KADINLARIN MENSTURASYON, ÇOCUK SAHİBİ OLMA VE ANNELİK SÜREÇLERİNDE EZİLME VE DİRENME DENEYİMLERİ

Merve YILMAZBİLEK

DOKTORA TEZİ

Sosyoloji Anabilim Dalı

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi F. Ayşin KOÇAK TURHANOĞLU

Eskişehir

Anadolu Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Ocak 2022

ÖZET

KADINLARIN MENSTURASYON, ÇOCUK SAHİBİ OLMA VE ANNELİK SÜREÇLERİNDE
EZİLME VE DİRENME DENEYİMLERİ

Merve YILMAZBİLEK

Sosyoloji Anabilim Dalı

Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ocak 2022

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi F. Ayşin KOÇAK TURHANOĞLU

Bu çalışma kadınların mensturasyon, çocuk sahibi olma (hamilelik ve doğum) ve annelik süreçlerindeki deneyimlerinin ataerkil ideoloji ve kapitalist sistemle ilişkisini ele almayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda kadınların mensturasyonu, hamileliği, doğumu ve anneliği nasıl deneyimlediklerini, bu deneyimleyişlerindeki baskı ögelerini ve bu baskıyla doğrudan ya da dolaylı olarak mücadele edip edemediklerini sorgulamaktadır. Feminist araştırmanın metodolojik ilkelerine dayanan bu çalışmada 21 kadınla derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Kadın deneyimini anlamayı ve bu deneyimlerdeki güç ilişkilerini sorgulamayı amaçlayan feminist metodoloji kullanılarak biyolojik süreçler olarak görülen mensturasyon, hamilelik ve doğumun biyolojik olmasının ötesinde toplumsal ve kültürel inşalar olduğu çözümlemesi yapılmıştır. Anneliğin ise menarş ile başlayarak inşa edilen bir süreç olarak annelik kurumuna dönüşümü değerlendirilmiştir. Tıp ve sağlık alanının dışında sosyolojik bir bakış açısıyla ele alınan kadın bedeni ve onun toplumsal inşası, ataerkil ilişkiler bağlamında çözümlenmiştir. Mensturasyonun, çocuk sahibi olmanın ve anneliğin kadınlar üzerinde baskıya neden olmasının en belirgin unsuru bu süreçlere yüklenen toplumsal anlamlar ve bu anlamlar aracılığıyla belirlenen, yönlendirilen deneyimlerdir. Çalışma boyunca bu süreçleri kadınların anlamlandırmasının, deneyimlemesinin ataerkil ideoloji ve kapitalist sistem tarafından nasıl kontrol edildiği, denetlendiği, baskı altında tutulduğu tartışılırken; deneyim, baskı ve mücadele boyutu, ataerkillik ilişkisiyle çözümlenmiştir.

Anahtar Sözcükler: Mensturasyon, Biyolojik yeniden üretim, Annelik, Ataerkillik, Feminizm.

ABSTRACT

WOMEN'S EXPERIENCES OF OPPRESSION AND RESISTANCE IN MENSTRUATION, CHILDBEARING, AND MOTHERING PROCESSES

Merve YILMAZBİLEK

Department of Sociology

Anadolu University, Graduate School of Social Sciences, Ocak 2022

Supervisor: Assist. Prof. Dr. F. Ayşin KOÇAK TURHANOĞLU

This study aims to address the relationship between women's experiences in menstruation, childbearing (pregnancy and childbirth) and mothering processes, and the patriarchal ideology and the capitalist system. In this direction, it questions how women experience menstruation, pregnancy, childbirth and mothering, the pressure elements in these experiences, and whether they can (or cannot) struggle with this pressure directly or indirectly. In this study, which is based on the methodological principles of feminist research, in-depth interviews were conducted with 21 women. By using the feminist methodology that aims to understand the women's experience and to question the power relations in these experiences, it has been analyzed that menstruation, pregnancy and childbirth, which are seen as biological processes, are social and cultural constructions beyond being biological. The transformation of mothering into the institution of motherhood as a process built by starting with menarche has been evaluated. The women body and its social construction, which is discussed from a sociological perspective contrary to the field of medicine and health, has been analyzed in the context of patriarchal relations. The most obvious element why menstruation, having children and mothering cause pressure on women is the social meanings attributed to these processes and the experiences determined and directed through these meanings. While discussing how women's understanding and experience of these processes are controlled and suppressed by the patriarchal ideology and the capitalist system; experience, oppression and struggle dimension were resolved with the relation of patriarchy.

Keywords: Menstruation, Reproductive, Mothering, Patriarchy, Feminism.

TEŞEKKÜR

Değerli danışmanım Dr. Öğr. Üyesi F. Ayşin Koçak Turhanoğlu, doktora sürecimin başından sonuna kadar bana verdiğiniz destek için çok teşekkür ederim. Odanızda sıcacık karşılamalarınıza, güler yüzünüze, yönlendirmelerinize, tavsiyelerinize, motivasyon içeren sohbetlerinize, Zoom toplantılarınıza, kısaca sonsuz ilginize teşekkürlerimle birlikte saygımı ve sevgimi de eklediğimi belirtmeliyim. Uzun bir yolculuk olan tez sürecini benim için daha kolay ve zevkli bir sürece çevirdiniz, iyi ki varsınız.

Tez sürecimin başından sonuna kadar yanımda olan sevgili jüri üyelerim Prof. Dr. Yıldız Ecevit ve Prof. Dr. Fatime Güneş sizlere de tüm katkılarınız için teşekkür ederim. Yıllarca makalelerini okuduğumuz, Türkiye'deki feminizmin en önemli isimlerinden biri olan Yıldız Ecevit ile sohbet etmenin bile benim için anlamı çok büyükken tezime olan katkılarınızın, yönlendirmelerinizin benim için anlamı çok büyük. Bu yolda birlikte yürümek hayatım boyunca hatırlayacağım bir deneyim olacak. Bu süreçte sizden çok şey öğrendim. Tüm katkılarınız özellikle de mütevazılığınız, güler yüzünüz, sabrınız ve sevginiz için çok teşekkürler. Sevgili Fatime Hocam, katkılarınız, güler yüzünüz ve yönlendirmeleriniz için çok teşekkürler. Yaptığımız beyin fırtınaları, farklı bakış açılarına ulaşmak benim için bu süreçte oldukça değerliydi. Bu yolculukta açtığınız yeni kapılar için, samimiyetiniz ve verdiğiniz motivasyon için minnettarım.

Ayrıca Prof. Dr. Mehmet Ecevit Hocam, size feminist kurama dair arşivinizi bizimle paylaştığınız için çok teşekkür ediyorum. Bu çalışma ve kadın bilgisi için katkılarınız çok büyük. İyi ki varsınız.

Çok değerli Prof. Dr. Ayşe Gündüz Hoşgör ve Doç. Dr. Temmuz Gönç Şavran, tez savunma jürimde yer aldığınız sizlere teşekkürlerimi sunuyorum. Yönlendirmeleriniz, katkılarınız, görüşleriniz ve güzel yorumlarınız benim için çok önemliydi.

Edindiğim bakışta ve bu bakışı hayatıma katmamda çok büyük katkıları olan aileme sonsuz teşekkürler. Sevginiz, desteğiniz, motivasyonunuz, tüm imkanlarınızı önüme sermeniz tezimi hazırladığım bu yılları benim için çok kolaylaştırdı. İyi ki varsınız.

Son olarak deneyimlerini benimle paylaşan tüm kadın arkadaşlarıma çok teşekkür ediyorum. Siz olmasaydınız bu çalışma da olmazdı. Bu çalışma hepimizin…

İTHAF

Kendim olmam yolumda en büyük destekçim olan ve sonsuz sevgisini biz çocuklarına sunan canım anneme…

İÇİNDEKİLER

Sayfa

BAŞLIK SAYFASI i

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI ii

ÖZET iii

ABSTRACT iv

TEŞEKKÜR v

İTHAF vi

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ vii

İÇİNDEKİLER viii

TABLOLAR DİZİNİ xiii

1. GİRİŞ 1

1.1. Çalışmanın Çerçevesi 1

1.2. Metodolojiden Kadın Deneyimine Giden Yol 4

1.3. Çalışmanın Önemi 6

2. ATAERKİL SİSTEM, KADININ DOĞURGANLIĞI VE ANNELİĞİ 8

2.1. Giriş 8

2.2. Feminist Yazında Ataerkillik Tartışmaları 10

2.2.1. Ataerkilliğe dair öncü çözümlemeler 11

2.2.2. Ataerkil ideoloji ve kadın bedeni (*Ataerkil sistemde baskı altına alma alanı olarak doğurganlık)* 24

2.2.3. Ataerkil sistemin yeniden üretimi: Baskı, denetim ve sömürü mekanizmaları 35

2.2.3.1. *İlk durak: Adet/mensturasyon döneminin kadınlar için kontrol kaybına dönüştürülmesi* 36

2.2.3.2. *Bir "imkânsızlık hâli": Çocuk sahibi olamama* 45

2.2.3.3. *Çocuk sahibi olma ve annelik süreçlerinde ataerkil egemenliği yeniden üreten söylem ve pratikler* 50

2.2.3.4. *Ataerkil sistemin işbirlikçileri (Tek tipleştirici cinsiyetlendirme, Biyolojik aile ideolojisi ve anneliğin inşası, Yasaklamalar, Nesneleştirme, Metalaştırma: Hamilelik ve sonrasındaki icat edilen ritüeller)* 58

2.2.3.5. *Kadın bedeni ve mücadelesi* 66

2.3. Sonuç 74

3. TÜRKİYE'DE KADIN BEDENİNE YÖNELİK POLİTİKALAR VE DENEYİMLER 83

3.1. Giriş 83

3.2. Türkiye'de Cumhuriyet'ten Önce Kadın Bedenine Yönelik Politikalar 84

3.3. Türkiye'de Cumhuriyet'ten Sonra Kadın Bedenine Yönelik Politikalar 89

3.4. 2000 Yılı Sonrası Türkiye'de Kadın Bedenine Yönelik Politikalar: Çocuk Sahibi Olmak ve Doğum 93

3.5. Sonuç 107

4. FEMİNİST METODOLOJİ 111

4.1. Giriş 111

4.2. Feminist Metodoloji 112

4.2.1. Feminist duruş kuramı 116

4.2.2. Araştırma süreci ve deneyimi 125

4.2.2.1. *Kadınların hayatına kısa bir bakış* 128

4.3. Sonuç 132

5. MENSTURASYON 134

5.1. Giriş 134

5.2. Mensturasyonun Anlamı 135

5.3. Mensturasyon Deneyimi 137

5.3.1. İlk deneyim 137

5.3.2. Unutulamayan anılar 140

5.3.3. Bedensel ve psikolojik deneyimler 141

5.4. Mensturasyon Denetimi 144

5.4.1. Gizleme ve paylaşma 144

5.4.2. Hijyenik ürün al(dır)ırken 146

5.4.3. Yapılma(ma)sı gerekenler 147

5.5. Sonuç 151

6. ÇOCUK SAHİBİ OL(A)MA(MA)K VE HAMİLELİK 153

6.1. Giriş 153

6.2. Doğurganlık 154

6.2.1. Doğurganlığın anlamı 154

6.2.2. Çocuk sahibi olma kararı ve çocuk sahibi olmanın anlamı 155

6.2.3. Yardımcı üreme teknolojilerinin deneyimleri 159

6.3. Hamilelik Deneyimi 166

6.3.1. Fark ediş ve hisler 166

6.3.2. Doktor/hastane seçimi ve vajinal muayene 170

6.3.3. Bedensel ve psikolojik değişiklikler 177

6.3.4. Baskı halleri 182

6.3.5. Fetüsün özneleşmesi 186

6.3.6. Kadının hamileliğinden çiftin hamileliğine 188

6.3.7. Hamilelikte cinsellik 191

6.3.8. Hamilelikte gündelik yaşam 193

6.4. Sonuç 199

7. DOĞUM 203

7.1. Giriş 203

7.2. Doğumun Anlamı 204

7.2.1. Doğumun deneyimlenme şekli 210

7.2.2. Doğum öncesi/sonrası ritüeller 217

7.3. Sonuç 221

8. ANNELİK 224

8.1. Giriş 224

8.2. Anne Olmak 225

8.2.1. Anneliğin anlamı 225

8.2.2. "İyi anneliğin" inşası 228

8.3. Annelik Deneyimi 230

8.3.1. Doğum sonrası ilk günler 230

8.3.2. Doğum sonrası depresyon 231

8.3.3. Beden ve cinsellik 234

8.3.4. Hayatın değişimi 238

8.4. Emzirmek 248

8.4.1. Emzirmenin anlamı 248

8.4.2. Emzirmenin baskıya dönüşümü 251

8.4.3. Emzirme alanları 257

8.5. Sonuç 260

9. SONUÇ 265

KAYNAKÇA 280

EKLER

ÖZGEÇMİŞ

TABLO DİZİNİ

Sayfa

Tablo 4.1. Kadınların demografik özellikleri …… 126

1. GİRİŞ

1.1. Çalışmanın Çerçevesi

Bu çalışma ile mensturasyon döneminden başlayarak kadınların çocuk sahibi olma ve annelik süreçlerindeki ezilme ve direnme deneyimlerine odaklanmaktayım. Bu meselenin değerlendirmesini "ataerkil kapitalizm kadınları bedenleri üzerinden nasıl baskı altına almaktadır?" üst sorusu altında, "ataerkil kapitalizmin kadınlara uyguladığı baskı, mensturasyon, çocuk sahibi olma (hamilelik ve doğum) ve annelik dönemlerinde nasıl gerçekleşmektedir?", "bu baskı ve denetim kadınların farklı öznellikleri dikkate alındığında nasıl deneyimlenmektedir?", "kadınların bu baskıyla mücadelesindeki açık veya gizli direnme stratejileri nelerdir?" alt araştırma sorularıyla ele alıyorum. Çalışmada anneliği sabit bir kimlik olarak ele almaktansa mensturasyon süreci ile inşasına başlanan, hamilelik ve doğum sonrasında devam eden ve kadınlar tarafından yaşam boyu tamamlanmaya uğraşılan bir süreç olarak değerlendiriyorum.

Kadınların mensturasyon, çocuk sahibi olma ve annelikle ilgili ezilme ve direnme deneyimlerini konu edinen bu çalışmaya ataerkillik ve beden/kadın bedeni odağıyla başlamanın uygun olduğunu düşünüyorum. Bu düşünceden hareketle ikinci bölümde, belirlediğim çalışma konularını bu kavramlara ilişkin teorik tartışmalar ışığında değerlendiriyorum. Ataerkillik tartışmaları altında radikal ve sosyalist feminizmin ataerkillik çözümlemelerine odaklanarak kadın bedeni ve doğurganlık üzerinden yapılan tartışmalara yer veriyorum.

Kadın bedeninin biyolojik olarak doğurmaya elverişli yapısı, kadını erkekten farklı kılarken erkek aracılığıyla baskı aracına dönüşmesinin de yolunu açar. Bu nedenle doğurganlık, kadın için hem erkekten farkını kuran hem de bu farkın erkek tarafından kullanılıp denetlendiği baskı alanına dönüşür.

Feminist düşünürler kadının doğurganlığı sebebiyle hem cinselliğinin hem de emeğinin baskı altına alınıp denetlendiğini vurgular ve ataerkilliğin temelinin bu denetim olduğunu savunurlar. Ataerkillik ve ataerkil kapitalizme ilişkin yaptıkları tartışmaların odak noktasını, kadın bedeni ve kadın emeği oluşturur. Kadınların ataerkil ve kapitalist sistemden özgürleşmesine yönelik çözüm önerilerini farklı bakış açılarından sunmaya çalışırlar. Bu çözümlerin merkezinde ise anneliğin analizi yer alır. Annelikle ilgili

feminist kuramsal tartışmalara yer verirken başlangıç noktasının annelik değil anneliğin inşasında merkezi konumda olan mensturasyon olduğunu düşünüyorum. Bu nedenle de annelik sürecine gelene kadar kadınlığa girişin sembolik temsilcisi olan mensturasyonla ilgili yapılan tartışmalara yer vermeyi önemli olarak görüyorum.

Çocukluğun sembolik olarak bitişi anlamına gelen mensturasyon, bu anlamı bedenin hamileliğe açık olmasından ve doğurabilmenin (her ne kadar elverişsiz olsa da) başlamasından alır. Vajinanın korunması gereken ve tehlikeye açık bir alan olduğu üzerinden baskı altına alınmaya başlanan çocuk için artık yeni bir dönem başlar. Kadınlığa girişi temsil eden bu dönem hem çocuğun kendisi hem de çevresi tarafından denetlendiği bir baskı ağı kurar. İleriki dönemlerde ise sınırları evlilik tarafından belirlendiğinde istenilen bir duruma, çocuk sahibi olmanın temsilcisine dönüşür. Bu doğrultuda mensturasyon, hamilelik testi işlevi görür. Birçok kadın için ise hamile olmadığının göstergesine ve ona çocuksuzluğunu hatırlatan bir simgeye dönüşür. Dolayısıyla çocuk sahibi olamama da kadının bedeni aracılığıyla yaşadığı bir başka baskı biçimidir. Bu nedenle anneliğin sadece çocuk sahibi olduktan sonra başlamadığını fark etmek oldukça önemlidir.

Çocuk sahibi olma kavramı ise bu çalışmada hamilelik ve doğum sürecini de kapsayan şemsiye bir kavram görevi görür. Bu noktada çocuk sahibi olma ve annelik dönemine yönelik söylemlerin ve pratiklerin ataerkil kapitalizmle ilişkisini kuran tartışmalara yer vermek, bu sürecin kadın deneyimde nasıl karşılık bulduğunu görmek açısından değerlidir. Bu dönemlere ilişkin tabular ve yasaklar kadının bedeni ve yaşantısı üzerinde baskı kurup onun deneyimini şekillendirirken; mevlit gibi geleneksel ya da "babyshower" gibi sonradan icat edilmiş ritüellerin ataerkil kapitalist sistem tarafından nasıl kullanıldığını görebilmek, baskıyı anlamak açısından bize yol gösterir. Kadın bedenini ve çocuk sahibi olma sürecini metalaştıran ataerkil kapitalizm, kadın üzerinde psikolojik ve ekonomik baskıya neden olurken aynı zamanda doğmamış bebeği de özne haline getirir. Bebeğin özneye dönüşümü ona kimlik kazandırırken kadının kimliğinin parçalanmasına neden olur. Bu parçalanma halinin kadın üzerindeki yansıması ise bedene yabancılaşma ve özne kimliğinin yitirilmesidir. Dolayısıyla bu alanın kendisini başlı başına bir mücadele alanı olarak değerlendirmek, kadının var olma mücadelesi için önemli bir meseledir.

Bu çerçevede çalışmanın ikinci bölümünde yer verdiğim feminist literatür ise mensturasyon ve çocuk sahibi olmaya dair kadın mücadelesini kapsamaktadır. Mensturasyon konusunun feminizme girişi 1970'li yıllarla birlikte gerçekleşir. Bu yıllarda başlayan mensturasyon aktivizminde egemen olan spiritüalist aktivizmken 1990'lı yıllarla birlikte bu aktivizm yerini radikal mensturasyon aktivizmine bırakır. Buradaki önemli nokta ise mücadeledeki değişikliğin dönemin etkilerine ve ihtiyacına göre değişiyor olmasıdır. Feminizm içinde önceleri sağlıkla ve kadın güçlülüğünün temsiliyle ilişkilendirilen mensturasyon 1990'lı yıllarla birlikte cinsiyetle bağlantısı kırılmaya çalışılan, sıradan biyolojik bir işlev olarak vurgulanmaya çalışılır. Çocuk sahibi olma aktivizmine ise annelik hareketi ve emzirme mücadelesini kapsayacak biçimde yer veriyorum. Annelik hareketinin ilk adımları doğumlardaki anne/bebek ölümlerindeki artış ve sağlık sistemindeki yetersizlik nedeniyle atılırken 1990'lı yılların sonuna gelindiğinde sorunların uluslararası platformlara taşınmasıyla annelik hareketi resmen etkisini gösterir. 21. Yüzyıl'a gelindiğinde ise önceleri sağlık sistemi ile ilgili olan talepler farklı taleplerle birleşerek anneliği güçlendirici bir mücadeleye dönüştürür ve artık toplumsal değişikliği sağlamak amacıyla hareket edilir.

Annelikle ilgili en önemli meselelerden biri olarak karşımıza çıkan emzirmenin kadın üzerinde baskıya neden olmasının nedenleri arasında anne sütü ile bebek sağlığı arasında kurulan ilişki yer alır. Bilimsel bilgiler hem sağlık hem de anne-bebek bağı vurgusuyla emzirmeyi kadın için kaçınılmaz bir sürece dönüştürür. Aynı zamanda ortaya çıkan hazır mama/biberon endüstrisiyle bebek beslenmesi kapitalist pazara girer. Bu bakımdan emzirme tarafsız bir mesele değildir; ataerkil kapitalizm tarafından kullanılan politik bir meseledir; tarihsel ve ideolojik yönü de gözden kaçırılmamalıdır. Emzirme aracılığıyla birçok kadının ev içi alan ve kamusal alan arasındaki sınırı belirlenir. Feminizmin bu alanları kapsayan mücadelesi birçok kazanımla sonuçlanırken belki de bunlardan en önemlisi kadınların açtıkları davalarla kamusal alanda emzirebilme hakkını elde etmiş olmalarıdır.

