamında kadınlar ve erkekler arasında geçen diyalog cinsiyetler arasındaki farklılıkların asla aşılamayacağı ama zaten tam da bu farklılıklar yüzünden kadın ve erkeğin birbirinden vazgeçemeyeceği sonucuna varmamıza sebep olur:

Kadın: "Bir görebilseniz ne kadar benzemediğimizi... Bizimle aynıdır ihtirasın ve tutkunun rengi."

Erkek: "Bizim rengimiz, yabancı bu sözlere. Ne boyun eğeriz, ne de benzeriz kendimizden başka hiç kimseye."

Kadın: "Anlaşalım o zaman. Ne siz bizim gibi olabilirsiniz, ne de biz sizin gibi."

Erkek: "Doğru. Bedenlerimiz değil, esas ruhlarımız farklı olan."

Kadın: "Varsın aynı güneş aydınlatsın yine bizi. Fakat ayrı düşsün birbirimizin gölgeleri."

Erkek: "Kabul. Ölesiye sevsek de birbirimizi, kimse değiştirmeye kalkmasın zevklerimizi."

Kadın: "Venüs"

Erkek: "Mars"

Kadın: "Aşk"

Erkek: "Güç"

Kadın: "Kadın"

Erkek: "Erkek"

## IV

Heteroseksizm, sadece heteroseksüellik temsillerinin heteronormativitenin kalıplarına uygun bir biçimde tekrar edilmesiyle değil, cinsel azınlıkların görünmez kılınmasıyla da yeniden üretilir. Reklamlar sayesinde heteroseksüellik kültürel anlamda merkezileştirilirken heteroseksüelliğin dışında kalan tüm cinsel yönelim ve kimlikler kültürel merkezin dışına itilerek görünmezleştirilirler ya da sapkınlaştırılırlar. Larry Gross'a (1995) göre buna "sembolik yok etme" de diyebiliriz. Güçsüz düşmüş ya da marjinalleşmiş toplumsal gruplar için temsil edilmemek, yok olmak demek olabilir. Temsil edildikleri nadir anlarda da nasıl bir görünüm kazanacakları iktidarca belirlenir ve denetlenir. Türkiye'de iktidar, başka her şeyden ve herkesten önce orta/üst sınıf, orta yaş, dindar, erkek heteroseksüellerdir denebilir. Nitekim medyanın, iktidarı elinde tutan bu zümre dışında kalan kimliklere bakışı her zaman bu zümrenin ilgi, kabul ve çıkarıyla paralel olmuştur.

Amerikan televizyonculuğunda 70'li yıllardan itibaren eşcinselliğin temsiline dair bir dönüşüm yaşandı. Öncesinde tamamen olumsuz referanslarla görünür olabilen eşcinsellik, 70'li yıllarda güçlenen eşcinsel özgürleşme hareketiyle paralel olarak sınırlı da olsa nispeten olumlu denebilecek bir görünürlüğe kavuştu. Sadece gey hareketin kendi içinde güçlenmesi değil, ayrıca medyayı da hedef alması bu gelişmede etkili oldu. Amerika'daki eşcinsel özgürleşme hareketinin 70'li yıllardan beri medyayı dönüştürme sürecinde izlediği temel strateji, medyayı boykot ederek reklam desteğinin kesilmesini sağlamaktır. Böylelikle toplumsal görünürlük anlamında bir artış yaşansa bile bu ancak medyadaki hâkim heteroseksist yapıyı bozmayacak şekilde vuku bulabildi: Her şeyden önce karakterlerin eşcinselliği hiçbir zaman televizyon dizilerinin ya da filmlerinin ana konusu olmamalı, bir-iki sefer değinilen bir detay olarak kalmalıydı. Hatta karakterlerin eşcinselliği kurgudaki heteroseksüel dünyanın yüzleşmesi ve çözmesi gereken bir problem olarak işlenmeliydi. Ayrıca eşcinseller, kendi altkültürleri içinde, yaşadıkları ilişkiler, aşklar ve tutkularla gösterilmemeliydiler; maruz kaldıkları ayrımcılık


EFOR
8 taksit

asla sorgulanmamalıydı. Varoluşları medyanın esas hedefi olan heteroseksüel dünyanın çevresinde dönmeli, hatta o dünyanın bir parçası olmalıydılar. Eşcinselliğin görünürlüğünü itinayla sınırlayan tüm bu kurallarda, 90'lı yıllarda *Ellen* isimli diziyle birlikte bir kırılma yaşanmış olmasına rağmen, bu kısıtlayıcı kuralların tamamen ortadan kalktığını söylemek mümkün değil.

Ana akım medyanın kendi içindeki bu açmazlarından ötürü, diğer tüm altkültürlerde olduğu gibi eşcinsellerde de alternatif bir medya yaratma ihtiyacı doğmuştur. Nitekim gerek Almanya'da, gerek Amerika'da eşcinsellere yönelik ilk dergiler, ilk eşcinsel derneklerin kuruluşuyla birlikte ortaya çıkmıştı. Örneğin 50'li yıllarda Amerika'da çıkan ilk dergiler (*Mattachine Review*, *Ladder* ve *ONE*) az basılmalarına ve elden ele dağıtılmalarına rağmen, gey hareketin kendine güvenmesinde kilit bir rol oynamıştı (D'Emilio 1992: 229). Paralel olarak, ana akım medya araçlarında alternatif kanalların eşcinselliğin yayılmasına sebep olabileceğini, korku ve panik dolayımıyla anlatan yazılar da çıkıyordu (Quimby ve Williams 2000: 180).

## V

90'ların başında *The Wall Street Journal*'da yayımlanan bir makale, pazarlama uzmanlarına yeni bir müşteri diliminin keşfedildiğini müjdeliyordu. Makalede geylerin yıllık gelirinin sıradan bir Amerikan ailesinin yıllık gelirinden çok daha fazla olduğu belirtilirken, bu yeni oluşan ya da fark edilen tüketici grubundan "rüya gibi bir pazar" şeklinde bahsediliyordu (Badgett 1997: 380). Tabii bu pazarlama keşfi, eşcinselleri her daim görmezden gelmeye teşne medyanın tavrında önemli bir değişikliğe sebep oldu. Geylerin meşru ve müreffeh bir tüketici grup olarak kabul edilmesiyle birlikte, geylere yönelik, onları tüketmeye çağıran reklamlar da arttı. Aslında bu değişikliği tetikleyen belki de en önemli etmen *The Advocate* gibi eşcinsellere yönelik dergilerin çoğalması ve güçlenmesiydi. Nitekim eşcinsel pazarına dair yapılan araştırmaların çoğunda bu dergilerin okurlarına ait veriler kullanılıyordu. Örneğin bir araştırmada 20-40 yaş arasındaki *The Advocate* okurlarının %70'inin aylık gelir oranının, ana akım medyayı takip eden kitlenin aylık gelir oranının çok


B&M
Club

daha üstünde olduğu neticesine varılmıştı. Reklam ve pazarlama uzmanlarının bu uyanışı, *The Advocate* gibi eşcinsellere yönelik alternatif medyaya, sadece marjinal reklam verenlerin değil, varlıklarını hatırlatmak için her mecrayı kullanan büyük bütçelere sahip şirketlerin de reklam vermesiyle sonuçlandı (Clark 1995). Örneğin *The Advocate* için pazarlamacıların bu ilgisi, nihayetinde derginin içeriğinin değişmesine yol açtı. Ulusal ve küresel markalardan reklam almayı sürdürmek, onları sarsmamak için önce erotik ve pornografik unsurlar ayıklandı, "temiz" haberler önplana çıkarıldı. Ancak derginin kendi içindeki değişimi bununla kalmadı. Reklamlardan gelen gelire ("büyük para") bağımlılık arttıkça imajlarına titizlenen markaların ve eşcinsel olmayanların hoşlanmayabileceği kimi konular da törpülenmeye başladı. Başka bir ifadeyle reklamlar, reklam verenlerin sembolik hüviyeti ve kimi zaman doğrudan müdahaleleriyle birlikte, derginin alternatif duruşunu mümkün olduğunca yumuşatarak ana akıma yaklaşmasında itici güç oldu (Fejes ve Petrick 1993).

İmaj konusunda duyarlı küresel markaların bu "rüya pazara" ulaşmak adına eşcinsellere yönelik dergileri kullanmalarına ek olarak, en azından Batı kültüründe, gittikçe artan oranlarda ana akım medya da kullanılmaya başlamıştı. Hatta kimi reklamcılar, eşcinsel tüketicilere ulaşabilmek için eşcinsellerin algılayabilecekleri, buna karşılık heteroseksüellerin algılayamayacakları kodları kullanmaktadırlar (*a.g.y.*: 1993). Ana akım medyanın, yani birincil hedef kitlesi heteroseksüel olan kitle iletişim araçlarının kullanılarak eşcinsellere *de* ulaşıldığı bu yönteme, reklamcılık çalışmalarında "gey pencere reklamcılığı" deniyor. Gey manalar ve semboller, heteroseksüel (normal) izleyici-okur tarafından anlamlandırılamamakta ve dolayısıyla rahatsız edici bulunmamaktayken eşcinseller bu kodların ne anlama geldiğinin farkında oldukları için reklamlardaki gizli anlamları okuyabilmekte, böylece reklam verenler hedef kitlesine ulaşmış olmaktalar (Clark 1995).

Türkiye'deki reklamlar söz konusu olduğunda ise karşımızdaki manzara Amerika ve Avrupa'dan epey farklı. Özellikle 90'lı yıllardan itibaren ender de olsa eşcinselliği imleyen çeşitli kodlar kullanıldı. Ancak bu kodlar, tıpkı Eti için hazırlanan bir televizyon reklamında olduğu gibi, sadece bir güldürü unsuru olarak kullanıldı. Söz

konusu reklamda iki erkeğin birbiriyle olan ilişkisi *komik* bir belirsizlik olarak kurgulanır. Bu erkekler "kadınsı" şekilde giyinmiştir. Erkeklerden birinin kucağında, boynunda pembe fulları olan bir süs köpeği vardır. İzleyici ortada *tanıdık bir tuhaflık* sezmektedir. Reklamın sonunda bu iki *tuhaf* erkeği gece vakti parkta baş başa görürüz. Niçin burada olduklarına dair herhangi bir açıklama yoktur. Ancak bu kareyi anlamlı kılan, erkeklerden birinin diğerine bir bisküvi ikram etmesidir. Çünkü reklam boyunca Eti'nin "Aşk Olsun" adındaki bu bisküvisinin ikram edilmesi âşık olmakla özdeşleştirilmiştir. Nitekim kendisine bisküvi ikram edildiğini gören erkek, ikram eden diğerine şaşırma ve kızgınlıkla karışık *tuhaf* bir bakış atar. İzleyicinin baştan beri farkında olduğu tuhaflık, bisküvi ikram edilen (şuursuz ama suçsuz) erkek tarafından pekiştirilir. İzleyicinin okuması, o bakış ile teyit edilir.

Batı'da olduğu gibi, Türkiye'de de eşcinsellerin bir pazar dilimi olarak keşfedilmesi, ana akım medyanın eşcinsellere yönelik karikatürize edici ya da sapkınlaştırıcı tavrında bir değişikliğe sebep olabilir. Nitekim 2000'lerden itibaren bu anlamda bir değişiklik yaşandığına dair yeni örneklerle karşılaşmaktayız. Örneğin, her ne kadar eşcinsellerin ana akım medyada görünür olmalarına dair temel kuralları yıkamamış olsa da, 2000'li yılların başında yayımlanan *Bir İstanbul Masalı* adlı televizyon dizisindeki Zekeriya karakteri, Türk televizyonculuk tarihinde kendi cinsel yönelimini açıkça dile getiren ve bunu savunan ilk eşcinsel karakter olduğu için değişime dair önemli ama vurgulanmayan bir gösterge olmuştur.

Bu türden bir değişimin reklamlarda da yaşandığına dair en kayda değer örnek ise EFOR'un açıkhava ilanıdır. Reklamdaki homoerotik etki sadece erkeklerin birbirlerine olan fiziksel yakınlıklarıyla değil, aynı zamanda üzerlerine dökülen suyla da sağlanmıştır. Bu iki erkeğin birbirlerine bu kadar yakınken suyla ıslatılmaları teri, dolaylı olarak da cinselliği çağrıştırabilir. Tüm bunlara ek olarak ceketlerinin arkadan kıvrılma biçimleri de aynı imayı kuvvetlendirir. Erkeklerden birinin ceketi fallusu çağrıştıracak biçimde dışarı doğru kıvrılmışken, diğerinin ceketi anüsü çağrıştıracak biçimde içeri doğru kıvrılmıştır.

Eşcinselliğin bir "pazar dilimi" olarak görülmeye başladığına dair bir diğer önemli gösterge de *Marketing Türkiye* adlı pazarlama-

cıları hedefleyen profesyonel bir derginin, Aralık 2009 sayısında eşcinselliği kapak konusu yapmasıdır. Derginin genel yayın yönetmeninin kendi tabiriyle, bu "tuhaf kapak konusunun" seçilmesinin ardında çok mantıklı bir sebep vardır: Yurtdışındaki pazarlamacılar, markalar için "hâlâ bakir ve oldukça potansiyel vaat eden" eşcinsel pazarın gücünü çoktan fark etmiştir. Oysa Türkiye'deki pazarlamacılar, böyle bir pazarın varlığının henüz farkında bile değildir. Belli ki *Marketing Türkiye* söz konusu farkındalığı artırmak için bu *tuhaf* konuyu seçmiştir.

Ancak eşcinselliğe dair medyadaki görünürlük koşullarının sadece eşcinsellerin tüketim gücüyle bağlantılı bir biçimde değişmekte olduğunu öne sürmenin bazı sorunları vardır. Her şeyden önce "zengin gey" imgesi, tıpkı "efemine eşcinsel" karikatürü gibi basmakalıptır ve aslında çeşitlilik arz eden, karmaşık bir gerçekliği çarpıtıp, basitleştirmektedir.[3] Lee Badgett'in (1997) de belirttiği gibi eşcinsellerin zengin olduğuna dair önkabul, *The Advocate* gibi zaten üst gelir seviyesindeki okurlara hitap eden dergilerin hedef kitleleri üzerinde yaptıkları araştırmalardan ya da pahalı etkinliklere katılan geylerden yola çıkarak geliştirilmiştir. Üstelik Badgett'in kendi yaptığı bir araştırmada da ortaya koyduğu gibi, aynı demografik özelliklere sahip gey ve biseksüel erkekler aslında heteroseksüel erkeklere oranla daha az para kazanırlar. Dolayısıyla eşcinsellerin daha zengin olduğuna dair bir önkabul hem gerçeği yansıtmaz, hem de eşcinselliği tek bir biçime indirgeyerek halihazırda var olan ötekileştirmeye katkıda bulunur. Ayrıca, satın alma gücü odaklı bu niceliksel araştırmalarda belirebilen varlıklı eşcinsel imgesi, cinsiyet dengesizliğinin de üzerini kapatır. Lezbiyenler ve biseksüel kadınlar, erkek eşcinsel ve biseksüellerden daha az kazanmakta ve harcamaktalar (Clark 1995). Clark, reklam verenlerin ve pazarlamacıların gözünde bir sosyal grubun makul bir hedef kitle şeklinde kabul edilebilmesi için o grubun tanımlanabilir, ulaşılabilir, ölçülebilir ve daha da önemlisi üzerinden kazanç sağlanabilir nitelikte olması gerektiğini belirtiyor. Lezbiyenler, bu denklemde, tıpkı yoksul yaşlılar

3. Türkiye'de eşcinsel erkek ve kadınların karmaşık sınıf yapıları için bkz. Bereket ve Adam 2006, Hocaoğlu 2002, Özbay 2010a, Özbay ve Soydan 2003, Yüzgün 1986.

ve bedensel engelliler gibi, görünmez olmaya, temsil edilmemeye ve muhatap alınmamaya, yani sembolik olarak yok olmaya mahkûmlar. Eşcinsel erkekler de haklarını arayan, baskı altına alınmış, madun toplumsal özneler olarak kabul ve itibar görmeseler de, en azından bazı anlarda tüketici özne olarak görünür olabilir, reklam dilinde temsil edilebilir, varlık kazanabilirler (Engel 2009). Böylelikle, heteronormativitenin gücünün, her şeyin ticarileştiği ve metalaştığı neoliberal ortamlarda eşcinsellerin alım gücü ve harcama eğilimleri ile dizginlendiğini, ehlileştirildiğini düşünmemiz de mümkün olabilir.

—

# Bir Aile Mekânında Cinsiyet, Cinsellik ve Güvenlik[1]

*Hilal Alkan Zeybek*

GÜNEŞLİ BİR GÜNDE, İstanbul Boğazı'nın Anadolu yakası sahiline gidecek olursanız kıyıdaki ufak tefek parklarda piknik yapan, mangal yakan aileler ve lastik topların peşinde koşturan çocuklar görürsünüz. Boğazın öbür kıyısında, Sarayburnu'ndan Küçükçekmece'ye kadar sahil yolundan devam ederseniz iğne atsanız yere düşmeyecek piknik kalabalıklarının arasından geçersiniz. Kayseri Fuar Alanı'na sabah 9'dan önce varamadıysanız bir ağaç gölgesine yerleşmekten umudu keseceksiniz demektir. Ankara Keçiören'de, Altındağ'da, Yenimahalle'de de aynı güneşli günün sabah namazı saatlerinden geceyarısına kadar parklar bahçeler kadınlar ve çocuklarla capcanlı olacaktır. Diyarbakır surlarının dibindeyse kadınlar gün boyu oturup sohbet eder, dantel örerler. Özellikle kadınlar diyorum çünkü Türkiye'de son 15 yılın belediyecilik anlayışının öncelik verdiği şehir öğelerinden biri olan bu parkların ve kent bahçelerinin bir numaralı sahibi ve kullanıcısı kadınlardır. Bu yazıda da kadınların yürümek, hava almak, çocuklarını eğlendirmek, arkadaşlarıyla sohbet etmek, misafirlerini gezdirmek, akraba günlerini yapmak, sabah

1. Bu yazıya temel teşkil eden etnografik çalışma Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'ne sunduğum *Intimate Governing: Public Space, Community and Women in Keçiören* başlıklı yüksek lisans tezim için Mart 2004-Eylül 2005 arasında Ankara'nın Keçiören ilçesindeki Atatürk Botanik Bahçesi'nde yapıldı. Bu çalışma kapsamında parkta uzun süreli katılımcı gözlem yaptım. Bunun yanında park ve bahçeleri kullanan kadınlarla ve ilgili belediye yetkilileriyle derinlemesine görüşmeler yaptım. Araştırmanın yapılması esnasında verdiği destek nedeniyle Nükhet Sirman'a, bu makalenin yazımına sağladıkları düşünsel katkı nedeniyle de Ozan Zeybek ve Feyza Akınerdem'e teşekkür ederim.

çaylarını içmek, spor yapmak, ama en önemlisi *dışarı çıkmak* için geldikleri bu park ve bahçelerdeki cinsiyete dayalı mekânsal rejimi Ankara Keçiören'deki Atatürk Botanik Bahçesi örneğine dayanarak tartışacağım.

Atatürk Botanik Bahçesi, 2000 yılında açıldığından bu yana yoğun olarak kadınlar tarafından kullanılıyor. Erkeklerin, meşru olarak, ancak bir kadının kocası, oğlu ya da babası sıfatıyla bulunabildikleri bu mekân, kadınlar tarafından da belediye yetkilileri tarafından da bir "aile mekânı" olarak adlandırılıyor. Ailenin kadınla eşleştirildiği, belli cinsiyet ve yaş hiyerarşilerinin evin dışına taşındığı bu tabire lokantalardan, çay bahçelerinden, hatta lunaparklardan alışığız. Dolayısıyla, bir şehir parkını aile mekânı olması üzerinden ele alacak olan bu yazı, aslında tüm diğer aile mekânlarının dayandığı prensipleri ve ima ettiği ilişki biçimlerini anlamaya yönelik bir çaba olarak da okunabilir.

Aile mekânları, Türkiye'deki sosyolojik ve kentbilimsel yazında pek konu edilmezler; edildiklerinde ise kentleşmenin kadınların kamusal hayata katılımını artırmasıyla yok olacak ara bir tür olarak görülürler (Aytaç 2007, Demir 2002). Örneğin Erol Demir, Ankara Gençlik Parkı'nın değişen anlamlarını tartıştığı bir yazısında, parkın içindeki aile çay bahçesi ve aile gazinosu gibi yerleri belli bir mahremiyeti öngördükleri ancak yine de kamuya açık mekânlar oldukları için bir "geçiş mıntıkası" olarak adlandırır. Demir'e göre bu mekânlar "cinsiyetler arası kapalılığın geniş bir şekilde devam ettiği ve kadınların 'erkeklerle paylaşılan' kamusal mekânlara rahatlıkla giriş yapamadıkları" (2002: 125) toplumumuzda kadınların kendilerine özel bir kamusallık oluşturmalarına yardım ederler. Demir'in, Batılı (ve ataerkil) kamusal ve özel alanlar arasındaki ayrımı doğal bir kategori gibi ele alıp aile mekânlarını özel olanın kamusal alana sarktığı geçiş mıntıkaları olarak görmesindeki sorunları bir yana bıraktığımızda dahi, kadınların kentin ortak mekânlarını daha az kullanmalarını, yeterince kentleşememe, yeni kentlilik ve kadın erkek birlikteliğinin geleneksel olarak baskı altına alınmış olması gibi gerekçelerle açıklamasının üzerinde durmak gerekir. Bu bakış, kadınların kent mekânlarını kullanamamalarını geleneklerle açıklarken, şehirlerin cinsiyetçi coğrafyasını görmezden gelir ve kent mekânlarının ataerkil biçimlenişlerinin üstünü örter. Geleneğin (veya kültü-

rün) açıklama olarak kullanıldığı bu gibi durumlarda, aile mekânları gibi şehir öğeleri, yeterince kentleşme ve yeterince modernleşme sonucu ortadan kalkacak melez türler olarak belirirler. Ancak Demir'in makalesinde verdiği örneklerden de fark edildiği gibi belli mekânların aileyle eşleştirilerek güvenli ve temiz hale getirilmesi "eski ve yeni kentlilik", modernlik ve geleneksellik ayrımlarının dışına taşmaktadır. Demir'in sınıflamalarına göre eski kentli, üst-orta sınıf kadınlar da Gençlik Parkı'nın eskiden "nezih insanların ve ailelerin" gittiği bir yer olduğunu söyleyerek parkın 1990'ların sonundaki halinden şikâyet ederler. Ben bu yazıda, aile mekânlarını taşralılıkla, kentin çeperinde kalmakla veya yeni kentli olmakla açıklama çabalarından uzaklaşıp hem bu mekânların kentlerin cinsiyetçi coğrafyasında nereye oturduğunu hem de mekânların içerdikleri cinsiyet rejiminin nasıl olduğunu açıklamaya çalışacağım.