Tüm bu değerlendirmeleri feminist literatürün ışığında tartıştıktan sonra gelen üçüncü bölüm, mensturasyon, çocuk sahibi olma ve annelikle ilgili konularda Türkiye'deki politikaların ve tartışmaların yer aldığı bölümdür. Bu bölümde Osmanlı Devleti'nden başlayarak günümüze gelinceye kadar kadın bedenine yönelik politikaları; bu politikalarla kadınların nasıl baskı altında tutulmaya çalışıldığını ve bunların kadın

deneyimindeki yerini göstermeyi amaçlıyorum. Bu doğrultuda Osmanlı Devleti'nin azalan nüfusu artırmak, modernleşmeye uyum sağlamak için aileyi şekillendirmek gibi politikalarla doğurganlık üzerinden kadın bedenini nasıl şekillendirdiğini ve böylece kadın bedeninin dinsel alandan çıkarılıp devletin düzenlediği bir alana nasıl dönüştüğüne odaklanan tartışmalara yer veriyorum. Sonrasında ise 1923 yılında kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin politikalarına odaklanıyorum. Bu döneme bakıldığında ise yine aynı döngünün tekrar ettiği görülür. Yeni kurulan devlet için gereken nüfus ihtiyacı, devleti nüfus artışını teşvik eden politikalara yöneltirken; annelik, kadının vatandaşlık/milli görevi olarak vurgulanır. Bu dönemde kadının eğitimi ise yetiştireceği çocukları yani 'yeni nesilleri' donanımlı olarak yetiştirmesi amacı güdüldüğü için oldukça önemlidir. Artan nüfusla birlikte ortaya çıkan toplumsal sorunlar (işsizlik, sağlık sorunları, vb.) 1950'li yıllarla birlikte, uygulanan nüfus politikalarının sorgulanmasına yol açarak 1965 yılında resmen nüfus azaltmayı destekleyici politikalara geçilir. 2000'li yıllara gelindiğinde ise AKP hükümeti ile önceki politikalara geri dönülerek nüfus artışı desteklenir. Bu dönemden günümüze gelen süreçte kadının anne olarak ve aile içerisinde kimlik kazandığı daha kuvvetle vurgulanmaya başlanır. Kadının kaç yaşında evlenmesi gerektiği, kaç çocuk sahibi olması gerektiği, çocuk sahibi olma(ma) kararına yönelik doğum kontrol uygulamaları, doğum şekli ve annelik, devlet politikaları ve söylemleriyle inşa edilir. Bunun bir döngü oluğunu görebiliriz: Devletin ve toplumun ihtiyaçları için kadının doğurganlığı ve anneliği düzenlenir, kontrol edilir, şekillendirilir. Bu nedenle bu bölümün, sürecin nasıl işlediğini görmemizin yanında kadının politik bir nesne olduğunu hatırlamamızı sağlayacağını düşünüyorum. Öyle ki, kadının kendisi için özne olabilmesi, politik bir malzemeye/nesneye dönüştürüldüğünün farkına varmasıyla ve bedenine, özne kimliğine yönelik düzenlemelere karşı mücadele edebilmesiyle mümkündür. Bu doğrultuda bedeni de (doğurganlığı) inşa edilmeye çalışılan kimliği de (anneliği) birer mücadele alanıdır.

1.2. Metodolojiden Kadın Deneyimine Giden Yol

Bu alanın, yani baskının ve mücadelenin alanının, kadının çocuk sahibi olma ve annelik kararına yönelik politikalara yer vererek değerlendirmesini yaptıktan sonra dördüncü bölümde, yönteme dair literatürdeki tartışmalara, kullandığım metodolojiye yer vererek araştırma sürecini nasıl deneyimlediğimi anlatmamın tez çalışmam için önemli olduğunu düşünüyorum. Feminist metodolojinin kadın deneyimini konu edinen bir

çalışma için ne kadar önemli olduğunu vurgulamam, kadınların iktidar ilişkileri aracılığıyla baskı altında tutulduklarını göstermek ve bu baskıyla mücadele geliştirebilmek adına bizleri bu yolda cesaretlendirmesi amacına yöneliktir. Ayrıca egemen bilgi sistemi içerisinde değersizleştirilen ve bilimselliği sınanan feminist metodolojinin; kadın deneyimini anlamak, bu deneyimlerdeki iktidar ögelerini ortaya çıkarmak ve bu mücadeleye yön vermek için son derece zengin olduğunu belirtmeliyim. Bu zenginliği, feminist epistemolojilere yer vererek göstermeye çalışırken, yol haritamı oluşturan feminist duruş kuramına ve bu kuramın farklı teorisyenlerine odaklanarak bu çeşitliliğin, feminizmi besleyen bir yapıda olduğunu gösterebilmeyi umuyorum.

Çalışmamdaki kadın deneyimine ulaşabilme sürecinden bahsettiğim dördüncü bölümde yer alan araştırma süreci ve deneyimi alt bölümünün, bu çalışmaya çok büyük katkıları olan kadınlar hakkında bilgi verdiğini, aynı zamanda bu sürecin bizim (kadınlar ve ben) deneyimimizdeki karşılığını da gösterdiğini düşünüyorum. Düşünümsellik ve araştırmadan ayrı gibi görünen araştırma süreciyle ilgili öznel verilerin aslında feminist bir çalışma için bilimselliği sağlayan güçlü yönler olduğu vurgusuyla hareket ederek mensturasyon, çocuk sahibi olmak ve annelikle ilgili kadın deneyimini konuşmanın, her birimizde nelere dönüştüğünü ve neleri ortaya çıkardığını paylaşmanın yerinde bir tavır olduğunu söyleyebilirim. Bu doğrultuda bir yılı aşkın bir süre boyunca 21 kadınla yaptığım derinlemesine görüşmelerin dokuzunu pandemiden önce yüz yüze gerçekleştirirken 12 kadınla çevrimiçi olarak gerçekleştirdik. Görüşmelerin yapılışındaki bu farklılığın deneyimdeki yeri bile feminist bilgi açısından zenginleştiricidir. Pandemi öncesi ve sonrası olmak üzere kullandığım iki farklı görüşme biçimi, kadınlarla aramdaki deneyimin farklı zenginlikleri kucaklayabilmesini sağlamakla birlikte, bu zenginliklere bölüm içerisinde yer vermem, alana yönelik katkı olarak değerlendirilebilir.

Kadınların benimle paylaştıkları deneyimlerin, kadınlık bilgisinin çözümlemesini ve değerlendirmesini ise sonraki bölümlerde yapıyorum. Beşinci bölümde mensturasyona, altıncı bölümde çocuk sahibi olmak ve hamileliğe, yedinci bölümde doğuma ve sekizinci bölümde de anneliğe ilişkin kadın bilgisini çözümlüyorum. Çalışmamın amacı; kadınların mensturasyon, çocuk sahibi olmak ve annelik alanlarında ataerkil kapitalizm tarafından nasıl baskı altına alındıklarını, bu baskıyı nasıl deneyimlediklerini ve bu baskıyla (nasıl) mücadele edip edemediklerini çözümlemektir. Konuşul(a)mayan, önemsizleştirilen ve özel alana ait olarak görmemiz istenen bu

meseleler aslında devlet politikalarıyla ve toplumsal baskıyla en çok müdahale edilen meselelerdir. Çalışma sonucunda gördüğüm üzere bu alanlar, kadının bedeni aracılığıyla baskıya uğradığı ve kimliğinin şekillendirildiği alanlardır. Bunlar, kadınları anne olarak tek tipleştirmenin ve özel alana sıkıştırarak yönetme-yönetilme ilişkisine maruz bırakmanın aracı olarak kullanılmaktadır. Çalışmamdaki hem teorik kısım hem de ulaştığım kadın deneyimleri ne mensturasyonun ne de çocuk sahibi olma ve annelik meselesinin baskı ilişkilerinden bağımsız olmadığını gösterebilmesiyle literatürdeki kadın bilgisine katkıda bulunmaktadır.

Çalışmam, kapsamı açısından bazı sınırlılıklar taşımaktadır. Araştırmamda yaptığım görüşmeler, eğitim durumu ve gelir düzeyi açısından orta sınıf, evli ve çocuklu kadınları kapsamakta, dolayısıyla diğer sınıflardan kadınların, bekâr annelerin ve LGBTİQA+[1]'ların deneyimleri çalışmamda yer almamaktadır. Ayrıca konu sınırlaması nedeniyle çocuk sahibi olmayı tercih etmeyen kadınların durumunu anlatan "çocuk sahibi olmama" ve kürtaj konularıyla birlikte menopoz süreci de çalışmamın kapsamı dışında kalmaktadır.

1.3. Çalışmanın Önemi

Mensturasyondan başlayarak anneliğe uzanan süreçteki kadın bilgisinin ve deneyiminin literatürdeki eksikliğini bu çalışmanın sunduklarıyla bir ölçüde gidermeye başlayabileceğimizi umuyorum. Aynı zamanda bu çalışmayı gerçekleştirebilmek için başvurduğum literatürün neredeyse tamamına yakınının yabancı dilde kaynaklardan oluşması hem bu alandaki Türkçe literatürün eksikliğini hem de konuyla ilgili yabancı dildeki kaynakların çevirisinin son derece yetersiz olduğunu görmemi sağladı. Bu nedenle çalışmamın kadın deneyimini ve bilgisini ilk elden sunmasının yanı sıra, bu alanda yazılmış zengin bir literatürü bir araya getirmekle de hem sosyoloji alanına hem de feminist alana önemli katkılar sağlayacağını söyleyebilirim. Menstürasyonu, çocuk sahibi olmayı (hamilelik ve doğum) ve anneliği feminist perspektiften değerlendiren bu çalışma, alanındaki ilklerden biri olmaya adaydır. Yaptığım görüşmelerde, birçok kadının mensturasyon kelimesini duymamış olması, mensturasyon döngüsünden regl yerine daha çok 'hastalık' olarak bahsedilmesi bile çalışmaya mensturasyon konusu ile başlamamın ne kadar yerinde bir tercih olduğuna işaret eder. Bu doğrultuda mensturasyonun kadınlar

[1]LGBTİQA+ açılımı; lezbiyen, gey, biseksüel, trans, interseks queer, aseksüel ve daha fazlasını içermektedir.

tarafından sağlıklı biyolojik bir döngü olarak rahmin temizlenmesiyle değil, aksine ‘kirlilik-hastalık’ ilişkisi içerisinde içselleştirildiğini gösterir.

Kelimelerin gücü sonsuzdur ve biyolojimizdeki doğal bir döngünün sağlık yerine hastalık ile inşa edilmesi, kadınlar olarak bu sürecin bizim üzerimizde her zaman olumsuzu/baskıyı taşıması için ataerkilliğin bilinçli bir hamlesidir. Bu nedenle birbirimizle deneyimlerimizi paylaştığımız, konuş(a)madığımız birçok konuyu konuştuğumuz, silinmeye çalışılmasına rağmen görünürlük kazandırdığımız, farkındalık adına hem kendi içimizde hem de birbirimizde yeni kapılar açtığımız bu çalışma, sonrasında aldığım geri dönüşlerle de güçlendirici ve özgürleştirici yönünü gösterecektir.

2. ATAERKİL SİSTEM, KADININ DOĞURGANLIĞI VE ANNELİĞİ

2.1. Giriş

Çalışmanın bu bölümüne radikal ve sosyalist feministlerin kadın bedeniyle ilişkili olarak ürettiği teorilere ve değerlendirmelere yer vererek başlamaktayım. Bu doğrultuda radikal feminizmin ortaya çıkışı ile kadın ve erkeğin hiyerarşik bir ilişki içerisinden farklı şekillerde kodlanışına, var olan düzen içerisinde kadının erkeğin ötekisi olarak konumlanışına sebep olmasıyla ilgili tartışmaları vurgulamanın önemli olduğunu düşünüyorum. Bu eşitsiz ilişkinin kökeninde ataerkilliğin olduğunun fark edilmesi, mücadelenin ataerkilliğe karşı verilen bir mücadeleye dönüşmesinde oldukça etkilidir. Böylece özel alana ait görülen evlilik, cinsellik, şiddet gibi konular 1960'lı yıllarla birlikte mücadele alanına dâhil edilir. Bu konular politikleştirilerek kadınların erkek karşısındaki öteki konumunun sorumlusu olarak görülen ataerkilliğe yönelik mücadelelere dönüşür. Ataerkil sistemde kadın bedeninin doğurganlık aracılığıyla nasıl baskı altına alındığı üzerinde durmanın aile ve aile içinde gerçekleşen sosyalizasyon süreçlerinin ataerkil değerlerin aktarılarak ataerkilliğin devamlılığını nasıl sağladığını göstermesi nedeniyle bu bölüm için oldukça önemli olduğuna inanıyorum.

Sonrasında ise radikal feminizmin ataerkillik ayağına ekonomi ve sınıf ilişkilerini ekleyerek kapsamını genişlettiği sosyalist feminizmin, 1970 ve 1980'li yıllarda yaptığı tartışmalara yer vermekteyim. Sosyalist feminizmin kendi içerisinde ataerkillik ve kapitalizmi tek yapı olarak ele alan birleşik sistem ve iki ayrı yapı olarak ele alan ikili sistem teorisyenlerin görüşleri, tartışmalar içerisinde yer alır. Böylece ataerkil kapitalizm olarak ataerkil ve kapitalist sistemin kadınları nasıl baskı altında tuttuğuna dair farklı teorik perspektifler ortaya koyulur. Kadınların yeniden üretim, cinsellik, çocukların sosyalizasyonu gibi alanlarda yaşadığı baskıları ve ailenin kadınları bu alanlarda nasıl sömürdüğünü, karşılıksız emek bağlamında yapılan tartışmalarla gösterirken, bu noktada devletin nasıl bir konum aldığı üzerinden yapılan değerlendirmelere de yer vermekteyim.

"Beden nedir ve nasıl kurgulanmıştır" sorusu üzerinden, bedenin hem biyolojik hem de toplumsal anlam taşıyan yapısı üzerine yapılan tartışmalarla, kadın bedeninin ataerkillik tarafından öteki olarak tanımlanması ve yorumlanması bağlamında kadının bedeni aracılığıyla nasıl ikincil konuma geldiğini gösteriyorum. Kadın kimliğinin inşası ve beden arasındaki ilişkiye dair görüşlere yer vererek kadın bedeninin, cinsiyet ile değil

cinsiyete yüklenen anlamlar olarak değerlendirebileceğimiz toplumsal cinsiyet ile farklılaştırılarak deneyimlerinin şekillendirildiğini görebileceğimizi düşünüyorum. Bu nedenle cinsellik ve doğurganlığın denetimi üzerinden kadın bedeninin denetimi ve kadının baskı altına alınmasıyla ilgili görüşlerle birlikte doğurganlığın avantaj/dezavantaj olmasına yönelik tartışmalara da yer veriyorum.

Çalışmanın ilerleyen kısımlarına doğurganlığın başlangıcı olarak kabul edilen mensturasyonun tarihsel gelişimi ve kadınları nasıl baskı altında tuttuğuna dair tartışmaları dahil etmekteyim. Böylece biyolojik bir olayın, kültürel inşalar ile kadınlığa geçişi nasıl simgelediği ve mensturasyona yüklenen olumsuz kodlar ile kadınları nasıl kontrol altında tuttuğu değerlendirilebilir. Mensturasyonun tarihsel gelişim çizgisi içinde aldığı anlamların yanı sıra, 1970'lerde feminist spiritüalistler ile başlayan ve 1990'lı yıllarda Üçüncü Dalga Feminizmin etkisi ile radikalleşen mensturasyon aktivizmi içerisindeki mücadeleyi ele almak oldukça önemlidir. Bu sayede mensturasyonun politik anlamı ortaya çıkarılabilir.

İlerleyen kısım ise çocuk sahibi olamama durumuna ilişkin değerlendirmeleri, bu durumun kadınlar üzerindeki etkisini, kadınlara yönelik kimlik krizi oluşturmasına dair tartışmaları ve annelik ile kadınlık arasında kurulan bağın ortaya konmasını içerir. Çocuk sahibi olma ve olamamanın kadın kimliğini tanımlaması ve kadına başarı/başarısızlık etiketlerini yüklemesi, bu durumun kimlik mücadelesi haline gelmesi; ataerkilliğin annelik-kadınlık arasındaki vurguyu kadını baskı altında tutmak için kullanışı üzerinde durmaktayım. Sonrasında, yardımcı üreme teknolojileri ile çocuk sahibi olamama üzerinden kadınlığın inşasını ve baskı altına alınışını gösteriyorum.

Çocuk sahibi olma süreci olarak adlandırılan hamilelik ile başlayan süreç ve sonrasındaki annelik rolünün söylem ve pratiklerle hangi amaçlarla ve nasıl inşa edildiğini anlamak önemli bir noktadır. Hamileliğin anlamı, bu anlamın kuruluşu ve kadın üzerindeki etkisi, kullanılan dil, söylem ve pratikler, beden algısı, emzirmenin kültürel inşasıyla performans değerlendirmesi haline gelmesi, iyi annelik tanımları üzerinden kadınların derecelendirilmesinde ataerkil ideoloji ve kapitalist sistemin iş birliğiyle ilişkilidir. Bu doğrultuda hamileliğin nasıl uzmanlık alanına dönüştüğü, hamileliğin ve kadın bedeninin nasıl tıbbileştiği ve böylece kadın bedeninin nesneleşerek deneyimlerinin nasıl şekillendirildiğini ele almanın önemi ortaya çıkar.

Aynı zamanda ataerkilliğin işbirlikçileri kabul edilen birtakım süreçlerle, kadının özne kimliğini kaybederek nesneleşmesi, kendisine ve bedenine yabancılaşması ile ceninin bebeğe ve özneye dönüşümünü içeren süreçler arasında ilişkiyi ele almanın da önemli olduğunu düşünüyorum. Bu doğrultuda annelik ve emzirme arasında kurulan ilişkiyi, bu alanın baskı alanı hâline getirilmesi ve hamilelik süreci içinde kadının nesneleşirken ceninin özneleşmesiyle birlikte değerlendirirken; kadın bedeni mücadelesini içeren kısımda ise, mensturasyon mücadelesi ile başlayarak, çocuk sahibi ol(ama)ma aktivizmi ve annelik hareketine yönelik süreçlere yer vermekteyim.

2.2. Feminist Yazında Ataerkillik Tartışmaları

Radikal ve sosyalist feminizmlerin çıkış noktaları, kadınların üzerinde kurulan baskıyı nasıl değerlendirdikleri bu çalışma için oldukça önemlidir. Bu nedenle kadın ve erkeğin hiyerarşik bir ilişki içerisinden, olumlu/olumsuz kodlarla belirlenmesini ve bu ilişki içerisinde olumsuz kodların kadına yüklenmesini, ataerkillik kavramı üzerinden açıklayan radikal feministlerin görüşlerine yer vermekteyim. Var olan eşitsiz ilişkinin kökeninde ataerkilliğin yer aldığı görüşüyle birlikte mücadelenin ataerkillik üzerinden ilerlediğini göstermekteyim. Bu noktada özel alan içerisine hapsedilen evlilik, cinsellik, şiddet gibi konuların tartışmaya açılması ve politikleştirilmesine dair tartışmalar bulunmaktadır. Biyolojik yeniden üretim üzerinden kadınların cinselliğinin, doğurganlığının ve çocuk sahibi olma kararlarının kontrol edilmesi, geleneksel aile ideolojisi ve sosyalizasyon süreçleri arasındaki ilişkiyle ataerkilliğin kadınları nasıl baskı altında tuttuğu tartışmalarına yer vermek önemli bir noktayı oluşturur.

Radikal feminizmin ataerkillik tartışmasına ekonomik boyut ekleyerek kapitalizmi de tartışma içerisine dahil eden sosyalist feminizmin kendi içerisindeki farklı değerlendirmelerini de gösteriyorum. Bu noktada birleşik sistem ve ikili sistem teorisyenlerinin ataerkillik ve kapitalizmle ilgili görüşleri önemlidir. Bu konulara değinirken, bu değerlendirmeler ışığında ataerkilliğin kadın bedenini, kadın biyolojisinin bir parçası olan doğurganlık üzerinden nasıl baskı altına aldığını, sömürdüğünü ve ikincilleştirdiğini göstermekteyim. Ev içi emek tartışmalarında, emek ve cinsellik arasındaki bağlantıya devletin konumunun yanı sıra hamilelik, çocuk doğurma ve annelik gibi süreçlerde kadınların kendilerine ve bedenlerine yabancılaşma deneyimiyle ilgili değerlendirmelere de yer vermenin önemli olduğunu düşünüyorum.

2.2.1. Ataerkilliğe dair öncü çözümlemeler

Liberal feministlerin mücadeleleriyle elde edilen yasal zemindeki kadın-erkek eşitliği, kadının konumunda tam anlamıyla bir özgürleşme sağlayamaz. Toplumda kadınların erkeklere göre ikincilliğinin sürmesi ve daha çok özel alanla ilgili olarak değerlendirilmelerinin devam etmesi, yasal hakların elde edilmesiyle durulan gündemi tekrar hareketlendirerek yeni bir tartışma ortamı başlatır. 1960'lı yıllarda başlayan ve ikinci dalga feminizm olarak adlandırılan bu yeni feminizmin köklerine ise Simone de Beauvoir'ın 1949'da yazdığı *İkinci Cins* kitabında rastlanır. Beauvoir (1976) bu kitabında toplumların, erkekler için ve erkekler tarafından belirlenen kurallarla oluşturulduğunu söyler. Bu oluşum içerisinde erkekler ve kadınlardan iki zıt kutup oluşturmaları beklenir ki, zaten var olan düzende erkekler efendi rolünü oynarken kadınlara düşen, efendilerine kölelik etmektir. Kadının erkeğe boyun eğmek ve edilgen olmak zorunda bırakılmasının amacı, en az erkek kadar kullanabildiği akıl ve mantığının ortaya çıkmasını engellemektir. Böylece erkek karşısında kadının, her zaman ikinci ve öteki cins olarak kalabilmesi sağlanır.

Beauvoir'ın kadının öteki cins haline getirilmesiyle ilgili olarak başlattığı bu tartışma, 1960'lı yılların sonuna gelindiğinde devrimci hareketlerde yer alan kadınlarda aynı amaçlar uğruna birlikte mücadele ettikleri erkekler tarafından ikincilleştirilmeleri sonucu başlayan bilinçlenme ve farkındalık süreci kendini göstermeye başlayarak radikal feminizmin doğuşuna ve ikinci dalga feminist hareketin başlamasına sebebiyet verir (Bryson, 1992; Donovan, 2016). Radikal feminizm; yeni toplumsal hareketlerle (öğrenci hareketi, yeşil hareket, vb.) ve bu hareketlerdeki kadınların ikincilleştirilen konumlarıyla ilişkili olarak New York ve Boston'da başlar (Donovan, 2016). Böylece kadınların elde etmiş olduğu yasal hakların var olan eşitsizliği kamufle ettiği ortaya çıkarılırken, bu eşitsizliğin sebebi olarak yasaların eşitliği sağlamasına imkân vermeyen güç biçimi olarak *ataerkillik* ve *ataerkil baskı* tartışmaları başlatılarak ataerkilliğin farklı yapıları üzerinde mücadele edilmeye çalışılır (Bryson, 1992; Donovan, 2016).

Basitçe erkek egemenliği anlamına gelen ve erkek egemenliğinin hüküm sürerek ilişkilerin organize edildiği, babanın kurallarının hâkim olduğu aile türünü anlatmak için kullanılan ataerkillik; daha genel anlamda erkek egemenliğinin hüküm sürdüğü bir toplum biçimini ve toplumsal ilişkileri ifade eder. Kamla Bhasin ataerkilliği "erkeğin kadına egemen olduğu güç ilişkilerini anlatmak ve çeşitli yollardan kadınların ikincil

konumda tutulduğu sistemi" (2003, s.1) tarif etmek için kullanır ki, bu da ataerkilliğin erkek tahakkümünün mekanizması (Marshall, 1999) olarak işlediğini açıkça gösterir. Bu nedenle kadının ikincil konumda kalmasına sebep olan ve özgürlüğünü kısıtlayan sistemin en güçlü ayağının ataerkillik olduğu üzerinden tartışmaların başlatılması; buna sebebiyet veren faillerden ilkinin[2] açıkça tanımlanıyor olması bakımından oldukça önemlidir.

Bu faillerden ilki; ataerkilliktir ve radikal feministler bu nedenle kadının ikincil konumunun nedenini ataerkilliğe bağlarlar. İlgili gördükleri diğer alanları ataerkillikle açıklarlar. Radikal feminizmde; kadının ikincil konumda kalması, öteki olması, alta sıralanması gibi sonuçlar, kadın ve erkeğin iki ayrı sınıf olmasından kaynaklanır ki, bu da biyolojik cinsiyet ve onun toplumsal yorumundan türer ve ataerkilliğin evrenselliğinin en açık göstergesi olur. Bu nedenle de liberal feminizmde ihmal edilen özel alan politikleştirilerek "kişisel olan politiktir" ve "evrensel kız kardeşlik" sloganlarıyla birlikte özel alana hapsedilen evlilik, cinsellik, şiddet gibi alanlar sorunsallaştırılır. Ataerkillik tartışmasından türeyen ve bu alana dahil olan sorgulamalar ve eylemler, kadın ile erkek arasındaki gerilimleri ortaya koymaya çalışır.

Bu gerilimler; Shulamith Firestone (1993) için kadın ve erkeğin iki ayrı sınıfı oluşturmasından kaynaklanır ki, Firestone tarafından yapılan bu tanımlama sınıf kavramını ekonomik temelinden uzaklaştırdığı için, onu eleştirilere de maruz bırakır. Firestone'a (1993) göre kadın ve erkek biyolojisindeki farklılık ve bu farklılıkta kadının doğurgan olması kadının ikincilleştirilmesinin kaynağıdır. Bu doğurganlık hem kadının cinselliğinin denetlenebilmesinin anahtarıdır hem de biyolojik yeniden üretim ile ilişkilendirilerek annelik rolünün kadına ait görülmesinin destekleyicisidir. Dolayısıyla doğurganlık ataerkilliğin maddi temelidir. Bu nedenle Firestone (1993) için ataerkillik; biyolojik yeniden üretimde kadın bedeniyle bağlantısı kurulan üreme üzerinden kadını denetleyen, baskı altına alan, acıya maruz bırakan bir yapıdır.

Ataerkillik, özellikle çağdaş aile ideolojisiyle beslenerek çocukluk çağının uzatılmasıyla ve çocukların evlilik ile ailenin devam etmesinin temel sebebi sayılmasıyla beslenir. Yaratılan bu aile ideolojisi kadın, erkek ve çocuklar için belli davranış kalıpları

[2]Kadının ikincil konumda olmasına ve kalmasına neden olan ilk ögeyi ataerkillik olarak kabul etmekle birlikte, ataerkillikten bağımsız düşünülemeyecek kapitalizmin; *ataerkil kapitalizm* olarak kadınların baskı altında tutulmasına neden olması, sosyalist feminizme referans verilirken ele alınacaktır.

oluşturarak tam da ataerkilliği destekleyici birer şema haline gelir. Bu şemada çocuklar ve kadınlar birlikte ezilirken, birinin ezilmişliği diğerininkini arttırır ve destekler. Çocukların bedensel ve ekonomik bağımlılığı, kadının bedensel bağımlılığıyla birlikte annelik ideolojisine hapsedilmesiyle birlikte ilerlerken, erkeklere düşen onlar için yaratılan erkek kültürü içerisinde yaşayıp gitmektir. Dolayısıyla var edilen ataerkillik; cinsel kutuplaşmaya dayanır ve bu kutuplaşma içerisinde toplum, erkeklerin çıkarları doğrultusunda, erkek kültürü temel alınarak yönlendirilir (Firestone, 1993, s.97-137). Bu nedenle ataerkillikle mücadele edilerek bu yönlendirmenin son bulması Firestone'a (1993) göre ancak biyolojik yeniden üretime yönelik bir devrimle mümkündür. Yeniden üretim teknolojilerinin kadınlar tarafından ele geçirilmesiyle, yeniden üretimin yapay ortamda gerçekleşmesiyle, kadınların doğum yapma ve annelik yükünden kurtarılması ve çocuk bakımının toplumsallaşarak ailenin ortadan kalkması ataerkilliği ortadan kaldıracaktır; çünkü kadın ve erkek cinsiyetinden yani biyolojiden kaynaklanan farklılıklar önemini yitirecektir.

Ailenin ataerkilliğin taşıyıcısı olduğunu vurgulayan bir diğer feminist ise 1970 yılında yazdığı *Cinsel Politika* kitabıyla döneme damgasını vuran Kate Millett'dır. Millett'e (1987) göre ataerkilliğin temel kurumu ailedir ve toplumdaki ataerkil ilişkilerin devam etmesinde aile, ilişkilerin yeniden üreticisi olarak merkezi konumdadır. Dolayısıyla Millett ataerkilliği tartışırken aslında onun ideolojik eleştirisini de yapar. Çünkü ataerkillik bir kurum olan aile aracılığıyla içselleştirilir ve aile üyeleri tarafından nesiller boyu birbirine aktarılarak devam ettirilir.

Sosyalizasyon aile içerisinde toplumun beklentilerinin çocuklara küçük yaştan itibaren aşılanmasıyla gerçekleşir. Aile içerisinde çocuklar, ataerkil gücü ve cinsiyete dayalı iş bölümünü anne ve babalarının oynadığı rollerden öğrenir ve kendi cinsiyetleriyle bağdaştırarak gelecekteki yaşamlarını da kapsayacak cinsiyetlerine dair yargıyı içselleştirirler (Bryson, 1992, s.201). Bu nedenle, aile içerisindeki politik ilişkiler sorunsallaştırılmaz aksine bu ilişkiler tarafların görevleriymiş gibi doğallaştırılır. Doğallaştırılan bu ideoloji içerisinde erkeklerden efendi rolünü devam ettirmeleri beklenirken, kadınlara düşen rol ise efendilerinin fiziksel ve duygusal açıdan gönüllü hizmetkarları olmayı sürdürmeleridir. Kadın ve erkek arasında var edilen bu ilişki; ataerkil ideolojidir ve kadınları bir grup olarak baskı altında tutmayı amaçlar.

Bu nedenle Millett (1987) ataerkilliği tartışırken, kadınlar ve erkekler arasındaki ilişkinin politik olmasına işaret eder ve şöyle der: "Eğer bir grup diğerini yönetiyorsa, ikisinin arasındaki ilişki politiktir ve böylesi bir düzenleme uzun dönem sürdürülürse bir ideoloji geliştirir" (aktaran Donovan, 2016, s.273). Toplumlarda var olan ideoloji, ataerkil bir ideolojidir, yani erkek egemenliğini destekler ve devam ettirir. Toplumlar ataerkil bir şekilde kurulur ve günlük yaşam erkekler tarafından ve yine erkekler için şekillendirilir. Kadınlar için, ataerkilliğin doğal taşıyıcıları olmamak ve var edilen ataerkil sistemin dışında düşünmek oldukça zordur. Spender (1980), ataerkil düşüncenin dışına çıkmanın kadınlar için oldukça zor olduğunu; çünkü erkek egemenliğinin kendi üstünlüğünü devam ettirebilmek için mitleri yaratma gücünü elinde bulundurduğunu söyler. Bu mitler çerçevesinde de kadınlar negatif tarafı oluştururken, erkekler daima pozitif taraf içinde var olurlar. Dünyaya ilişkin oluşturulan davranış kalıpları, değer yargıları ve yorumlama süreçlerinde erkek egemenliğinin devam ediyor olması, aynı zamanda onu değiştirebilecek potansiyeli de içinde barındıran dille ilgilidir. Dil, sınıflandırıcı ve düzenleyici olmasının yanında manipüle edici olma özelliğini de içinde taşır. Bu bağlamda ataerkilliğin dille ilişkisi de kadın-erkek gerçekliğine dair algının ve dolayısıyla davranış kalıplarının erkek kültürü ve değerlerince belirleniyor olmasından kaynaklanarak dünyanın erilleştirilmesidir. Bu nedenle ataerkillik her yerdedir ve ataerkillik, cinsel bir sınıflama olduğu kadar aynı zamanda içine doğup üyesi olduğumuz toplumun sembolik bir sistemdir (Daly, 1978; Spender, 1980).

Bu sembolik sistemle bağlantılı olarak erkek değerlerince yönetilen toplumsal inşanın, Firestone'dan (1993) farklı olarak kadın biyolojisinden değil de erkeklerden kaynaklandığını söyleyen radikal feminist ise Susan Brownmiller'dır. Brownmiller (1975) için ataerkillik; kadınları ve çocukları kontrol etmeye yarayan, erkeklerin tecavüz etme yetisinden ve ideolojisinden kaynaklanan bir egemenlik alanıdır. Tecavüz, eril bir ideolojidir ve erkekler bu alan içerisinde erkekliklerini kurarak kadınları egemenlikleri altına alırlar (Brownmiller, 1975, s.17- 64).

Bu nedenle kadınların açık olduğu bu korku, kadınların erkeklere ve dolayısıyla ataerkil sistemin kurallarına boyun eğerek, kendileri için belirlenen çerçevenin sınırlarında yaşamalarına sebep olur. Bu çerçeveyi belirleyen ve kadın bedenini nesneleştirerek sömüren tecavüz ve pornografi üzerine tartışmalar yürüten Catharine A. McKinnon'da (2003) benzer bir şekilde, kadın bedeni ve cinselliği üzerinden ataerkilliğin

yeniden üretimine odaklanır. Benzer şekilde Andrea Dworkin (1981) için de bunlar erkeklerin kadınlar üzerinde egemenlik kurmak, denetim uygulamak ve iktidarlarını pekiştirmek için kullandıkları araçlardır. Bu nedenle bu araçların en görünür şekli, kadın bedeni ve dolayısıyla cinselliğin eril zihniyet ve ataerkillik tarafından kurulan biçimiyle denetlenmesidir (aktaran Walby, 2016, s.188).

Radikal feminizm; ataerkillik ve ataerkilliğin denetim alanlarını kadın bedeniyle ilişkili olarak kuran, özel alanı politikleştirerek sorgulamaya açan ve tüm kadınların kadın olmaları nedeniyle yani cinsiyetlerinden dolayı erkek egemenliği tarafından denetim altına alındığını vurgular. Bu nedenle de kadınların "kız kardeşlik" vurgusuyla bir araya gelerek yapacakları deneyim paylaşımları ve eylemlerle, bilinç yükseltmeyle oluşacak farkındalığın, toplumsal konumlarındaki değişim için son derece önemli olduğunu savunur. Radikal feminizmin beden vurgusu ve Marksist feminizmin ekonomi vurgusu arasında paralellik kurarak, ataerkillik ve ekonomik üretim tarzına odaklanarak, radikal feminizmi bir adım ileriye taşıyan daha kapsamlı tartışmalar ise sosyalist feminizmden gelir.

Sosyalist feministlerin 1970 ve 1980 yılları arasında yaptığı tartışmalar, Marksizmin kadınların baskı altında oluşunu sınıf ilişkileriyle açıklamalarına dayanır (Johnson, 1996, s.193). Bu nedenle sosyalist feministlerin tartışmalarının odak noktası, kapitalizm ve ataerkilliğin çözümlenmesi olur. Bu doğrultuda kapitalizm ve ataerkilliğin, egemen olan toplumsal yapı içerisinde, kendi çıkarlarına göre çoğu zaman birlikte hareket ederek "günümüzdeki kapitalist ve patriyarkal toplumsal yapının ya da kapitalist-patriyarkanın" (Walby, 2016, s.17) denetim ve kâr üzerinden kadının ikincil konumuna sebep olduğuna dair tartışmalar yapar. Kapitalizmin işgücünün yeniden üretimine hem biyolojik yeniden üretim hem de bir sonraki iş gününe hazırlanma anlamında duyduğu ihtiyaç, kadınları kapitalizmin anahtar ögesi haline getirir. Yeniden üretimin son derece kapsayıcı olan bu anlamı ise ekonomi ve toplum arasındaki bağlantıyı gözden kaçırmamak gerektiğini vurgular (Evans, 1995, s.102). Sosyalist feminizm bu bağlantıyı kurmak için toplumsal cinsiyet ile sınıf ilişkisini anlamaya çalışırken, kapitalizmin pratiklerinin ve kurumlarının kadınlar üzerindeki etkilerine odaklanır (MacKenzie, 1984, s.186).

Bu etkiler, kadın biyolojisiyle bağlantılı olan biyolojik yeniden üretimde baskılayıcı yönünü açıkça göstererek, biyolojik yeniden üretim politikalarının kapitalizm ve

ataerkillik analizleriyle birlikte değerlendirilmesi gerektiğini gösterir. Nitekim sosyalist feminist Linda Gordon (1977) ve Rosalind Petchesky (1980) kadınların biyolojik yeniden üretimleri üzerindeki kontrole odaklanarak, üreme özgürlüğü için yapılan feminist taleplerin toplumsal ve ekonomik değişikliklere olan ihtiyaçtan ayrı tutulamayacağını vurgularlar. Dolayısıyla üreme özgürlüğünün kapitalist toplumdaki toplumsal ve cinsel ilişki yapılarıyla bağlantılı (Hoggart, 2000, s.98) olduğu üzerine tartışmalar yürütürken, kadın özgürlüğüne odaklanıldığında kapitalizm ya da ataerkillikten herhangi birinin analiz dışı bırakılmaması gerektiğini de açıkça işaret ederler. Sosyalist feminizm, yaptığı bu tartışmalarla birlikte ataerkilliğin biyolojik ve ideolojik temeline ilişkin argümanlara bir de ekonomik temeli eklenir.

Sosyalist feministler arasında ekonomik yapının yani kapitalizmin, ataerkillik ile nasıl değerlendirileceği konusunda ileri sürülen farklı teoriler, sosyalist feminizm içinde ikili sistem ve birleşik sistem teorisyenlerini kapsayan iki kanadın oluşmasına neden olur. İkili sistem teorisyenleri, ataerkilliğin ve kapitalizmin iki ayrı yapı ve toplumsal ilişki biçimi olarak (Mitchell, 1975; Eisenstein, 1979; Hartmann, 2006) kadınları baskı altında tuttuğunu vurgular. Bu doğrultuda kadınların baskı altında oluşunu, kapitalizm ve ataerkil ideolojinin karşılıklı ilişkisiyle açıklamak gerektiğini savunurlar (Burris, 1982, s.51). Kapitalizm kadınları ekonomik alanda baskı altında tutarken, ataerkillik toplumsal cinsiyet alanında bu baskıyı desteklediğinden, bu iki yapıyla kendi alanları içerisinde farklı stratejilerle mücadele edilmesi gerektiğini söyler.

Juliet Mitchell (1966) bu mücadeleye kadınların baskı altında olduğu alanları ve bu alanlara yönelik mücadele stratejilerini benimseyerek başlar. Kadınların baskı altına alındığı, ikincilleştirildiği ve sömürüldüğü alanların; yeniden üretim, cinsellik ve çocukların sosyalizasyonu olmak üzere üç eksende belirlendiğini söyleyerek, doğru saptamalar için sadece ekonomik temelli açıklamalar yerine çok boyutlu analizlere ihtiyaç duyulduğunu belirtir. Ekonomik boyutların her ne kadar öncelikli olduğunu belirtse de vurguladığı üç alanla etkileşimli olduğunun her fırsatta altını çizer (aktaran Tong, 2009, s.111). Mitchell (1975), *Psikanaliz ve Feminizm* adlı çalışmasında ataerkilliğin ideolojik bir sistem olarak ele alınabileceğini dile getirir. Bu nedenle ataerkilliğin ve kapitalizmin kadının ikincilleştirilmesindeki etkisini anlayabilmek için belirlediği alanlara bakarak kapitalizm ve ataerkillik arasındaki ilişkinin maddi ve ideolojik yönlerin etkisiyle analizini yapar.

Bu analizlerde Mitchell, kadınların biyolojik yapısının menstürasyon ve biyolojik yeniden üretime imkân tanıması, anatomik yapı ve psikobiyolojik metabolizma açıklamalarıyla beslenerek, kadınların iş gücü olarak ücretli çalışma için erkeklere göre kullanışsız olduğu fikriyle desteklendiğini söyler. Bu nedenle anatomik yapı ve biyolojik yeniden üretimin doğallaştırıcı açıklamalarına karşı çıkarak, var olan söylemlerin biyolojinin değil tarihin bir parçası olduğunu söyler (Mitchell, 1966, s.16-20). Bu yanılsamalarla kadınların biyolojik yeniden üretim alanında baskı altına alınarak, ücretli işin dışında tutulduklarını ya da içeride olsalar bile erkeklere göre her zaman dezavantajlı olduklarını ifade eder.

Mitchell'a göre sorun olan şey, güvenli ve etkili doğum kontrol teknolojilerinin ulaşılabilirliğine rağmen ataerkillik ve kapitalizmin etkisiyle kadınların bu teknolojileri kullanmakta ya da reddetmekte etkili olmamasıdır. Çünkü ataerkil ideoloji, kadınları işçiler olarak görmektense karılar (eş) ve anneler olarak görmektedir. Kadınların aile içerisine anneler olarak hapsedilmesi, üretimden ve kamusal alandan dışlanmasına neden olur (aktaran Tong, 2009, s.112). Biyolojik yeniden üretim ve annelik arasında kurulan ilişki bu dışlamayı destekler.

Kadınların baskı altında oluşundan ataerkillik kadar kapitalizm de sorumludur. Annelik, belli bir zaman dilimi için işten ayrılmayı gerektirdiğinden ve çocuk bakımı, kadının doğal işi olduğu ideolojisiyle desteklendiğinden yeniden üretim, cinsellik ve çocukların sosyalizasyonu alanları aile içerisinde birbiriyle ilişkili alanlar olarak kadının konumunun belirlenmesinde etkilidir (Mitchell, 1966, s.20). Mitchell'ın vurgusu kapitalizm ve ataerkilliğin ayrı alanlar olarak kadının konumunu belirlemekte etkili olduğudur. Kapitalizm, ataerkilliği kullanarak sermayenin ihtiyaçlarına göre onu tanımlar ve şekillendirir. Bu nedenle toplumun ve işin cinsel ayrımını belirleyen kapitalizmde aile, kadını baskı altına alan koşulların destekleyicisidir (aktaran Eisenstein, 1999, s.206-207). Bu baskı koşulları, psikoanalitik yöntemlerle ataerkilliğe, Marksist yöntemlerle de kapitalizme karşı mücadele verilerek aşılabilir.