## Atatürk Botanik Bahçesi

Atatürk Botanik Bahçesi, Ankara'nın Keçiören ilçesinin girişindeki Kalaba semtinde, Çubuk Çayı'nın takatsizce aktığı vadide yer alıyor. 1994'te göreve gelen, önce MHP'li daha sonra da FP'li ve AKP'li olan Belediye Başkanı Turgut Altınok, Keçiören'i görsel bir cazibe merkezi haline getirme kararını Kalaba Vadisi'nde uygulamaya başlamadan önce vadinin yamaçlarında tek tük gecekondular, çayın kıyısında ise kömür depoları ve sebze bahçeleri bulunuyordu. Belediye otobüslerinin dahi durmadan geçtiği bu bölge, yakın çevresindeki yoğun yerleşime rağmen o esnada mecburiyet halleri dışında yayalar tarafından kullanılmayacak kadar tenha ve tehlikeli addediliyordu. Belediye binası için tam da ilçenin göbeğindeki bu tenha ve kolay ulaşılır alanın seçilmesiyle birlikte Kalaba Vadisi kısa sürede gösterişli bir yeniden dönüşümün sahnesi oldu. Bir tarafta iddialı yeni belediye binası, diğer tarafta sarp bir uçurumdan akan suni şelale, gecekonduların yerini alan yüksek ve süslü apartmanlar, geniş bir alana yayılmış bir havuz ve kıyısındaki alışveriş merkezi, Estergon Kalesi olarak adlandırılmış bir burç ve çevresindeki kale duvarları, Orhun anıtlarının replikaları, Güneydoğu'daki savaşta ölen askerlere adanmış bir Şehitler Anıtı, vadiyi boydan boya geçen ve ula-



**Resim 1** Atatürk Botanik Bahçesinde bir sabah yürüyüşü

şımdan ziyade gezinti amacıyla kullanılan bir teleferik, Keçiören'in girişinde doğaya hükmetmenin kıvancının milliyetçi tonlarla birleştiği tuhaf bir kentsel kolaj oluşturdular. Bu kolajın en önemli öğelerinden biri de taşıma toprakla doldurulan sarp yamaçlardaki ağaçları, gülleri, çiçekleri, şelalesi, bir buçuk kilometreyi geçen yürüyüş yolu, kafeste tutulan ceylanları ve Ankara keçileriyle Çubuk Çayı boyunca uzanan Atatürk Botanik Bahçesi oldu. Bahçe aşama aşama genişletildiği on yıllık süre içinde Keçiören'in gece gündüz en çok kullanılan kamusal mekânlarından biri haline geldi.

Gözünüzün önüne, bir ilçenin girişinde, yoğun trafiği olan bir ana arter boyunca uzanan, dar ancak uzun bir park getirin. Anayol boyunca uzanan bir yürüyüş parkurunun arkasına doğru genişleyen park alanında çardaklar, genç ağaçlar, biraz içeride kalan bir şelale, ufak bir çay bahçesi, çocuk oyun alanı ve yetişkinler için jimnastik aletleri yer alıyor. Soğuk kış günleri hariç parkın kullanımı her gün sabah gün doğmadan hemen önce başlayıp uzun yaz gecelerinde saat 3'e kadar devam ediyor. Sabahın erken saatlerinden güneş yükselip sıcak bastırana kadar olan zamanda, yürüyüş parkuru, hızlı hızlı

yürüyen kadın erkek ilçe sakinleri tarafından doldurulurken şelalenin önündeki açık alanda da çoğunluğunu kadınların oluşturduğu bir grup, gönüllü bir beden eğitimi öğretmeni eşliğinde egzersiz yapıyor. Vakit öğleye yaklaşırken çardaklar parkurun popülerliğini elinden alıyor. Akşam karanlık inene kadar bahçe, yanlarında getirdikleri yiyeceklerle donattıkları masalarda oturup sohbet eden kadın gruplarının hâkimiyetine giriyor. Aynı zaman aralığında çok sayıda yalnız kadın yürüyüş yaparken, küçük çocuklarıyla gelenler de oyun parkında veya hemen yanındaki kafeteryada oturuyorlar. Akşamları ise kadın gruplarına genellikle işten gelen erkeklerle okuldan dönen çocuklar ekleniyor ve gecenin ilerleyen saatlerine kadar uzayan akşam yemekleri başlıyor. Bu saatlerde yalnız veya gruplar halinde dolaşan kadınlar bir-iki tur attıktan sonra parktan ayrılırlarken, parkta geceyarısını geçiren kadın erkek karışık aile, akraba ve arkadaş grupları kalıyor.

Bir parkın özellikle kadınlar tarafından bu kadar yoğun bir şekilde kullanılıyor olmasında dikkate değer olan, bu durumun aslında şehir mekânlarına ya da en azından Ankara'ya dair ciddi bir istisna teşkil etmesidir. Bu noktada Ayten Alkan'ın (2005) aşağı yukarı aynı zaman aralığında Ankara genelinde yaptığı, kadınların şehri kullanımları ve yerel yönetimlerin kadın ihtiyaçlarına karşı hassasiyeti konulu araştırmasının sonuçlarını hatırlamakta yarar var. Alkan'ın görüştüğü 600 kadının yarıya yakını, haftada en fazla bir kez evlerinin kapı önünden daha uzak bir yere gitmek için dışarı çıktıklarını söylüyorlar (2005: 113). Kadınların çok önemli bir kısmı (%41)[2] dışarıya çıktıklarında taciz ve sarkıntılıkla karşılaşmaktan endişe ettiklerini ve bunun dışarı çıkma tercihlerini etkilediğini anlatıyor. Özellikle sorulmamış olmasına karşın derinlemesine mülakatlarda parkların en çok korkulan yerlerden biri olduğu ifade ediliyor. Sadece Alkan'ın seçtiği kısa alıntılarda dahi Kurtuluş Parkı, Gençlik Parkı, Seğmenler Parkı, Oran Ormanı Yürüyüş Yolu kadınların gitmek istedikleri, ama korktukları ve kendilerini ait hissetmedikleri için gitmekten kaçındıkları yerler olarak anlatılıyor (2005: 125-6). Ka-

2. Bu oranla ilgili şerh düşen Alkan, katılımcılardan kent içi dolaşımda yaşanan sıkıntıları sıralamaları istenmiş olduğu için sayının böyle olduğunu, başka bir formülasyonla bu oranın %100'e yaklaşacağını ifade ediyor (2005: 125).

dınlar hususi olarak bu parklara gitmek bir yana, içlerinden geçmek zorunda kaldıklarında dahi tedirgin olduklarını ve bu nedenle yollarını uzatma pahasına başka güzergâhları tercih ettiklerini söylüyorlar. Benim yaptığım görüşmelerde de özellikle Gençlik Parkı kötü şöhretiyle kadınların taciz edilme endişesi yaşamadan önünden dahi geçemediği bir yer olarak sık sık gündeme geldi.

Alkan'ın araştırmasında dikkati çeken bir diğer nokta da kadınların belediyelerden bekledikleri en önemli hizmetlerden birinin yine parklarla ilgili olması. Yazarın yaptığı ankette, kadınlar, belediyeden taleplerini sıralamaları istendiğinde mümkünse kadın doktorların sağlayacağı kolay erişilebilir sağlık hizmetlerinin hemen ardından "güzel, güvenli ve temiz bir park" istiyorlar (2005: 236). Atatürk Botanik Bahçesi, tüm bu talepleri, kaygıları ve korkuları muhatap alan bir belediye çalışması olarak, hem kadınlar hem de belediye görevlileri tarafından "güvenli ve temiz bir aile mekânı" olarak anlatılıyor. Güvenlik, temizlik ve aile mefhumlarının bir potada eritildiği bu tamlama bazen kimsenin kimseye karışmadığı bir medeni mesafeye, bazen tacizin ve erkek şiddetinin mevcut olmamasına, bazen namusa, bazen de bekâr erkeklerin yokluğuna işaret etmek için kullanılıyor. Aile mekânı, söylemsel olarak tüm bu özellikleri bir potada eritse de, bunun cinsiyetler ve cinsellikler açısından ne anlama geldiğini görebilmek için güvenlik, temizlik ve aile arasında analitik bir ayrım yaparak üçüne ayrı ayrı odaklanmakta yarar var.

## Güvenlik

Ayten Alkan'ın Ankara'ya dair anlattıkları aslında şehirlerin cinsiyetçi coğrafyasıyla ilgili genellenebilir bir duruma işaret ediyor. Dünyanın farklı yerlerinde feminist kentbilimcilerin ve coğrafyacıların yaptıkları çalışmalarda da korku ve güvenliğe dair kaygıların kadınların kent mekânlarına erişimlerini ne kadar benzer şekillerde kısıtladığını görüyoruz. Fiziksel ve cinsel şiddet ile şiddete maruz kalma korkusu kadın bedenlerinin devinimlerini hem mekânsal hem de zamansal olarak kısıtlıyor. Ancak bu kısıtlama kadını evin içine ve özel olana, erkeği ise dışarıya ve kamusal olana ait olarak konumlandıran ataerkil toplumsal düzene hizmet ettiği ölçüde gö-

rünmez kalır; görünür olduğundaysa cinsiyetten bağımsız bir asayiş sorunu olarak ele alınır.

Ancak güvende olma hissi, devletin kolluk güçlerinin sağlayacağı asayişin ötesinde bedenlere işlemiş, kişiler arasında dolaştırılan, dolaştırıldıkça büyüyen ve güçlenen duygularla, özellikle de bu duyguların en belirgini olan korkuyla ilişkilidir. Korku, güçlü ve etkin bir biçimde, kadınların hareketlerini, bedenlerini taşıyışlarını, mimiklerini, giyimlerini, bulundukları yerleri ve zamanlarını kullanışlarını biçimlendirir. Korku, dokunduğu bedenlerde hatırlanır ve kimi zaman farkında bile olmadan taşınır. Feminist çalışmalar bize bu korkunun ve korkuya neden olan cinsel şiddetin öncelikle kadınların bedenlerinin ve hayatlarının kontrolüne ilişkin bir mesele olduğunu gösterirler (Pain 2000, 2001). Ataerki, hem erkeklerin açıkça koydukları yasaklarda ve uyguladıkları kısıtlamalarda hem de korkudan uzaklaşmaya çalışan kadınların kendilerini muhafaza edebilmek için geliştirdikleri stratejilerde mekânsal ifadesini bulur (Valentine 1989). Korku, kadınlara dünyayı kelimenin tam manasıyla dar eder, zihinlerindeki haritaları biçimlendirir, bedenlerini taşıyışlarına müdahale eder ve mekânları ellerinden alır.[3]

Dolaşımı, ekonomisi ve toplumsal bir yaşamı olan bir duygu olarak korkuya yakından bakan Sara Ahmed (2004) korkunun bedenler üzerindeki en önemli etkisinin bedenleri sıcak suya atılmış bir kazak gibi küçültmesi, büzüştürmesi olduğunu anlatır. Korkan beden ufalarak görünmez olmaya, görünmez olarak da kendisini korkutan tehdidi savuşturmaya çalışır. Görünmez olmak bazen eve saklanmaktır; bazen de parktaki sohbetlerine eşlik ettiğim kadınlardan birinin yolda yürüme stratejilerini anlatırken bahsettiği gibi, bol ve hantal erkek kabanları, eski püskü etekler ve berelerle kadınlık emarelerini ortadan kaldırmaya çalışmak. Zira toplumların ataerkil yapısı içinde kadınların çok erken yaşlarda öğrendiği bilgilerden bel-

3. Kadınların yaşadığı korkunun üzerinde duruyor olmam erkeklerin ille de daha az korkuyor, hele daha az tehdide maruz kalıyor olduğu anlamına gelmez. Aksine istatistikler erkeklerin ev dışında suça ve suçla ilişkili şiddete kadınlardan daha fazla maruz kaldığını gösteriyor. Ancak erkeklerin yerleşik erkeklik algılarının içerisinde korku gibi duyguları zayıflık olarak görüp ifade etmekten çekinmeleri şehri kullanımlarında bu duyguların nasıl bir rol oynadığını bilmemizi güçleştiriyor. Bu konuda İngiltere'den bir örnek için bakınız: Goody 1997.

ki de en yaşamsal olanı, tehdide hedef olmalarının nedeninin cinsiyetleri olduğudur. Kadın bedenleri erkek şiddetinin meşru nesnesi olduklarını ve şiddeti savuşturmanın en makbul yolunun saklanmak olduğunu, şiddetin kendisiyle ilk elden karşılaşmamış olsalar dahi bir şekilde öğrenirler. Evlerin duvarları, perdeleri, kilitleri; örten, saklayan kıyafetler; kalabalık kadın grupları; erkek akrabalar; kapısı kilitlenmiş arabalar tehdide açık görülen bedenlerin kalkanıdır.

Atatürk Botanik Bahçesi'nin güvenli oluşu da en açık ifadesini kadın bedenlerinde buluyor. Sadece sabahın erken saatlerinden geceyarısına kadar parka hâkim olan kadın varlığı değil, kadınların parktaki bedensel pratikleri de bu güvenlik hissine işaret ediyor. Park, kadınların yüksek sesle konuştukları, kahkahalarını denetlemeye çalışmadıkları, kimi zaman yanlarında getirdikleri radyoda çalan şarkılara eşlik ettikleri, hatta kalkıp oynadıkları, başörtülerini gevşettikleri, pardesülerini çıkardıkları, ayaklarını altlarına toplayıp oturdukları, kısaca bedenlerinin genelde *dışarıda* olmanın gerektirdiği derlenip toparlanma, mümkün olduğunca az görünür olma kaygılarından kurtulup gevşediği, genişlediği bir yer.

Bu genişlemenin belli belirsiz (ancak bir karşılaştırma imkânı verdiği için önemli) bir örneğiyle, 2004 yazında bir grup kadınla beraber Atatürk Botanik Bahçesi'ndeki çardaklardan birinin altında kahvaltı ederken karşılaştım. Yanlarına oturup sohbetlerine katıldığım kadınlar kahvaltıya başlamak için bir arkadaşlarını bekliyorlardı. Beklenen arkadaş, Ayşe, yürüyüş parkurunun ucunda belirdiğinde kolunu havaya kaldırarak neşeli bir şekilde el salladı. Bu esnada esen rüzgâr Ayşe'nin uzun pardesüsünün önünü açıp eşarbının da gevşemesine neden oldu. Kayan başörtüsünden saçlarının ve boynunun görünmesine aldırmayan Ayşe, gülerek ve geniş adımlarla çardağa vardığında başörtüsünü şöyle bir çekiştirip grubun yüksek sesli ve bol kahkahalı muhabbetine katıldı. Aynı gün öğleden sonra sokakta yürürken sabahı birlikte geçirdiğim bu kadın grubuyla yeniden karşılaştım. Hepsinin önleri ilikli, başörtülü olanların örtüleri sıkı sıkı bağlanmış, birbirlerine yakın, başları önde ve kısık sesle konuşarak, velhasıl *kalkanlarını kuşanmış* bir şekilde yürüyorlardı.

İstemin ötesinde, bedenlerin sahip olduğu bir bilgiye ve alışkanlığa işaret eden bu gevşeme ve büzülme halleri yukarıda da bahsettiğim gibi birebir ve anlık olarak algılanan bir tehdidin yanında (hat-



ta ondan ziyade) dolaşımda olan güven(siz)lik ve korku gibi duygulara dayanır. Bu duygular da çeşitli nesnelere ve durumlara yapışarak, farklı anlamları ve anlatıları birbirlerine yapıştırarak mekândan mekâna ve kişiden kişiye geçerler. Ahmed, "duyguların yapışkanlığı" diye adlandırdığı bu durumun duyguların dolaşımını ve paylaşılmasını mümkün kılan temel mekanizma olduğunu iddia etmektedir. Örneğin, korkuya dair anlatılan hikâyeler aracılığıyla belli mekânlar (mesela ıssız bir park), koşullar (ışıklandırma olmaması) ve zamanlar (gece) birbirlerine yapışarak, birbirlerini ve aslında hepsi toplu haldeyken ortaya çıkan duyguyu çağırırlar. Korku yaratan bir durum veya bir hikâye belli "şey"leri korkuyla lekeler. Bu lekeyle yapışkanlaşan şeylerin üzerinde her korku uyandırdıklarında, her bir hikâyeye konu olduklarında daha çok korku birikir. Yani duygular sadece onları taşıyan bedenleri değil, o duygunun nesnesi/kaynağı olan şeyleri de biçimlendirir.

Atatürk Botanik Bahçesi'ni kullanan kadınların anlatılarında korkuyla anıp, yokluklarıyla güven buldukları bu "şey"lerin içki ve bekâr erkekler olduğunu görebiliriz.[4] Kadınlar parkın ne kadar güvenli olduğunu anlatmak için kurdukları daha ilk cümlede parkta içki içilmiyor oluşundan bahsediyorlar. İçki, şiddetin –ancak herhangi bir şiddetin değil, cinsiyetlenmiş bir şiddetin, erkekten kadına yönelen bir şiddetin– tetikleyicisi, taşıyıcısı ve simgesi olarak görülüyor. Atatürk Botanik Bahçesi'ni de, örneğin, iyi ışıklandırılmış ve kalabalık olmasından önce içkinin yokluğu güvenli yapıyor. Parkta alkol alımının yasak olduğuna dair bir ibare bulunmamasına rağmen parka gelen herkesin bilgisini paylaştığı bu yasak[5] kadınlar tarafından bir muhafazakârlık meselesi olarak değil, bir güvenlik meselesi olarak görülüyor ve takdir ediliyor. Genellikle içkiyle birlikte anılan bir diğer yapışkan imge olan bekâr erkekler de, anlatılarda, sık sık bir güvenlik tehdidi, bir korku kaynağı olarak ortaya çıkıyorlar. Ancak bekâr erkekler imgesinin yapıştığı bir diğer nitelik olan "temizlik", meselenin sadece, hatta çoğunlukla, bir güvenlik meselesi olarak dile dökülmediğini gösteriyor ve bizi aile mekânı mefhumunu anlamaya biraz daha yaklaştırıyor.

### Temizlik

Konuştuğum kadınların anlatılarında, Atatürk Botanik Bahçesi'nin temizliği sık sık gündeme geldi. Bu temizlik, bir yandan çok maddi bir şekilde kirden, pislikten azade olma halini, yani çamurun, çöpün, egzoz dumanının olmaması halini anlatıyor. Bahsi geçen, kadınların nefesini açan, içlerini ferahlatan, buraya "bir cennet bahçesi" denmesini mümkün kılan bir temizlik bu. Diğer yandan, temizliğin kimi zaman aynı cümleye sıkıştırılıveren ikinci bir anlamı da-

4. Ayten Alkan'ın derinlemesine mülakatlarında da kadınların güvenliklerini tehdit altında hissettiklerini anlatmak için aktardıkları olayların başında yalnız erkeklerin içki içtikleri durumlar geliyor (2005: 127).

5. Parkın hiçbir yerinde alkol tüketiminin yasak olduğuna dair bir ibare yok ancak parkın da hemen karşısına gelecek şekilde, Keçiören'in girişinde bulunan büyükçe tabelada yazan "İçki bütün kötülüklerin anasıdır. Hz. Muhammed" yazısı belediyenin bu konudaki tavrını ortaya koyuyor.

ha var: Atatürk Botanik Bahçesi, bekâr erkeklerin olmadığı bir aile mekânıdır. Aile mekânları bağlamında bekâr erkeklerden kastın sadece evli olmayan erkekler olmadığını belirtmek de gerekli. Onları da kapsayacak şekilde, *yanında bir kadın bulunmayan tüm erkekler* parktaki kadınların gözünde bekâr erkek sınıfına girmekteler. Bekâr, yani yalnız erkeklerin Botanik Bahçesi'nde bulunmaları içki kadar kolaylıkla ve istisna gözetmeksizin engellenemese de parkta yalnız veya hemcinsi arkadaşlarıyla dolaşan, piknik yapan, oturan erkeklerin oranının hayli düşük olduğunu söylemek mümkün. Parka gelen bu erkekler de hem kadınlar hem de park görevlileri tarafından göz hapsinde tutuluyorlar.

Ancak bekâr erkekleri kir-pislik, onların yokluğunu ise temizliğin şartı olarak görmenin gerisinde yatan, sadece kadınların güvenliğinin sağlanmasına değil, aynı zamanda –ve belki daha önemlisi– cinselliğin içerilmesine ve kontrol edilmesine yönelik kaygılar. Atatürk Botanik Bahçesi bir aile mekânı olarak, heteroseksüel cinselliği tanıyor, ancak cinselliğin bulabileceği bütün ifadeleri dışarıda bırakmaya çalışıyor. Ailenin mekânında, kimin kime ne gözle bakacağı, kimin kime mahrem, kime namahrem olacağı, meşru cinsellikle-rin ve muhabbet edişlerin bile nasıl gizleneceği önemli bir sorun. Ne de olsa aile, mahrem olanın örtüsüdür. Ancak bu örtünün altında kimin neyi ne kadar görebileceği, bilebileceği ve kimin kime hangi mesafede duracağı, aile bekası için hayati önemde bir düzenleme mevzuu.

Botanik Bahçesi'nde de kadın ve erkeklerin arasındaki temas çok sıkı bir şekilde kontrol ediliyor.[6] Ancak müdahaleler birbirine sarılan, öpüşen, kol kola yürüyen çiftlerin uyarılması kadar, cinsel davranışlarda bulunması en muhtemel görülen grup olan gençlerin sürekli gözaltında tutulmasını da içeriyor. Cinselliğin tezahürlerinin

6. Araştırma esnasında karşıma çıkan düzenlemelerin özellikle heteroseksüel cinsellikleri hedef alıyor olması, aynı cins arasındaki cinsel temasların kontrol altına alınmadığı anlamına gelmezken, görüşme yaptığım insanlar arasında eşcinsel cinselliklerin gündeme dahi getirilmeyecek kadar görünmez olduğu anlamına pekâlâ gelebilir. Bu görünmezlik nedeniyle bir kadın ve bir erkek arasında müdahaleye konu olan omzuna yatmak, sarılmak, kol kola yürümek gibi davranışlar aynı cins arasında yaşandıklarında cinsel anlamlardan yoksun olarak okunurlar ve müdahale alanının dışında kalırlar.

kontrol edilmesi gerektiği konusunda park görevlileri ve parkın yetişkin kullanıcıları arasında sessiz bir mutabakat bulunuyor. Bunun çarpıcı bir örneğiyle bir öğleden sonra bir grup kadınla oturmuş sohbet ederken karşılaştım. Konuştuğum kadınlar Atatürk Botanik Bahçesi'ni yine Keçiören'deki başka bir parkla karşılaştırarak Botanik'in "aile ortamı" olması nedeniyle gençlerin "öyle el ele kol kola gezemediklerini", ama diğer parkta "afedersin, oğlanın kızı öptüğünü bile" gördüklerini anlattılar. "Aile var burada, kendinize dikkat edin" diye uyarılan gençlerin zaten Atatürk Botanik Bahçesi'ni çok da tercih etmediklerini, mekânın daha çok aileler tarafından kullanıldığını da sözlerine eklediler. Ancak sohbetimizin ilerlediği bir noktada kadınlardan biri hem utanıp hem de gülerek kendisinin de benzer bir uyarıya nasıl muhatap olduğunu anlattı: Latife ve kocası Ahmet, Ahmet'in kolu Latife'nin omzunda otururlarken yanlarına gelen bir görevli tarafında uyarılırlar. Bunun üzerine Latife ve Ahmet ayrılıp aralarına biraz mesafe koyarlar. Benim nasıl tepki verdiklerini bile sormama fırsat olmadan gruptaki kadınlardan bir diğeri parka gelen çocukların da "bunları" görüp yanlış hareketler yaptıklarını, bu nedenle de görevlinin uyarısının "çok güzel" olduğunu söyledi. Şehir dışından gelmiş misafir bir kadının "Onlar ne karışıyorlar yahu?" deyişi ise diğer kadınlar arasında taraftar bulmadı. Latife de yaptıklarının "zaten hoş olmadığını" söyleyip arkasından da ekledi: "E tabii yani, onlar bizim oturduğumuz gibi otursalar, herkes yani, daha bir yakın, daha bir samimi otursa o zaman ne olurdu? Haklılar yani."

Cinselliğin kontrol edilmesi konusunda varılan uzlaşma kimin cinselliğinin daha zor zaptedilir olduğu, dolayısıyla daha sıkı kontrol edilmesi gerektiğini belirleyen bir hiyerarşinin yaratılmasına da imkân sağlar. Latife ve Ahmet gibi evli çiftlerin birbirlerine temas etmeleri ahlaksızlık olarak değil, kötü örnek olarak görülürken, bu örneği taklit etme ihtimali olan gençlerin cinsel temasları daha sert muamelelerle karşılaşır. 14-15 yaşlarındaki bir grup gençle yaptığım görüşmede anlattıkları olaylar bu muamelenin kimi zaman tokat atma, itekleme gibi fiziksel şiddete kadar varabildiğini gösteriyordu.

Ancak cinselliğin kontrolü meselesi sadece çiftlerin davranışlarının düzenlenmesiyle sınırlı kalmaz. Erkeklerin normal ve dikkat çekmez olmasına, kadınların ise sadece varlıklarıyla bile izleyen, taciz eden,

kontrol eden, hapseden bakışları üzerlerinde toplamalarına alışkın olduğumuz kamusal alanlara (sokaklara, alışveriş merkezlerine, köy meydanlarına, stadyumlara, vb.) kuvvetli bir tezat oluşturacak şekilde, Botanik Bahçesi'nde cinselliğiyle adlandırılan ve devamlı izlenenler erkeklerdir. Yanında bir kadın bulunmayan her erkek, özellikle de genç erkekler, kadınlar ve park görevlileri tarafından tehdit olarak kabul edilirler. Erkeklerin bu tehdidi oluşturması için ille de cinsel tacize yönelik bir davranışta bulunmaları gerekmez; sadece yalnız gezen erkekler olarak, yani cinsellikleri "aileleri" tarafından içerilmemiş arzu sahibi özneler olarak erkeklerin her an bir cinsel taşkınlık yapabilecekleri varsayılır. Kontrol edemeyebilecekleri arzularıyla erkekler, ailenin mahremiyet düzenine verecekleri zarar, dolayısıyla da mekânın namusunda ve itibarında yaratacakları lekeler nedeniyle tehlikeli ve pis sayılırlar. Kadınlar da hem güvenlik hislerini hem de mekânda hüküm süren, herkesin yerini ve haddini bildiği aile düzenini korumak için yalnız erkekleri Botanik Bahçesi'nden olabildiğince uzak tutmak için ellerinden geleni yaparlar. Örneğin, "Ne işi var yalnız bir erkeğin bu kadar kadının arasında? Sonuçta burada eğilip kalkıyoruz değil mi?" diyerek şelalenin önünde topluca yapılan sabah sporuna yalnız erkeklerin alınmaması için ricada bulunurlar. Yaşlı kadınlar belediye başkanının önünü kesip torunlarını getirdikleri oyun alanının kenarında oturup kadınları seyrettiklerini iddia ettikleri erkeklerin parka sokulmamasını isterler. Kafeteryaya gelen genç kadınlar yan masalarında oturan genç erkeklerin kendi aralarındaki konuşmalarında yükselen seslerine garsonların müdahale etmesini sessizce takdir ederler. Çardaklarda yer bulamayan kadınlar erkeklerden yerlerini ister, ikna edemezlerse görevlileri yardıma çağırırlar; görevliler de "parklarımızda öncelik ailelerin" diyerek kadınlara destek verirler.

Özellikle genç erkeklerin, daha geniş bir çerçevede ise yanında ailesinden bir kadın bulunmayan erkeklerin maruz kaldıkları daha ağır yaptırımlar parkın aile mekânı oluşunun getirdiği cinsiyet rejimiyle doğrudan ilgilidir. Kadınlar ve kız çocukları aile aracılığıyla tanımlandıklarında cinselliklerinin kontrolü de aileye emanet ediliyor. Cinselliğin aileyle sınırlandığı, kadınların ise her ne durumda olurlarsa olsunlar aileyle tanımlanabildikleri bir düzenlemenin içinde, erkekler, en çok da genç erkekler kontrol edilemeyen bir cinsel-

liğin taşıyıcısı olarak görülüyorlar.[7] Ailenin kontrolünün dışındaki bu cinsellikle baş etmenin tek yolu, bu erkeklerin aile mekânlarının dışında tutulması, bu yolla hem mekânın hem de kadınların namusunun korunması. Bu noktada ve Atatürk Botanik Bahçesi'ne dair anlatıların ve gözlemlerimin ışığında kadınların arkalarına aileyi alarak ellerinde tutmaya çalıştıkları mekânlar olarak aile mekânlarının ifade ettiklerine yakından bakabiliriz.

## Aile Mekânı

Aile mekânları, kadınların yerinin ev olduğu, zorunlu durumlar haricinde dışarı çıkmadıkları bir düzende erkeklere ait olan "dışarıda" kadınların da bulunabildiği ender adacıklardır. Sadece isimleriyle bile hem dışarının esas sahiplerine hem de kadınların o dışarıda bulunabilecekleri az sayıdaki meşru kimlikten birine işaret ederler. Pratikte ise bu mekânların ortak özelliği, yalnız başlarına veya başka kadın ve erkeklerle birlikte orada bulunan kadınların erkekler tarafından rahatsız edilmeyeceklerine dair bir vaat taşımalarıdır. Yalnız erkeklerin, özellikle de erkek gruplarının sokulmadığı bu mekânlarda kadınlar taciz edilmeden ve namuslarından şüphe edilmeden bulunabilirler. Bunun nasıl bir ihtiyaca denk düştüğünü Alkan'ın yukarıda bahsettiğim araştırmasından, gündelik hayatta kadınlara nasıl hizmet ettiğini ise Atatürk Botanik Bahçesi örneğinden görebiliyoruz. Ancak aile mekânlarının bu gündelik hayat imkânlarını sağlayıp kadınların şehirle ilişkilerini dönüştürürken ne gibi varsayımlara dayandığını anlamak için önce kadınların aileyle eşitlendiği bu adlandırmaya yakından bakmak gerekli.

Ataerkil düzenlerde bir kadın aile olarak doğup aile olarak ölür. Bir erkekse yanına eklenen bir kadınla aile olurken o kadının olmadığı durumlarda kendisi olarak tanınmaya devam eder. Kadın için birinin ailesi olmaktan çıktığı durumlar (mesela boşanma) bir başkasının (mesela babasının) ailesi olmaya dönmesi anlamına gelir. Kadın, ailenin temel taşı, simgesi ve onunla adlandırılan olarak hem

7. Bu kabulün pek çok durumda erkeklerin cinsel özgürlüklerinin tanınması anlamına geldiğini de belirtmek gerekiyor.

metaforik hem de metonimik bir şekilde ailenin ta kendisidir. Kocaların karılarından "ailem" diye bahsettikleri, beğenmedikleri bir davranışa şahit olan erkeklerin dolmuştaki yabancı bir kadını işaret ederek "aile var!" diye o davranışta bulunanı uyardıkları tüm o gündelik anlar, anlam üretme düzeyinde kadın ve aile imgelerinin ne kadar iç içe geçmiş olduğunu gösterir.

Ancak niyetim kadınların kendi başlarına aile olduklarını söylemek değil. Tam aksine kadının aileye eşitleniverdiği o anların mutlaka bir erkeği, yani bir aile babasını ima ettiğini, kadınları aile yapanın o anda orada bulunsa da bulunmasa da varlığı varsayılan erkek olduğunu vurgulamak istiyorum. Her ne kadar çoğunlukla kadınların kullanımıyla anılsalar da aile mekânlarını, örneğin feminist kadın kahvelerinden, sadece kadınlara özel lokallerden veya kadınların kendi aralarında düzenledikleri günlerden ve toplantılardan ayıran da zaten bu anlam zinciri. Kadın mekânlarından farklı olarak aile mekânları, ortamda erkekler bulunmasa dahi aileye ve aile dolayımıyla hayata geçen ataerkil normlara ve hiyerarşilere işaret ederler; kadınları aile yapan babaları ya da kocaları, yokluklarıyla bile olsa ima ederler.

Belediyelerin en popüler hizmetlerinden olan parklarda kadınlar birbirlerine ve başkalarına parkların birer aile mekânı olduğunu söylerken bu değerler ve normlar sistemini hatırlatıyorlar. Bu hatırlatmanın kadınlar için neleri mümkün kıldığına bakmadan kadınların tam da evin ve ailenin dışına adım atabilecekleri bir anda yüzlerini yeniden aileye dönmelerinin anlamına vakıf olabilmek mümkün değil.[8] Aile mekânları, şehirde kadınların genellikle yoksun oldukları güvenlik duygusunu sağlıyor ve kadınlara dışarı çıkışları için izin almaları gerekiyorsa, komşuları merak ediyorsa, akrabaları soruyorsa güçlü ve etkili bir müzakere aracı veriyor. Bu müzakerelerin ve mekânı elde tutma stratejilerinin bir parçası olarak kadınlar, parkta yal-

8. Kadınların kendilerini ezen, kontrol eden, ikincil duruma düşüren normlarla nasıl ilişki kurduğuna bakan feminist teorisyenlerden Deniz Kandiyoti (1988) kadınların ataerkillikle yaptıkları pazarlıklardan bahseder. Teresa de Lauretis de (1987) bu gibi durumları açıklamak için yatırım kavramını kullanır ve kadınların bu normlara olan bağlılıklarının pozisyonları sağlamlaştırmakla ilgili olduğunu söyler. Judith Butler (1993) ise normların tekrar edilişi esnasında oluşan çatlaklarda yeni bir şeyler yaratma ihtimallerini görür.

nız başlarına dolaşıyor olsalar bile aileden söz ederken, orada olmayan ama var olan bir kocadan, babadan, kısacası "sahipsiz" olmamaktan bahsetmiş olurlar. Gelenlerin sadece aileler olduğunu, bu nedenle de mekânın temiz olduğunu usanmadan vurgularken, parka gelerek "kirlenmediklerini", üstlerine sıçrayacak, namuslarını kirletecek bir şey olmadığını anlatmış olurlar. "Burası hep aile hiçbir şey olmaz," derken gelen erkeklerin de aile normları içinde hareket ettiklerini, bu nedenle taciz endişesi taşımadıklarını gösterirler. "Aileye öncelik veriliyor," diyerek çardaklarda hak talep ederken genç erkekleri hadlerini bilmeleri konusunda uyarırlar. Ve ancak bu müdahalelerle, hikâye edişlerle ve oraya gidip çay demleyip piknik yapışlarla herkese açık kamusal mekânlar olan parklar ve bahçeler birer aile mekânına dönüşür.

Bu yazıda, Atatürk Botanik Bahçesi örneğine bakarak, aile mekânlarını kadınların rahatça kullanabildikleri yerler haline getiren iki temel niteliğin üzerinde durdum: güvenlik ve temizlik. Güvenlik, kadınların fiziksel, sözel ve cinsel erkek şiddetinden ve tacizden korkmadan bu mekânlarda bulunabilmesi ihtimaline verilen isim; temizlik ise hem güvenlik hissini yok edebilecek hem de kadınların namuslarına ve ailenin değerlerine zarar verebilecek bir kısım kirletici unsurların, yani içkinin ve bekâr erkeklerin bu mekânlarda bulunmaması olarak özetlenebilir. Yazı boyunca, bu iki özelliğin birlikteliğinin kadınlara şehirde bir alan açtığını; evden, mahrem ortamlardan dışarı çıkmalarını mümkün kıldığını; bu nedenle kadınların kendilerinin de bu mekânların bir aile mekânı olarak yaratılması ve muhafaza edilmesi sürecine aktif olarak katıldıklarını anlattım. Ancak yazıyı bitirirken bu iki durumun aile mekânlarının çatısı altında birbirine bağlanması ve kadınlara güvenlik hissinin namus ve ailenin süzgecinden geçirilerek sunulmasının karanlıkta bıraktığı çok önemli bir meseleye değinmem gerekiyor: Aile mekânları, yalnız erkekleri dışarıda bırakarak, erkeklere, toplumda onlara aileden bağımsız bir varoluş imkânı veren ontolojik avantajlarının ve kabul gören cinsel öznelliklerinin bedelini ödetirler. Ancak bedelin bu şekilde cinsellikle ve namusla ilişkilendirilmesi, kadınlara şehir mekânlarını dar eden ataerkil düzenlemelerin cinsiyetler arası hiyerarşiler yaratıcı karakterini görmezden gelir. Feminist analizlerin uzun zaman önce gösterdiği üzere, taciz ve tecavüz ataerkil bir

kontrol mekanizmasıdır ve cinsellikten çok iktidarı tesis etmeyle ve güç gösterisiyle ilişkilendirilmelidir. Aile mekânlarının anlamsal örüntüsünde, yanıltıcı bir şekilde cinsel taciz, yalnız/bekâr erkeklerin (yani cinsellikleri aile tarafından içerilememiş, namuslarından emin olunamayan erkeklerin) cinsel taşkınlığı olarak kodlanıyor. Bu cinsel taşkınlık da kadın bedenlerinden ve öznelliklerinden çok ailenin namusuna zarar veren bir tehdit olarak görüldüğü için mukayyet olunmak üzere yine aileye emanet ediliyor. Güvenlik sorunu, temizliğin içinde erirken, kadınların dışarıda nasıl ve ne şartlarda bulunabileceğini belirleyen ataerkil kontrol mekanizmaları, namusu korumak için gözden çıkarılabilecek genç erkeklere yönelik bir dışlama şeklinde geri dönüyor. Aile mekânlarıyla şehirde kadınlara bir alan açılıyor belki, ancak şehrin coğrafyası yine aynı ataerkil ideolojiyle çiziliyor.

—

# Yerel Yönetimler ve Sığınma Evleri[1]

## Kadına Yönelik Şiddetle Mücadelede "Kurumsallaşma", "Yardım" ve "Kontrol"

*Berna Ekal*

Ansızın, dışarıda öyle bir gürültü daha koptu ki, Nazif bile uyanıp başını kaldırmak zorunda kaldı ve bu sefer karısına:

"Ne var? Ne oluyoruz?" sualini sormak ona düştü. Karısı pencereye koştu. Bu defa gürültü, sokak tarafından değil, evin avlusundan geliyordu. Ev sahipleriyle ortaklaşa kullandıkları bu avlu aynı zamanda her iki evin bütün pis işlerinin görüldüğü yerdi. Genç kadın, eve ilk girdiği anda buradan ne kadar tiksinerek geçtiğini hatırladı. Gene aynı hal. Bulaşık sularıyla yağlanmış bir oluk sokak kapısının altından dışarıya doğru uzanıyor. Onun biraz ötesinde tahtadan bir nöbetçi kulübesini andıran abdesthanenin kokusu dağılıyor ve bir ipte sıra sıra çocuk bezleri sarkıyordu. İşte, bunların altında bir adam, bir kadını dövüyordu.

Dövülen kadının hiç sesi çıkmıyordu. Fakat içerden başka kadınların onun hesabına bağrıştıkları işitiliyor, beri yandan döven adam da karık ve kart bir erkek bağırışıyla karşılık veriyordu. Bu seslere ara sıra herifin elinden kurtulmaya çabalayan zavallı kadının nalın takırtıları karışmakta idi. Derken bir tencere yuvarlandı. Kapısı açık duran bir ahırdan kara bir eşek başını çıkarıp anırmaya başladı. Pencerenin önünde durmakta olan kadın gülmekle ağlamak arasında:

"Ayol, bu ne hal!" diye söylendi; "baksana galiba bizim ev sahibi karısını dövüyor."

Nazif, kayıtsız kayıtsız:

"Mutlaka, sabah kahvaltısını vaktinde yetiştirmemiş olacak," dedi.

Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Ankara*

1. İngilizcedeki *shelter* sözcüğü, Türkçeye feministler tarafından "sığınak" olarak çevrildi ve halen bu şekilde kullanılıyor. Ancak yerel yönetimler ve Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu gibi merkezi yönetime ait kuruluşlar "sığınma evi" ya da "konuk evi" sözlerini tercih ediyorlar. Bu yazıda bahsi geçen belediyedeki kullanım da "sığınma evi" şeklinde olduğu için ben de başlıkta bu kelimeyi kullanmayı uygun gördüm. Yazıdaki farklı kullanımlar, görüşlerinden bahsettiğim kişi/kurumların kullanımlarına bağlı olarak değişkenlik göstermektedir.

YAKUP KADRİ *Ankara*'da, idealize edilmiş bir başkent fikriyle eşinin peşi sıra İstanbul'dan Ankara'ya gelen Selma'nın şehrin "medeniyetten uzak" görüntüsü karşısındaki hayal kırıklığını tasvir ederken, avluda eşinden şiddet gören bir başka kadını bu gayrı medeni halin bir parçası olarak ortaya koyar; cumhuriyet balolarını ne kadar çağdaşlığın bir simgesi olarak kullanmaktaysa, dayağı da o kadar geri kalmışlığın simgesi haline getirir. Yakup Kadri bu sahnede iki tür kadın-erkek ilişkisi ve iki tür kadın resmetmektedir: Dayağın var olduğu ve dolayısıyla kadının edilgen bir pozisyonda bulunduğu "öteki" ilişkideki "öteki" kadın bunlardan ilkidir. İkincisi ise, cumhuriyetin o dönemki "ideal"ini yansıtan ilişkideki, dayağa korunaklı penceresinin ardından şahit olarak, dayağı ve dayağın da içinde bulunmasının normal olduğunu düşündüğü toplumsal yapıyı küçümseyen, (aslında kendini beraber olduğu erkekler üzerinden tanımladığı halde) "öteki" kadına bakışıyla etkinleşen kadındır. Roman her ne kadar dayağı, günümüzden farklı olarak, henüz kendi başına dert edilmesi gereken bir konu olarak resmetmese de, *Ankara*'nın bize verdiği his, ülkenin "çağdaşlaşması" için dayak gibi "gelenek" olarak kurgulanan bazı pratiklerin olumsuz taraflarının bertaraf edilmesi gerekliliğidir. Çağdaşlaşmada ise başat rol, hem roman hem de dönemin iktidarı tarafından yukarıda geçen sahnede dayağı izleyenlere verilmiştir. Dolayısıyla dayağı izleyenler ile dayağı atanlar/yiyenler arasında, tıpkı kurtaran/kurtarılan, eğiten/eğitilen ayrımlarında olduğu gibi bir iktidar ilişkisi bulunduğunu görmek gerekir.

Elbette her anlatı öncelikle kendi dönemi içinde ele alınmalıdır. En başta da Yakup Kadri'nin anlatısındaki vurdumduymaz ve sıradanlaştıran yaklaşımın yerini günümüzde kadına yönelik (aile içi) şiddetin "önemli bir sorun" olarak tanımlanmasının aldığını söylemek gerekir. Ancak yine de *Ankara*'da gördüğümüz bu sahne, şiddetin erkek egemenliğinden kaynaklandığını yadsıyabilmek için iktidar(lar)ın şiddeti başka "ötekiliklerle" birlikte anma stratejisine bir örnek vermemize olanak tanıyor. Bu açıdan günümüzde şiddete ilişkin bazı yaklaşımlara da ışık tutabilir. O günkü iktidar sahiplerinin (bu örnekte hem Selma'nın hem de eşinin) bakışında bugünkü iktidar odaklarınınkine benzer bir düşünme/ele alma biçimi yakalanabilir: Dayak, ya da şimdiki daha yaygın terminolojiyle şiddet, bu örnekte dönemin "ötekileri" olan cahillik/geleneksellik ile birlikte

anıldığında, şiddeti mümkün kılan erkek egemen iktidar biçiminin sorgulanmasının önüne geçilmektedir.[2]

Bugün kadına yönelik aile içi şiddetle mücadele başlığı altında yerel/merkezi yönetimler tarafından yürütülen çalışmaları ve özellikle sığınma evlerini ele aldığımızda ise, Yakup Kadri'nin romanındaki gibi nedensel bir açıklama, yani yalnızca yoksul kadınların şiddet gördüğü gibi bir yaklaşım, bir "ötekileştirme" çıkmaz karşımıza. Ancak kuruma (sığınma evi) kabulde şiddet görmüş olmak mutlaka bir başka "ötekilikle", yani yoksul olmayla ilişkilendirilir, bu iki kategori daima birlikte anılır. Dolayısıyla Yakup Kadri'nin romanında olduğu gibi şiddetin nedeni cahillik, yoksulluktur gibi bir yargıya varılmaz ama sürekli maddi imkânların eksikliği meselesi gündemde tutularak, şiddetin temelindeki erkek egemen zihniyetin üstü örtülür; böylece sığınağın "aile-gibiliğine" halel getirilmediği gibi, kadınların bu kurumda da tıpkı ailedeki gibi "korunması", kontrol edilmesi meşrulaştırılır.

Burada iki aşamalı bir analize başvurmak daha doğru olacak: Başta feminist bir öneri olarak ileri sürülen sığınakların, devletin sosyal hizmet ağının bir parçası haline gelmesinin, yani "kurumsallaşmasının" (ve "sığınma evi" adını almasının) ne anlama gelebileceğini sorgulamak gerekir. Çünkü sığınma evleri bağlamında şiddetin yoksullukla birlikte anılmasının en önemli nedenlerinden biri, sığınak fikrinin temelindeki feminist dayanışma mantığının yok sa-

2. Bu "ötekilerin" tanımlanış biçimi döneme ve bağlama göre değişir. Bunun günümüzdeki bir diğer örneği, namus ve töre arasına çizilen çizgide olduğu gibi, kadına yönelik farklı şiddet çeşitleri tanımlanarak, bunlardan bazılarının "bize", bazılarının "ötekilere" atfedilmesi, ancak bu yapılırken de "bizdeki" şiddetin bir biçimde meşrulaştırılırken, "ötekindeki" şiddetin kabul edilemez bir olgu olarak ele alınmasıdır. Bu noktayı Nükhet Sirman şöyle ifade ediyor:

"Antropolojik bir kavram olan kültür Batı'da nasıl bir toplumun özünü tanımlamak ve o toplumu Batı'ya göre daha geri bir yere yerleştirmek için kullanıldıysa, aynı yöntem şimdi Türkiye'de Kürtler'e uygulanıyor. Bu işlem özellikle namus kavramı üzerinden çalıştırılıyor. Türklerde namus var, Kürtlerde töre. Namusla töre'nin farkı ise şöyle tanımlanıyor: Töre kişinin kendi aklıyla ve özgür iradesiyle eylem yapmasını engelleyen, kişiyi grubun denetimine fazlaca sokan kültürel bir pratik olarak görülüyor. [...] Buna karşılık namus her insanda olan doğal bir duygu olarak kişinin özgür iradesini, onun kişisel bütünlüğünü ve kendine olan saygısını gösteren bir kavram olarak alınıyor. Yani namus insanlık hakkı olarak tanımlanıyor." (Sirman 2009)

yılmasıdır. Bunun yanı sıra, yoksulluk denince elbette günümüzde kamu hizmetlerinin meşruluğunu sarsan ve bu hizmetlerin yerini alan neoliberal, kısmen "kişiye yardım" anlayışının (Heinen 2000) sığınakların gündelik pratiklerini açıklamakta kullanılması da gerekmektedir.