Mitchell gibi Christine Delphy'de (2012) kadınlar üzerinde kurulan baskıda ailenin konumunun ihmal edildiğini vurgular. Bu alanda 1970'te yazdığı *Baş Düşman'da* yaptığı tartışmalarla, evde kadınların ev içi emeklerinin kocaları tarafından sömürülmesinden dolayı onlara karşı bir sınıf olarak tanımlanabileceklerini söyler. Mitchell'den farklı olarak ise aileyi kapitalist üretimin ataerkillikle ilişkili bir biçimi olarak ele alır.

Endüstrideki üretim kapitalist sömürüye neden olurken, aile içindeki üretimin ataerkil sömürüye neden olduğunu, ailenin ekonomik işlevinin göz ardı edildiğini söyleyerek destekler. Aile, kadınların ev işleri, çocukların bakımı ve sosyalizasyonu süreçleriyle sömürüldüğü, karşılığı ödenmeyen emekten oluşan ve tümüyle kadınların sorumluluğunda olan bir alandır (Delphy, 2012, s.73).

Bu alan evlilik ile bir iş sözleşmesi haline gelir, dolayısıyla evlilik hem kapitalist hem de ataerkil bir kurumdur. Bu nedenle Delphy evlilik sözleşmesinin, kocaların karılarının iş gücünü kontrol etmesine ve onlardan ücretsiz ev içi emek sağlamasına katkıda bulunduğunu söyleyerek (Delphy, 1977, s.13) endüstrideki kapitalist sömürünün merkezi olan sınai üretim tarzı ve evdeki ataerkil sömürünün merkezi olan ev içi üretim tarzının sınırlarını belirler. Tanımladığı üretken olan ev kadınları sınıfı ve onların emeğini sömüren kocalarından oluşan iki temel sınıf üzerinde analizler yaparken, bu iki sınıfa düşen rolleri, geleneksel yaklaşımların savunduğu görevler olarak değil, toplumsal ilişkiler biçiminde ele alınması gereken erkek egemenliğinin bir ürünü olarak görür.

Bu egemenlik ise erkeklerin kadınların emeklerine el koymalarını garantileyen ve boşanmayla birlikte ödenen nafakalarda kadının karşılıksız emeğinin ortaya çıktığı evlilik sözleşmesi ile gerçekleşir. Bu nedenle Delphy'e göre evlilik; kadınların emeklerine el koyarak, karşılığı ödenmemiş emeğin, ataerkilliğin maddi temeli olan ev içi üretim tarzının, erkekler tarafından sömürüldüğü ataerkil bir kurumdur (aktaran Molyneux, 1979, s.94-97; aktaran Walby, 2016, s.118-119) ve bu kurum Zaretsky'ın (1976) vurguladığı gibi kapitalist yapıdadır.

Kadınların ezilmesinde hem kapitalizmin hem de ataerkilliğin maddi temeli olduğu üzerine 1979 yılında yazdığı *"Marksizmle Feminizmin Mutsuz Evliliği"*nde açıklamalarını yapan Heidi Hartmann (2006) da diğer ikili sistem kuramcıları gibi ataerkillik ve kapitalizmin farklı güç mekanizmaları olduğunu, bu nedenle de her ikisine karşı kendi silahlarıyla mücadele edilmesi gerektiğini söyler. Toplum hem kapitalist hem de ataerkil olduğundan sermayenin çıkarları ve ataerkilliğin çıkarları doğrultusunda kadınların baskılanmasının modern biçimi inşa edilir (aktaran Johnson, 1996, s.193). Bu inşa biçiminde ataerkilliğin maddi temeli, kadınların emekleri ve bu emeği nasıl kullanacaklarını belirleyen emek gücünün üzerinde erkeklerin denetim sahibi olmalarıdır. Bu denetim, erkeklerin kadınların ücret getiren işlere erişimini engelleyerek, bu işlerin

sınırlarını belirleyerek ve cinselliklerini denetleyerek gerçekleşir (Hartmann, 2006, s.142).

Emek gücünün denetimi ve cinselliğin denetimi birbirinden ayrı düşünülemeyeceğinden kadınların biyolojik yeniden üretime katılıp katılmama kararları ve bu doğrultudaki toplumsal cinsiyetlendirilmiş iş bölümü ile çocuk bakımından ve sosyalizasyonundan sorumlu olmaları hem ev içi emek hem de ücretli iş gücü piyasasındaki emeklerinin sınırlandırılması ve sömürülmesi anlamına gelir. Kadınların çocuk sahibi olup olmama kararlarının erkekler tarafından denetlenmesi, çocuk sahibi olduklarında ev içi alanda kalmalarını destekler niteliktedir ki, çocuk söz konusu olmadığında da erkekler kendilerine daha iyi hizmet edilmesi için kadınların ev içi alanda kalmasını isterler.

Bu nedenle Hartmann 19. Yüzyıl'da Amerika'daki aile ücreti mücadelesinin, erkeklerin karılarını evde tutarak evde alacakları hizmetleri garanti etmek için gerçekleştiğini söyler. Bu durum ise ataerkilliğin maddi temelini oluşturur; çünkü bu sayede erkekler hem kadınlardan daha iyi işe ve ücrete sahip olurlar hem de kadınların evde kalmasını sağlayarak ev işlerinin yapılacağının garantisini alırlar. Böylece kapitalizm ve ataerkilliğin karşılıklı çıkar ilişkisi ortaya çıkar (Hartmann, 2006, s.149-150). Bu çıkar ilişkisi kendisini kadının biyolojik yeniden üretiminden, ev işlerine kadar her alanda gösterir ki, bu durum da kadınlarla ilgili kararların, erkekler ve erkeklerin egemen olduğu kurumlar tarafından verildiğini ve yönetildiğini destekler.

Böylece özel ve kamusal alanda toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin sürdürülmesinde kapitalizm ve ataerkillik iş birliği yapar. Valerie Bryson (2007) ataerkil toplumlarda toplumsal cinsiyet farklılıklarının biyolojik farklılıklarda destek bularak, kadınların erkeklere göre eşitsizliğiyle sonuçlandığını söyler. Kadın biyolojisinden kaynaklanan mensturasyon ve biyolojik yeniden üretim, özel alanın ve bu alanla ilgili politikaların görünmezliğine bağlı olarak kadınların ücretli işte ya da ev işindeki konumlarını da etkiler. Bu durum hem ataerkillikle hem de kapitalizmle bağlantılı bir durumdur (Bryson, 2007, s.139-185). Kendisini ikili sistem içinde adlandırmamasına rağmen ikili sistem teorisyeni olan Varda Burstyn (1983), bu bağlantıyı devletin konumunun desteklediğini belirtir. Burstyn devletin; evlilik, cinsellik, biyolojik yeniden üretim kararları gibi kadınların belirlemesi gereken alanlarda konumunu açıkça belli ederek cinsiyetçi eylemlerde bulunduğunu, cinsiyete dayalı iş bölümünü desteklediğini söyler ve devletin

hem erkeksi hem de kapitalist biçimde şekillendiğini vurgular (Burstyn, 1983, s.58-59). Kadınlar, kapitalist ekonomideki değişiklikler üzerinden organize edilerek kimi zaman kamusal alan kimi zaman da özel alan için cesaretlendirilirler. Bu noktada Bryson için önemli olan kadınların karşılığı ödenmiş ve ödenmemiş zamanlarını ne için kullandıklarıdır. Aile hem ataerkillik hem de kapitalizm için önemli bir birim olduğundan kadınlar daha çok biyolojik yeniden üretim, çocuk yetiştirmek ve ev işleriyle ilgili cesaretlendirilir ve özel alana hapsedilirler (Bryson, 2007, s.139-85). Bu durum ise, kadınların kapitalizm ve ataerkillik ekseninde sömürülerek baskı altına alındığı anlamına gelir.

Kadınların baskı altında olmasını, iki ayrı yapı olarak ele aldıkları kapitalizm ve ataerkilliğin karşılıklı çıkar ilişkisiyle açıklayan ikili sistem teorisyenlerinin aksine, ataerkil kapitalizm olarak adlandırdıkları tek bir kavramla açıklayan birleşik sistem teorisyenleri (Young, 1990; Eisenstein, 1999; Walby, 2016) ise sosyalist feminizmdeki ikinci kanadı oluştururlar. Birleşik sistem teorisyenlerine göre ataerkillik ve kapitalizm birbirinden ayrı iki kavram değildir, bu nedenle de Linda Briskin'e (1990) göre ataerkil kapitalizm olarak tarihsel biçimde analiz edilmelidir. Aileyi ataerkillikle, aile dışını kapitalizmle açıklamak doğru değildir. Ataerkil kapitalizm kavramı her iki alanı da değerlendirme gücüne sahiptir.

Iris Young (1990) bu güçten hareket ederek, Marksizmin sınıfı temel alan cinsiyet körü yaklaşımlarını eleştirir, kapitalizmin erkekleri birincil kadınları ise ikincil olarak tanımladığını söyler. Bu tanımlama ile kadınlar ev içi alanda tutulmaya çalışılırken, erkekler üzerinde bu baskı kurulmaz. Dolayısıyla kadınlar üzerindeki baskıyı açıklamak için cinsiyete dayalı iş bölümü kavramının son derece etkili olduğunu söyler (aktaran Tong, 2009, s.116). Young, cinsiyete dayalı iş bölümünün toplumsal gücü ve egemenliği nasıl belirlediğini sorar. Materyalist analizde toplumsal cinsiyet ilişkileriyle birlikte kadınları merkezi konuma getirerek ekonomik ve toplumsal kurumlara, güç yapılarına odaklanır. Sorusuna, "kadın işi" ve "erkek işi" tanımlamalarıyla hem işin niteliğinin hem de cinsiyetlerin hangi alanlara ait olduğunun belirlenmesiyle kadınların özel alanla ilişkilendirilmesinin iş gücü ve hareketlilik anlamında ekonomik farklılıklara, dolayısıyla güç farklılıklarına da sebep olduğu cevabını verir.

Bu sebeple de toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümünün, toplumda kadınların baskı altında olmasının kökenini ve sürekliliğini açıklayabileceğini söyler. Cinsiyete dayalı iş

bölümünü koşullandıran durum ise kadınların biyolojisinden kaynaklanan biyolojik yeniden üretim fonksiyonlarıdır ki ataerkil kapitalizm, biyolojiyle ve biyolojiye bağlı olduğunu öne sürdüğü psikolojik nedenlerle toplumsal ve kültürel olarak bir sınıflandırmaya neden olur. Ataerkil kapitalizmin egemen olduğu bir dünyada kadınların biyolojik yeniden üretim hakları ve özgürlükleri de baskı altındadır. Tıp, yardımcı üreme teknolojileri ve uzman bilgisine varıncaya kadar her şey ataerkil kapitalisttir (Young, 1990, s.53-63). Bu nedenle Young ikili sistem kuramcılarının aksine bu kadar iç içe geçen ve neredeyse tek bir yapı haline gelen ataerkil kapitalizmi, ataerkillik ve kapitalizm olarak ayırmanın da farklı sistemler olarak mücadele etmenin de mümkün olmadığını söyler.

Benzer şekilde Zillah Eisenstein (1978) da kadınların baskı altında olmasına yönelik mücadelenin ataerkil kapitalizme karşı verilmesi gerektiğini savunur. Eisenstein'a göre tarihsel gelişim çizgisi İngiltere'de 18. Yüzyıl'ın, Amerika'da 19. Yüzyıl'ın ortalarına kadar giden kapitalist ataerkillik kavramı; ataerkillik ve kapitalizm arasındaki ilişkinin çağdaş açıklamasıdır. Ataerkil kapitalizm kavramı, sınıf/cinsiyet, özel/kamusal, ev işi/ücretli iş, aile/ekonomi gibi tüm ikilemleri kırar ve tüm alanlarda kadınların durumunu açıklar (Eisenstein, 1999, s.203-204).

Kapitalizm ve ataerkilliğin ne tümüyle birbirinden özerk ne de tümüyle birbirine bağımlı olduğunu söyler, etkileşimle oluşmuş farklı bir biçimden bahseder. Bu biçim, kökleri cinsiyet rollerinde olan ataerkillikle kapitalizmi birlikte kurumsallaştırır. Böylece kadınlar; anneler, ev işçileri ve tüketiciler olarak sömürülür ve baskı altında tutulur (aktaran Burris, 1982, s.53-54). Bu baskının kaynağı da toplumsal cinsiyet rollerinin kültürel olarak kurgulanışına neden olan kadın ve erkek biyolojisinin farkından kaynaklanır. Biyolojik yeniden üretim fonksiyonu olan kadının üremesinin politik kontrolüyle birlikte (Eisenstein, 1999, s.205) kadınların baskı altında tutulmasının özel alandan kamusal alana ve eylemlere kadar her alanı etkileyecek baskı biçimini oluşturulur. Bu durum da üreme kontrolüyle toplumsal kontrolün ne kadar iç içe geliştiğini gösterir ki Roisin McDonough ve Rachel Harrison (1978, s.36) da biyolojik yeniden üretim yani üremedeki ilişkilerin aynı zamanda toplumsal ve sınıfsal ilişkiler olduğunu vurgularlar. Dolayısıyla kapitalizm ve ataerkilliğin birbirinden ayrı düşünülemeyeceğinin altını çizerler.

Sylvia Walby (2016) de benzer şekilde kapitalizm ve ataerkilliğin her ne kadar görece özerk olsalar da birbirinden ayrı alanlar olarak değerlendirilemeyeceğini söyler.

Birbirinden farklı ama aynı zamanda birbiri ile ilişkili olan altı yapı üzerinde durarak, ataerkilliğin evrenselliğine yaptığı vurgunun yanında ataerkilliğin baskı biçiminin ve derecelerinin, özel ve kamusal yönlerinin zamana ve mekâna bağlı olarak toplumlarda değiştiğini söyleyen Walby (2016) oldukça kapsamlı bir ataerkillik analizi sunar. Kadınların iş yaşamında yaşadığı ayrımcılığı ve daha iyi işlerden dışlanmalarını tartıştığı ücretli emek; kadınların emeklerine evdeki erkekler tarafından el konulmasını tartıştığı ev içi üretim; kültürden dine kadar uzanan ve toplumsal pratiklerde kadına düşen toplumsal pozisyonu tartışan kültür; heteroseksüellik temelinde tartışılan cinsellik; bir yapı olarak erkekler tarafından sistematik şekilde kadına uygulanan şiddet ve tüm bu ataerkil uygulamalara müdahale etmeyen, erkek egemenliğini meşrulaştıran devlet olmak üzere altı yapının birleşiminden oluşturduğu ataerkillik kavramı, çok yönlüdür. Toplumsal ilişkilerde birbirleriyle etkileşerek ortaya konulan eylemlerde somutlaşır ve varlık kazanır.

Tek bir temele odaklanmaktansa altı farklı yapıya odaklanan Walby (2016), ataerkilliğin özel ve kamusal alanlarını ayrıştırarak, toplumlarda bu ataerkil uygulamaların biçimlerine, derecelerine ve kadınları dışlama stratejilerine odaklanır. Özel ve kamusal ataerkillikte aynı altı yapının hüküm sürdüğüne, fakat derecelerinin değişerek hangi yapının baskın olacağını belirlediğine değinir. Özel ataerkillik; ev içi alanda gerçekleşen dışlayıcı bir denetleme mekanizmasıdır. Evdeki erkeklerin özel alanla bağlantılı olarak doğrudan kadınları denetlemesini sağlar; ama buna rağmen kamusal alanla da ilişkilidir. Kamusal ataerkillik ise; kadınların kamusal alanda dezavantajlı olmalarını destekleyerek kadınlara karşı doğrudan engelleyici olmasa da dışlayıcı bir mekanizma olarak hüküm sürer (Walby, 2016, s.38-276).

Kadınlar üzerinde kurulan dışlayıcı mekanizmalara müdahale etmeyen ve kimi zaman sessizliğini sürdürerek kimi zamanda çıkardığı politikalarla bu dışlamayı destekleyen devlet, altıncı yapı olarak diğer beş alanla doğrudan ilişki içerisindedir. Bu nedenle de Walby, devleti hem kapitalist hem de ataerkil bir kurum olarak yani ataerkil kapitalist bir mekanizma olarak değerlendirir. Kadınların ücretli emek gücüne katılımından, evlilik ve boşanmaya ilişkin düzenlemelerden, biyolojik yeniden üretim ve kürtajla ilgili birçok politika devletin ve toplumsal cinsiyetin nasıl iç içe geçtiğini gösterir (Walby, 2016, s.236). Bu noktada Maria Hernes (1984) de kadınların önce kocalarına, kocalarından ayrıldıklarında ise devlete bağımlı hâle getirildiklerini söyler. Bu durumun

sebebini ise kadınların politikaları belirlemekten ziyade benimsemek zorunda bırakılmaları olarak gösterir ve devleti ataerkil kapitalist bir kurum olarak nitelendirir. Bu nitelendirme son derece yerinde bir değerlendirmedir ki devlet, belirlediği stratejilerle ve çıkardığı yasalarla ataerkil kapitalist yapısını zaten açıkça gösterir. Bu yapı, tıpkı Carole Pateman'ın (1988) kapitalizm ve ataerkillik sözleşmesi olarak bahsettiği ilişkilerden türeyen toplum sözleşmesi hâlini alarak kadınların baskı altında tutulmasını garantiler. Baskı hâlini garantileyen koşullar aynı zamanda kadınlar üzerinde bir başka baskı biçimi olan yabancılaşmaya da sebep olur.

Yabancılaşma meselesi sosyalist feministler arasında ikili ya da birleşik sistemi benimsemeleri fark etmeksizin önemli bir tartışma konusu olur. Mitchell (1975), kastrasyon ve oidipus karmaşasının kız çocuklarında çözülmesiyle birlikte, ataerkil toplumda kendilerine verilen, erkeklere göre daha aşağıda olan ikincil rolleri kabul ederek kadınların toplumsal konumlarının belirlendiğini söylerken, bu toplumsal konum genellikle ev içi alanda gerçekleşen kadın biyolojisiyle bağlantılı olan çocuk doğurma ve annelik durumudur. Çocuk sahibi olmanın kadında neden olduğu yabancılaşma üzerinde duran Mitchell, işçinin ürünü olan malın karşılığında ücret aldığını ve patronu tarafından takdir edildiğini söylerken, kadının ürününün çocuk olduğu saptamasını yapar. Kadının ürünü karşılığında bir şey almadığının, takdir edilmediğinin açıklamasını yaparken, bu nedenle de kadının yaşadığı yabancılaşmanın işçinin yaşadığı yabancılaşmadan daha fazla olduğunu söyler (Mitchell, 1966, s.22).

Kadının tüm yaşamı bu yabancılaşma ile çevrilidir. Ev, kadın için yabancılaşmanın merkezidir. Bu noktada Alison Jaggar (1983), Ann Foreman (1977) ve Mariarosa Dalla Costa'nın (2015) söylediği gibi yabancılaştırıcıdır; çünkü tekrara dayanır ve kadını kendi öz kimliğinden uzaklaştırarak bir kısır döngünün içine sürükler. Bu döngü içerisinde kadın, yaşadığı yabancılaşmayı bedeni üzerinden deneyimler. Jaggar bu durumla bağlantılı olarak, ücretli işçilerin ürettikleri üründen yabancılaştıkları gibi bedenleriyle çalışanlar olarak kadınların da kendi ürünlerinden yabancılaşabileceklerini söyler. Yabancılaşmanın kadınlar için cinsellik, annelik ve entelektüellik olmak üzere üç alanda gerçekleştiğini söyleyen Jaggar, bedene yönelik düzenlemeler üzerinden kadınların nesne konumuna getirildiğini ve bu durumun neticesinde kendileriyle aralarına mesafe koyarak yabancılaşmanın gerçekleştiğini ifade eder (aktaran Tong, 2009, s.113). Bu nedenle bedenin nasıl görüneceğini şekillendiren güzellik endüstrisinden, biyolojik yeniden

üretimi içine alan tüm beden politikaları kadınlar için yabancılaştırıcıdır. Aynı zamanda da ataerkil kapitalizmin ürünü ve sonucudur.

Bu karşılıklı ilişki, yardımcı üreme teknolojilerinde ve doğum süreçlerinde de kendini açıkça göstermektedir. Jaggar, bu teknolojilerin birçok kadın için onları yeniden üretimin ürünü haline getirerek, kendi bedenlerinde gerçekleşen doğum sürecinden ve dolayısıyla kendilerinden yabancılaşması anlamına geldiğini savunur. Kadın doğum uzmanlarının doğum sürecini kontrol altına almak için uğraşması, uzman tavsiyeleri, gereksiz anestezi ve sezaryenler kadınları bu sürecin dışında bırakırken, aynı zamanda da ciddi bir ekonomik mesele hâline gelir. Bu nedenle, kadın biyolojisiyle ve bedeniyle ilgili her alan kadınlar için baskılayıcı ve yabancılaştırıcı beden politikası haline gelirken, çocuk bakımı ve yetiştirmesi de uzmanların eline geçerek kadınların yaşadığı yabancılaşmayı arttırır (aktaran Tong, 2009, s.114). Kadının yaşadığı yabancılaşma da dâhil olmak üzere özel ve kamusal alanda üzerinde kurulan baskıda ataerkil kapitalizm etkilidir.