Bu makalenin ilk bölümünde sığınakların yerel ve merkezi hükümetin idaresinde açılması ve "kurumsallaşması" süreci incelenecek. İkinci bölüm ise "kişiye yardım" anlayışına dair gözlemlerimi içeriyor ve doktora tezim için sığınaklardaki gündelik hayatı ve işleyişi temel alan araştırmama dayanıyor. Bu bölümde, alan araştırması yaptığım belediye sığınaklarından birindeki bazı gözlemlerimden yola çıkarak, ilk olarak, belediyelerin yürüttükleri sığınma evi çalışmalarında şiddeti yoksullukla birlikte anan düşünme biçiminin ne kadar etkili olduğunu ortaya koymak istiyorum. Ardından, "şiddetle mücadele" adı altında yürütülen kimi çalışmaların "yardım" pratikleriyle nasıl eklemlendiğini göstermeyi hedefliyorum. Bir başka deyişle, yerel yönetimlerin açtığı sığınakları yalnızca şiddetle mücadele edilen yerler olarak ele almanın ne kadar yerinde olacağını sorguluyorum.

## 1. Sığınaklar/Sığınma Evleri: Kadına Yönelik Şiddet ve Feminist Kaygıların "Devlet Politikası" Haline Gelişi

Belediyelerin bu süreçte nasıl birer aktör haline geldiğini etraflıca ortaya koyabilmek için öncelikle kadına yönelik şiddetle mücadelenin bir "devlet politikası" haline gelirken nasıl politik içeriğinden arındırılmak istendiğine kısaca göz atmalıyız. Aslına bakılırsa, günümüzde kadına yönelik şiddetin hem Türkiye'de hem de dünyada yaygın olduğu bilinen bir gerçek.[3] Üstelik bugün Türkiye'de şiddet,

3. Ayşe Gül Altınay ve Yeşim Arat'ın yakın tarihli araştırmalarının en önemli sonuçlarından biri, Türkiye'de her üç kadından birinin şiddet gördüğüdür (Altınay ve Arat 2008). Üstelik bu sayı yalnızca eşten gelen şiddeti içermektedir; dolayısıyla kadına yönelik şiddet adı altında anılabilecek taciz, tecavüz gibi şiddet şekilleri ve örneğin ailenin diğer fertleri ile akrabalardan gelen şiddet de eklendiğinde oranın artacağını düşünebiliriz.

Yakup Kadri'nin romanında olduğu gibi sıradan bir konu olarak ele alınmıyor. Şiddetin sıradan bir konu olarak ele alınmamasından kastım, şiddetin artık yasa koyucular tarafından gözardı edilebilecek bir olgu olarak görülmemesi, aksine mücadele edilmesi ve önlenmesi gereken önemli bir sorun olarak tanımlanmasıdır. Bu haliyle, yani yalnızca yasalar, yönetmelikler ve sorumluların açıklamaları bazında bakıldığında da "nüfusunu dert eden" bir (refah) devleti(ni) andıran bir tablo ortaya çıkar ve sosyal hizmet ağının bir parçası olarak sığınma evlerinin açılması bunun doğal sonucu olarak görülür. Hem çıkarılan yasa ve yönetmelikler[4] hem de Başbakanlık genelgesiyle kadına yönelik şiddetin önlenmesinde sorumlu kurum ilan edilen Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü'nün (KSGM) bu sorumluluğu kapsamında geliştirdiği "Kadına Yönelik Aile İçi Şiddetle Mücadele Projesi"[5] dokümanlarında, kurumların bu konuyu dert edindiğinin gösterilmek istendiğini söyleyebiliriz:

"Bir insan hakları ihlali olan kadına yönelik aile içi şiddet, gelir ve eğitim düzeyi ne olursa olsun farklı toplumlarda, farklı kültürlerde yaşayan kadınların ortak sorunudur. [...] Aile içinde kadınların maruz kaldığı şiddet, yakın zamanlara kadar tüm dünyada aile içi mahrem bir sorun olarak görülmekteydi. Ancak bugün kadına yönelik aile içi şiddet, geniş bir toplumsal çerçevede *sosyo-kültürel bir sorun* olarak ele alınmakta, kadının *insan hakları ihlali* ve bir *halk sağlığı problemi* olarak kabul edilmekte ve önlenmesi için *tedbir*ler geliştirilmektedir. [...] Suçluların cezalandırılması, şiddet *mağduru* kadınların korunması ve desteklenmesi için yasal alanda önemli gelişmeler sağlanmıştır. Ancak kadına yönelik aile içi şiddetin ortadan kalkması için sadece yasal düzenlemeler yapılması yeterli değildir. Bu yasal düzenlemelerin ne gibi haklar ve sorumluluklar getirdiğinin toplumun tüm kesimleri tarafından bilinmesi son derece önemlidir." (Esengül Civelek, T. C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürü, KSGM tarafından hazırlanan *Kadınlar için Aile İçi Şiddetle Mücadele El Kitabı* Önsözü'nden – vurgular bana ait)

4. Bunlardan bazıları arasında 1998 tarihli 4320 sayılı Ailenin Korunmasına Dair Kanun, 2006/17 sayılı "Çocuk ve Kadınlara Yönelik Şiddet Hareketleriyle Töre ve Namus Cinayetlerinin Önlenmesi İçin Alınacak Tedbirler" konulu Başbakanlık Genelgesi, Adalet Bakanlığı'nın 2006/35, İçişleri Bakanlığı'nın 2005/123 sayılı Ailenin Korunmasına Dair Kanun'un uygulanmasına ilişkin genelgeleri ile 1.3.2008 tarihli Resmi Gazete'de yayımlanarak yürürlüğe giren "Ailenin Korunmasına Dair Kanun'un Uygulanmasına Dair Yönetmelik" sayılabilir.

5. www.aileicisiddet.net

Ancak bir yandan bu metinde kullanılan dile dikkat ettiğimizde, yani metinde geçen "sosyo-kültürel sorun", "halk sağlığı problemi" gibi kavramları itinayla ele aldığımızda, diğer yandan feministlerin özellikle 1980'lerden başlayarak (Dayağa Karşı Yürüyüş, Mor İğne Kampanyası gibi birtakım etkinlikler vasıtasıyla) şiddeti gündeme taşıdıklarının bu metinde tamamen görmezden gelindiğini fark ettiğimizde, bu olumlu gibi görünen anlatıyı bir kez daha sorgulama gerekliliği ortaya çıkar.

Aslında bunun yalnızca masum bir gözden kaçırma olmadığının altını çizmek de gerekli. Burada Nancy Fraser'ın (1989) da bahsettiği bir süreç işlemektedir denilebilir. Fraser'a göre, sosyal hareketler içinde ifadesini bulan ihtiyaçlar[6], örneğin feminist hareketin kadına yönelik şiddet konusunda sığınaklara ihtiyaç olduğu talebini dillendirmesi, iktidar tarafından "politika" dışında tanımlanır. Bunun altında, politikanın yalnızca parlamenter kurumlara, yerel yönetimlere, ya da partilere sıkıştırılmak istenmesi, dile getirilen ihtiyaçların da sosyo-kültürel bir sorun, insan hakları ihlali, halk sağlığı problemi gibi politikadan bağımsız alanlar olarak tanımlanması arzusu yatar. Bu şekilde tanımlandığında, ihtiyaçlar devlet müdahalesini mümkün kılan "uzman" söylemlerin nesnesi haline gelir ve böylece üzerine politik sözlerin söylenmesinin önü tıkanarak "yönetilebilir" kılınır (Fraser 1989).

Bu açıdan bakıldığında, merkezi yönetimin kadına yönelik şiddeti bir problem olarak tanımlaması ve bu konuda Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu'nun (SHÇEK) yanı sıra yerel yönetimleri de sığınma evi açma konusunda sorumlu tutması, Fraser'ın bahsettiği sürecin, yani feminist sözün içerilmesinin ve kurumlara hapsedilmesinin bir örneği olarak alınmalıdır.[7] Peki, bu süreç nasıl ge-

6. Fraser, Foucault'nun "ihtiyaç"ın titizlikle hazırlanan, hesaplanan ve kullanılan politik bir araç olduğu sözünden yola çıkarak geç kapitalist toplumlarda ihtiyaç üzerine yapılan tartışmaların önemli bir politik söylem oluşturduğunu söyler. Buna göre, refah toplumlarında ihtiyaçlar politik talepleri ifade etmenin bir biçimi olarak ortaya çıkar ve meşru sosyal ihtiyaçların ne olduğu konusunda farklı güçlere sahip gruplar arasında oldukça tartışmalı bir alan yaratır.

7. Ancak "uzmanlık" konusu olarak henüz tamamen kapsanmadığını da belirtmeliyiz. Çünkü Türkiye'de Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu bünyesinde açılan sığınma evleri, sosyal hizmet uzmanları gibi personeliyle bir uzmanlı-

lişti? Bu soruyu yanıtlayabilmek için Türkiye'de feminist hareketin kadına yönelik şiddeti nasıl gündeme taşıdığına ve sığınak talebini nasıl dillendirdiğine bakmamız gerekiyor.

### *"Bağır, herkes duysun! Erkek şiddeti son bulsun!": Feministlerin Şiddete ve Sığınaklara Yaklaşımı*

Türkiye'de feministlerin kadına yönelik şiddete karşı eylemlilikleri içinde ve dünyadaki feministlerle iletişim halinde ürettikleri en önemli yaklaşımlardan birinin (yukarıda verdiğim *Ankara* örneğinden oldukça farklı olarak ve daha sonra Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü'nce de benimsendiği şekliyle) şiddetin yalnızca "bazı" kadınlara mahsus olmadığını, hangi eğitim, sınıf ya da sosyal çevreden gelirlerse gelsinler tüm kadınların şiddete maruz kaldıklarını görürüz:

> "Aile içinde ve dışında yaşanan şiddet genel hatlarıyla değerlendirildiğinde, kadınların eğitim düzeyiyle şiddete maruz kalmaları arasında doğrudan bağlantı bulunmadığı görülüyor. Şiddetin yalnızca düşük eğitim düzeyindeki kadınlara uygulandığına dair toplumda yaygın olan inancın doğru olmadığı bir kez daha kanıtlanıyor." *Geleceğim Elimde* (1998)

Diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de feministler, o esnadaki hâkim anlatıyı, yani "öteki" olarak ya da iktidar çemberinin dışında (geleneksel, eğitimsiz, alkolik, vb.) tanımlanan erkeğin dayak attığı ve yine "öteki" (geleneksel, eğitimsiz, vb.) olarak tanımlanan kadının edilgen bir biçimde dayağı kaderi olarak kabullendiği anlatısını bozmaktadırlar.[8] Kadının Statüsü Genel Müdürü'nün yukarıdaki söz-

ğın oluşum alanı olarak ele alınabilecekken, belediyeler bünyesinde açılan sığınma evleri için bu tür bir uzmanlıktan söz etmek henüz mümkün değildir; zira sığınak bünyesinde çalışan personel genellikle belediyelerde başka bölümlerde çalışan elemanlardan uygun görülenlerin sığınma evinde çalışmak üzere görevlendirilmesiyle oluşturulmakta; ve bu elemanlar konuyu "yaşayarak" öğrenmektedir.

8. Ancak bunun ne kadar yaygın olarak yapılabildiği tartışma konusudur. Örneğin Nükhet Sirman, feminizmin modernleşme arzularından sıyrılamamasının bir sonucu olarak kavramların ya da modernleşme söyleminin sunduğu ikiliklerin içeriğinin yeterince tartışılamadığını hatırlatır:

"Feminizmin arkasında, aile içi şiddeti kınamakta kendisine çok yardımcı olacak bir müttefiki vardı: modernleşme arzularımız. Modern bir toplumda kadına

lerinden de görülebileceği üzere[9] bu tespit daha sonra kolaylıkla iktidarların diline de yansıyabilmektedir[10]; ne var ki bu makalenin ikinci bölümünde göstermeye çalışacağım gibi, pratikte durum pek de böyle değildir. Daha da önemlisi feministler, kadınlar arasında "hiyerarşisiz" ilişkiler kurulması gerektiğini söyleyerek, etken/edilgen, kurtaran/kurtarılan, yardım eden/yardım edilen konumlarını reddetmektedirler. İşte feministlerin Türkiye'de kadın sığınaklarının gerekliliğine işaret ederek kendi sığınaklarını kurdukları noktada, ellerindeki en önemli ilkelerden biri de budur:

"Sığınakta çalışan kadınların profesyonel eğitimden öte, kadın bakış açısına sahip olmaları önemli. Sığınaklarda kalan kadınların hayatlarıyla ilgili kararlarına müdahale edilmemeli, kadınlar kendi kararlarını vermekte özgür olmalılar. [...] Kadınların ortak mekânlarda yaşayıp deneyimlerini paylaşabilmeleri, stratejiler hazırlayabilmeleri şiddetle mücadelelerinde büyük önem taşıyor ve seslerinin daha politik çıkmasını sağlıyor. Sığınaklardaki işleyişin hiyerarşik ve baskıcı olmaması, zorunluluklar ve kurallarla, kadınların nefes alamadıkları yerler olmaması, kadınların birey olarak özgüvenlerini geliştirmelerinde son derece önemli." (Şahinoğlu 1998)

---

karşı şiddetin olmayacağı, toplumda kabul gören diğer yazılı olmayan yasalar gibi tartışılmadan yerleşti. Dayağın toplumun her kesiminde var olduğunu çeşitli vesilelerle anlatmaya çalıştılar; kadına yönelik şiddetin Batı toplumlarında da çok yaygın olduğunu vurguladılar ama 'sırtından sopası, karnından sıpası' şiarı yalnızca modernleşme gerekçesiyle kınanabildi. İnsan hakları söyleminin yaygınlaşması gibi, aile içi şiddetin kınanması da, bu kavramların içeriğine ilişkin ilkesel bir kabul yerine modernliğin gereği (biraz da küreselleşmenin dayatması) olarak algılandı, bazen istemeyerek de olsa uymaya gayret gösterilir oldu." (Sirman 2007: 17)

9. Bu yaklaşım Birleşmiş Milletler ve Avrupa Birliği gibi ulusaşırı kurumların diliyle de örtüşür. Ancak bu yazının sınırları kapsamında bu ilişki üzerinde duramayacağım.

10. Kampanyalar (ve örneğin 1998'den beri her yıl toplanan Kadın Sığınakları ve Danışma/Dayanışma Merkezleri Kurultayı ve e-grubu, ya da Medeni Kanun Platformu gibi Türkiye'nin her yanından feministleri bir araya getiren ağlar) aynı zamanda Türkiye'de kadınlar lehine bu hukuki değişikliklerin gerçekleşmesinde etkili olmuştur. Özellikle (her ne kadar başlığı feministlerin öngördüğünden farklı olsa da) 1998 tarihli 4320 sayılı Ailenin Korunmasına Dair Kanun'un yanı sıra son birkaç yılda çıkan pek çok genelge ve yönetmelik kuşkusuz bu çabaların bir yansımasıdır. Ailenin Korunmasına Dair Kanun, şiddete başvuran erkeği şiddet gören kadının yaşadığı yerden ya da çalıştığı işyerinden uzak tutması anlamında kadınlara sığınak dışında bir tercih sunar, fakat sığınak gerekliliğini de tamamen ortadan kaldırmaz. Zaten bu kanunun çıkışının öncesinde feministler sığınak fikrini ortaya atmışlardır.

Bu tür bir işleyiş ise ancak feminist ilkelerin uygulandığı bir sığınakta mümkün olabilir; bu da sığınakların bağımsız olmasına bağlıdır. Dolayısıyla feministler kendilerinin açacakları sığınaklar için devletten ve belediyelerden maddi destek arayışına girdiklerinde akıllarında en başta bağımsızlık sorusu vardır diyebiliriz.

"1990 yılında kurulan Mor Çatı'nın ilk yıllarda sığınak açacak parası yoktu. Yurtdışında sığınakların bina ve finansman gereksinimi genellikle belediyeler desteğiyle çözümlenir. Mor Çatı da sığınak için gerekli binanın tahsisini sağlamak üzere belediyelerle görüştü. [...] Belediyelerin Mor Çatı'ya sığınma evi desteği vermeyecekleri anlaşıldı. Bu görüşmeler Mor Çatı için bağımsızlığın çok önemli olduğunu bir kez daha gösterdi. Vakfa ait özerk bir kadın sığınağı açabilmek için çalışmalar hızlandırıldı. Belediye başkanlarının ve partilerin sığınak projesiyle oy toplamak amacıyla ilgilendikleri görüldü." (*Geleceğim Elimde* 1998: 90)

Görüldüğü üzere feministlerin belediyelerden ilk talepleri, feministlerin açacağı sığınaklara maddi destek vermeleri, bu sığınakların da iç işleyişlerinde bağımsız olmalarıdır. Bu da aslında diğer ülkelerde ilk feminist sığınakların kurulduğu yıllardan bu yana feministlerin tartışageldiği bir konudur. İlk bağımsız feminist sığınak İngiltere'de 1971'de Chiswick Kadın Merkezi tarafından kurulur. Bunu 1974'te Berlin'de, 1976'da Paris'te, 1977'de Zürih'te, 1978'de Stockholm'de açılan sığınaklar takip eder (Yıldırım 1998: 48-9). Bu öncülerin açılmasından hemen sonra sığınaklarda "alternatif hizmet sunumu"nun fon gerektirdiği ortaya çıkar ve bu fon genellikle devlet ya da yerel yönetimler tarafından karşılanır. Dolayısıyla Leslie McMillan bugün hâlâ "organizasyonların pragmatik bir yaklaşım sergileyerek devletle ilişki içine girerken aynı zamanda kurumsallaşmadan kendilerini uzak tutabilmek için otonom kalıp kalamayacaklarının temel bir tartışma konusu" olduğunu belirtmektedir (McMillan 2007: 26). Kurumsallaşma ihtimali ve sığınak konusunda merkezi ya da yerel yönetimlerden maddi destek alırken aynı zamanda bağımsızlığın korunabilmesine ilişkin meseleler, Türkiye'de de feminist sığınak deneyimlerinin başlıca tartışma konularından biridir.

### *5393 Sayılı Belediye Kanunu Öncesi ve Sonrası: Merkezi ve Yerel Yönetimlerin Sığınaklara Yaklaşımı*

Türkiye'de de kadın sığınaklarının bağımsızlığı önemli bir tartışma konusu olduğu halde Türkiye'nin Batılı ülkelerden en temel farkının şu olduğunu söyleyebiliriz: Yerel ve merkezi yönetimlerin bağımsız işleyecek feminist sığınaklara fon sağlama konusunda başından itibaren çok da hevesli olmamaları. Bu sürecin nasıl geliştiğine bakarsak, yerel yönetimlerin bağımsız bir biçimde idare edilecek sığınaklara yaklaşımlarının her yerde aynı olmadığını görürüz. Ayrıca belediye yönetimlerinin değişmesi de feministlerle yerel yönetimler arasındaki ilişkilerin sürekliliğini engellemektedir. Nihayetinde, feminist hareketin taleplerini yükseltmeye başladığı 1987 ile 2005'te çıkan Belediyeler Kanunu arasındaki süreçte feministlerin bu talepleri (iç işleyişi bağımsız ancak maddi ihtiyaçları belediyeler ya da merkezi hükümet tarafından karşılanacak bir sığınak modeli) hayata geçirilememiştir. Örneğin, 1993'te Kadın Dayanışma Vakfı, Ankara'da ancak Altındağ Belediyesi'nin desteğiyle sığınak açabilirken, daha sonra belediye yönetiminin değişmesiyle birlikte sığınak çalışmasını kendi başına yürütmek zorunda kalır. Aynı dönemde İstanbul Büyükşehir Belediyesi bağımsız bir sığınağa destek vermektense, kendi idaresinde açılacak bir sığınaktan yanadır. Bakırköy Belediyesi'ndeki yönetim değişikliği nedeniyle, bu belediye bünyesinde açılan sığınak da uzun ömürlü olamaz (Arat 1994). Feministlerin kendi sığınaklarını açtıkları 1995'e kadar olan dönemde, çalışanlarının ve yönetimdeki politik partilerin inisiyatiflerine bağlı olarak İstanbul'da birkaç ilçe belediyesi kendi bünyelerinde sığınaklar açarlar; ancak bu sığınakların işleyişi tam anlamıyla feministlerin öngördüğü şekilde değildir. Bu sürecin sonunda feministler kendi kaynakları ile belediyelerden bağımsız olacak şekilde sınırlı sayıda (Ankara'da Kadın Dayanışma Vakfı Sığınağı, İstanbul'da Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı gibi) feminist sığınak açabilirler.