Gerek özel alan gerekse kamusal alan dâhil edilerek radikal ve sosyalist feministler tarafından yapılan ataerkillik tartışmalarında ortaya çıkan ortak sonuç, toplumsal yapısında egemenlik sürdüren ataerkil kapitalizmin kadınları baskı altına almak ve bu baskıyı sürekli hâle getirmekte etkili bir yapı olduğudur. Ataerkil kapitalizm, toplumda egemen olan kurumlar ve politikalar aracılığıyla kadınların kendileriyle ve toplumla olan ilişkilerini belirlemekte ve bu ilişkiyi kadınları erkeklere göre dezavantajlı konumda bırakarak, onları ikincilleştirerek kurar. Bu nedenle de kadınların özgürlüğü için ataerkil kapitalizme karşı bir mücadele izlenmelidir.

2.2.2. Ataerkil ideoloji ve kadın bedeni

Modern toplumda insan bedeni; hem cinsiyetler arasındaki ayrıma izin veren birincil ve ikincil cinsiyet özellikleri ile biyolojik bir gösterendir hem de sosyal anlamları olan, toplumsal olarak kurulmuş sembolik bir taşıyıcıdır. Bu nedenle beden; biyolojik gösterenlerin sosyal olarak kurgulandığı birçok anlamı olan ve birçok anlama da açık, değişen, dönüşen, direnen, canlı ve evrensel olmasının yanında aynı zamanda da tarihsel bir çelişkiler zinciridir. Dolayısıyla beden; toplumları ve failleri yorumlayabilmek için üzerinde konuşulması gereken bir malzemedir; çünkü toplum yapılarının yansımaları beden üzerinden kendini gösterebilme potansiyeline sahiptir. Bu anlamda beden;

toplumlarda denetlenen, baskı altına alınan, şekillendirilen, yönlendirilen, saklanan çeşitli şekillerde karşımıza çıkarken, gösterdiği uyum ya da direnişle de kimi zaman canlı ve eyleyiciyken kimi zaman da pasif ve mağdur olarak kendini gösterir. Bundan dolayı beden; genel değerlendirmelerinin (Foucault, 2002, 2003, 2010, 2015; Deluze ve Guattari, 1990; Bourdieu, 2015) yanı sıra, kadın bedeni olarak da (Beauvoir, 1976; Firestone, 1993; Millett, 1987; Brownmiller, 1975; Cixous, 2000; Butler, 2005, 2010; Irigaray, 2008, 2012; Kristeva, 2014) değerlendirilir ve tartışılır.

Bu tartışmaların ataerkillikle bağlantılı olarak değerlendirilmiş olması, toplumlarda kadınların neden ikincil konumda kaldıklarını anlamak açısından oldukça önemlidir. İçinde yaşadığımız dünya, ataerkil değerlerce örülmüş ve bu değerlerin egemenliğini sürdürerek kadınlar üzerinde baskı uygulamaya çalıştığı toplumsal düzenleri mümkün kıldığından ataerkildir. Jaggar'ın da vurguladığı gibi toplumsal gerçekliklerin erkek kültürü ve değerlerince örülmesiyle ortaya çıkan tablo ataerkilliktir ve bu tablo, dünyayı erkek egemenliğinin resmettiği gibi görmemizi sağlar (1983, s.250). Bu bağlamda, toplumda erkek değerleri egemen olup birincil özellik kazanmakta, kadına yüklenen değer ve özellikler ise ikincil olarak kodlanır.

Tıpkı birbirine karşıt olarak kurulan bu özellikler/değerler/kültür gibi bedenler de bu karşıtlık temelinde oluşturulur. Kadın ve erkek bedeni, birbirine karşıt olarak resmedilirken; erkek bedeni kadının değili üzerinden kurulur. Bu anlamda kadın bedeni de erkeğin ötekisi olarak ifadesini bulur. Dolayısıyla bedenlerin cinsiyetleri temsil ettiği varsayımından hareket edilir ki, bu da bedeni kadın ve erkek temsilinin bir aracı haline getirir, oysa Derrida'nın söylediği gibi "gösteren ve gösterilen arasında her zaman doğrudan bir ilişki yoktur" (aktaran Sarup, 2004, s.52). Fakat bu temsilin kabulü, aynı zamanda cinsiyetleri sınırlamanın destekçisi olma durumunu da içinde taşır. Bu anlamda beden; kadın ve erkek içinde denetlenmelerinin aracı olabilmekteyken, erkek bedeni doğallığından çıkarılmaz ve toplumsal anlamda kadın bedeni kadar damgalanmaz. Oysa ataerkillik, kadın bedenini doğallığından çıkarıp kültürel olarak kurarken aynı zamanda cinsel ve ahlaksal olarak yüklediği değerlerle toplumsallaştırarak damgalanmaya açık hâle getirir. Bu nedenle, birbirinden görünüşleri açısından farklı olan biyolojik bedenlerden biri özgürleştirilirken diğeri tutsak hâline getirilir.

Kadın bedeninin ataerkillikle ilişkisi bu tutsaklığı anlamak açısından oldukça elzemdir ki, radikal feministler kadınların baskılanmasının temelinde bedenlerinin

erkekler tarafından kontrol altına alınmasını görür ve kadınların kendi bedenleri üzerindeki kontrolü ele geçirmelerinin özgürlükleri için kaçınılmaz derecede önemli olduğunu vurgularlar (Jaggar, 1983, s.267-270). Kadın bedeni üzerindeki ataerkil kontrol, öteki olarak kurulan beden aracılığıyla aynı zamanda öteki olarak kurulan kadının da kontrol edilmesini kolaylaştırır. Çabuklu (2007, s.136) bu durumu şöyle ifade eder: "Bedeni objektif sınırlamalara dayanarak sabit biçimde tanımlanmış ötekiyi kontrol etmek daha kolaydır". Dolayısıyla kadın ve erkek, bedenine yüklenen anlam farklılığı aracılığıyla bir grup olarak kadınlar baskı altına alınır.

Çabuklu (2007) bu baskı altına alınışın, bedene yüklenen farklı anlamlarla birlikte genel olarak insan bedeni ile ilişkili olarak M.S.4. Yüzyıl'a kadar gittiğini anlatırken, Aydınlanma ile saç ve edep yerlerindeki kılların, kadınlar için sorunsallaştırılmasından bahseder. Kadını, erkek bakışı açısından estetize eden bu dönemin akabinde 19. Yüzyıl ile bu ayrım, hâkim tema haline gelerek ikili karşıtlık düşüncesi etrafında kadın ve erkek bedeni birbirinden kesin sınırlarla ayırır. Bu dönemde de erkeği tanımlamak için kadın bedeni şekillendirilmeye ve tanımlanmaya çalışılır. Bu nedenle erkek bedeninde de kıllar bulunmasına rağmen, kadın bedenindeki kılların patolojikleştirilmesi, hastalık ve koku kaynağı olarak sunulması, hatta penis kıskançlığıyla ilişkilendirilerek bu eksikliği saklamak için kullanılan bir hile olarak nitelendirilmesi hiç de şaşırtıcı değildir (Çabuklu, 2007, s.113-121).

Görüldüğü gibi erkek bedeni, olumsuz anlamda hiçbir norma maruz kalmazken; kadın bedeni, olumsuzluk kaynağıdır. Çabuklu bu olumsuzluk hâlinin "kadın bedenin kirli sıvılar salgılayan, dışarı sızıntı yapan bulaşıcı bir beden" (2006, s.50) olarak kurulmasıyla oluşturulduğunu söyler. Bu sayede ataerkillik, kendi egemenliğini kadın bedeni üzerinden ürettiği söylemlerle kurar. Bu söylemler, ataerkilliğin kadınları yönetmek için kullandığı söylemler olmakla birlikte aynı zamanda toplumdaki erkek egemenliğini yeniden üretmek için kullanılan normlardır. Bu anlamda beden, Susan Bordo'nun (1993) "yönetilen bedenidir" ve kadın bedeni ataerkillik tarafından yönetilerek/yönetilmeye çalışılarak, ataerkilliğin kadınlara yüklediği davranışların norm hâline gelmesini sağlar ve kadınlar üzerindeki erkek denetimini meşrulaştırır.

Ataerkillik bu denetimi beden üzerinden çeşitli şekillerde yapar: Kadınların cinselliği (Millett, 1987; McKinnon, 2003) ve doğurganlığını denetler (Firestone, 1993), cinselliğini seyirlik bir malzemeye dönüştürür ve tecavüz aracılığıyla kadınları bir grup

olarak baskı altında tutar (Brownmiller, 1975; Dworkin, 1987). Kadın bedeninin cinsellikle ilişkilendirilmesi ve bundan dolayı bakışın nesnesi haline getirerek seyirlik bir malzemeye dönüştürülmesi ise bu baskının sonucuyken aynı zamanda onu yeniden üreten bir neden hâline de gelir. Erkek bakışını tatmin için değişip dönüşen ve geliştirilen kadın bedenleri (Chen, 2014, s.6), üretilen bu sembolik anlamlarla birlikte kadın gerçekliğinin de sürekli yeniden üretilmesine neden olur. 'İdeal kadın nasıl olmalı?' sorusu ve bu soruya ataerkil otoritelerce verilen cevaplar, sadece kadın bedenini değil, aynı zamanda erkek egemenliğinin otoritesinin pekiştirmesi için gerekli gördüğü kadınları da üretir. Kadınlar, kendi gerçekliklerine ait bilgilerini erkek bakışı üzerinden üretir ve bedenleriyle birlikte kimliklerini de o bakış üzerinden değerlendirirler.

Nancy Henley (1977), bu değerlendirmeye neden olan erkek iktidarının; kadın bedeninin bakışa maruz kalması ya da bakışa hiç maruz kalmayarak, yok sayılarak kendini değersiz ve yetersiz hissetmesini sağlayarak kadın bedeni üzerinde bir kontrol uyguladığını söyler. Dolayısıyla Luce Irigaray'a göre bakmak, nesneleştirmekken (aktaran Berf, 1991), hiç bakmamak da özneleştirme olarak işlemez. Aksine nesneleştirmenin bile alt kategorisinde işler. Bu durum gerçekte böyle olmamasına rağmen, ataerkilliğin egemen gücü, kadın bedeni üzerinde gerçekleşen erkek bakışının, ideallik/değer/arzu aracılığıyla okunmasını sağlayarak kadınların kendilerini bedenleri aracılığıyla değerlendirmelerine de sebep olur. Bundan dolayı tek başına kadın bedeni, kadını ikincilleştiren bir unsur değilken, kadın bedenine ataerkilliğin yüklediği anlam ve egemen erkek kültürü ile kadınlar ikincilleştirilir. Carol Gilligan'ın (2003) "kadının dezavantajlı konumu biyolojik ya da genetik değildir, aksine yetiştirilişte farklı değerlendirilmelerindendir" (aktaran Büken, s.4) görüşü, kadının ikincil konumu ve kültür arasındaki bağlantıyı destekler.

Kadın bedeni üzerindeki, yetiştirilişten gelen ve kültürel bir yanı bulunan ataerkil baskıya neden olan en önemli sebep; kadın bedeninin fizyolojik olarak doğurgan olabilmesidir. Dolayısıyla kadının bu doğurganlığa yani, hamileliğe uygun fizyolojisinin olması, ataerkillik tarafından onun istilaya açık bir alan olarak algılanmasına sebep olur. Fatmagül Berktay'ın (2009, s.60) vurgusundaki gibi kadınların tarihsel olarak ezilmeleri, erkeklerin aksine bedenle ilişkilidir ve bedenleri tarafından belirlenir. Fakat bu belirlenme bedenin verili olarak ürettiği nesnel bir gerçeklik değil, aksine kültürel olarak bedene ilişkin üretilen sembolik bir gerçekliktir. Doğurganlığı, kadına kutsal bir sembolik anlam

verirken, bu kutsallığın karşıtlığı da bakirelik üzerinden işler. Kadın cinselliğinin denetlenmesine sebep olan kızlık zarının yani, *himenin*[3] kadında bulunması, korunması, saklanması gereken bir kutu miti yaratarak kadın bedenini baskı altında tutar ve denetler. Jaggar'ın da vurguladığı gibi bakirelik kadının kendisi için değil, ailenin erkeklerinin saygınlığı ve bedeninin sahibi olacak kocası için değerlidir (1983, s.261).

Bu nedenle kendi bedeni kadına ait değildir, aksine toplumun erkeklerine aittir ve erkek kültürünün normlarınca denetlenmeye açıktır ki, bakirelik söylemi de bu erkek kültürünün en sağlam dayanaklarındandır. Bu dayanakların nesnel bir gerçekliği yokken, ataerkillik ve onun tekelinde olan dil sembolik bir gerçeklik yaratmakta ve kadın bedeni üzerinden kendi gerçekliğini topluma yayarak kadınları denetler. Bundan dolayı bilginin nesnelliği, onu varsayımlarıyla düzenleyerek (Lyotard, 1997) topluma yaymasına bağlıdır ki, bu da nesnellikten daha çok ataerkil egemenliğin bilgiyi şekillendirmekteki gücünü gösterir. Kadın bedeni üzerinden üretilen ataerkil bilgi ve söylemin kadınlar tarafından bile içselleştiriliyor oluşunun sebebi ise, nesillerdir devam eden bu söylemlerin içselleştirilerek doğru olarak kabul edilmesinden dolayı toplumsal bilinçaltında bu bilginin var olması ve bu değerlerin egemen olduğu toplumun içine doğulmasıyla birlikte başlayan sosyalizasyon sürecinin ataerkil yapısıdır.

Mary Douglas'ın (2007) bedensel ve toplumsal deneyimin birbirinin içine geçişini ve birbirleriyle bağlantılarını tartışması, son derece yerinde bir tartışmadır; çünkü beden *kültürel bir çeviridir* (Butler, 2005). Dolayısıyla kadın bedeninin toplumsal deneyimi, ataerkilliğin erkek egemen değerlerinden oluşmakta ve kadınların gerçeklikleri bu kültürel örüntülerdeki damgalanışlarına göre şekillenir. Nasıl ki Douglas'ın tartışmalarında beden "sembolikse ve kültür, kural ve hiyerarşiler tarafından belirleniyorsa" (aktaran Bordo, 1993, s.165), bir beden aracılığıyla var olan kadın(lar)ın gerçekliği de aynı kültür, kurallar ve hiyerarşiler tarafından belirlenir. Dolayısıyla kadın bedeninin ataerkillik için önemi; uygulayacağı denetimi doğrudan yansıtıcı bir araç görevi üstlenmesinden ve bedenin taşıyıcısının şekillendirilecek bir özne bilincine sahip olmasından kaynaklanır. Bu nedenle kadın kimliği, beden aracılığıyla ortaya çıkar ve bedendeki deneyimler kimliğin oluşumunu etkiler.

[3]Latince adı Hymen'dir. Yunan mitolojisindeki evlilik tanrısı Hymenaeus'tan gelir. Bu zara verilen isim bile kadının cinselliğinin sadece evlilik aracılığıyla olabileceğine dair ataerkil iktidarın söyleme dayalı bir örneğidir.

June Jordan (1996), kadınlar olarak bedenimizin ihtiyaçlarına kalbimizi takip edip gerçekten ne derece cevap verip vermediğimizi ve bu konuda kaçımızın son derece özgür olduğunu sorar. Bedenimizin ve onu ihtiyaçlarının şartlar, merkez, güç, egemenlik veya kültürel tabular tarafından yönlendirilmesinin, kölelikten farklı olmadığını söyler ve özgürlüğün bölünemez olduğunu, cinsel politikanın ise bir seçenek değil zorunluluk olduğunu ifade eder ve bedenin kimliğin açığa çıkması için gerekli bir alan olduğundan bahseder (Jordan, 1996, s.93-187). Bununla bağlantılı olarak kadın bedeninin, kadına dair üretilen gerçekliklerin ortaya çıkma alanı olarak okunabileceği ve ataerkilliğin kadın bedeni üzerinden yaptığı kadın sınıflandırmalarının kadın gerçekliğinin yaratılması ve sürdürülmesinde önemli bir mekanizma olduğu açıkça ortadadır. Bu nedenlerle kadınlar kendilerine ait olan bedenleri üzerindeki kontrollerini kaybederken, ataerkil egemenliğin bedenleri üzerinde oluşturduğu normlara uygunluk ve değillik üzerinden mülksüzleştirilirler. "Norm, yasak, öz denetim, suçluluk, utanç hissi tarafından gerçekleşen mülksüzleşme" (Athanasiou ve Butler, 2017, s.78) kadınları hem bedenlerinden hem de kendilerinden uzaklaştırarak, ataerkilliğin üzerlerinde denetim kurmasına imkân tanır.

Ataerkil denetime imkân veren ve kadının ikincilleştirilmesinin, sömürülmesinin, baskı altına alınmasının aracı olan kadın bedeni, tüm bu tartışmalarla paralel olarak feminizm içinde son derece önemli bir konu olarak gündeme gelir ve bu konuya ilişkin tartışmalar hâlâ sürmektedir. Yapılan tartışmaların seyrine bakıldığında, 1960'lı yıllardaki tek tipleştirilen kadın kategorisi, 1980'lere kadar ataerkillik tartışmalarıyla paralel olarak 1970'li yıllardaki beden politikasını anlamak ve cinselliğin temsilindeki farklılıkları değerlendirmek için oldukça yararlı olur. Bu sayede radikal feministler, cinsel liberalizm üzerine yaptıkları tartışmalarla birlikte cinsel tabuları ve genel ahlakı sorgular ve sorgulatırlar, yasalardaki ve toplumsal yaşamdaki kürtaj gibi meseleler üzerine değişiklikler için mücadele ederler (Tong, 2009; Donovan, 2016). Dolayısıyla bu tartışmalar ve mücadeleler neticesinde 1980'li yıllara gelindiğinde beden sadece feminizm için değil, feminist olsun olmasın akademide ve toplumda önemli bir tartışma konusu hâline gelir.

Hâkim olan kadın, beden ve cinsellik temaları yerini kadınlar, bedenler ve cinsellikler gibi çoğul biçimlere bırakır. 1980'li yılların ortaları ve 1990'lı yıllara gelindiğinde ise bedene ve cinsiyetlere dair androjenlik tartışmaları (Haraway, 2006;

Butler, 2010) başlar ve hâkim yaklaşımlar devam ederken, onlar da hâkim paradigmayı eleştirerek kendi açtıkları yoldan tartışmalarına devam ederler. Feminist yazında beden üzerindeki tartışmalar, kadınların bedenlerinin erkekler tarafından sınırlandırılmaması ve böylece kadınların bedenlerine dair imkân ve anlamları keşfetmelerini öneren temanın yanında, bedenin fiziksel bir nesne olduğu kadar sembolik anlamları da olan ve yorumlanmaya açık bir kaynak olarak gören daha birleşimci bir tema arasında gidip gelir (Evans, 1997, s.87-105).

Kadın bedeninin, erkekler tarafından sınırlandırılmasına dair tartışmaların her iki tema üzerinden de yürüdüğü alanların başında, kadınların doğurganlığı gelir. Kadın bedeninin biyolojik olarak doğurganlığı mümkün kılması, ataerkil sistemin oluşturduğu ideolojiyle birlikte, kadınlar üzerinde tahakküm kurabilmesi için gerekli koşulları sağlar. Kadın bedeninin biyolojik yeniden üretim için bir araç olarak görülmesi ve ataerkil toplumda, toplumsal olarak bu aracın denetiminin erkeklerin tekeline verilmiş olması, kadınların ikincilleştirilen konumlarını anlamak için son derece önemli noktalardandır. Fakat, kadınların ataerkil denetime maruz kalmasına imkân veren doğurganlık, bir yandan da kadınlar için bedenlerinin kendilerine sağladığı özgürlük alanı olarak işleyebilir. Bu nedenle kadınların doğurganlığı üzerine tartışmalar yapan feministler arasında da birbirinden son derece farklı bakış açıları vardır. Doğurganlığı; kadınları erkeklerin denetimine maruz bırakan biyolojik bir dezavantaj olarak gören ve kadınların özgürlüğünün yeniden üretimdeki teknolojik devrimle gerçekleşeceğini savunanlar (McDonough ve Harrison, 1978; Firestone, 1993; Millett, 1987), kadın doğurganlığının erkeklerin denetiminde olmasının nasıl baskıcı bir yapı oluşturacağının tasvirini distopya olarak sunan (Atwood, 2017), doğurganlığı kadın bedeninin ev içi alandaki sömürüsü olarak (Federici, 2009) değerlendiren feministlerin yanı sıra kadınların bedeninin doğurganlık nedeniyle denetlenmesini, erkeklerin bu sürece yabancılaşması olarak değerlendiren ve çocukları üzerindeki denetimi ele geçirme isteğiyle ilişkisini kuranlar (O'Brien, 1981) bulunur. Doğurganlığın kadınlar için güç kaynağı olduğu (Rich, 1977) vurgusuyla, doğurganlığı cinsiyet farkının en görünür hâli olarak değerlendiren ama doğurganlığın eksiklik olmadığını, aksine sorgulanması gerekenin kadına toplumsal olarak atfedilen bu eksiklik bakışı olduğu (Agacinski, 1998) vurgusu da feminist literatürde hâkim temalardandır.

Bu temaları ve tartışmayı önemli kılan ise doğurganlığın kadınlar için neyi ifade ettiğinin yanı sıra doğurganlığın neden ve nasıl baskı aracı hâline geldiği sorularıdır. Bu soruların en genel yanıtını ise Silvia Federici'nin görüşlerinde bulmak mümkündür ki, Federici için bedenin merkezi rolde olmasının nedeni, bedenin baskıya, korku şeklinde tepki vermesi ve bu korkunun yönetenler tarafından hissedilmesidir (2009, s.137). Beden teması içerisinde doğurganlık yorumlanmaya çalışıldığında da aynı yolu izlemek mümkündür. Kadınların doğurgan olmaları (kadın biyolojisinin bunu mümkün kılması), kadın bedenini sürekli dışarıdan gelecek tehlikeye (bu tehlike her an hamile olabilmeleridir) açık bırakır ve bu durum kadınlar arasında endişe kaynağı oluşturmakla birlikte kadınların kendilerini sürekli koruma ihtiyacı hissetmelerine neden olur.

Kadınların bu durum hakkında korku duymaları ise Federici'nin vurguladığı gibi yönetilenler tarafından hissedilmektedir ki, kadınlar açısından değerlendirilen bu durumda; yönetenler, bir bütün olarak ataerkil toplumun ta kendisidir. Dolayısıyla ataerkillik, erkeklerin aksine kadınların bedenleriyle belirlenmelerine neden olur (Berktay, 2009, s.60). Bu belirlenmenin en açık göstergesi de doğurganlık olarak kendini gösterir. Ataerkil toplumda kadın erkeğe göre ikincilleştirildiğinden, erkekle bağlantılı olarak işlevleriyle tanımlanmaktadır ki, bu işlev üreme (Atkinson, 1974) olarak karşımıza çıkarır (aktaran Donovan, 2016, s.283). Bu işlevi en fazla eleştirenlerden biri de Firestone'dur. Benzer şekilde Firestone (1993), doğurganlığın kadınları erkeklere tabi kılan en temel özellik olduğunu söyler. Çünkü doğurganlık aynı zamanda kendisini çevreleyen bir takım başka özelliklerle de ilişki içerisindedir: Mensturasyon dönemleri, hamilelik, doğurganlıkla ilgili riskler, doğum sonrasında bebeği emzirme ve ona bakım süreci. Dolayısıyla bu süreçlerle ilişkisi içerisinde düşünüldüğünde doğurganlık kadınlar için; onları savunmasız ve erkeklere tabi kılarak, erkekler karşısında diğer sınıfa dönüşmelerine yol açan bir mekanizma olarak değerlendirilir (aktaran Walby, 2016, s.106). Bu değerlendirme neticesinde Firestone için cinsel sınıflar, erkek ve kadının farklı biyolojiye sahip olması ve bu farklı biyolojinin farklı işlevlerle sonuçlanmasıyla ortaya çıkar. Kadın biyolojisinin üreme işlevinin, yani doğurganlığın zinciri altında olması, iş bölümündeki, farklılıklara neden olarak kadının öteki/köle olduğu, erkeklerin ise efendi olduğu kast sistemine benzer olarak tarihteki ilk sınıf sistemine neden olur (Firestone, 1993, s.19-21).

Fakat üremedeki ayrım yani doğurganlık temelinde kadın ve erkek arasındaki ilişkiyi açıklamak için biyolojik belirlenimciliğe saplanmak tarihselliği ve değişimi gözden kaçırma tehlikesini de beraberinde getirir. Firestone bu tarihsellik ve değişimleri gözden kaçırdığı ve biyolojik bir farklılık olan doğurganlığın cinsiyet farkını belirlemesi üzerine yaptığı açıklamalar neticesinde eleştirilere (Eisenstein, 1978; Barrett, 1986; Hartmann, 2006) maruz kalır (aktaran Donovan, 2016, s.282-283). Kadınların potansiyel olarak doğurgan olmalarını temel alarak, erkekler karşısında ikincilleştirilmelerinin dayanağı olarak sunmak Delphy'ye (2012) göre farklılığı doğallaştırmaktır. Bu nedenle de kadınlar doğurgan oldukları için değil, doğurganlığa ataerkilliğin yüklediği anlam neticesinde ikincilleştirilmektedir ki, bu duruma neden olan cinsiyetten önce toplumsal cinsiyettir.

Kadın bedeninin erkek bedeninden farklı olarak mümkün kıldığı doğurganlık, ataerkilliğin yüklediği anlam ile toplumsal olarak cinsiyetlendirilir ve Delphy'nin (2012) vurguladığı ezme-ezilme ilişkisine neden olur. Bu nedenle de doğurganlık biyolojik bir özellik olarak tek başına, kadının ikincil konumunu açıklamak için yeterli değildir. Kadının ikincil konumunu açıklamak için gerekli olan bu biyolojik özelliğin, kadın bedenini erkek bedeninden farklılaştıran üreme için gerekli olan bir işlevin, nasıl olup da toplumsal bir anlamla dezavantaja dönüştürüldüğüdür. Kristeva (aktaran Durudoğan, 2011; 2014), kadın ve erkek arasındaki bu biyolojik farklılığın dil ile kurularak toplumsal bir etiketle cinsiyet farkına dönüştürüldüğünü söyler. Bu noktadan hareket edildiğinde kadın bedenindeki bu doğurganlık işlevinin biyolojik bir kader olarak kadını erkek karşısında ikincilleştirdiğini söylemek yeterli gelmeyecektir.

Nitekim Beauvoir (1976) "kadının bedeni anatomik kader değildir, ataerkillik yoluyla sosyal olarak bozulmuştur" (aktaran Işık, 1998, s.14) derken, temel olarak kadınların doğurganlıkları nedeniyle değil, ataerkilliğin kadın doğurganlığına yüklediği anlam nedeniyle baskı altına alındıklarının işaretlerini verir. Doğurganlık, Firestone tarafından ataerkilliğin kadınları baskı altında tutmasını kolaylaştıran politik bir araç olarak değerlendirilir ve Firestone'un romantizm değerlendirmesiyle aynı şekilde siyasal bir amaçla kullanılır. Bu nedenle doğurganlığın kadınların özgürlüğü önünde engel teşkil etmesi, Firestone'un tabiriyle "asalak erkek kültürü" nedeniyledir (Firestone, 1993, s.137-164) ki, bu kültür toplumsal cinsiyetlendirilmiş ilişkilerin bir ürünüdür. Bu ilişki içerisinde daha en başından kadının bedeni kendisine ait değildir, ataerkillik kadın

bedenini toplumsal olarak damgalar ve erkekle olan ilişkisi çerçevesinde kurma yoluna gider.

Butler ve Athanasiou (2017) yaşamın içerisinde kadının konumunu değerlendirdiklerinde, en başından itibaren kadının bu ilişkinin dışarısında yer aldığını söylerler. Kadının bu ilişkideki konumunun "zora dayalı, mahrumlaştırıcı bir anlamda mülksüzleşme" (s.32) olarak anlaşılabileceğini ifade ederler. Kadın bedenini ve doğurganlığını bu ifade üzerinden okuduğumuzda kadınların doğurganlığının yani üreme işlevlerinin, kadının kontrolü dışında olduğu durumlarda, kadınlar için bedenleri üzerindeki bir mülksüzleşme olarak okumak mümkündür. Çünkü kadına ait olan kadının kendi bedeni, ataerkillik tarafından erkekle birlikte tüm topluma mal edilir. Fakat bu durumu tek tipleştirmek, tarihsellik ve sosyo-ekonomi gibi birçok faktörü görmezden gelmek son derece yanıltıcıdır. Çünkü mülksüzleşme olarak okunabilecek bu durum, aynı zamanda kadınlar için güçlenme aracı sayılabilecek (ekonomik anlamından koparılmış) bir strateji olarak mülklüleşmeye de yol açabilir. Doğurganlık, ataerkil toplumda gücü (Rich, 1977; O'Brien, 1981) elinde tutmanın ifadesi olarak da okunabilir.

Bu okumanın mümkün olması ve doğurganlığın kadınlar için sadece baskı kaynağı olarak değerlendirilemeyeceği ortaya konulmasına rağmen, doğurganlığın baskı kaynağı olarak ortaya çıkması, "20. Yüzyıl'ın ikinci yarısından sonra doğurganlığın batı dışında gidişatının daha çok aile sistemi ve kamusal nüfus politikalarıyla etkileşim içinde şekillenmesi" (Therborn, 2009, s.260) ile düşünülebilir. Bu sınırlamalar, kadının kendi bedeniyle ilgili olarak yaşam kalitesini ve şartlarını da belirleyecek olan (yaşamının geneli üzerinde etkili olacak bir karar) doğurganlığı üzerinde de sınırlamalara sebep olmakta ve kadının bu konudaki özgürlüğünü yok saymaktadır. Bu özgürlüğün yok sayılması ve kadının kendi bedeni üzerinde tam anlamda bir kontrole sahip olamaması ise "kadının üremeye yönelik özelliklerinin aşırılaştırılması" (Shilling, 1993, s.144) ile kadının sadece bu biyolojik farklılıkla görünürlüğünün ortaya konmasına neden olur.

Görüldüğü gibi üreme için işlevsel bir biyolojik farklılık olan doğurganlık, kadının toplumdaki görünürlüğünün şeklini ve içeriğini de belirlediği için son derece önemli bir konu olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle de 20. Yüzyıl'ın ikinci yarısından itibaren feminist tartışmaların gündeminde de önemli bir yer işgal eder. Doğurganlığın kadın bedeni için değiştirilemeyecek biyolojik bir veri olması, kadın ve erkek bedeni/anatomisi üzerinden farklılık tartışmalarının yapılmasına ve bu tartışmaların var olan farklılığın

kadınların özgürlüğünün önünde engel teşkil ediyor olmasına kadar gitmesine sebep olur. Bu konudaki en önemli isimlerden biri Firestone'dur (1993) ve kadınların baskı altına alınmasının biyolojileriyle ilgili olduğunu söyler. Firestone'a göre "kadının üreme işlevi, ataerkil ideoloji ve cinsiyete dayalı iş bölümü" (aktaran Donovan, 2016, s.227) cinsiyet ayrımcılığına ve kadınların ikincilleştirilmesine neden olarak, kadınların özgürlüğü önünde engel teşkil eder. McKinnon (2003) cinselliğe ilişkin yaptığı tartışmalarda, kadın cinselliğinin kendisine ait olmasına rağmen kadının elinden alındığını söyler.

Bu noktadan doğurganlığı değerlendirirsek benzer bir sonuca ulaşmak mümkündür. Doğurganlık (biyolojiyle bağlantılı olarak), kadının cinselliğini denetlemek için kullanılabilecek bir araç olmasının yanında, kadının toplumsal hayattaki çerçevesini belirlemeye de hizmet eder. Kadının kendisine ait olan doğurganlık, ataerkillik tarafından kadının elinden alınır ve çevresindekilerden devlete varana dek geniş bir ağ tarafından kendi amaçları doğrultusunda kullanılır. Bu nedenle de Rubin'in (2002) cinselliğin aşırı anlamla yüklenmesini tanımlamak için kullandığı *orantısızlık yanılsaması* kavramını doğurganlık için de kullanmanın mümkün olduğunu düşünüyorum. Çünkü ataerkil ideoloji için doğurganlık orantısızlık yanılmasıyla benzer bir gidişata sahiptir. Kavramın anlattığı "sınırlar ihlal edildiğinde orantısız hareket ve kınama gibi baskılayıcı ilişkiler" (aktaran Jackson ve Scott, 2012, s.93) tıpkı cinsellik gibi doğurganlık üzerinde de kendini gösterir ve bu şekilde kadınlar üzerinde bir baskı mekanizması olarak işler. Sorun olan biyolojik bir farklılığın nasıl olup da toplumsal bir farka dönüşerek, kadını ikincilleştiren bir damgalama hâlini almasıdır.

Kadın biyolojisindeki bir fark olarak kadınların sahip olduğu doğurganlığın, toplumsallaşma sürecinde kadının sahip olduğu bir şey olarak değil de toplumun sahip olduğu bir şey olarak uyumlanması, ataerkil ideolojinin yarattığı (Young, 1990; Delphy, 2012) sosyalizasyon sürecinin bir parçasıdır ve performanslarla (Butler, 2010) sürekli olarak yeniden üretilir. Bu nedenle doğurganlık feminizm için kadınların özgürleşmesi sürecinde tartışılması gereken konulardandır. Bu durum, radikal feministler için "kendi bedeni üzerinde denetime sahip olmayan ve onu kontrol edemeyen hiçbir kadın özgür değildir" (Kaylı, 2012, s.25) ifadesiyle birlikte son derece anlaşılırdır. Fakat üzerinde durulması gereken temel mesele, biyolojik bir farklılık olarak doğurganlığın kendinden kaynaklanan dezavantajından ziyade, ataerkil ideolojinin bu biyolojik veriyi kadınlar aleyhine toplumsal bir baskı aracı hâline nasıl getirdiğidir.

2.2.3. Ataerkil Sistemin Yeniden Üretimi: Baskı, Denetim ve Sömürü Mekanizmaları

Çalışmanın bu kısmına ataerkilliğin biyolojik yeniden üretim aracılığıyla kadın bedeni üzerinde kurduğu baskının başlangıcını oluşturan menstürasyonun, toplumsal gelişimi ve kadın bedeninde kontrol kaybına dönüşümünün değerlendirilmesi ile başlamaktayım. Menstürasyonun biyolojik ve kültürel anlamına, biyolojik bir sürecin kültürel kodlarla olumlu/olumsuz olarak nasıl inşa edildiğiyle ilgili görüşlere yer vermekteyim. Menstürasyonun yaratıcılıkla ilişkilendirilen doğal bir döngüden, kirlilikle ilişkilendirilen bir duruma dönüşmesi; tabularla ilişkilendirilmesi ve bu tabuların kadınları baskı altında tutması, kadının öteki olarak işaretlemesi üzerinde son derece etkilidir.

Bu değerlendirmenin sonrasında ise tıp literatürünün kısırlık olarak adlandırdığı çocuk sahibi olamama ve bu çocuksuzluk hâlinden kurtulmak için başvurulan yardımcı üreme teknolojilerinin ataerkil ve kapitalist yanlarının kadınlar üzerindeki etkilerini değerlendiriyorum. Kadın kimliği ve annelik arasında kurulan bağlantıdan dolayı çocuk sahibi olamamanın kadınlar üzerindeki olumsuz etiketlemeleri ve neden olduğu kimlik krizi de değerlendirdiğim konular arasındadır.

Sonrasında ise, hamilelik döneminden itibaren kadınlığı ve anneliği üreten söylem ile pratikler üzerinde durarak, ataerkillik ve kapitalizmin iş birliği ile yani ataerkil kapitalizmin kadınları nesneye nasıl dönüştürüldüğüne yönelik tartışmalara yer vermekteyim. Hamilelik süreci ve sonrasında kadınların bedenindeki değişimin neden olduğu yabancılaşma, hamile bedendeki toplumsal baskının neden olduğu nesneleşmenin yanı sıra hamilelik sürecinde bebeğin özneleşmesiyle kadının nesneleşmesi arasında bağlantı kuran değerlendirmeleri ele almaktayım.

Bu değerlendirmelerden sonra yer alan mücadele tartışmalarının içerisinde ise menstürasyonu, çocuk sahibi olma ve annelik konularını kapsayan aktivizme yer vermek oldukça önemlidir. Dolayısıyla bu konularla ilgili olarak var olan mücadelenin başlangıcı ve gelişimiyle birlikte mücadelelerde elde edilen kazanımları da vurguluyorum.

2.2.3.1. *İlk durak: Adet/Mensturasyon döneminin kadınlar için kontrol kaybına dönüştürülmesi*

Biyolojik bir süreç olan mensturasyon döngüsüne girişi başlatan, halk arasında ilk adet, ilk regl olarak nitelendirilen menarş; yumurtalıklar içinde rahim gelişimine yetecek ölçüde östrojenin salgılandığına işaret eder (Kathrynn ve Kreyenbuhl, 2003). Bu yeterlilik, kendisinden sonraki düzenli bir mensturasyon dönemini işaret etmekle birlikte, biyolojik bir veri durumun kültürel olarak kodlanışını da beraberinde getirir. Bu süreç biyolojik kız çocukları için, çocukluktan çıkışı simgelerken aynı zamanda kadınlığa geçişin kodlarını da içinde barındıran bir inşa süreci olarak işler.

Bu inşa; Melissa Meyer'e (2005) göre kadın kanının doğurganlık, erkek kanının ise av/kurban ile ilişkilendirildiği antik zamanlara kadar giderken *kanın ideolojisinin* (2005, s.17) oluşmasına neden olur. Bu ideoloji, zamanla toplumsal arka planına göre değişip dönüşerek biyolojik bir süreç olan mensturasyon kanının ve döngüsünün kültürel kodlanışlarını ve yorumlarını beraberinde getirir. Mensturasyon ile ilgili olumlu kültürel kodlara doğurganlık, annelik ve kadınlığa giriş üzerinden rastlanmakta; bazı toplumlarda mensturasyonun seremonileştirilerek kutlandığı ve doğanın doğal bir süreci olarak kabul edildiği görülür. Doğurganlık dönemine geçiş olarak kabul edilen mensturasyon, kadınların toplumdaki statülerinin yükselmesine neden olurken (Kathrynn ve Kreyenbuhl, 2003), evliliğe (Shostak, 1983) ilk adım olarak kabul edildiğinden beraberinde kutlamaları da getirir. Spencer Rathus (2000) Yeni Gine taraflarındaki bazı yerlerde kız çocuklarının menarşlarının seremonileştirilerek kutlandığını anlatır. Bu sürecin anneler tarafından herkese duyurularak, çocuğa hediyeler alınarak ve çocuğun istiridye kabuğundan çıkışını temsil eden tiyatralleştirmelerle geçtiğini söylerken (Rathus, vd. 2000, s.401), benzer şekilde Karen Sacks (1974) da Güney Afrika'da mensturasyonun kadınlar için doğal bir süreç olarak kabul edildiğini anlatır. Bu sürecin doğallığı ise kadının doğurganlığının ve anneliğinin doğal kabul edilmesiyle ilişkili olarak değerlendirilebilir. Bazı toplumlar tarafından ana tanrıçalıkla ilişkilendirilen ve yaşam kanı olarak kabul edilen mensturasyon kanı, biyolojik yeniden üretim ile ilişkisi (Meyer, 2005, s.125) nedeniyle yaşam verici, hayata döndürücü bir bağlamda kabul edilmiştir. Mensturasyona ancak bu değerlendirme ile bakıldığında, yapılan olumlu kodlanışların doğasını görmek mümkündür.

Olumlu kültürel kodlanışların arka planında yer alan olumsuz kodları ise menstürasyona yönelik tabular olarak değerlendirmek mümkündür. Menstürasyonun, kadınların statülerini düşürmek ya da düşük statülerini devam ettirmek için kirlilikle bağlantısını kurmak Alma Gottlieb'ın vurgusuyla oldukça paraleldir. Gottlieb (1988) tabu anlamına gelen polinezu kelimesinin menstürasyonla eş anlamlılığına dikkat çeker. Kirlilik ve kirliliğin saklanması gerektiğiyle ilişkilendirilen tabulaştırma, kirliliği kontrol altında tutmak için çeşitli yöntemlerle baskılanması gereken menstürasyonun toplumsal tabu haline gelişiyle ve uygulanışıyla oldukça yakından ilgilidir. Suraya Karzai (2010) toplumlarda en çok inanılan ve uygulanan tabuların menstürasyonla ilgili olanlar olduğunu (aktaran Malefyt ve MacCabe, 2016, s.140) söylerken, bu tabular (Shah ve Madiha, 2017) biyolojik bir faktörün kadınlar için toplumsal bir mesele hâline nasıl dönüştüğünü anlamanın kapısını açar.

Kadın bedeninin döllenmemiş yumurtaları dışarı atma süreci olarak değerlendirebileceğimiz basit bir biyolojik işlev, diğer dışarı atma işlemlerinin aksine sadece kadın bedeninde görüldüğü için, etiketlenmelere neden olarak ötekilikle ilişkisi bağlamında kirlilik ile belirlenir. Kadını kontrol etme amacı ise kirliliği kontrol etme fikri üzerinden, kadına yönelik baskı ve yasaklamalarla gerçekleştirilir. Mekânı bölmek, kadını topluluktan ayrı tek başına tutmak ve kadının aktivitelerini düzenlemek (Kathrynn ve Kreyenbuhl, 2003, s.12) bu dönemde kadına uygulanan yasakların çerçevesini belirler. Nancy Cott (2000, s.365), mekânın bölünmesinin iki temel nedeni olduğunu; ilkinin her ne kadar kadın doğurganlığıyla ilişkisi bağlamında, kadını dışarıdaki kötülükten uzak tutarak evin saflığına yerleştirmekle ilgili olsa da ikincisinin doğrudan kirlilikle ilişkilendirildiğini söyler. Menstürasyon dönemindeki kadınlar için genel olan kirlilikle ilişkilendirilen bu tabular; kadınların bu dönemde yemek pişirmemelerini, çeşitli maddelere (kaşık, çatal, şarap, vb.) dokunmamalarını, ait oldukları topluluktan ayrı yerlerde durmalarını mümkünse odalarında tek başına kalmalarını, cinsel ilişkiye girmemelerini söyler ve aksinin ölümcül sonuçları olacağı (Meyer, 2005, s.127-128) vurgusuyla toplumsal baskı uygular.