Feministlerin sığınaklar bazında merkezi devlet kurumları (örneğin SHÇEK) ile ilişkileri de bağımsızlık sorusu etrafında şekillenir. Feministler ve SHÇEK arasında hem işbirliği kurulduğunu hem de bağımsızlık konusunda bazı anlaşmazlıklar yaşandığını görebili-

riz. SHÇEK misafirhaneleri[11] önceleri kadına yönelik şiddeti merkezine alan mekânlar değillerdi. Ancak Mor Çatı (sığınağını açmadan önce ve sığınak kurulduktan sonra başvuru esnasında sığınakta yer olmaması gibi durumlarda) ve diğer danışma merkezleri, kendilerine başvuran kadınları SHÇEK konuk evlerine yönlendirir; feministler ve SHÇEK arasında bu anlamda bir işbirliği yürür. Öte yandan feministler, SHÇEK'in hazırladığı Kadın Konuk Evleri Yönetmeliği'ne[12] yine bağımsızlıklarının tehdit edildiğini düşünerek karşı çıkarlar:

"SHÇEK tarafından çıkartılan Kadın Konuk Evleri Yönetmeliği, bağımsız kadın sığınaklarının kuruluş, işleyiş ve personel koşulları gibi tüm hükümleriyle yukarıda belirtilen uluslararası ilkelere aykırıdır ve bağımsız kadın gruplarınca açılacak sığınakların bağımsızlığının yok edilmesi ve en küçük bir sorunda kapatılması tehlikesini taşımaktadır. Bu nedenlerle bağımsız kadın kuruluşları olarak SHÇEK yönetmeliğine karşıyız ve benimsemiyoruz." (Kadın Sığınakları 4. Kurultayı Sonuç Bildirgesi'nden)

Bu sürecin sonunda, feministlerin yerel ya da merkezi yönetimlerden fon alıp almama tartışmasının belediyelerin ve devlet kurumlarının sığınak açmaları talebine dönüşmek zorunda kaldığı söylenebilir. Bunun anlamı, feministlerin sığınakların bağımsızlığından vazgeçmeleri değildir. Örneğin, Kadın Sığınakları 2. Kurultayı Sonuç Bildirgesi'nde (1999), "1986'da Avrupa Parlamentosu'nun aldığı 'her on bin kadın ve kız çocuğu için sığınak açılması' kararına uyulmasını" talep ederken, aynı zamanda bu sığınakların feministler eliyle işletilmesi ya da bunun sağlanamadığı durumlarda en azından feministler tarafından denetlenmesi gerektiğini belirtirler. Ancak taleplerine yasada seçici bir biçimde yer verilir: 3 Temmuz 2005'te kabul edilerek yürürlüğe giren 5393 sayılı Belediyeler Kanunu'nda, on bin kadın ve kız çocuğuna bir sığınak açılması yerine, nüfusu elli bini

11. "SHÇEK Genel Müdürlüğü 1990 yılında 'Kadın Misafirhaneleri' adı altında, kadınların şiddet karşısında misafir olma değil sığınma ihtiyaçları olduğunu kabul etmek istemeyen bir yaklaşımla ve yetersiz kaynaklarla da olsa önemli bir hizmet vermeye başlamıştır" (Altınay ve Arat 2008: 26). Ancak terminolojinin değiştiğinden bugün de söz edemeyiz; SHÇEK metinlerinde bu mekânlar hâlâ "konuk evleri" olarak geçmektedir.

12. Bahsedilen yönetmeliğin tam başlığı şöyledir: 8 Mayıs 2001 tarih ve 24396 sayılı "Özel Hukuk Tüzel Kişileri ile Kamu Kurum ve Kuruluşlarınca Açılan Kadın Konuk Evleri Yönetmeliği".

geçen yerleşim birimlerindeki belediyelere kadın ve çocuklar için "koruma evleri" açma yükümlülüğü getirilir; feministlerce yürütülmesi ya da denetlenmesi konusuna ise hiç değinilmez.[13]

5393 sayılı yasa ile belediyelere getirilen yükümlülükler, feministlerin yıllarca sürdürdüğü çalışmaların bir sonucudur. Bu yasayı takiben, Türkiye'de belediyelerin açtığı sığınak sayısı 2008 itibariyle 17'ye yükselir.[14] Elbette yalnızca sayılar üzerine düşünüldüğünde, yasa ve yasayı müteakip açılan belediye sığınma evleri olumlu gelişmeler olarak ele alınabilir. Bu çerçeveden bakıldığında da en önemli sorun, belediyelerin üzerine düşeni yapmamaları, yani yeterli sayıda sığınma evleri açmamaları ya da açılan sığınma evlerinin "standartlara" uygun olmaması olarak görünecektir (keza yine KSGM'nin "Kadına Yönelik Aile İçi Şiddetle Mücadele" projesinin bir amacı da Türkiye'deki sığınma evlerine belirli bir standart getirilmesidir ve bununla ilgili olarak "Kadın Sığınma Evleri Kılavuzu" hazırlanmıştır). Ancak hadise, standart meselesinden çok zihniyetle ilgilidir. Yakından bakıldığında yasada, Türkiye'de şiddet gören kadınlar için sığınma evleri açılması gerekliliğinin yerine getirilmesine dair, açılacak bağımsız (feminist) kadın sığınaklarına devletin maddi desteğinin sağlanması değil[15], yerel yönetimlerin kendi bünyelerinde ve kendi bütçelerinden ayıracakları imkânlarla sığınma

13. 5393 Sayılı Kanun, 14. madde: a) İmar, su ve kanalizasyon, ulaşım gibi kentsel alt yapı; coğrafî ve kent bilgi sistemleri; çevre ve çevre sağlığı, temizlik ve katı atık; zabıta, itfaiye, acil yardım, kurtarma ve ambulans; şehir içi trafik; defin ve mezarlıklar; ağaçlandırma, park ve yeşil alanlar; konut; kültür ve sanat, turizm ve tanıtım, gençlik ve spor; sosyal hizmet ve yardım, nikâh, meslek ve beceri kazandırma; ekonomi ve ticaretin geliştirilmesi hizmetlerini yapar veya yaptırır. Büyükşehir belediyeleri ile nüfusu 50.000'i geçen belediyeler, kadınlar ve çocuklar için koruma evleri açar.

14. 2005 öncesi sığınma evi sayısı konusunda sistemli bir çalışma olmadığı için alanda çalışanların bilgisine başvurabiliyoruz. Buna göre 2004'te sığınma evi sayısı 4'tür. Bununla ilgili olarak 2004'te Nazik Işık ile gerçekleştirilmiş bir röportaj kaynak olarak gösterilebilir: www.ucansupurge.org/arsiv/www.ucansupurge.org/index4968.html?option=com_content&task=view&id=292&Itemid=73. 2008 yılı sayıları için bkz. KSGM "Kadın Sığınma Evleri Kılavuzu".

15. Keza Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı, Eylül 2005'te imzalanan bir protokol ile Aralık 2008 sonuna kadar Beyoğlu Kaymakamlığı'nın maddi desteğiyle ancak iç işleyişinde bağımsız bir sığınak çalışması yürütmüşse de, bu dönemin kaymakamlarının bireysel inisiyatifine dayalı bir model olduğu için yeni atamalardan sonra sürdürülememiştir.

evleri açmaları öngörülmüştür. Yani yerel yönetimlerin açacakları sığınma evlerinin bağımsız kadın kuruluşları eliyle idare edilmesi gerektiği şeklindeki feminist talep (yine Sığınaklar Kurultaylarının Sonuç Bildirgeleri incelendiğinde bu görülebilir) dikkate alınmamıştır.

Bunun anlamı, ilk olarak, yasa koyucuların gözünde, sığınma evlerinin kadınlarla dayanışmanın bir yolu olarak değil, bir kurum, sosyal hizmet ağının bir parçası olarak ele alındığıdır. İkinci olarak, her ne kadar SHÇEK bünyesinde kadına yönelik şiddetle ilgili çalışma yapılması gerekliliği kabul edildiyse ve SHÇEK tarafından açılan konuk evlerinin sayısında bir artış olduysa da, sığınma evi açma işinin asıl olarak ve sadece SHÇEK'in, yani merkezi yönetim kurumlarının sorumluluğu olarak tanımlanmamasıdır. SHÇEK yasaya göre denetleyici konumunda olmakla birlikte[16], burada sosyal devletin bir özelliği olan sosyal hizmetin, giderek daha fazla yerel yönetimlere doğru ötelenmesini "devletin küçülmesi" ya da "yerelleşme" yönünde atılmış bir adım, ya da buna yönelik bir arzu olarak da okuyabiliriz.[17]

## 2. İhtiyaç ve Kontrol Ekseninde Yerel Yönetimler ve Kadına Yönelik Şiddetle Mücadele

Yazının ilk bölümünde, feministler tarafından şiddete maruz kalan kadınlarla dayanışma amacıyla öne sürülen sığınak fikrinin, Türkiye'de yerel ve merkezi yönetimler tarafından bağımsızlık gibi olmazsa olmaz feminist talepler törpülenerek koruma evi, sığınma

16. 8 Mayıs 2001 tarih ve 24396 sayılı Resmi Gazete'de yayımlanarak yürürlüğe girmiş bulunan "Özel Hukuk Tüzel Kişileri ile Kamu Kurum ve Kuruluşlarınca Açılan Kadın Konuk Evleri Yönetmeliği" bu kapsamda değerlendirilebilir.

17. Ancak bu adım içinde çelişkiler barındırmaktadır: Merkezi yönetim yerel yönetimlerin temel fon kaynağını sağlar; ancak görüştüğüm bazı belediye çalışanları devletin sığınma evi açmayı belediyelere zorunlu tuttuğunu ancak bunun için kaynak sağlamadığını belirtmekteler. Öte yandan yasa, sığınma evi açmayan belcdiyelere yönelik herhangi bir yaptırımda bulunmamakta. Dolayısıyla, "devletin küçülmesi" ve "yerelleşme" söz konusu olduğunda, bahsedilenin bitmiş bir proje değil, içinde çelişkiler ve çatışmalar barındıran bir süreç olduğunu ileri sürmek daha yerinde olacaktır.

evi, konuk evi gibi başlıklar altında hayata geçirilme sürecini kısaca aktarmaya çalıştım.

Peki, bir sığınma evi yerel yönetimler tarafından idare edildiğinde ortaya nasıl bir tablo çıkıyor? Alan araştırmama başladığımda aklımdaki sorulardan biri de buydu. Belediyeler tarafından açılmış on yedi sığınma evinin hepsinde derinlemesine araştırma yapmam mümkün olmadığı için çalışmam kapsamında üç sığınma evine yoğunlaştım. Bu bölümde, 2009 yılında bu sığınma evlerinden kadın ve çocuklar dahil 20'den az kişinin kaldığı (yani görece küçük ölçekli) birinde yaptığım bazı gözlemlerimi kısaca aktaracağım.[18]

## *Dayanışmadan Maddi Olanaksızlıklara: "Sığınma Evinde Kalma İhtiyacı"*

Araştırmamın ilk günlerinden itibaren dikkatimi en çok çeken konulardan biri, çalışanların bana sığınma evinde işlerinin ne kadar güç olduğundan söz etmeleriydi.[19] Daha önceden şiddet konusunda çalışan feminist gruplarla ilişki içinde olduğum için, sığınma evinde çalışmanın bazen duygusal anlamda yorucu olabileceğini tahmin ediyordum. Ancak bu yalnızca hızlıca yürütülmüş bir tahmindi ve çalışanların şikâyetleri duygusal yükten daha fazlasına işaret ediyordu.

Çalışanların ilk sıkıntısı görev tanımlarıyla ilgiliydi. Belediyenin başka bir birimindeki kadrosundan sığınma evine temizlik işçisi olarak getirilen Fulya[20] sığınma evinde kendi görevi olan temiz-

18. Katılımcıların kimliğinin gizli tutulması kuralına riayet edebilmek açısından, bu sığınağın bulunduğu belediyenin adını açıklamıyorum.

19. Sığınak kadrosu bir yönetici, bir psikolojik danışman, bir çocuk gelişimi uzmanı ile iki temizlik ve iki güvenlik görevlisinden oluşuyordu. Temizlik ve güvenlik görevlileri sabah ve akşam olmak üzere iki vardiya çalışıyorlardı. Yöneticinin akademik araştırmalara sıcak bakan biri olması, diğer çalışanların da bana pozitif yaklaşmalarını sağladı. Böylece çoğu zaman onlarla beraber çay içmeye davet edildim, gündelik sohbetlerine katılma fırsatım oldu. Araştırmamın o sıradaki ekseni sığınakta kalan kadınların sığınakları nasıl anlamlandırdıkları olduğu için, çalışanlar da sanırım beni kendilerine "kadınlarla uğraşmak" noktasında yakın hissetmişlerdi.

20. Fulya ve bundan sonra geçecek her isim, kişilerin kimliklerini gizlemek amacıyla benim tarafımdan verilmiş isimlerdir.

lik dışında, kalan kadınlarla beraber evrak takibinden hastane sorunlarının halledilmesine kadar pek çok işe koştuğunu, bunu yaparken de canını tehlikeye attığını, çünkü bir köşeden kadınların herhangi bir akrabasının çıkıp çıkmayacağını ya da kadınların gizlice yakınlarını arayıp aramadıklarını bilmediklerini söylüyordu.

İkinci sıkıntısı ise kalanlarla çalışanlar arasındaki ilişkiden kaynaklanıyordu. Fulya, kadınlarla ilişkisinin nasıl olduğunu anlatırken bir "kendi kendini geliştirme" öyküsü anlatıyor, ancak bunu yaparken de aslında hem sığınma evinin "uzman personel" dışında kalan çalışanlarının yaşadıklarına[21] hem de çalışanların kalan kadınlara ilişkin temelde şüpheye dayalı yaklaşımlarına dair bir örnek sergiliyordu:

"Kadınlar göründükleri gibi değiller. Buraya gelen kadınlar aslında çok ezilen, şiddet gören kadınlar değil, kocası olmayan veya kira vermeyeyim diye düşünen kadınlar. Bütün haklarını biliyorlar. Gerçekten şiddet gören ve dayak yiyen kadınlar burunlarını bile evden dışarı çıkaramıyorlar. Tamam, gerçekten şiddet görüp gelen de vardır ama tek tük. Mesela geçenlerde bir kadın geldi, başına gelenleri anlattı, iki gün uyuyamadım ama o başka. Zaten bir insanın ne olduğunu hemen anlıyorsun, o kadının gözlerinden doğru söylediği belli oluyor. Bir de mesela biz kadını bir ay gözlemliyoruz, arkadaş olarak yaklaşıyoruz, yoksa resmi bir ilişki kursak, çalışan olarak ilişki kursak, onlar hakkında hiçbir şey öğrenemeyiz. [...] Bazen kadınlar geliyor, birbirimize diyoruz ki bu iki gün kalır, gerçekten de iki gün kalıyor. Bir diplomamız yok, yoksa her şeyi biliyoruz. Zaten burada insan kendini bir çalışan olarak görse yapamaz, burası bizim ikinci evimiz gibi, bir kadın ne yaptı ne etti diye aklına takılıyor insanın veya buradan ayrılanlar zaman zaman bizi ziyarete geliyorlar, çünkü biz burada aynı evin içinde bir aile gibi oluyoruz, abla oluyoruz. Bütün gün aynı evin içindesin."

Bu şüphenin sebebi neydi? Bir bakış açısına göre, dinleyicide oluşan şüphe, şiddet içeren, travmatik hikâyeler söz konusu olduğunda dinleyicinin bunun kendi başına geleceğine inanmak istememesiyle ilgili olabilmektedir[22]; dolayısıyla bu çalışanın kalan kadınlara

21. Sığınma evi çalışanlarının, kendilerinin sığınma evindeki rollerine ve buradaki hayatlarına dair görüşleri ayrı bir önem taşıyor, ancak bu makale çerçevesinde bu konuya değinmeyeceğim.

22. "Travma hikâyeleri anlatıldığında, dinleyicinin anlatanla arasına duygusal bir mesafe koyması yaygındır... Travma hikâyeleri özünde inanılır ve konuşulabilir değildir; tehlikeye açık, kırılgan olduğumuza inanmak istemediğimiz için

yönelik şüphesinin de böyle bir inanmak istememe halinden kaynaklanıyor olması mümkündür. Ancak zaman geçtikçe, bu çalışanın anlattıklarının ve şüphesinin travmatik hikâye dinlemekten kaynaklanan bireysel bir inanmama hali olmadığını anladım. Çünkü başvuruda bulunan kadınların "gerçekten" sığınma evinde kalmaya ihtiyacı olup olmadığının sorgulanması, sığınma evinde kalmak üzere kabul edildiklerinde ise, çalışanların kadının yalan söyleyip söylemediğini sürekli olarak kontrol etmesi sığınma evindeki rutin işlerdendi. Dolayısıyla bu çalışanın söylediklerinin daha çok sığınma evlerinde var olan başka bir boyuta işaret ettiğini gördüm: yöneticiler ve çalışanların bu kurumların kötüye kullanılması, kadınların buraları kendi ekonomik çıkarları için kullanabileceği korkusu.

Bu durumda, sığınma evlerinde kalan kadınların bu kurumları kötüye kullanabilecekleri korkusu nereden kaynaklanıyordu? Kadınların ne zaman "gerçekten" sığınma evinde kalmaları gerektiği düşünülüyordu? Bu korkunun ve gerçeklik arayışının kaynağının, sığınma evlerinin belediyelerin kurmuş oldukları ve ayni/nakdi "yardımlar" yaptıkları sosyal hizmet şeması içinde değerlendirilmesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Tıpkı okul yardımı ya da ramazan kolilerinin dağıtımında olduğu gibi, burada da "gerçek ihtiyaç sahiplerinin" belirlenmesi sorusu kilit önem taşımaktadır.[23]

Dolayısıyla, kadınların sığınma evine kabulünde iki kriterden bahsedilebilir: "Gerçekten" bir kadının sığınma evinde kalmaya ihtiyacı olup olmadığını belirleyen birinci kriter şiddet görmekse, ikinci kriter yoksulluktur. Bu iki kriter, temelde birbirlerinden ayrı değerlendirilen kriterlerdir; ancak pratikte beraber anılırlar. Yani şiddet gören hali vakti yerinde bir kadının can havliyle sığınma evine gelmesinin önünde hiçbir engel olmadığı gibi, şiddet görmediği

---

başkalarının da bundan bahsetmesini istemeyiz, çünkü aslında onları dinlerken kırılganlığımızın bize hatırlatılmasını istemeyiz" (McMillan 2007: 172).

23. Bunu yalnızca personelin kadınlara yaklaşım şekline bakarak değil, çalışanların yerlerinin bu sistem içinde kolaylıkla değiştirilebilmesinden, örneğin bir sığınak çalışanının görev yerinin bir süre sonra sosyal yardım bürosu olarak tayin edilebilmesinden de çıkarabiliriz. Bu belediyeye "ihtiyaç sahiplerini" belirleme konusunda yardımcı olan bir "kadın gönüllü grubu" olduğunu da belirtmem gerekiyor. Katıldığım gönüllü toplantılarında, belediye çalışanlarının mahalle ölçeğinde ihtiyaç sahiplerini belirlemekte yetersiz kaldığını, gönüllülerin de bu konuda belediyeyle ortaklaşa çalıştıklarını ifade ettiklerini görmüştüm.

halde örneğin kirasını ödeyemediği için evsiz kalmış bir kadının gelmesinde de bir engel yoktur. Ancak, feministlerin kadına yönelik şiddetle dayanışma olarak ortaya koydukları, tanımladıkları "ihtiyacın", maddi "ihtiyaç" olarak yeniden tanımlanması işte tam da bu noktada, yani bakacak kimsesi olmadığı için sığınağa seksen yaşında bir kadının kabul edilmesinde ya da (bir başka sığınma evinde olduğu gibi) iflas ettikten sonra gidecek yeri kalmayan bir kadının sığınma evine kabul edilmesinde gerçekleşmektedir.

Sığınma evine kabul süreciyle ilgili olarak bu ayrıma dikkat çekme sebebim, sığınma evlerinin "işlevleri dışında" işletildiğini göstermek değil. Bilakis, pek çok feminist evsiz kalan kadının da "ekonomik şiddetten" mustarip olduğunu ve dolayısıyla sığınağa kabulünün makul olduğunu söyleyecektir. Benim altını çizmek istediğim nokta, belediyeler şiddeti yoksullukla birlikte andıklarında ve yardım/sosyal hizmet üzerinden sığınma evine kabul yaptıklarında, feministlerden farklı olarak şiddetin erkek egemen temellerini görmezden gelmeleri, bunun da sonuçta sığınma evinin "aile gibi" işletilmesine zemin sağlamasıdır. Zaten feminist taleplerin asıl yok sayıldığı, içleri boşaltılarak erkek egemen sistemin eleştirisi olmaktan çıkarıldığı, yani "politika dışında" tanımlandığı an da budur.

### *Bir Kurum Olarak Sığınma Evi ve Kontrol*

Sığınma evleri, yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere, çalışanların gözünde, şiddet görmüş olsun veya olmasın daha çok maddi anlamda kendine bakamayacak olan kadınların ya da eş/akrabalarının bakamadığı ya da bakmayı reddettiği kadınların gittiği bir yer olarak şekillenmektedir. Kalan kadınlardan pek çoğu da bu bakış açısını sahiplenir; Özgür'ün "sahip çıkan biri olsaydı burada olmazdık" demesinin nedeni de bu:

> "Beni eve yollayacaklardı. Dayımlara kaçtım. Biliyorum, annem babam tutuyorlar hep şerefsize veriyorlar. Dayım dedi ki kızım başımı belaya sokacaksın git ananın yanına, anamın yanına gidiyorum, anam veriyor, amcamın yanına gidiyorum, amcam veriyor. Sahip çıkmıyorlar."

Sahip çıkmayanlar genellikle kadınların içine doğdukları aile ve akraba çevreleridir. Belediye kadınlara sahip çıkar, yine yukarıdaki

çalışanın anlatısında görüldüğü gibi, sığınma evindekiler "aileleri gibi olur". Elbette sahip çıkmanın tek yolu maddi anlamda destek olmak değil (zaten aile de yalnızca maddi bir birim olmamakla birlikte, bu yönü yadsınamayacak bir yapıdır denebilir). Ancak sığınma evinin kötüye kullanılması korkusunun da gösterdiği üzere, burada sağlanan desteğin maddi boyutu hem kalanlar hem de çalışanlar açısından sürekli göz önünde bulundurulan bir faktördür. Sığınma evi yaşantısından sonra kadınların belediye aracılığıyla sahip olmayı umdukları iş ve konut imkânları bir kenara bırakılacak olsa bile, sığınma evine kabulün bir "kucak açma" olarak resmedildiğini ve bu kucak açmanın maddi tarafının olduğunu söyleyebiliriz. Fatma'nın da söylediği gibi:

"Zaten ben, şöyle, nasıl diyeyim ben sana, ben dört buçuk senedir iş bekliyorum. [...] Şimdi burada da Zerrin hanımı bekliyorum, eğer Zerrin hanım dediği gibi yardımcı olursa bir iş imkânım olacak. Ama bir ana kucağı gibi. Kötülük görmedim. Özellikle burası, gerçekten diyorum, hani bir anneden nasıl sevgi görür ya çocuk, o yakınlaşmayı, o ilgi, çok güzel bir şey. Yani anlattıkları gibi bir yer değil. Burası değil de her taraf, benim gittiğim yerler, üç yere gittim."

Bu bağlamda sığınma evinde kalan kadınların sahip çıkılması, bakılması gereken varlıklar olduğu fikri değişmeden kalmaktadır. Sığınma evi "ana kucağı" gibi olduğu için de sığınma evinde cep telefonlarının idare tarafından toplanması, giriş çıkışın izne tabi olması gibi feminist sığınak tahayyülünün dışındaki kontrol mekanizmaları bu "aile gibi" olma haliyle açıklık kazanır. Zira tıpkı ailedeki gibi sığınma evinde de kadınlara "kendi iyilikleri için" (özellikle namus üzerinden) birtakım sınırlamalar getirilmekte ve dolayısıyla sığınma evi kuralları daha kabul edilebilir hale gelmektedir.

"Burası bilmiyorum ya çok rahat. Mesela telefon kullanmak başta yasak olduğu için çok güzel mesela. Dışarı çıkmanın serbest olmaması çok rahat. [Kaldığım bir diğer sığınma evinde] telefon kullanan vardı. Dışarı çıkıp 12'de, gece 12'de gelen vardı. Kimse bir şey demiyordu çünkü 5'ten sonra güvenlik yoktu orada. Fuhuş yapan bile vardı orada söylemesi ayıp. Burası çok rahat, bilmiyorum." (Türkan)

Elbette belediyelerin idare ettiği sığınma evleri, bir iktidarın, kadına yönelik şiddet konusundaki feminist talepleri kendine mal ettiği

ilk örnek değildir. Hatta Fraser (1989) Amerika örneğinde feminist hareket içinde gelişen sığınaklara devletten fon aldıktan sonra birtakım yönetimsel sınırlamalar getirdiğini, bunun da beraberinde profesyonelleşme ve çalışanlar ile orada kalanlar arasında hiyerarşik ilişkiler kurulması gibi feminist değerlere karşıt uygulamaların gelişmesine olanak tanıdığını anlatır. İlk bakışta Türkiye'de de feminist öngörüler ile yerel/merkezi hükümetlerin pratikleri arasında bu tür bir farklılık oluştuğu hissi uyanabilir. Bu yargı belli bir ölçüde doğrudur ancak alan araştırmamı yürüttüğüm sığınma evleri bağlamında yetersiz kalır.

Öncelikle, sığınaklarda tam anlamıyla bir profesyonelleşmenin gerçekleştiğinden söz edilemez. Sığınma evi çalışanlarından psikolog dışındakiler herhangi bir "uzmanlığa" sahip olmayıp, yine de sığınakta kalan kadınlarla yakın ilişki içindedirler. Bu da karşılaştıkları olayları (temizlik meselesinden çıkan tartışmalar, kadınların erkeklerle ve aileleriyle/akrabalarıyla ilişkileri, çocuklarına nasıl baktıkları, vb.) kendi kişisel değer yargılarıyla ele almalarına yol açar. Zaten sığınma evlerinde profesyonellerin de "ataerkil" değer yargılarından arınmış olmasını gerektiren bir işleyiş de yoktur. Dolayısıyla devlet kurumları düzeyinde şiddet her ne kadar feminist politika içerisinde diğer bileşenlerinden arındırılmak ve profesyonel (halk sağlığı ile alakalı ya da kültürel bir problem gibi) bir alan haline getirilmek istense de, bu sürecin henüz tamamlanmadığı kolaylıkla görülmektedir.

İkinci olarak, sığınma evine kabul ânında ve sonrasındaki "ihtiyaç kontrolü"nden de anlaşılabileceği üzere, sığınma evi çalışması yerel yönetimlerin yardım sistemi içinde değerlendirilmektedir. Bu da sığınma evlerine feministlerin öngördüğünden çok daha farklı bir karakter kazandırıyor. "Yardım perspektifi" yüzünden, sığınma evinde kalan kadınlar kendilerine sunulanların mevcut olan haklarının hayata geçişi değil, onlara yapılmış bir iyilik olduğunu düşünmektedirler. Sığınma evi sorumlusuyla konuşmak konusunda yaşadıkları çekingenlik, bunun bir göstergesi sayılabilir. Bu, kadınlara hiçbir hizmet sunulmadığı demek değildir. Çünkü çoğu zaman çalışanlar, kalan kadınlara ev bulmaları ya da örneğin Yeşil Kart almak/belediyeden kiraladıkları ev için maddi destek ya da mobilya yardımı almak gibi birtakım bürokratik sorunlarını çözmelerinde

yardımcı olurlar. Ancak bu, kadınların "yardım alan" konumunu değiştirmez.

Bu durum, genel anlamda "sosyal yardım"ın özelliğinden kaynaklanır: ABD'deki sosyal güvenlik sisteminden yola çıkan Fraser (1989), refah devletinin cinsiyete dayalı olduğunun altını çizer. Bu sistemin maskülen/erkek/erkeksi tarafının sosyal sigorta mantığından hareketle katılıma bağlı ve alıcılarını "hak sahibi" olarak konumlandırır. Feminen/kadın/kadınsı tarafı ise, genel vergi gelirlerinden karşılandığı için, yardım alıcılarını devletin cömertliğinden faydalanan, kamu hayırseverliğinin nesneleri olarak tahayyül eder. Dolayısıyla "yardım programlarının idari tarafı, alıcılarını küçültme biçimleriyle nam salmıştır. Uygunluk kriterlerini sağlayabilmek ve devam ettirebilmek için ciddi bir çalışma gerektirir ve aynı zamanda ciddi bir gözetim barındırır" (Fraser 1989: 152).

Sığınma evine giriş çıkışın kontrolü, cep telefonlarının toplanması, psikolojik danışmanlık seansları, vb. birtakım pratikler, elbette Goffman'ın (1991) "total kurumlar"[24] için anlattığı gözetim mekanizması anlamında da değerlendirilebilir. Goffman, modern toplumların en basit düzenlemelerinden birinin, insanın farklı yerlerde, farklı otoriteler altında ve bunları tamamiyle kapsayacak bir plana dahil olmadan, farklı insanlarla beraber uyuması, oynaması ve çalışması olduğunu; bir "total kurum"un ise tam da bu en temel ayrımları ortadan kaldırdığını anlatır: "Total kurum, benzer konumlara sahip çok sayıda bireyin kaldığı ve çalıştığı, daha geniş anlamda bir toplumdan uzakta oldukları ve çerçeveleri çizilmiş, resmi biçimde idare edilen bir toplu yaşam sürdürdükleri yerlerdir" (Goffman 1991).

Ancak belediyelere ait sığınma evlerinin, tüm kadınlar açısından total kurum özelliği gösterdiğini öne sürmek güçtür. Özellikle dışarıda bir iş bulamayan kadınlar açısından bir total kurum gibi işlediği söylenebilecek olsa bile, iş bulabilmiş kadınlar için durum farklılık arz edebilir. Belediyelerin sığınma evlerinin statik bir biçimde total kurum olarak değerlendirilmesi mümkün değildir; daha

24. Goffman, bir alanın "total kurum" olması için, bu kurumlarla ilgili saydığı özelliklerin tümünün bir arada bulunmasının gerekmediğini ve bu özelliklerin sosyal yaşantının başka kurumları için de (örneğin alışveriş merkezleri, okullar) geçerli olduğunu söyler.

çok kalan kadınların kullanımına ve çalışanların yaklaşımlarına bağlı olarak total kuruma dönüşme potansiyeli taşır, ya da bazı hallerde de dönüşmeyecektir. Öte yandan, Fraser'ın "yardım alan konumu" hakkında söyledikleri göz önünde bulundurulduğunda gözetimin yalnızca total kurum kavramı çerçevesinde değil, sosyal hizmet/sosyal yardım mekanizmasının bir parçası olarak da ele alınması gerekliliği, bir kez daha ortaya çıkarmaktadır.

## Sonsöz

Bu yazıda, temel olarak alan araştırmamın düşündürdüğü bir meseleyi, yani yerel yönetimlere ait sığınma evlerinde kadına yönelik şiddetin her zaman yoksullukla birlikte anılmasını ve kalan kadınların çoğu zaman feminist dayanışma içinde bulunulan kadınlar değil, "yardım alan" kadınlar durumuna indirgenmesini daha geniş bir çerçeve içinde ele almaya çalıştım. Bu durumun temelini oluşturduğunu düşündüğüm dinamiklerin ilki, feministlerin şiddete uğrayan kadınlarla dayanışma mantığı çerçevesinde önerdikleri bağımsız sığınak fikrinin, kadına yönelik şiddet devlet politikası haline gelir ve "sığınma evleri" açılırken nasıl bir dönüşüme uğratılmak istendiğini gözler önüne sermekti. İkinci olarak ise belediyelerin sığınma evleri söz konusu olduğunda, sığınma evlerinin yerel yönetimlerdeki sosyal hizmetlerin "yardım" şeklinde tanımlandığı bir yapı/dönem içinde değerlendirilmesi gerekliliğini göstermek istedim. Bütün bunlardan bahsetmekteki amacım ise, sığınma evlerini kullanan kadınların buralardaki gündelik hayatı açısından, sığınma evinin "aile gibi" bir kontrol mekanizması haline gelmesini, bunların temelinde de şiddetin erkek egemen zihniyetin bir ürünü olduğunun yadsınmasının yattığını ortaya koymaktı.

Bu yazının sınırlarından ilki, yerel yönetim dahilinde bir "kurum" olarak sığınma evindeki yardım ve kontrol ilişkisini vurgularken, Fraser'ın "yardım alan" konumuyla ilgili belli bir dönem ve Amerikan refah devleti bağlamında söylediklerini, makalenin boyutları dolayısıyla hem refah devletlerinin genel olarak dönüşümünü[25] hem de Türkiye'deki merkezi ve yerel yönetim yapısını tam olarak ele almadan kullanmış olmamdır. Ancak yine de şunu söyle-

meden geçmemem gerekir: Türkiye'de "ötekileştirilenler" *haklarını* değil *yardım* aldıkları sürece, yerel/merkezi hükümetlerin sığınma evlerinde kalan kadınlar da haklarını kullanıyor gibi değil, yardım alıyor gibi yaşamaya devam edeceklerdir.

Bu yazının sınırlı noktalarından bir diğeri de, sığınma evleri çerçevesinde kurumsallaşma ve yardımla ilgili soruları ortaya koymaya çalışırken genellemeye giderek örneğin BDP gibi kadın politikaları güçlü bir partinin yürüttüğü sığınma evi çalışmalarının ya da başka belediyelerdeki istisnai bazı çalışanların bu gidişatın aksi yönde tutum aldıklarını gözardı etmek zorunda kalmamdır. Ancak bu çalışanlar, kendilerini feminist olarak tanımlamasalar bile genellikle sığınak işleyişine ilişkin olarak zaten tam da feminist analizleri benimsedikleri için aksi yönde tutum alabilmektedirler. Benim bu makaledeki sözüm de zaten yerel/merkezi hükümetlere ait sığınma evlerinde ve "devlet politikalarında" feminist eleştiri ve pratiğin yok sayıldığı durumlarla ilgilidir.

—

25. Nikolas Rose'a göre, "ileri liberal stratejiler, resmi politik kurumların kararlarıyla diğer sosyal aktörler arasına bir mesafe koymayı hedefler; bu aktörleri ise sorumluluk sahibi, otonom ve seçim yapan özneler olarak algılar ve bu özneler üzerinde onların özgürlüğünü şekillendirerek ve kullanarak oynar" (Rose 2007: 155). Rose'a göre bu çerçevenin bir ayağı, maddi destek vermek yerine bireylerin aktif vatandaşlar olacak şekilde yeni bir etik yapılandırmaya tabi tutulacağı programlara katılmalarını sağlamaktır. Gupta ve Sharma (2007) bunun daha çok Keynesçi refah devletine sahip olmuş ülkeler için yapılmış bir değerlendirme biçimi olduğuna dikkat çekerek, Keynesçi olmamış devletler açısından dikkatli etnografik analizler yapılması gerekliliğine işaret ederler.

# Yazarlar Hakkında

TUBA İNCİ AĞARTAN, ABD'deki Providence College'da Sağlık Politikası ve Yönetimi Bölümü'nde öğretim üyesidir. Boğaziçi Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde lisans ve Sosyoloji Bölümü'nde yüksek lisans eğitimini tamamladıktan sonra, doktora derecesini State University of New York at Binghamton, Sosyoloji Bölümü'nde Türk sağlık sisteminin tarihsel dönüşümünü ve son dönem reform girişimlerini konu alan tezi ile 2008 yılında tamamlamıştır. *Avrupa'da ve Türkiye'de Sağlık Politikaları* (İletişim, 2007) adlı kitabı yayıma hazırlayanlar arasında bulunan Ağartan'ın Türkiye' de ve dünyada sağlık reformları ve küresel politika öğrenme süreçleri ile ilgili çalışmaları yayımlanmıştır.

YENER BAYRAMOĞLU, lisans ve yüksek lisans eğitimini Marmara Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde tamamladı. Bir dönem Almanya'da misafir öğrenci olarak kültürler arası iletişim üzerine öğrenim gördü. Bayramoğlu'nun yazıları *Cogito*, *Hürriyet Avrupa*, *Radikal Kitap*, *Kaos GL* ve *bianet*'te; öyküleri ise *Eşik Cini* ve *Özgür Edebiyat*'ta yayımlandı. Halen Berlin'deki Freie Universität'ta Alman ve Türk basınındaki heteroseksist söylemler üzerine doktora çalışmasını hazırlıyor.

BERNA EKAL, lisans ve yüksek lisans eğitimini Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde tamamladı. Ecole des hautes etudes en sciences sociales'de (EHESS-Paris) Türkiye'deki kadına yönelik şiddet politikaları ve yerel yönetimlere ait sığınaklar üzerine, sosyal antropoloji ve etnoloji bölümünde doktora yapmaktadır. Eva Lundgren'in 2009'da Rengahenk Yayınevi tarafından yayımlan *Şiddetin Normalleştirilme Süreci* isimli kitabının çevirisini yapmıştır.

MEHMET EKİNCİ, Boğaziçi Üniversitesi, Moleküler Biyoloji ve Genetik Bölümü'nde lisans eğitimi aldı. Halen Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü' nde yüksek lisans yapıyor. Türkiye'deki hasta örgütlenmeleri, sağlık alanındaki toplumsal hareketler ve sivil toplum kuruluşları üzerine yürüttüğü teorik ve etnografik araştırmalarını tezleştirme aşamasında. Daha önce *Birikim* dergisinde Türkiye'deki adli tıp ve ulusal DNA veritabanı tartışmaları üzerine bir yazısı yayımlandı. Bilimsel çerçeve ve kurumsallıkta üretilen bilginin devlet, toplum ve gündelik hayat ile nasıl ilişkilendiği sorularıyla ilgileniyor.

OSMAN ELBEK, 1970 yılında İçel'in Tarsus ilçesinde doğdu. Lise eğitimini Tarsus'ta, tıp fakültesi eğitimini Çukurova Üniversitesi Tıp Fakültesi'nde tamamladı. Pratisyen hekim olarak Hatay'ın Samandağ ilçesinde görev yaptı. 1995 yılında Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Tıp Fakültesi'nde başladığı göğüs hastalıkları ve tüberküloz uzmanlık eğitimini 2000 yılında bitirdi. Ardından Eskişehir Kızılay Tıp Merkezi'nde, Gaziantep SSK Bölge Hastanesi'nde ve Gaziantep Üniversitesi Tıp Fakültesi'nde göğüs hastalıkları ve tüberküloz uzmanı olarak hizmet etti. Halen Adnan Menderes Üniversitesi Tıp Fakültesi Göğüs Hastalıkları Anabilim Dalı'nda yardımcı doçent olarak görev yapmakta. Profesyonel mesleki alanının dışında sağlık politikası, siyaset ve gündelik hayat üzerine çeşitli dergilerde yazdığı denemelerini *Tanıklık* (Ürün, 2010) isimli kitapta topladı.

MARAL EROL, Duke Üniversitesi'nde doktora sonrası çalışmaları çerçevesinde toplum ve bilim, teknoloji, tıp ilişkileri üzerinde dersler vermekte ve Türkiye'deki menopoz söylemi içinde kemik erimesinin rolüyle ilgili bir araştırma yürütmektedir. Boğaziçi Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler bölümündeki üniversite eğitiminin ardından aynı dalda Yıldız Teknik Üniversitesi'nde yüksek lisans eğitimini tamamlayarak, 2008 yılında da Rennselaer Polytechnic Institute'da Bilim ve Teknoloji Çalışmaları dalında doktorasını bitirmiştir. Başlıca araştırma alanı cinsiyet ve teknoloji ilişkisi olup, bu alanda üreme teknolojilerine odaklanmaktadır. Türkiye'de menopoz ve hormon tedavisi üzerine hazırladığı doktora tezine dayanan bir makalesi 2009 yılında *Medical Anthropology* dergisinde; erkeklik ve teknoloji ile ilgili bir başka makalesi de 2004 yılında *Toplum ve Bilim* dergisinde yayımlanmıştır.

BURCU MUTLU, Massachusetts Institute of Technology'de doktora öğrencisidir. Marmara Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'ndeki lisans eğitiminin sonrasında, Boğaziçi Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü'nde "In Vitro Fertilizasyonun Türkiye'deki Yerel Kültürü: Kadınların 'Tüp Bebek' Teknolojileri Anlatıları" başlıklı tez çalışmasını tamamlayarak yüksek lisans derecesini aldı. Konu ile ilgili yazıları *Amargi* dergisinde yayımlandı.

CENK ÖZBAY, Boğaziçi Üniversitesi Turizm İşletmeciliği Bölümü'nde öğretim üyesidir. Lisans ve yüksek lisans eğitimini Boğaziçi Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü'nde tamamladıktan sonra doktorasını İstanbul'daki alışveriş merkezlerinde ve perakende sektöründe çalışanların istihdam koşulları ve yaşamları üzerine yaptığı bir araştırma ile Los Angeles'taki University of Southern California Sosyoloji Bölümü'nden alan yazarın temel ilgi alanları cinsiyet ve cinsellik çalışmaları, iş sosyolojisi, kent hayatı, ekonomi-toplumsallık-kültür ilişkisi, küreselleşme ve turizmdir. Yeditepe Üniversitesi ve İstanbul Teknik Üniversitesi'nde de dersler veren ve *Eşcinsel Kadınlar: Yirmi Dört*

*Tanıklık* (Metis, 2003) adlı kitabın eşyazarı olan Özbay'ın çeşitli formatlardaki yazıları daha önce *Radikal*, *bianet.org*, *muzikgazetesi.com*, *Toplum & Bilim* ve *Sexualities* gibi farklı mecralarda yayımlandı. Özbay, üniversite öğrencilerinin hareketliliği, eğitim turizmi ve İstanbul'un bir turizm kentine dönüşmesi hakkında yeni bir araştırmanın çalışmalarını sürdürmekte.

GÜL ÖZYEĞİN, Virginia'daki the College of William and Mary'de Sosyoloji ve Kadın Çalışmaları bölümlerinde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Doktorasını Temple University'den alan, bir yıl Netherlands Institute for Advanced Study in Social Science and Humanities'de konuk araştırmacı olarak çalışan ve karşılaştırınalı bir perspektiften cinsiyet, cinsellik, sınıf, iş ve çalışma hayatı, gelenek ve modernite konularında çalışmaları bulunan Özyeğin'in Türkçe, İngilizce ve Almanca dergi ve kitaplarda pek çok yazısı yayımlandı. *Untidy Gender: Dometic Work in Turkey* (Temple University Press, 2001; Türkçe çevirisi *Başkalarının Kiri: Kapıcılar, Gündelikçiler ve Kadınlık Halleri*, İletişim, 2005) başlığıyla yayımlanan bir kitabı da bulunan Özyeğin, Türkiye'de 1980 kuşağında aşk, romans, cinsiyet ilişkileri ve cinsellik hakkında olan ve New York Üniversitesi Yayınevi'nden yayımlanacak yeni kitabı *New Selves in a Changing Muslim Nation*'ı tamamlamıştır ve şu sıralar *Berlin, Aidiyet ve Kimlik: Bölünmüş Yuva? Almanya'daki Türklerin Aile Tarihleri* başlıklı yeni saha çalışmasının hazırlıklarını yürütmektedir.

AYŞECAN TERZİOĞLU, Koç Üniversitesi, Hemşirelik Yüksekokulu'nda öğretim üyesidir. Halen bu okulda ve Galatasaray Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü'nde ders vermektedir. Boğaziçi Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü'ndeki lisans ve yüksek lisans eğitimini tamamladıktan sonra, The City University of New York - The Graduate Center, Antropoloji Bölümü'nde, Türk modernitesini sağlık alanı ve kanser hastalarının hastalık anlatılarıyla ilişkilendirdiği doktora tezini 2008 yılında tamamlamıştır. Hastalık deneyimi ve anlatıları, toplumda ve tıp alanında sağlık ve hastalığın farklı tanımları, hasta ve sağlık çalışanı iletişimi, sağlık ve cinsiyet, küreselleşme ve sağlık, göçmen sağlığı temel ilgi ve araştırına konularıdır. Bu konularda çeşitli yurtiçi ve yurtdışı yayınları vardır.

YEŞİM YASİN, Boğaziçi Üniversitesi'nde Sosyoloji, İstanbul Tıp Fakültesi'nde Halk Sağlığı yüksek lisansı yapmıştır. Halen, İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi Halk Sağlığı Bölümü'nde doktora yapmakta ve Acıbadem Üniversitesi Tıp Fakültesi Halk Sağlığı Bölümü'nde öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır. Akademik ilgi alanları küreselleşme ve küresel sağlık yönetişimi, sosyal tıp, sağlıkta eşitsizlikler ve sağlık hakkı alanlarında yoğunlaşmıştır. Başta tüberküloz ve silikosiz olmak üzere, sosyal hastalıklar ve savunmasız gruplarla ilgili değişik projeler yürütmektedir. Kot Kumlama İşçileriyle Dayanışma Komitesi, Amargi Kadın Akademisi, Halkların Sağlık Hareketi Türkiye Çevresi ve İnsan Sağlığı ve Eğitimi Vakfı üyesidir.

HİLAL ALKAN ZEYBEK, lisans ve yüksek lisansını Boğaziçi Üniversitesi'nde tamamladı. Yüksek lisans tezini kamusal mekânların aile ve samimiyet üzerine inşa edilmesi hakkında yazdı. Şu anda, İngiltere'de, Open University Siyaset Bilimi Bölümü'ndeki doktora çalışmasını bitirmek üzere. Doktora tezini Türkiye'de sosyal devlet fikrinin dönüşümü ve dinsel motivasyonlu hayırseverlik hakkında yazıyor. Hayır organizasyonlarında kullanılan dil ile bu kurumlarda çalışanların öznelliklerinin nasıl kurulduğuna bakıyor. Zeybek, bir yandan da Joe Sacco'nun politik çizgi romanlarını Türkçeye çeviriyor.

# Kaynakça


Abernathy, Frederick H. ve diğ. (2003), "Globalization in the Apparel and Textile Industries: What is New and What is Not?", *Locating Global Advantage: Industry Dynamics in the International Economy* içinde, Martin Kenney ve Richard Florida (haz.), Stanford, California: Stanford University Press.

Acar, Feride ve Ayata, Ayşe (2003), "Disiplin, Başarı ve İstikrar: Türk Orta Öğretiminde Toplumsal Cinsiyet ve Sınıfın Yeniden Üretimi", *Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat* içinde, Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber (haz.), İstanbul: Metis.

Agamben, Giorgio (1998), *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford: Stanford University Press; Türkçesi: *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. Daniel Heller, İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı, 2001.

Aggleton, Peter (1999), *Men Who Sell Sex: International Perspectives on Male Prostitution and HIV/AIDS*, Philadelphia: Temple University Press.

Ahıska, Meltem (2005), *Radyonun Sihirli Kapısı: Garbiyatçılık ve Politik Öznellik*, İstanbul: Metis.

Ahmed, Sara (2004), *Cultural Politics of Emotion*, New York: Routledge.

Akgün, Metin ve diğ. (2005), "Silicosis Caused by Sandblasting of Jeans in Turkey: A Report of Two Concomitant Cases", *Journal of Occupational Health 47(4)*: 346-9.