Uygulanan bu toplumsal baskıların topluluklar tarafından kabul edilen din ile bağlantısını kurmak oldukça önemlidir. Çünkü dinlere ya da dinlerin yorumlanışına bakıldığında, toplumsal düzen olarak çizilen çerçevenin sınırlarını belirlerken insan bedeniyle bağlantılı olarak davranış düzenlemeleri yaptıkları görülür. Özellikle de

ataerkil toplumsal yapıyla etkileşimleri göz önüne alındığında yapılan düzenlemelerde, beden ve kültür ilişkisinin kadın bedeni üzerinden belirlendiği açıkça ortadadır. Kadın bedeni toplumsalın yansıması olarak kendini gösterirken; Foucault'nun (2003, s.49) dediği gibi, bedene yönelik iktidar kaynakları bunu pek çok farklı kaynaktan yapar. Dinlerin pek çoğunda bulunan ortak nokta ise kadınların mensturasyon dönemlerinde, onları kontrol etme ve baskı altında tutma amacı taşıyan yaptırımlardır. Rathus (2000), Hinduizm inancına göre mensturasyonun, saflığı kaybetmeye işaret ettiğini ve bu nedenle mensturasyonu boyunca kadınlara yemek yaptırılmadığını söyler. Bu dönemde kadınların dini seremonilere katılamadığının ve evli olsalar bile yalnız bırakıldıklarının da altını çizer (2000, s.401). Bu durum büyük ölçüde eski Hindu geleneklerinde mensturasyonun kötülüğün dışarı atılması ile ilişkilendirildiğinden kaynaklanmaktadır ki, bu dönemde hediyeler alıp kutlamalar yapan Güney Hinduların aksine Ortodoks Hindularda bu yasaklamalara rastlanır (Delfin, vd., 2017, s.122-128).

Yahudilikte ise mensturasyonlu kadının iki erkeğin arasından geçişinin erkekler için öldürücü olduğuna inanılırken (Meyer, 2005, s.127), Musevilikte bu dönemdeki kadın kirlilik kaynağı olarak görüldüğünden yedi gün ayrı yerde tutulmakta ve hiç kimse ile temas ettirilmez. Hristiyanlığın farklı mezheplerinde ise mensturasyon döneminde kadın için farklı yaptırımlara rastlanır. Kadınları kötülük ile eşleştiren ve mensturasyonu bu kötülüğün/günahın hatırlatıcısı olarak gören Hristiyanlarda kadınların topluluklara dahil olmaması ve cinsel ilişkiye girmemesi söylenir (Kathrynn ve Kreyenbuhl, 2003, s.17; Delfin, vd., 2017, s.125-126). Genel olarak bakıldığında, kadın mensturasyon döneminde kirlilik ve kötülük kaynağı olarak görüldüğü için toplumun diğer üyeleriyle temas ettirilmez. Bu dönemde kadına yönelik yasak ve kısıtlamaların nedeni, kadının kötülüğünü çevresine yaymasını engellemektir.

Mensturasyonla ilgili İslâm yasalarına bakıldığında ise olumlu ve olumsuz farklı yorumlara rastlamak mümkündür. İslâm yorumları içinde mensturasyon dönemindeki kadın, kötülükle ilişkili değildir, Tillion (2006) İslâmın bu dönemdeki kadının kışkırtıcılığına vurgu yaptığını ve bu nedenle de kadının denetlenmesinin, tek başına kapalı tutulmasının gerektiğinin vurgulandığını anlatır (aktaran Savran, 2010, s.23). Bu anlatıların aksine, kadınları topluluktaki diğer üyelerden ayrı tutma mantığının İslâm içerisinde yer almadığını peygamber ve eşinin hayatı üzerinden örnekleyen kimi yorumcular da mensturasyon dönemindeki kadına yönelik hiçbir önyargı ve baskıcı tutum

olmadığını vurgular. Mensturasyon dönemi İslâm için kadınların doğal döngülerinin bir parçası olarak görülürken, herkes için normal hayata devam ettirmeyi engelleyecek herhangi bir engel teşkil etmez. Erkeklerin bu dönemde de kadınların pişirdikleri yemekleri yedikleri, mensturasyonu boyunca kadınların dini hizmetlerde bulunabildikleri söylenirken, bu dönemde kadınlara saygı gösterilmesi gerektiği, kadınların oruç ve namazdan izinli tutuldukları ve çok gerekli değilse camiye gitmemelerinin tavsiye edildiği de söylenir. Aynı zamanda diğer dinlerde olduğu gibi İslâm içerisinde de bu dönemdeki cinsellik yasaklanır. Bu yasağın nedeni olarak mensturasyon kanının mikrop taşımasının cinsellik sırasında sağlık açısından oluşturduğu tehlike gösterilir (Delfin, vd., 2017, s.125).

İslâm dininin diğer dinlerden farklı olarak mensturasyon dönemindeki kadın ve eşi üzerinde uyguladığı kesin yasak ise boşanma ile ilgilidir. Erkeklerin boşanma için kadınların birkaç mensturasyon dönemini daha beklemelerini ve bu dönem boyunca da cinsel ilişkide bulunmamalarını söyleyen İslâm yasaları, çocuk olması durumunda erkeklerin babalık haklarını reddedemeyeceği bir düzenleme oluşturur (Meyer, 2005, s.134).

Görüldüğü gibi, her dinin içerisinde mensturasyon dönemindeki kadınla ilgili bir takım olumlu/olumsuz yorum ve yaptırımlara rastlamak mümkündür. Fakat hepsi için ortak olan nokta, bu dönem sonrasında bedenin temizlenmesinin aynı zamanda ruhani bir temizlik olduğu fikridir. İslâmdaki gusül abdesti, Budizm ve Hinduizm'deki ritüellerle gerçekleştirilen banyo, Musevilik'teki *mikveh* denilen ve bazı Hristiyan mezheplerinde de bulunan bu ruhani banyolar (Delfin, vd., 2017, s.125-128) bedene ilişkin yaptırımların sadece bedene yönelik olmadıklarını gösterirken aynı zamanda bu yaptırımlar ile kadınlardan kendilerine yönelik düzenlemelerin ruhani boyutu olduğunu da kabul etmeleri beklenir. Böylece, sadece beden düzenlenmemekte aynı zamanda kadın kimliği de bu düzenlemelerle şekillendirilir. Kadınlar üzerinde uygulanan baskı ve sınırlamalar, kadınların kendilerinden daha güçlü olan otorite merkezleri tarafından düzenlenebilecekleri algısının içselleştirilmesine, sonrasında ise kimliklerini şekillendiren kolektif bir bilince dönüşmesine neden olur. Bu noktada kadınlar, kendilerine yöneltilen baskının olması gereken bir durum olduğuna inanarak bu kendilerine uygulanan baskıya diren(e)memektedirler.

Toplumların kadın üyelerine aktarılan bu kolektif bilinç, kültür, sosyalizasyon, adına her ne dersek diyelim, menstürasyon gibi biyolojik bir sürecin toplumsal bir mesele hâline dönüşümüne neden olurken, aynı zamanda bu dönüşümün kadınlar üzerinde negatif etkiler oluşturmasına da sebebiyet verir. Kristeva (1982), menstürasyon kanının hem istenmeyen, dışarı atılan olarak *abject* olduğunu hem de bereket ve doğurganlıkla ilişkilendirildiğinden tolere edilebilen bir salgı olduğunu söyler. Menstürasyonun sadece kirlilik olarak değerlendirilemeyeceğini, onu asıl belirleyenin kuralsızlık olduğunu ifade ederken, "sınırlara, durumlara, kurallara saygı göstermeyen" (1982, s.4) vurgusuyla da menstürasyonun karakterini belirler. Bu karakter, kadını kural tanımaz olarak erkeğin karşısında belirlerken, Karen Houppert' ın (2004) vurguladığı "lanet olan menstürasyon", Elizabeth Kissling (2006) için de benzer şekilde "evrimsel süreçte kadını, öteki olarak işaret eden lanet biçimindeki toplumsal inşa" şeklini alır. Böylece menstürasyonun kadını öteki yapmadığına, aksine kadının daha dünyaya gelmeden menstürasyonla lanetlenen bir öteki olduğuna işaret eder (aktaran Bobel, 2010, s.28).

Bu nedenle de menstürasyon sadece biyolojik bir süreç olarak değerlendirilemez; çünkü biyolojik olanın kültürel olarak kodlanışı ve çeşitli olumsuz gösterenlerle kadını işaret etmesi söz konusudur. Menstürasyon; düzensizlik, duygusallık ve iğrençlikle ilişkilendirerek kadını belirleyen sınırları çizerken (Kafai, 2016, s.2), Kristeva'nın ifadesindeki gibi "kimliğin içinden çıkan tehlikeyi temsil eder. Cinsiyetler arasındaki ilişkiyi tehdit eder ve her cinsiyete cinsiyet farklılığıyla kimliklenişini hatırlatır" (1982, s.71). Bu nedenle menstürasyonun temsil ettiği toplumsal gerçeklik, kadının toplumdaki ötekiliğinin, ikincilliğinin altını çizer ve kadının ataerkilliğin kurallarıyla düzenlenmesi ile ilişkili olarak varlık gösterir.

Kültürel ögelerin, dinsel yasakların yanı sıra toplumsal düzenlemeye ilişkin bir diğer faktör de tıp olarak karşımıza çıkarken; tıbbileştirmeyle birlikte patolojikleştirme süreçleri kadın bedenini baskılar ve menstürasyonun çerçevesini de bu şekilde belirler. Anne Figert (1996, s.98-99) tıbbileştirmeyi; tıbbın alanını genişleterek toplumsal kontrolde rol oynayan bir kurum olarak ortaya çıkışını anlatmak için kullanırken; kadınlar için bunun anlamı yaşamlarının tıbbi dönemlere/evrelere ayrılması olarak kendini gösterir (Kathrynn ve Kereyenbuhl, 2003, s.57).

Bu tıbbi dönemlerden biri olarak belirlenen menstürasyonla bağlantılı olarak 17. Yüzyıl'da kirli kabul edilse de patolojikleştirilmeyen menstürasyon kanı,18. Yüzyıl'dan

itibaren kadın bedeninin tıbbi objeye dönüşmesinden sonra 19. Yüzyıl'da "lanet" olarak tanımlanarak patolojikleştirilir ve uzmanlık alanı hâline getirilir (Bobel, 2010, s.32). Bu durumun anlamı ise, mensturasyonla ilgili bilgilerin tıp alanı içerisinde üretilmesi ve kadın deneyiminden çok tıbbi uzmanların otoritesinin hakimiyetinde olmasıdır. Ortaya çıkan bu uzmanlık alanıyla paralellik içinde 1931'de Karen Horney tarafından *PMT* (Pre-Menstural Tension), mensturasyon öncesi gerginliği ifade etmek için kullanılırken bu gerginliğin mensturasyonun başarısız anneliği simgelemesiyle ilişkili olarak ataerkil toplumda çocuk sahibi olamayan kadınlara yönelik baskıdan, ayrımcı tutumdan, ötekileştirmeden ve dolayısıyla kadının ikincilleştirilmesinden kaynaklanan bir rahatsızlık olduğunu vurgulaması açısından önemlidir (Kathrynn ve Kereyenbuhl, 2003, s.33). İlerleyen zamanlarda PMT'nin psikolojik belirtilerinin yanı sıra fiziksel belirtilere de eşlik ettiğini ve bu nedenle sadece psikolojik bir terim olan gerginlik ile ifade edilemeyeceğini söyleyen Katharina Dalton tarafından 1953'te yeni bir terim olan mensturasyon öncesi sendrom (Pre-Menstural Syndrome) ile değiştirilir ve 1983'te Ulusal Ruh Sağlığı Enstitüsü (The National Institute of Mental Health, NIMH) tarafından varlığı kabul edilir (Kathrynn ve Kereyenbuhl, 2003, s.34-50; Bobel, 2010, s.36).

Hem tıbbileştirme süreci hem de genel olarak mensturasyona ilişkin var olan genelleştirilmiş ve tek tipleştirilmiş toplumsal algının kadınlar üzerinde oluşturduğu baskı, mensturasyonun anlam ve deneyiminin kültürel olarak inşa edildiğinin (Martin, 1987; Buckley ve Gottlieb, 1988) gözden kaçırılmasına neden olur. Timothy de Waal Malefyt ve Maryann McCabe'in (2016) mensturasyona ilişkin yaptıkları alan araştırmasından çıkan sonuç; mensturasyonun genelleştirici bir deneyim olmaktan ziyade fiziksel, psikolojik ve duygusal olarak her kadın için farklı anlamı olduğu ve farklı deneyimlere yol açtığıdır. Bu sürecin sadece farklı kadınlar arasında farklı deneyimlere neden olmadığını, aynı zamanda her kadın için dönemsel farklılıklar da ifade edebileceğini vurgularlar (Malefyt ve McCabe, 2016, s.9). Bu nedenle aynı kadının aylık menturasyonlarına yönelik yaşadığı farklılıklar varken, mensturasyon üzerinden yapılan genellemelerde farklılıkların kapsanıp kapsanmadığı son derece önemlidir.

Lara Owen (1993) "her ayki kanamam şimdiye kadar yaşamış ve yaşayan tüm kadınlarla ortak bir şey" derken mensturasyonun kadınlar için birleştirici, ortak bir deneyim olduğuna vurgu yapmakla haklı olsa da önemli olan nokta deneyimlerin farklılığının unutulmaması gerektiğidir. Çünkü deneyimler, toplumsalı ve bireyseli içinde

barındırırken ortaya biricik farklılıklar çıkarabilir. Sophie Laws'a (1990) göre kadınların bu dönemde yaşadığı fiziksel acı, kullandıkları ağrı kesiciler ve onları edinme yolları, sıcak havlu, masaj, ılık su gibi acıyla baş etmek için başvurdukları alternatif yollar bile birbirinden farklıyken, Lesley Dolay (1995) bu durumu benzer deneyimlerin anlamlandırılma sürecinin farklılığıyla ilişkilendirir (aktaran Moloney, 2010, s.123-127). Menstürasyon döneminde kullanılan ped ya da tamponun seçim nedenleri bile farklılıkların görülmesi açısından önem taşır. Pedin aksine daha rahat, engellemeyen ve fark edilmeyen olarak tanımlanan tamponu tercih edenler olduğu gibi, yabancı bir maddeyi bedeninden içeriye sokmak istemeyenler ya da inançlarıyla bağlantılı olarak, cinselliğin kontrol altında tutulduğu himenin önemli olduğu toplumlardaki (Bennett, 2005, s.19) kadınlar da tamponun aksine ped tercih ederler ki bu da yaşamsal deneyimlerin etkisini açıkça gösterir (Malefyt ve McCabe, 2016, s.7-10).

Her iki kullanımda da birincil öncelik fark edilmemek ve menstürasyon gerçekliğini yok saymaktır. Çünkü menstürasyonun kültürel kuruluşu doğallığından ziyade kirlilik ve kötülük üzerinden olur. Emily Martin (1987) kadınlarla yaptığı görüşmelerde menstürasyonun "rahatsız edici, başa çıkılması gereken, yönetmek zorunda oldukları bir gerçeklik" (1987, s.78-79) olarak tanımlandığını söylerken, kadınlardaki menstürasyon algısının baskıcı olan yapısını da gösterir. Sophie Laws (1990*) menstural görgü kuralları* terimiyle menstürasyon döneminde kadınların kimlerle, nasıl ve neleri konuşması gerektiğinin sınırlarının belirlendiğini ifade eder. Menstürasyon döneminden, sadece biyolojik bedensel deneyimleri içermesine rağmen, gizlenmiş metaforlarla bahsetmek kadınlar arasında bir haberleşme ağı (Malefyt ve McCabe, 2016, s.6) oluşturarak birleştirici olabilirken, cinsellik ile bağlantılı olan bu metaforlaştırma aynı zamanda kadınlara utanç duygusu (Young, 2005, s.97-98) hissettirerek tedirginlik yaratarak kadınları baskılayabilir.

Kadınların bu dönemde sürekli kendilerini kontrol etme, gizleme ihtiyacının olması ve yaşadıkları utanç duygusunun yol açtığı sorun ise kadınların kendilik imajını şekillendirmelerinde ortaya çıkar. Kadınlar için özdenetim süreci hâline gelen menstürasyon; kadınların beden bilinci ve kendilik bilincinin nesneleşmesine yol açarak bedenlerini ve kendilerini diğerinin eleştirelliğinde değerlendirmelerine, kendilerinden uzaklaşmalarına neden olur (Chrisler, vd., 2015, s.78). Menarş ile başlayan bu süreçteki algılar ve yönlendirmeler, kadınların kimliklerini şekillendirmede son derece önemlidir.

Kendi denetimlerinin dışındaki, kontrol edilemeyen, herkes tarafından fark edilme tehlikesi taşıyan ama yine de saklanması gereken hem kendi bedenine ait hem içeride kalması gereken hem dışarı atılmak istenen, doğurganlıkla ilişkilendirilirken övünç kaynağı olan, aynı zamanda başarısızlıkla da ilintili olan mensturasyon, bana göre kadın için tam bir çelişki halidir.

Jennifer Sasser Coen ve Janet Lee (1996) mensturasyonun kadınlar için anlamının karşılığının *bedenlerine yabancılaşma* olduğunu ifade ederler (aktaran Young, 2005, s.104). Bu durum son derece önemlidir, çünkü yaşanılan yabancılaşma; kişisel, kültürel birçok sebepten kaynaklanarak kadının/kadın olmayanın, bedeni ve kendiliğiyle arasına mesafelerin girmesine neden olur.

Bu mesafelere yol açan önemli bir diğer etken ise kapitalizmin mensturasyon için pazarladığı ürünlerin tanıtımını toplumsal cinsiyet ideolojileriyle yapması ve kadınlık kodlamasını sürekli yeniden üretirken aynı zamanda da şekillendirmesidir. Linda Zayer ve Catherine Coleman (2015) bu ürünlerin pazarlanması için kullanılan söylemlerin kadınların savunmasızlığına neden olduğunu, markalı ürünlerin kurtarıcı olarak sunulmasıyla mensturasyon kanının utancının gizlendiğini vurgularlar (aktaran Malefyt ve McCabe, 2016, s.2). Bu vurgu, kadın olmak için mensturasyonun gerekliliğinin pazarlamasının yapılmasının yanında yine kadın olmak için mensturasyonun gizliliğini sağlayan ürünlerin pazarlamasının da yapılarak kadınların yaşadığı baskı, çelişki, kriz ve yabancılaşmanın her yönden desteklendiğini açıkça gösterir.

Kadınlar üzerinde böylesine derin krizler yaratan ve kadınlara karşı bir baskı unsuru olarak kullanılan mensturasyona ilişkin feminist çabalar kısmen yeterli olurken, mensturasyona yönelik ilgi kısmen de sınırlı kalmıştır. 1920'lerde utancı temsil eden koruma fikri (Brumberg, 1977; Shail ve Howie, 2005; Kissling, 2006) ve bu durumla bağlantılı olarak reklamlarda mensturasyonun hijyen krizini (Bobel, 2010) temsil etmesine yönelik feministlerin eleştirileriyle birlikte 1943-1997 yılları arasında hijyenin biyolojik bir gereklilik olduğuna yönelik mensturasyonu doğallaştırıcı eğilimlerle birlikte önceki anlayış terk edilerek (aktaran Malefyt ve McCabe, 2016, s.4-5), 20. Yüzyıl'ın sonu ve 21. Yüzyıl başında mensturasyon kadın ve erkeğin davranışlarını belirlemeyen, sağlıklı bir biyolojik süreç olarak eşitlik temelinde yansıtılır (Young, 2005, s.106).

Bu sürece gelene kadarki feminizm içindeki mensturasyonla ilgili duruşa baktığımızda, radikal mensturasyon aktivistleri ve feminist spritüalistler karşımıza çıkar. Genel olarak beden merkezli bir hareket olan menstural aktivizm; mensturasyonu bedenin sağlıklı bir süreci olarak tanımlarken, mensturasyonun çözüm gerektiren bir problem olmadığını, dolayısıyla gizlenmemesi gerektiğini vurgular. 1970'li yıllar çevrecilik, tüketici hareketi ve kadın sağlık hareketiyle bağlantılı olarak menstural aktivizmin oluşmasına kaynaklık eder. Mensturasyonun feminizme çarpıcı biçimde girişi ise 1971'de feminist sanatçı Judy Chicago'nun mensturasyon utancına meydan okuyan, vajinasından çıkan kanlı bir tamponu fotoğrafladığı *"Red Flag"* isimli çalışmasıyla gerçekleşir (Bobel, 2010, s.8-46).

Yaşanan toplumsal gelişmelere paralel olarak bu yıllarda feministler tarafından mensturasyon ürünlerinin sağlık açısından güvenliği sorgulanırken, 1980'li yıllarda tampon kullananlarda yaşanan ölümler toksik şok sendromunun (TSK) gündeme gelmesine sebep olur. Kültürel feminist köklerden gelen feminist spritüeller 1970-1980 yılları arasında mensturasyonu gündemlerine alarak, mensturasyonun kadınlar için güçlendirici ve farkındalık oluşturucu bir armağan olarak eşsiz bir deneyim (Morais, 2004) olduğunu savunurken farkında olmadan baskıcı bir ideolojiye hizmet ederler. Yaşanan bu gelişmelerden sonra 1990'lı yıllar, feminizmdeki Üçüncü Dalga ile ilişkili olarak daha radikal aktivistlerin çıkışına neden olur. Ortaya çıkan radikal mensturasyon aktivistleri, mensturasyon ve beden algısını kırarak, mensturasyonu kadın ile ilişkilendirme anlayışını terk ederek, mensturasyonun toplumsal olarak üreme işlevine hizmet ettiğini ve bitecek bir süreç olarak abartılmaması gerektiğini vurgularlar (Bobel, 2010, s.7-100).