— (2006), "Silicosis in Turkish Denim Sandblasters", *Occupational Medicine*, 56(8): 554-8.

— (2008), "An Epidemic of Silicosis Among Former Denim Sandblasters", *European Respiratory Journal*, 32: 1295-303.

Akkurt, İbrahim ve Arbak, Peri (2003), *Mesleki Akciğer Hastalıkları: Tedavi, Prognoz, İzlem*, Türk Toraks Derneği Yaz Okulu Yayını.

Alkan, Ayten (2005), *Yerel Yönetimler ve Cinsiyet: Kadınların Kentte Görünmez Varlığı*, Ankara: Dipnot.

— (haz.) (2009), *Cins Cins Mekân*, İstanbul: Varlık.

Allen, Louisa (2003), "Girls Want Sex, Boys Want Love: Resisting Dominant Discourses of (Hetero) Sexuality", *Sexualities* 6: 2.

Allison, Anne (2000), *Permitted and Prohibited Desires: Mothers, Comics, and Censorship in Japan*, Berkeley: University of California Press.

Althusser, Louis (1989), *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Yusuf Alp ve Mahmut Özışık, İstanbul: İletişim.

Altınay Ayşe ve Yeşim Arat (2008), *Türkiye'de Kadına Yönelik Şiddet*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.

Altun, Abdullah (2008), "Kutsal Bir Mabet: Hapishane", *Hapishane Dünyası* içinde, Aytekin Yılmaz (haz.), İstanbul: Mahsus Mahal Kitaplığı.

Appadurai, Arjun (1996), *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Aral, İnci (1998), *İçimden Kuşlar Göçüyor*, İstanbul: Epsilon.

Arat, Yeşim (1994), "Feminist Institutions and Democratic Aspirations: The Case of the Purple Roof Women's Shelter Foundation", *Journal of Economic and Administrative Studies*, cilt 8: 1-2.

— (1997), "The Project of Modernity and Women in Turkey", *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde, Reşat Kasaba ve Sibel Bozdoğan (haz.), Seattle: University of Washington Press.

Arrow, Kenneth J. (1963), "Uncertainty and the Welfare Economics of Medical Care", *American Economic Review*, 53: 5.

Aw, Tar-Ching ve diğ. (2007), *Occupational Health*, Oxford: Blackwell.

Ayata, Sencer (2003), "Yeni Orta Sınıf ve Uydu Kent Yaşamı", *Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat* içinde, Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber (haz.), İstanbul: Metis.

Aykol, Esmahan (2003), *Kelepir Ev*, İstanbul: Everest.

Aytaç, Ömer (2007), "Kent Mekânlarının Sosyo-Kültürel Coğrafyası", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17 (2): 199-226.

Badgett, M. V. Lee (1997), "Thinking Homo/Economically", *Overcoming Heterosexism and Homophobia* içinde, James T. Sears ve Walter L. Williams (haz.), New York: Columbia University Press.

Balkan, Neşecan ve Sungur Savran (haz.) (2004), *Neoliberalizmin Tahribatı 2: Türkiye'de Ekonomi, Toplum ve Cinsiyet*, İstanbul: Metis.

Balmes, John R. (2007), "Occupational Lung Diseases", *Occupational and Environmental Medicine*, s. 310-33.

Bambra, Clare (2005), "Cash Versus Services: 'Worlds of Welfare' and The Decommodification of Cash Benefits and Health Care Services", *Journal of Social Policy*, 34: 2.

Barker, Gary T. (2005), *Dying to Be Men: Youth, Masculinity and Social Exclusion*, Londra: Routledge.

Barrett-Connor, Elizabeth ve diğ. (2005), "The Rise and Fall of Menopausal Hormone Therapy", *Annual Review of Public Health* 26: 115-40.

Barry, Andrew ve diğ. (haz.) (1996), *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neoliberalism, and Rationalities of Government*, Chicago: University of Chicago Press.

Battles, Kathleen ve Wendy Hilton-Morrow (2002), "Gay Characters in Conventional Spaces: Will and Grace and the Situation Comedy Genre", *Critical Studies in Media Communication* 19 (1): 87-105.

Bauman, Zygmunt (2000a), *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity.

— (2000b), *Globalization: Human Consequences*, Cambridge: Polity; Türkçesi: *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı, 1999.

— (2001), *The Individualized Society*, Cambridge: Polity; Türkçesi: *Bireyselleşmiş Toplum*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı, 2005.

Beach, Jeremy R. (2006), "Old Diseases in Old Guises: If Preventable Why Not Prevented?", *Occupational Medicine* 56 (8): 515.
Bech, Henning (1997), *When Men Meet: Homosexuality and Modernity*, çev. Teresa Mesquit ve Tim Davies, Chicago: The University of Chicago Press.
Beck, Ulrich (1987), "The Anthropological Shock: Chernobyl and the Contours of the Risk Society", *Berkeley Journal of Sociology*, 32: 3.
— (1992), *Risk Society: Towards a New Modernity*, Londra: Sage.
Beck, Ulrich ve Elisabeth Beck-Gernsheim (2002), *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, Londra: Sage.
Becker, Gay ve Robert Nachtigal (1992), "Eager for Medicalization: The Social Production of Infertility as a Disease", *Sociology of Health and Illness* 14 (4).
Bek, Mine Gencel ve Mutlu Binark (2000), *Medya ve Cinsiyetçilik*, Ankara: Ankara Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi.
Bereket, Tarık ve Barry Adam (2006), "The Emergence of Gay Identities in Contemporary Turkey", *Sexualities* 9 (2): 131-51.
Berki, Hikmet (1974), *250 Hadis*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
Bernauer, James W. (2005), *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*, İstanbul: Ayrıntı.
Bettie, Julie (2003), *Women Without Class*, Berkeley: University of California Press.
Biehl, Joao ve diğ. (haz.) (2007), *Subjectivity: Ethnographic Explorations*, Berkeley: University of California Press.
Binnie, Jon (2004), *The Globalization of Sexuality*, Londra: Sage.
Biri, Aydan ve diğ. (2005), "Women With and Without Menopause Over Age of 40 in Turkey: consequences and treatment options", *Maturitas* 50 (3): 167-76.
Bonacich, Edna ve diğ. (1994), "The Garment Industry in the Restructuring Global Economy", *Global Production: The Apparel Industry in the Pacific Rim* içinde, Edna Bonacich ve diğ. (haz.), Philadelphia: Temple University Press.
Bourdieu, Pierre (1999), *Acts of Resistance: Against the Tyranny of the Market*, New York: New Press.
— (2001), *Masculine Domination*, Cambridge: Polity.
Budakoğlu, Işıl İrem ve diğ. (2007), "Quality of Life and Postmenopausal Symptoms Among Women in a Rural District of The Capital City of Turkey", *Gynecological Endocrinology* 23 (1): 404-9.
Burawoy, Michael (2007), "Public Sociology vs. the Market", *Socio-Economic Review* 5: 356-67.
Burchell, Graham ve diğ. (haz.) (1991), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Chicago: University of Chicago Press.
Butler, Judith (1993), *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, New York: Routledge.
— (1999), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge; Türkçesi: *Cinsiyet Belası*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis, 2008.
— (2004), *Undoing Gender*, New York: Routledge.
Byrne, David (2005), *Social Exclusion, Buckingham: Open University Press.*
Callon, Michel ve Vololona Rabeharisoa (2008), "The Growing Engagement of Emergent Concerned Groups in Political and Economical Life: Lessons from

the French Association of Neuromuscular Disease Patients", *Science, Technology & Human Values* 33: 2

Canguilhem, Georges (2006), "Is a Pedagogy of Healing Possible?", *Incurable* 1: 1.

Carrigan, Tim ve diğ. (1985), "Toward a New Sociology of Masculinity", *Theory and Society*, 14: 5.

Castells, Manuel (2009), *The Rise of the Network Society: The Information Age: Economy, Society, and Culture*, ikinci edisyon, Oxford: Blackwell; Türkçesi: *Ağ Toplumunun Yükselişi: Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür*, cilt 1, çev. Ebru Kılıç, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005.

Cevizci, Ahmet (2009), *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say.

Chan, C. N. ve Chan, S. Y. (1994), "Silicosis - A Preventable Occupational Disease", *Journal of Hong Kong Medical Association* 46 (1): 31-36.

Clark, Danae (1995), "Commodity Lesbianism", *Gender, Race and Class in Media* içinde, Gail Dines ve Jean M. Humes (haz.), Londra: Sage.

Clarke, Adele E. ve diğ. (2003), "Biomedicalization: Technoscientific Transformations of Health, Illness, and US Biomedicine", *American Sociological Review* 68 (2): 161-94.

Coker, Richard (2006), "Risk Factors for Pulmonary Tuberculosis in Russia: Case-control Study", *BMJ* 332 (7533): 85-7.

Coles, Tony (2009), "Negotiating the Field of Masculinities: The Production and Reproduction of Multiple Masculinities", *Men and Masculinities* 12: 1.

Collier, Stephen J. ve Aihwa Ong (haz.) (2006), "Global Assemblages, Anthropological Problems", *Global Assemblages: Technology, Politics and Ethics as Anthropological Problems* içinde, Oxford: Blackwell.

Collins, Patricia Hill (2008[1990]), *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Londra: Routledge.

Collinson, David (1992), *Managing the Shop Floor: Subjectivity, Masculinity and Workplace Culture*, Berlin: Walter de Gruyter.

Colomina, Beatriz (2011), *Mahremiyet ve Kamusallık, Kitle İletişim Aracı Olarak Modern Mimari*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis.

Comaroff, Jean ve John Comaroff (haz.) (2001), *Millenial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, Durham: Duke University Press.

Coney, Sandra (1994), *The Menopause Industry: How the Medical Establishment Exploits Women*, Alameda: Hunter House.

Connell, R. W. (1987), *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*, Stanford: Stanford University Press; Türkçesi: *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*, çev. Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı, 1998.

— (1995), "The State, Gender and Sexual Politics: Theory and Appraisal", *Power/Gender* içinde, Lorraine Radtke ve Henderikus J. Stam (haz.), Londra: Sage.

— (1995), *Masculinities*, Berkeley: University of California Press.

— (1998), "Globalization and Masculinities", *Men and Masculinities*, 1: 1.

— (2001), *The Men and the Boys*, Berkeley: University of California Press.

— (2005), "Globalization, Imperialism and Masculinities", *Handbook of Studies of Men & Masculinities* içinde, Michael Kimmel ve diğ. (haz.), Thousand Oaks: Sage.

Connell, Raewyn W. (2009 [2002]), *Gender*, Cambridge: Polity.
— (2010), "Two Cans of Paint: A Transsexual Life Story, with Reflections on Gender Change and History", *Sexualities* 13: 3.
Connell, R. W. ve diğ. (2005), "Introduction", *Handbook of Studies of Men & Masculinities* içinde, Michael Kimmel ve diğ. (haz.), Thousand Oaks: Sage.
Connell, R. W. ve James W. Messerschmidt (2005), "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept", *Gender & Society*, 19: 6.
Connell, R. W. ve Julian Wood (2005), "Globalization and Business Masculinities", *Men and Masculinities*, 7: 4.
Cooper, Marianne (2000), "'Being the "Go-To Guy': Fatherhood, Masculinity and the Organization of Work in Silicon Valley", *Qualitative Sociology*, 23: 4.
Çımrın, Arif (2007), "Silikozis Yeniden; Sebepler ve Sorumluluklar", *Tüberküloz ve Toraks Degisi*, 55 (1): 118-22.
Çımrın Arif ve diğ. (2006), "Sandblasting Jeans Kills Young People", *European Respiratory Journal*, 28 (4): 885-6.
Çifçili, Serap Y. ve diğ. (2009), "I should live and finish it: A qualitative inquiry into Turkish women's menopause experience", *BMC Family Practice* 10 (2): 2-10.
D'Emilio, John (1992), *Making Trouble*, New York: Routledge.
De Lauretis, Teresa (1987), *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction*, Bloomington: Indiana University Press.
Demir, Erol (2002), "Kamusal Alan ve İmge: Gençlik Parkının Değişen Anlamı", *Toplum ve Bilim 94*.
Dole, Christopher (2004), "In the Shadows of Medicine and Modernity: Medical Integration and Secular Histories of Religious Healing in Turkey", *Culture, Medicine and Psychiatry*, 28: 2.
Drache, Daniel ve Sullivan Terry (haz.) (1999), "Health Reform and Market Talk: Rhetoric and Reality", *Market Limits in Health Reform: Public Success, Private Failure* içinde, Londra: Routledge.
Edwards, Tim (2006), *Cultures of Masculinity*, Londra: Routledge.
Elbek, Osman (2008), "Cezaevlerini Konuşabilmek", *Radikal İki*, 14 Eylül.
Eminoğlu, Sinem (2002), "Menopoz: İkinci Bahar", *Akşam*.
Engel, Antke (2009), *Bilder von Sexualität und Ökonomie, Queere kulturelle Politiken im Neoliberalismus*, Bielefeld: Verlag.
Erdoğan, Necmi (haz.), (2007), *Yoksulluk Halleri: Türkiye'de Kent Yoksulluğun Toplumsal Görünümleri*, İstanbul: İletişim.
Ergüden, Işık (2007), *Hapishane Çağı*, İstanbul: Versus Kitap.
Erol, Maral (2009), "Tales of the Second Spring: Menopause in Turkey Through the Narratives of Menopausal Women and Gynecologists", *Medical Anthropology Quarterly* 28 (4).
ERS (European Respiratory Society), (2005), "When Fashion Leads to a New Wave of Serious Lung Disease", *Press Release*, Kopenhag 17 Eylül 2005.
Ersoy, Tolga (1998), *Menopoz ve Kültür: Menopoz Kültür Etkileşimi: Menopoz'un Kadının Rol ve Statüsüne Etkisi*, Ankara: Öteki.
Erşan, Mesude (2005), "Erkeklerin yarısı menopozu hiç duymamış, kadın erkek andropozu duymayanlar ise yarıdan daha fazla", *Hürriyet*.

Fahmy, Khaled (2002), *All the Pasha's Men: Mehmed Ali, His Army and the Making of Modern Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press.
Farmer, Paul (2003), *Pathologies of Power: Health, Human Rights and the New War on the Poor*, Berkeley: University of California Press.
Farrer, James (2002), *Opening Up: Youth Sex Culture and Market Reform in Shanghai*, Chicago: The University of Chicago Press.
Fausto-Sterling, Anne (1993), "The Five Sexes: Why Male and Female Aren't Enough", *Sciences* 33.
— (1999), "Menopause: The Storm Before the Calm", *Feminist Theory and the Body: A Reader* içinde, New York: Routledge.
— (2000), "The Five Sexes, Revisited", *Sciences* 40.
Featherstone, Mike (haz.) (1990), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, Londra: Sage.
Fejes, Fred ve Kevin Petrich (1993), "Invisibility, Homophobia and Heterosexism: Lesbians, Gays and the Media", *Critical Studies in Mass Communication* 10 (4): 396-422.
Fidler, David P. (2004), "Germs, governance, and global public health in the wake of SARS", *The Journal of Clinical Investigation* 113 (6): 799-804.
Foucault, Michel (1994), *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, New York: Vintage; Türkçesi: *Kliniğin Doğuşu*, çev. İnci Malak Uysal, İstanbul: Epos, 2002.
— (2001), *Ders Özetleri*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: YKY.
— (2003), "Lecture 11: 17 March 1976", *Society Must Be Defended: Lectures at College de France* içinde, Londra: Penguin.
— (2006a), *Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge.
— (2006b), *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge.
— (2007), *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı.
— (2008), *The Birth of Biopolitics: Lectures at the College De France, 1978-1979*, Londra: Palgrave.
Franklin, Sarah (1995), "Postmodern Procreation: A Cultural Account of Assisted Reproduction", *Conceiving the New World Order: the Global Politics of Reproduction* içinde, Faye D. Ginsburg ve Rayna Rapp (haz.), Berkeley: University of California Press.
Fraser, Nancy (1989), *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
Fry, Rebecca ve diğ. (2005), "Barriers to Completion of Tuberculosis Treatment Among Prisoners and Former Prisoners in St. Petersburg, Russia", *International Journal of Lung Diseases* 9 (9): 1027-33.
Gambetti, Zeynep Çağlayan (2008), "Foucault'da Disiplin Toplumu – Güvenlik Toplumu Ayrımı", *Mesele* 20.
*Geleceğim Elimde*, İstanbul: Mor Çatı, 1998.
Gereffi, Gary (2002), "The International Competitiveness of Asian Economies in the Apparel Commodity Chain", *Asian Development Bank, ERD Working Paper*, No. 5, Şubat.
Giddens, Anthony (1993), *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Stanford: Stanford University Press; Türkçesi:

*Mahremiyetin Dönüşümü*, çev. İdris Şahin, İstanbul: Ayrıntı, 2010.
Gilmore, Ruth Wilson (2007), *Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California*, Berkeley: University of California Press.
Goffman, Ervin (1991), *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Londra: Penguin.
Goody, Jo (1997), "Boys don't cry: Masculinities, fear of crime and fearlessness", *The British Journal of Criminology* 37: 401-18.
Göle, Nilüfer (1991), *Modern Mahrem, Medeniyet ve Örtünme*, İstanbul: Metis.
Graham, W. G. (1992), "Silicosis", *Clinical Chest Medicine* 13 (2): 253-67.
Greaves, Ian A. (2000), "Not-So-Simple Silicosis: A Case for Public Health Action", *American Journal of Industrial Medicine*, 37: 245-51.
Gross, Larry (1995), "Out of the Mainstream: Sexual Minorities and the Mass Media", *Gender, Race and Class in Media* içinde, Gail Dines ve Jean M. Humes (haz.), Londra: Sage.
Gupta, Akil ve Aradhana Sharma (2007), "Introduction: Rethinking Theories of the State in an Age of Globalization", *The Anthropology of the State: A Reader*, Oxford: Blackwell.
Gürkan, Menderes (2006), *İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
Hafçı, Yalçın (2008), "Zaman Hapishaneleri, F Tipi ve Tecrit", *Hapishane Dünyası* içinde, Aytekin Yılmaz (haz.), İstanbul: Mahsus Mahal Kitaplığı.
Halberstam, Judith (1998), *Female Masculinity*, Durham: Duke University Press.
— 2005, *In a Queer Time & Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*, New York: New York University Press.
Hall, Stuart (2005), "İdeolojinin Yeniden Keşfi: Medya Çalışmalarında Baskı Altında Tutulanın Geri Dönüşü", *Medya, İktidar, İdeoloji* içinde, Mehmet Küçük (haz.), Ankara: Bilim ve Sanat.
Harley, Russell A. ve Vallyathan, Val (1996), "History of silicosis", *Silica and Silica-induced Lung Disease* içinde, Vincent Castranova, Val Vallyathan, William E. Wallace (haz.), Boca Raton: CRC Press.
Hartmann, Heidi (2006), *Marksizmle Feminizmin Mutsuz Evliliği*, çev. Gülşad Ayfen, İstanbul: Agora.
Harvey, David (1991), *The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford: Blackwell; Türkçesi, *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri*, çev. Sungur Savran, İstanbul: Metis, 1997.
— (2007), *A Brief History of Neoliberalism*, New York: Oxford University Press.
Heinen, Jacqueline (2004), "Les politiques sociales et familiales", *Dictionnaire critique du féminisme* içinde, Paris: PUF.
Held, David ve McGrew, Anthony (haz.) (2002), "Introduction", *Governing Globalization* içinde, Cambridge: Polity.
Herzfeld, Michael (2005), *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation State*, NewYork: Routledge.
Hindess, Barry (2002), "Neo-liberal Citizenship", *Citizenship Studies*, 6: 2.
Hocaoğlu, Murat (2002), *Eşcinsel Erkekler: Yirmi Beş Tanıklık*, İstanbul: Metis.
Horzum, Gülbanu ve diğ. (2006), "Meslek Anemnezinden Tanıya: Kum Rodeo Nedeniyle Oluşan Bir Silikozis Olgusu", *Akciğer* 12 (4): 183-7.

Houck, Judith A. (2006), *Hot and Bothered: Women, Medicine, and Meno-pause in Modern America*, Harvard: Harvard University Press.
Huyard, Caroline (2009), "Who rules rare disease associations? A framework to understand their action", *Sociology of Health and Illness 31: 7*.
Illouz, Eva (2007), *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*, Cambridge: Polity.
Inda, Jonathan Xavier (haz.) (2005), *Anthropologies of Modernity: Foucault, Governmentality and Life Politics*, Oxford: Blackwell.
Inda, Jonathan Xavier ve Renato Rosaldo (haz.) (2008), "Tracking Global Flows", *The Anthropology of Globalization: A Reader* içinde, Oxford: Blackwell.
Ingraham, Chrys (2004), *Thinking Straight: The Power, Promise and Paradox of Heterosexuality*, New York: Routledge.
Inhorn, Marcia (2002), "The 'Local' Confronts the 'Global'": Infertile Bodies and New Reproductive Technologies in Egypt", *Infertility Around The Globe: New Thinking On Childlessness, Gender and Reproductive Technologies* içinde, Marcia Inhorn ve Frank Van Balen (haz.), Berkeley: University of California Press.
Jackson, Cecile (2001), *Men at Work: Labour, Masculinities and Development*, Londra: Frank Cass.
Jankoviak, William R. (2008), *Intimacies: Love and Sex Accross Cultures*, New York: Columbia University Press.
Jhally, Shut (1995), "Image Based Culture: Advertising and Popular Culture", *Gender, Race and Class in Media* içinde, Gail Dines ve Jean M. Humes (haz.), Londra: Sage.
Joseph, Suad (1993), "Gender and Relationality Among Arab Families in Lebanon", *Feminist Studies* 3: 3.
— (1994a), *Intimate Selving in Arab Families: Gender, Self and Identity*, Syracuse: Syracuse University Press.
— (1994b), "Brother/Sister Relationships: Connectivity, Love and Power in the Reproduction of Arab Patriarch", *American Ethnologist* 21: 1.
Justo, Luis (2006), "Doctors, Interrogation, and Torture", *BMJ* 332: 1462-3.
*Kadın Sığınakları I. ve II. Kurultayları* (2000), İstanbul: Mor Çatı.
*Kadın Sığınakları III. ve IV. Kurultayları* (2003), İstanbul: Mor Çatı.
*Kadın Sığınma Evleri Kılavuzu* (2008), İstanbul: KSGM.
*Kadınlar İçin Aile İçi Şiddetle Mücadele Kılavuzu* (2008), İstanbul: KSGM.
Kandiyoti, Deniz (1988), "Bargaining with Patriarchy", *Gender & Society* 2 (3): 274-90.
— (2003), "End of Empire: Islam, Nationalism and Women in Turkey", *Feminist Postcolonial Theory: A Reader* içinde, New York: Routledge.
Kandiyoti, Deniz ve Ayşe Saktanber (haz.) (2003), *Kültür Fragmanları: Türkiye' de Gündelik Hayat*, çev. Zeynep Yelce, İstanbul: Metis.
Kanna, Ahmed (2010), "Flexible Citizenship in Dubai: Neoliberal Subjectivity in the Emerging 'City-Corporation'", *Cultural Anthropology*, 25: 1.
Kaptanoğlu, Cem (2000), "Panopticon'dan F Tipine Tecrit", *Birikim* 136.
Karaosmanoğlu, Yakup Kadri (2008), *Ankara*, İstanbul: İletişim.
Katz, Alison (2008), "New Global Health: A Reversal of Logic, History and Prin-

ciples", *Social Medicine* 3 (1).
Katz, Jonathan Ned (2007), *The Invention of Heterosexuality*, Chicago: The Chicago University Press.
Kaufert, Patricia A.ve Sonja M. McKinlay (1985), "Estrogen Replacement Therapy: The Production of Medical Knowledge and the Emergence of Policy", *Women, Health, and Healing: Toward A New Perspective* içinde, Ellen Lewin ve Virginia Olesen (haz.), New York: Tavistock Publications.
Kessler, Suzanne J. (2002), *Lessons from the Intersexed*, New Brunswick: Rutgers University Press.
Keyder, Çağlar (2005), "Globalization and Social Exclusion in Istanbul", *International Journal of Urban and Regional Research*, 29 (1): 124-34.
Keyder, Çağlar ve diğ. (2007), *Avrupa'da ve Türkiye'de Sağlık Politikaları*, İstanbul: İletişim.
Keyman, Fuat ve Ahmet İçduygu (2003), "Globalization, Civil Society and Citizenship in Turkey: Actors, Boundaries and Discourses", *Citizenship Studies* 1: 2.
Keyman, Fuat ve Ziya Öniş (2007), *Turkish Politics in a Changing World: Global Dynamics and Domestic Transformations*, İstanbul: Bilgi University Press.
Kılıçaslan, Zeki (2008), "Türkiye'de Kot Kumlama İşçilerinde Silikozis; Kuralsız, Kayıtdışı Çalışma Koşullarına Bağlı Gelişen Dünya/Tarihsel Dramatik Bir Olgu", *Toplum ve Hekim* 23(5): 332-34.
Kıyak, H. Asuman (2005), "Redefining Old Age", *The International Forum For Social Sciences and Health World Congress: Health Challenges of the Third Millenium* içinde, İstanbul: Yeditepe University Press.
Kleinman, Arthur (1995), *Writing at the Margin: Discourse between Anthropology and Medicine*, Berkeley: University of California Press.
Kleinman, Arthur ve diğ. (haz.) (1997), *Social Suffering*, Berkeley: University of California Press.
Korobov, Neill (2009), "He's Got No Game: Young Men's Stories About Failed Romantic and Sexual Experiences", *Journal of Gender Studies* 18: 2.
Kuttner, Robert (1997), *Everything for Sale: The Virtues and Limits of Markets*, New York: Basic Books.
Kübler-Ross, Elisabeth (1973), *On Death and Dying*, New York: Routledge.
Landrigan, P. J. (1987), "Silicosis", *Occupational Medicine* 2 (2): 319-26.
Latour, Bruno (1993), *We Have Never Been Modern*, Cambridge: Harward Uni.; Türkçesi: *Biz Hiç Modern Olmadık*, çev. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk, 2008.
Levin, Stephen M. ve Lilis, Ruth (2007), "Silicosis", *Public Health and Preventive Medicine* içinde, Robert B. Wallace (haz.), NewYork: McGraw Hill Medical.
Leysen, Bettina (1996), "Medicalization of Menopause: From 'Feminine Forever' to 'Healthy Forever'", *Between Monsters, Goddesses and Cyborgs: Feminist Confrontations with Science, Medicine and Cyberspace* içinde, Nina Lykke, Rosi Braidotti (haz.), Londra: Zed.
Li, Alison (2003), "Marketing Menopause: Science and the Public Relations of Premarin", *Women, Health, and Nation: Canada and the United States since 1945* içinde, Ottawa: McGill-Queen's University Press.
Lindee, Susan (2005), *Moments of Truth in Genetic Medicine*, Baltimore: The

Johns Hopkins University Press.
Lock, Margaret (1996), "Death in Technological Time: Locating the End of Meaningful Life", *Medical Anthropology Quarterly* 10 (4).
Lock, Margaret ve Judith Farquhar (haz.) (2007), *Beyond the Body Proper: Reading the Anthropology of Material Life*, Durham: Duke University Press.
Lucey, Helen ve Valerie Walkerdine (2003), "Psychosocial Aspects of Becoming Educationally Successful for Working- Class Young Women", *Gender and Education* 15: 3.
Luhmann, Niklas (1986), *Love as Passion: the Codification of Intimacy*, Cambridge: Harvard University Press.
Lupton, Deborah (1997), "Consumerism, Reflexivity and the Medical Encounter", *Social Science and Medicine*, 45: 3.
— (2006), *Medicine as Culture: Illness, Disease and the Body in Western Societies*, Thousand Oaks: Sage.
Mackintosh, Maureen (2006), "Commercialisation, Inequality and Transition in Health Care: The Policy Challenges in Developing and Transitional Countries", *Journal of International Development*, 18: 3.
Manap, Şadiye (2008), "Bir Başka Dünya", *Hapishane Dünyası* içinde, Aytekin Yılmaz (haz.), İstanbul: Mahsus Mahal Kitaplığı.
Mann, Jonathan M. ve diğ. (haz.) (1999), *Health and Human Rights: A Reader*, New York: Routledge.
Mannheim, Karl (1972), "The Problem of Generations", *Essays on the Sociology of Knowledge* içinde, Paul Kecskemeti (haz.), Londra: Routledge.
Mater, Nadire (1998), *Mehmedin Kitabı: Güneydoğu'da Savaşmış Askerler Anlatıyor*, İstanbul: Metis.
Mattingly, Cheryl ve Linda C. Garro (2000), "Narrative as construct and construction", *Narrative and the Cultural Construction of Illness and Healing* içinde, Berkeley: University of California Press.
Mauss, Marcel (1973), "Techniques of the Body", *Economy and Society* 2: 1.
Maxwell, Claire (2007), "'Alternative' Narratives of Young People's Heterosexual Experiences in the UK", *Sexualities* 10: 6.
Mazower, Mark (1998), *Dark Continent: Europe's Twentieth Century*, Londra: Vintage; Türkçesi: *Karanlık Kıta: Avrupa'nın Yirminci Yüzyılı*, çev. Dilek Cenkçiler, İstanbul: YKY, 2010.
McCall, Leslie (2005), "The Complexity of Intersectionality", *Signs*, 30: 3.
McDowell, Linda (2003), *Redundant Masculinities: Employment Change and White Working Class Youth*, Oxford: Blackwell.
McMillan, Linda (2007), *Feminists Organizing Against Gendered Violence*, Londra: Palgrave.
Miller, Peter ve Nikolas Rose (2008), *Governing the Present*, Cambridge: Polity.
Moran, Michael (1999), *Governing the Health Care State: A comparative study of the United Kingdom, United States and Germany*, Manchester: Manchester University Press.
Moris, Jenny (1992), "Tyrannies of perfection", *New Internationalist* 233.
Murray, Stephen O. (1997), "The Will not to Know: Islamic Accomodations of Male Homosexuality", *Islamic Homosexualities: Culture, History, Literature*

içinde, Stephen O. Murray ve Will Roscoe (haz.), New York: New York University Press.
Mutlu, Burcu (2009a), "The Local Culture of In Vitro Fertilization in Turkey: Women's Narratives of Test-Tube Baby Technologies", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.
— (2009b), "Kariyer de Yaparım (Tüp), Bebek de!", *Amargi* 15, Kış.
North American Menopause Society (2007), "Estrogen and progestogen use in peri- and postmenopausal women", *Menopause* 14 (2): 168-82.
OECD (2008), *OECD Sağlık Sistemi İncelemeleri: Türkiye*, New York: OECD ve IBRD/Dünya Bankası Yayını.
Oleksy, Elzbiata H. (2009), *Intimate Citizenships: Gender, Sexualities, Politics*, Londra: Routledge.
Oliver, Mike (1990), *The Politics of Disablement*, Londra: MacMillan.
Ong, Aihwa (1999), *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*, Durham: Duke University Press.
— (2006), *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*, Durham: Duke University Press.
Orman, Enver (2001), "Otoritenin Gerekliliği ve Felsefe", *Felsefelogos* 16.
Osborne, David ve Goebler, Ted (1992), *Reinventing the Government*, Wokingham: Addison Wesley.
Oudshoorn, Nelly (1994), *Beyond the Natural Body: An Archeology of Sex Hormones*, New York: Routledge.
Öncü, Ayşe (1997), "The Myth of the 'Ideal Home' Travels Across Cultural Borders to Istanbul", *Space, Culture and Power: New Identities in Globalizing Cities* içinde, Petra Weyland ve Ayşe Öncü (haz.), Londra: Zed Books.
Özbay, Cenk (2010a), "Nocturnal Queers: Rent Boys' Masculinity in Istanbul", *Sexualities* 13 (5): 645-63.
— (2010b), "Neoliberalizm ve Erkekliğin Halleri", *Yeni Sağ, Yeni Sol* içinde, Armağan Öztürk (haz.), Ankara: Phoenix.
Özbay, Cenk ve Serdar Soydan (2003), *Eşcinsel Kadınlar: Yirmi Dört Tanıklık*, İstanbul: Metis.
Özyeğin, Gül (2009), "Virginal Facades: Sexual Freedom and Guilt among Young Turkish Women", *European Journal of Women's Studies* 16: 2.
Paap, Kris (2006), *Working Construction: Why White Working-Class Men Put Themselves –and the Labor Movement- In Harm's Way*, Ithaca: Cornell University Press.
Pain, Rachel (2000), "Place, Social Relations and the Fear of Crime: A Review", *Progress in Human Geography* 24 (3): 365-87.
— (2001), "Gender, Race, Age and Fear in the City", *Urban Studies* 38 (5-6): 899-913.
Pala, Kayıhan (2007), *Türkiye İçin Nasıl Bir Sağlık Reformu?*, Bursa: Uludağ Üniversitesi Tıp Fakültesi Halk Sağlığı Ana Bilim Dalı Yayını.
Park, R. ve diğ. (2002), "Exposure to Crystalline Silica, Silicosis, and Lung Disease Other Than Cancer in Diatomaceous Earth Industry Workers: A Quantitative Risk Assessment", *Occupational and Environmental Medicine* 59: 36-43.
Parker, Richard ve diğ. (haz.) (2000), *Framing the Sexual Subject: The Politics of*

*Gender, Sexuality and Power*, Berkeley: University of Califomia Press.
Passerini, Luisa (1989), "Women's Personal Narratives: Myths, Experiences, and Emotions", *Interpreting Women's Lives: Feminist Theory* içinde, Bloomington: Indiana University Press.
Peck, Jamie ve Adam Tickell (2002), "Neoliberalizing Space", *Antipode* 34 (3): 380-404.
Petryna, Adriana (2002), *Life Exposed: Biological Citizens after Chernobyl*, New Haven: Princeton University Press.
Plummer, Ken (2003), *Intimate Citizenship: Private Decisions and Public Dialogues*, Seattle: University of Washington Press.
— (2008), "Studying Sexualities for a Better World? Ten Years of Sexualities: Editor's Introductory Essay", *Sexualities* 11(1).
Polanyi, Karl (2000), *Büyük Dönüşüm*, çev. Ayşe Buğra, İstanbul: İletişim.
Quimby, Karin ve Walter L. Williams (2000), "Unmasking the Homophile in 1950s Los Angeles", *Queer Fontiers* içinde, Joseph A. Boone ve diğ. (haz.), Madison: The University of Wisconsin Press.
Rabinow, Paul (2005), "Artificiality and Enlightenment: From Sociobiology to Biosociality", *Anthropologies of Modernity: Foucault, Governmentality and Life Politics* içinde, Jonathan Xavier Inda (haz.), Oxford: Blackwell.
*Radikal* (2010), "Doktor Bu Ne?", 03/01/2010.
Redman, Peter (2001), "The Discipline of Love", *Men and Masculinities* 4: 2.
Rees, D. ve diğ. (2007), "Silica, silicosis and tuberculosis", *International Journal of Tuberculosis and Lung Diseases* 11(5): 474-84.
Rofel, Lisa (2007), *Desiring China: Experiments in Neoliberalism, Sexuality and Public Culture*, Durham: Duke University Press.
Ronald, Loma (2006), "Empowered to Consume: Direct-to-consumer Advertising and Pharmaceutical Govemance", yayımlanmamış taslak, Rensselaer Polytechnic Institute, Science and Technology Studies Department.
Rose, Nikolas (1999 [1989]), *Governing of the Soul: The Shaping of the Private Self*, New York: Free Association Books (ilk basımı Londra: Routledge).
— (1996), "Authority and the Genealogy of Subjectivity", *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity* içinde, Oxford: Blackwell.
— (2006), *Politics of Life Itself: Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty First Century*, Londra: Princeton University Press.
— (2007a), *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton: Princeton University Press.
— (2007b), "Governing 'Advanced' Liberal Democracies", *The Anthropology of the State: A Reader*, Oxford: Blackwell.
Rubin, Gayle (1984), "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Identity", *Pleasure and Danger* içinde, Carole Vance (haz.), New York: Routledge.
— (1997 [1975]), "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory* içinde, Linda Nicholson (haz.), New York: Routledge.
Rutz, Henry ve Balkan, Erol M. (2009), *Reproducing Class: Education, Neoliberalism, and the Rise of the New Middle Class in Istanbul*, Oxford: Berghahn.

Sağlık Bakanlığı (2003), *Sağlıkta Dönüşüm Programı Konsept Notu*, Ankara: T.C. Sağlık Bakanlığı.
— (2008), *Sağlık İstatistikleri Yıllığı*, Ankara: T.C. Sağlık Bakanlığı.
Sanal, Aslıhan (2004), "Robin Hood of Techno-Turkey or Organ Trafficking in the State of Ethical Beings ", *Culture, Medicine and Psychiatry*, 28: 1.
Sancar, Serpil (2009), *Erkeklik: İmkânsız İktidar*, İstanbul: Metis.
Sassen, Saskia (2001), *The Global City: New York, London and Tokyo*, ikinci edisyon, New Haven: Princeton University Press.
— (2008), *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*, New Haven: Princeton University Press.
Schenker, M. (1999), "Silica Exposure and Silicosis", *Journal of Occupational & Environmental Medicine* 41(4): 317.
Scheper-Hughes, Nancy (2004), "Parts Unkown: Undercover Ethnography of the Organs-Trafficking Underworld", *Ethnography* 5: 1.
Scott, Joan (1996), "Foreword", *Autobiography of a Generation: Italy, 1968* içinde, Londra: Wesleyan University Press.
Seaman, Barbara (2003), *The Greatest Experiment Ever Performed on Women: Exploding the Estrogen Myth*, New York: Hyperion.
Seidler, Victor J. (2006), *Transforming Masculinities: Men, Cultures, Bodies, Power, Sex and Love*, Londra: Routledge.
Seymour, Julie ve Paul Bagguley (1999), *Relating Intimacies: Power and Resistance*, New York: St. Martin's Press.
Shakespeare, Tom (2003), "Rights, risks and responsibilities: New genetics and disabled people", *Debating Biology: Sociological Reflections on health, medicine and society* içinde, Simon J. Williams (haz.), New York: Routledge.
Shiling, Chris (2003), *The Body and Social Theory*, Londra: Sage.
Sirman, Nükhet (2007), "Türkiye'de Feministlerin Şiddetle İlişkisi", *Amargi* 4.
— (2009), "The New Face of Honour", panel tebliği, *Şiddetin Normalleştirilme Süreci – İsveç ve Türkiye'deki Bakış Açıları*, 6 Haziran 2009, İstanbul.
Smedly Julia ve diğ. (2007), *Oxford Handbook of Occupational Health*, Oxford: Oxford University Press.
Sontag, Susan (1979), *Illness as Metaphor*, New York: Doubleday; Türkçesi: *Metafor Olarak Hastalık*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Agora, 2005.
Stewart, Art (1999), "Cost-containment and Privatization: An International Analysis", *Market Limits in Health Reform: Public Success, Private Failure* içinde, Daniel Drache ve Terry Sullivan (haz.), Londra: Routledge.
Story, Alistair ve diğ. (2007), "Tuberculosis in London: The Importance of Homelessness", *Thorax* 62 (8): 667-71.
Stryker, Susan ve Stephen Whittle (haz.), (2006), *The Transgender Studies Reader*, New York: Routledge.
Suda, Pakize (2001), "Felaket Tellalları", *Hürriyet*.
Sur, H. (2009), "Sağlık Hizmetleri ve Etik", yayımlanmamış belge.
Şahbaz, Sibel ve diğ. (2007), "Denim Sandblasting and Silicosis Two New Subsequent Cases in Turkey", *Tüberküloz ve Toraks Dergisi* 55 (1): 87-91.
Şahinoğlu, Altan (1998), *Kadın Sığınakları 1. Kurultayı Konuşması*, İstanbul.
Taş, D. ve diğ. (2007), "Kot Kumlamaya Bağlı Gelişen Silikozis: İki Olgu", *TSK*

*Koruyucu Hekimlik Bülteni*, 6 (5): 395-9.
Tatar, Mehtap ve diğ. (2007), "Informal Payments in the Health Sector: A Case Study from Turkey", *Health Affairs* 26.
Terzioğlu, Ayşecan (2008), "Experiencing and Explaining Cancer: A Critical Study of Turkish Modernity through the Cancer Patients' Illness Narratives", The City University of New York-The Graduate Center, Antropoloji Bölümü, yayımlanmamış doktora tezi.
The Women's Health Initiative Steering Committee (2004), "Effects of Conjugated Equine Estrogen in Postmenopausal Women With Hysterectomy: The Women's Health Initiative Randomized Controlled Trial", *Journal of American Medical Association* 291(14): 1701-12.
Thompson, Charis (2006), "God is in the Details: Perspectives on the Interwining of Religion and Assisted Reproductive Technologies", *Culture, Medicine and Phychiatry* 30 (4).
Thorne, Barrie (1993), *Gender Play: Boys and Girls in School*, New Brunswick: Rutgers University Press.
*Toplum ve Bilim* (2004), "Erkeklik", Semih Sökmen (ed.), sayı: 101, İstanbul: Birikim.
Tosun, Nurhan Babür (2004), "Reklam Aracı Olarak Kadın", *Kadın Çalışmaları Dergisi* 1(1): 88-93.
TÜSİAD (2009), *Türkiye için yeni bir fırsat penceresi: Tıp Turizmi*, İstanbul.
Tüzen, Hasan (2005), "Foucault ve İktidarın Mikrofiziği", *Düşünen Siyaset* 20.
Valentine, Gill (1989), "The Geography of Women's Fear", *Area* 21: 385-90.
Van Hoven, Bettina ve Louise Meijering (2004), "Transient Masculinities: Indian IT Workers in Germany", *Spaces of Masculinities* içinde, Kathrin Hörschelmann ve Bettina van Hoven (haz.), Londra: Routledge.
Walkerdine, Valerie (2003), "Reclassifying Upward Mobility: Femininity and the Neoliberal Subject", *Gender and Education* 15: 3.
Waltz, Kenneth N. (1999), "Globalization and Governance", *PS: Political Science and Politics* 32 (4): 693-700.
Warner, Michael (2002), "Publics and Counterpublics", *Public Culture*, 14: 1, s. 49-90.
Watkins, Elizabeth Siegel (2007), *The Estrogen Elixir: A History of Hormone Replacement Therapy in America*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Weeks, Jeffrey (1990), *Sexuality and Its Discontents: Meanings, Myths, and Modern Sexualities*, New York: Routledge.
— (2009), *Sexuality*, New York: Routledge.
Weitman, Sasha (1999), "On the Elementary Forms of the Socioerotic Life", *Love and Eroticism* içinde, Mike Featherstone (haz.), Londra: Sage.
West, Candace ve Don Zimmerman (1987), "Doing Gender", *Gender & Society* 1(2).
White, Jenny (2003), "State Feminism, Modernization, and the Turkish Republican Woman", *NWSA Journal* 15 (4): 145-59.
Wilde, Oscar (2000), "Sosyalizm ve İnsan Ruhu", *Roll* 55.
Williams, Christine (1995), *Still a Man's World: Men Who Do Women's Work*, Berkeley: University of California Press.

Wilson, James C. (2006), "(Re)Writing the Genetic Body-Text: Disability, Textuality, and the Human Genome Project", *The Disability Studies Reader* içinde, Lennard Davis (haz.), New York: Routledge.

Wittig, Monique (2002), *The Straight Mind and The Other Essays*, Boston: Beacon.

Worcester, Nancy (2004), "Hormone Replacement Therapy (HRT): Getting to the Heart of the Politics of Women's Health?", *NWSA Journal* 16 (3): 56-69.

Yan, Yunxiang (2003), *Private Life under Socialism: Love, Intimacy, and Family Change in a Chinese Village, 1949-1999*, Stanford: Stanford University Press.

Yassin, Abdiaziz ve diğ. (2005), "Occupational Exposure to Crystalline Silica Dust in the United States, 1988-2003", *Environmental Health Perspectives* 113 (3): 255-60.

Yıldırım, Aysel (1998), *Sıradan Şiddet: Kadına ve Çocuğa Yönelik Şiddetin Toplumsal Kaynakları*, İstanbul: Boyut.

Yüzgün, Arslan (1986), *Türkiye'de Eşcinsellik: Dün ve Bugün*, İstanbul: Hüryüz.

Zelizer, Vivana A. (2003), *The Purchase of Intimacy*, New Haven: Princeton University Press.

Özbay, Terzioğlu ve Yasin

# Neoliberalizm ve Mahremiyet

Neoliberalleşmeye bağlı olarak Türkiye'de mahremiyet algımızda önemli bir değişiklik ortaya çıktı. Bu dönüşümü farklı örnekler üzerinden inceleyen makaleleri bir araya getiren bu seçkide, sağlık alanındaki metalaşma, çalışma koşulları ve sağlık ilişkileri, yeni üreme teknolojileri, yeni hastalıklar ve yeni hasta örgütlenmeleri, kanser ve hastalık anlatıları, menopozun sosyal algılanışı, neoliberalizm koşullarında erkekliğin dönüşümü, reklamlarda ve popüler kültürde cinselliğin ve eşcinselliğin kurgulanışı ile kadına yönelik şiddet ve sığınma evleri inceleniyor.

Her biri özgül bir durumdan hareket etmelerine rağmen bu makaleler sayesinde, hızla değişen maddi süreçler karşısında, bedenle, özel alanla ilgili anlayış ve kavrayışımızda da köklü değişiklikler ortaya çıktığını saptayabiliyoruz. Görülüyor ki neoliberal mantık sıklıkla varsayıldığı gibi mutlak bir özgürleşmeye yol açmıyor: Daha ziyade sahip olduğumuzu düşündüğümüz herşeyi metalaştırarak yeni tabiyet biçimleri yaratıyor. Kitapta bu yeni koşullar karşısında insanların verdikleri tepkilerin, mücadelelerin ve gösterdikleri dayanışmanın örneklerini de okuyacaksınız.




Metis Edebiyatdışı
ISBN-13: 978-975-342-834-7




Metis Yayınları
www.metiskitap.com