Tüm bu değerlendirmeler ışığında, biyolojik bir fonksiyon olan mensturasyonun sadece bu şekilde değerlendirilemeyeceği, kültürel alt yapısı olduğu ve bu kültürel kodlar sayesinde kadınlar üzerinde toplumsal bir baskı biçimini aldığı söylenebilir. Kadın bedeninde gerçekleşen basit bir biyolojik süreç, toplumsal inşalar ile kadının kimlik ve bilincini şekillendirici rol oynarken aynı zamanda bedenine ve kendine yabancılaşmasına, kendisi ile arasına mesafe koymasına neden olur. Mensturasyonla ilişkisi bağlamında kadın bedeni, "hem günahkâr hem kışkırtıcı hem de namus simgesi olan kutsal annedir" (Savran, 2010, s.23). Mensturasyonun kadın bedenindeki temsili bir o kadar görünmez bir o kadar da görünürdür. Özel alana ait görüldüğünden, kişisel bir mesele olarak

algılandığından hatta mesele olarak görülmediğinden olacaktır ki, menstürasyon feminizm içerisinde bile hâlâ gizil karakterini korumaya devam eder. 1970'li yıllarda önemli gelişmeler yaşansa da 1990'lı yıllarla birlikte cinsiyet kimliğine meydan okuyan değerlendirmeler feminizm için oldukça önemlidir. Çünkü görüldüğü gibi menstürasyon aslında basit bir biyolojik süreç değil, aksine kadınların kendilik algılarını ve duruşlarını oluşturan son derece politik bir deneyimdir (Moloney, 2010, s.156). Bu deneyim, kadınların doğurganlık üzerinden baskı altına alınmasının ilk durağıdır.

2.2.3.2. *Bir imkânsızlık hâli: Çocuk sahibi olamama*

Menstürasyon ile başlayan kadın bedenini baskı altına alma süreci, doğurganlık üzerinden devam eder. İkili cinsiyet sınıflandırmasında kadın olmanın anlamı biyolojik olarak belirlendiğinden, kadınlık ve doğurganlık arasında doğrudan bağ kurulur. Biyolojik yeniden üretim gücünü bedeninde taşıyan kadın, doğa/kültür karşıtlığı temel alındığında doğa ile özdeşleştirilir ve içinde taşıdığı yaratıcı güç doğanın kadına hediyesi olarak kabul edilir. Bu nedenle gerek ikili cinsiyet sisteminin gerekse diğer ikili karşıtlıkların inşası kadın ve erkekler için farklılık zincirini oluştururken, bu farklılıklara yüklenen anlamlar toplumsal bir kadın kimliğinin inşa edilmesine neden olur (Ludvig, 2006, s.249). İnşa edilen bu kadın kimliğinin temel parametresi ise doğurganlık işlevinin yerine getirilmesini temsil eden çocuk sahibi olmaktır. Kadınlık kimliğinin başarı ve başarısızlık üzerinden kodlanışı doğurganlık meselesinde kendisini açıkça gösterdiğinden, çocuk sahibi olamamanın kadınlar için taşıdığı anlam, başarısızlık ile eşdeğerdir. Başarısızlığın temsil ettiği gösterilen ise eksik kadınlıktır ve gerçek kadın olamamak ile ilişkilidir.

Bu nedenle ideolojik olarak inşa edilen kadın kimliği ve çocuk sahibi olmak istediği halde çocuk sahibi olamayan kadınların yaşadığı kimlik krizi oldukça mühim bir meseledir ve ataerkilliğin ideolojik hegemonya (Donovan, 2016) ile nasıl devam ettiğinin en açık göstergesidir. Ataerkil ideoloji tarafından kısırlık olarak inşa edilen ve belirlenen bu durum, başarılı bir hamileliği becerememe durumu olarak tanımlanırken, kadının doğası ile ilişkilendirilen çocuk sahibi olma yeteneğini sorunsallaştırarak daha önceden inşa ettiği kadının doğasının problemli hâle gelişine işaret eder. Çiftlerin her ikisinde de görülebilen kısırlığa, literatürde daha çok kadınlar ile ilişkilendirilip kadın hastalığı olarak biyomedikal bir perspektiften bakıldığı, kadın problemi olarak yaklaşıldığı ve bu konuda fikir birliğine varılarak kısırlığın kadınlar üzerinde bir damgalanmaya neden

olduğu görülür (Greil, Slavson Blevins ve McQuillan, 2010, s.146; Bell, 2013, s.286). Bu damgalamaya neden olan durumun, toplumun kadınlar için beklentisi olan aile kurma ve annelik profiliyle bağlantılı olduğunu söyleyen Stephanie Koropatnick (1993), kadınlar için bu beklentinin dışındaki bir profile geçme hâlini ise *olay dışı geçiş* (Koropatnick, Daniluk ve Pattinson, 1993, s.163) olarak adlandırır ve bireysel olarak sunulmaya çalışan kısırlığın toplumsal beklentilerle iç içe gelişen bir mesele olduğunun altını çizer.

Bu nedenle tıp diliyle inşa edilen, toplumsal bir beklenti olan çocuk sahibi olmanın başarılamamasına işaret eden kadınların deneyimlerinin, yaşadıklarının hesaba katılmadığı (Greil ve McQuillan, 2010) kısırlık yerine, *çocuk sahibi olamama* terimini kullanmanın oldukça yerinde bir seçim olduğunu düşünüyorum. Carolyn Morell (2010, s.314), egemenliğin pratiklerimiz kadar dil ile de belirlendiğini söyleyerek, dilin bilinçlenmeyi engelleyici ideolojik yönüne vurgu yaparken, toplumsal gerçekliği inşa eden dilin politikliğine de dikkat çeker. Bu nedenle çocuk sahibi olamama, politik bir seçim olarak tıp dilinin cinsiyetçiliğine meydan okur ve kadın deneyimlerini hesaba katar.

Çocuk sahibi olamayan kadınların deneyimlerinin birer kimlik krizi hâline gelmesinin dayanak noktasını, toplumların anneliğe yaptığı aşırı vurgu sonucu annelik ve kadınlık arasında kurulan bağlantının kurulamaması (Snitow, 1992; Rose, 1995; Hollos, 2003; Gordon, 2013) oluşturur. Bu bağlantının kurulamamasının anlamı ise kadınlar için kendilerini annelik ve hayat vericilik ile tanımlayacak toplumsal kimlik kazanma yolunun kaybedilmesinin neden olduğu toplumsal kabul görmeme durumudur (Pashigian, 2002; Todorova ve Kotzevan, 2003, s.140). Kadınların çocuk sahibi olamamaları üzerinden tanımlanmalarının (Ganong, Coleman ve Mapes, 1990; Mueller ve Yoder, 1997) onlar için ne anlama geldiği, kadın deneyimlerini anlamak açısından oldukça önemlidir. Bu anlamda biyolojik yeniden üretim ile ilişkisi kurulan menstural döngünün çocuk sahibi olamayan kadınlardaki yeri Lilian Lechner'a (2007) göre "karmaşık acı ve kayıp hissidir" (aktaran Bell, 2013, s.291). Bu nedenle Bell (2013), her ay gerçekleşen mensturasyonun çocuk sahibi olamayan kadınlar için, onlara çocuk sahibi olamayacaklarını hatırlatan ve bu durumu sürekli hâle getiren bir hayal kırıklığı olduğunu vurgular. Bu hayal kırıklığının kadınlar için anlamı, adet görüyor olsalar da çocuk sahibi olamayarak potansiyellerini gerçekleştirememe ile bağlantılı bir biçimde kadersel bir sınırlandırılmaya tabi olmalarıdır. Bell (2013, s.289-291) bu durumun kadınlar için anlamının, seçeneklerinin

ellerinden alınması ve hiç seçeneklerinin olmaması olduğunu söyleyerek, kadınların kendilerini kurban olarak gördüğünün sinyallerini verir.

Çocuk sahibi olamayanların kendileri ve toplum tarafından kurban olarak görülmesi ise çocuk sahibi olamayan kadınlar olarak *öteki* damgasıyla (Ludvig, 2006, s.249) adlandırılmalarını, marjinalize edilmelerini (Fisher, 1991) ve bu anlamda farklılığın olumsuz etiketlenişini beraberinde getirir. Annelik, yetişkinlik/olgunlaşma ile ilişkilendirildiğinden (Hollos, 2003) kadınların toplumsallaştırılmış kendilik algısında (Phoenix ve Wollett, 1991) önemli yer teşkil eder. Çocuk sahibi olamayan kadınlar aile üyelerini çoğaltamadıkları için kendilerini suçlarken; kaygı, endişe ve stres yaşarlar (Hammer, 1999, s.97; Baker, 2003). Görüldüğü gibi bu durum çocuk sahibi olamayan kadınlar için öteki damgasının içselleştirildiği anlamına gelir.

Birçok çocuk sahibi olamayan kadın için bu kaygı ve endişelerin kaynağı, toplumca kadınlardan beklenileni karşılayamadıkları fikriyle bağlantılıdır. Çünkü çocuk sahibi olamayan kadınlar çocuk sahibi olamadıkları için normal olmayan olarak, yani anormal olarak etiketlenirler, böylece dedikoduların merkezi teması hâline gelerek dışlanırlar. Bu dışlanmanın başlıca kaynağı, çocuk sahibi olamayan kadınların Stephanie Rich'in (2011) vurgusuyla "umutsuz çocuksuzluk kurbanları olarak" (aktaran Martinez ve Andreatta, 2015, s.160) etiketlenmeleridir. Kendileri de normal olduğu söylenen yaşamı tadamayacakları, toplumsal hayatta annelik kimliğiyle yer alamayacakları için suçluluk, yalnızlık, üzüntü yaşarlar ve ev içi olarak tabir edilen özel alanda statü kazanarak otorite kuramayacaklarını düşündükleri için üzerlerinde yoğun bir baskı duyarlar. Kimi için endişelerinin kaynağı çocuksuzluğun anlamının oğlan çocuk yokluğuyla eş anlamlı olması ile soy devam ettirme arasında kurulan ilişkiyken, kimi için ise kız çocuk yokluğunun yaşlandıklarında kendilerine bakacak kişi olmamasıyla kurulan bağlantıyla eş değerdir.

Kadınlar için krize yol açan diğer bir önemli neden ise çocuksuzluğun kendileri için boşanma ya da ikinci kadın anlamına geleceğini düşünmeleridir (Hampshire, Bell ve Simpson, 2012, s.1047-1050). Çünkü çocuk sahibi olamayan erkekler üzerindeki damgalanma da en az kadınlarınki kadar yoğunken, bütün yük kadınların üzerine atılarak, kadınlar üzerinden yankı bulur. Dimitar Marinov (1994) 19. Yüzyıl'da Bulgaristan'da çocuk sahibi olamayan kadınların şeytan olarak damgalandığını ve dini ritüeller dahil toplumun her alanından dışlandığını (aktaran Todorova ve Kotzeva, 2003, s.141), Marcia

Inhorn (2003) Mısır'da erkeklerin çocuk sahibi olamama durumlarının kadınlar tarafından üstlenildiğini çünkü bu durumun erkekler için yıkım kaynağı olacağını (Inhorn, 2003, s.243-244) anlatırken, çocuk sahibi olamamanın bedellerinin her iki durumda da kadınlar tarafından ödendiğini gösterir.

Hem bu bedelleri ödememek hem de ataerkil toplumun çizdiği ideal kadın imajının dışında kalmamak için çocuk sahibi olma yetisine tüm imkânlarını seferber ederek ulaşmak isteyen çocuk sahibi olamayan kadınların ilk ve son umut kapısı yardımcı/yeniden üreme teknolojileridir (YÜT). Çocuk sahibi olamayan kadınlar çocuk sahibi olabilme deneyimini yaşamak ve dünyaya çocuk getirebilmek için YÜT'ni kullanmaktadır. Rosabeth Moss Kanter (1988) YÜT kullanımının doğurganlık ihtimalini olumlu olarak etkilemesinin yanında; refah, sağlık ve toplumsal olarak adaletle ilgili karmaşık sorunlara neden olduğunu (aktaran Bell, 2013, s.285) söyler. Böylece aslında YÜT'nin hem kadınlarda yarattığı travmalara hem de kapitalist sistemle ilişkili yanlarına ve kadınlar arasında yarattığı bölünmelere dikkat çeker.

Gerçekten de YÜT'nin kadınların hem bedeni hem sağlığı hem de psikolojileri üzerinde yarattığı derin problemler vardır. Öncelikle YÜT'den destek alma kararı kadınlar için önemli bir karar aşamasıdır. Çünkü yüzleşmeyi ve kısmen de kabullenmeyi içerir. Bu yüzleşmeye rağmen YÜT'nin vaat ettiği ihtimal, çocuk sahibi olamayan kadınlar için daha önce ellerinden alınan çocuk sahibi olma durumunun geri gelmesi ihtimâlidir. Bu nedenle de aylarca sürecek olan tedavileri ve YÜT kliniklerinin önünde saatlerce beklemeyi kabul ederler (Bell, 2013, s.288). Bu tedaviler kadınlar için endişelendirici, yıpratıcı, yorucu ve zihinsel olarak da baskılayıcı uzun bir süreci içeren fiziksel, psikolojik ve duygusal olarak şiddete neden olan, pahalı ekonomik boyutu da gözden kaçırılmaması gereken özelliktedir.

Özel hayata müdahale içeren tedavilerin, kadın bedeni üzerindeki etkilerinin, cinsel ilişkinin zamanının ayarlanmasını zorunlu hâle getirerek cinsellikten alınan zevkin önüne geçen, bu nedenle de cinsel arzuda azalmaya neden olan boyutları da vardır (Pasch ve Sullivan, 2017, s.131). Jinekolojik muayenelerde doktorların aceleci tavırlarının kadınların canını yakması, yanlış tedavilerin ve ilaçların uygulanması, bu ilaçların menstural döngünün bozulmasına ve yumurtalıklarda kistlere neden olması, zaman zaman verilen hormonların kilo almaya, vajinal kuruluğa ve hatta menopoz belirtileri göstermeye kadar varması tedavilerin kadın bedeni üzerindeki diğer önemli sonuçlarıdır

(Spallone, 1989, s.59; Peterson, vd., 2007, s.252-253). Tüm bu sonuçlarına baktığımızda YÜT, vaat ettiğinin yanı sıra kadınlara büyük bedeller ödetir. Radikal feminizm açısından kadınlar için tüm bu acılı süreçlerin anlamı; doktorların, teknolojinin ve tedavilerin kadın bedenleri üzerindeki egemenliğini kabul etmektir.

Bu durumun kadınlar için diğer bir anlamı ise bedenleri üzerinde kendi kontrollerini yitirmek ve pasifleşmektir (Denney, 1994, s.71). Bu nedenle Margarete Sandelowski (1993) tedavilerin bedenine ve yaşam dünyasına neler olacağına dair deneyimleri de içerdiğini söyleyerek, aslında bu deneyimlerin kadınlar için bedenlerine yabancılaşma ve beden bütünlüğünü kaybetme (Greil, 2002) süreci olduğunu görmemizi sağlar. Kadınların bedenleri aracılığıyla doğrudan deneyimledikleri bu zorlukların dışında ele alınması gereken önemli bir nokta da YÜT'ne erişimle ilgili sıkıntılardır. Linda Beckman ve Marie Harvey (2005, s.2-6) bu sıkıntıların eğitim seviyesiyle de ilişkili olduğunu, kadınların tedavilere erişimde eşit temsil ideallerine rağmen, eğitim seviyesiyle ilişkili olarak bu eşitliğin uygulamada gerçekleşemediğini söyler.

Bu erişim eşitsizliğinin en önemli boyutu ise ekonomi ile ilişkilidir. Tedavilerin oldukça uzun sürmesi, kliniklerin ve tedavi fiyatlarının oldukça pahalı olması erişimi baştan sınırlar. Fakat bu ekonomik zorluğa (Pash ve Sullivan, 2017, s.131) rağmen, her sınıftan kadın bütçesini zorla(ma)yarak bu tedavilere ulaşmak için elinden geleni yapmaya çalışır. Maggie Redshaw (2007) kadınlar için bedensel acıların yanında yaşadıkları ekonomik zorlanmanın ise hamilelik için ödeyecekleri bedel olduğunu vurgular (aktaran Greil, Slavson Blevins ve McQuillan, 2010, s.152). Ataerkillik ve kapitalizmin, biyolojik yeniden üretimi kadın olabilmek için en önemli vasıf olarak sunması, kadın bedeni üzerinden ortaklaşmalarını sürdürmelerini sağlar ve her ikisi için de kadını kârlı bir kazanç kapısına dönüştürerek, kadının baskı altında kalmasını sürdürür.

YÜT, kadınlar için pasiften aktife doğru özgürleştirici potansiyellerine (Denny, 1994, 1996) rağmen, kadın bedeninin araçsallaştırılmasına neden olan ve kapitalizme hizmet eden bir yapıyı da içinde barındırır. Johanna Riegler (1989) ve Aurelia Weikert (1988) yumurta bağışının, yumurtayı bir ürün hâline getirdiğini ve kapitalizme hizmet ettiğini tartışırken (aktaran Klein, 2008, s.159), donör olarak fakir ülkelerdeki kadınların sömürüsünün (Klein, 2008, s.165) kadın bedeninin ataerkillik ve kapitalizm ortaklığında ne kadar önemli bir konumda olduğunu da gösterir. Bu nedenlerden ötürü kadın bedenini

araçsallaştıran YÜT uygulamalarının, kadın özgürlüğünün önünde tehlikeleri barındırdığı da düşünülür.

Robyn Rowland'ın (1992) *'yaşayan laboratuvarlar'* terimi kadın bedeninin araçsallaştırılmasını en açık şekilde ifade ederken, Rowland kadınlar için üretildiği varsayılan bu teknolojilerin gerçek amacının kadın bedenine ve biyolojisine muhtaç kalmadan biyolojik yeniden üretimi sağlayacak *ölümsüz erkeğe* ulaşılması olduğunu düşünür. Bu durumu 1985'te kurulan Yeniden Üreme ve Genetik Mühendisliğine Uluslararası Feminist Direnç Ağı (Feminist International Network of Resistance to Reproductive and Genetic Engineering- FINRRAGE) dile getirerek, bu teknolojilerin kadınlar üzerinde baskı kurduğunu ve şiddeti devam ettirdiğini söyleyerek en açık şekilde ifade eder (aktaran Klein, 2008, s.157-165).

Kadın bedeninin araçsallaştırılması, çocuk sahibi olamama ve YÜT uygulamaları kadınlar üzerinde bedensel/fiziksel, psikolojik, duygusal ve ekonomik olarak şiddete neden olur. Bu şiddete karşı durabilmek, ataerkillik ve kapitalizmin kadınlar üzerindeki baskısını kırabilmek için çocuk sahibi olamamanın kaybedilen bir alandan ziyade mücadele alanı olarak görülmesi (Hansell,vd., 1998; Gibson ve Myers, 2002) oldukça önemli ve değerlidir. Bu nedenle çocuk sahibi olamamanın, kadınlar için yenilgiden ziyade normal bir durum olarak görülmesi, kimliklerini inşa etmek için diğer alanların farkına varılabilmesini sağlayan güçlenme yollarını da beraberinde getireceğini düşünüyorum. Böylece çocuk sahibi olmak ve annelik üzerinden inşa edilen kadın kimliği de özgürleşebilir.

2.2.3.3. *Çocuk sahibi olma, doğum ve annelik süreçlerinde ataerkil egemenliği yeniden üreten söylem ve pratikler*

Luce Irigaray (1993) ataerkilliğin yapısını ortaya koyabilmek için dil ve söylemin son derece etkili iki malzeme olduğunu söyleyerek, bu malzemeler ile ataerkilliğin inşa edilmiş doğasını açığa çıkarmanın da mümkün olduğunun sinyallerini verir. Kadınlarla ilişkisi içerisinde baskıcı bir yapı olarak egemen olan söylem ve pratiklere bakıldığında, kadın kimliğinin inşasındaki en önemli süreçlerden biri olan çocuk sahibi olma dönemi karşımıza çıkar. Hamilelik olarak da adlandırılan bu döneme ilişkin üretilen söylem ve pratikler kadınlar üzerinde doğrudan baskıcı bir yapı oluşturur ve bu yapı içerisinde kadınları yönlendirerek, baskı altında tutar. Hamilelik, kadın bedeninde

gerçekleştiğinden, çocuk sahibi olma durumu ile kadının biyolojik cinsiyeti arasında doğrudan kurulan bağlantı, toplumsal cinsiyetin kapsamını genişleterek hamileliği toplumsal cinsiyetle ilişkili hâle getirir (Byron ve Roscigno, 2014, s.438). Kurulan bu ilişkinin gücü, söylem ve pratiklerin çocukluk döneminden itibaren başlayan sosyalizasyonla içselleştirilmesi nedeniyle fark edilmeyerek, sessizlikle bile her alana yayılışından kaynaklanır (Massey, 1994). Toplumun her alanına nüfuz eden bu sessizlik, ürettiği güçlü söylemlerle kadınların hamileliğe ilişkin algılarını da şekillendirir.

Bu nedenle hamileliğin kadınlar için ne anlama geldiği üzerinde durmak, hamilelik söyleminin kadınları nasıl etkilediğini ve şekillendirdiğini anlamak açısından son derece önemlidir. Emma Amanda Harper ve Genevieve Rail'in (2012) hamileliğin kadınlar için ne anlama geldiğini anlamak için yaptıkları araştırmaya göre kadınlar hamileliği "güç, neşe ve gurur kaynağı" olarak görmekte öte yandan "her şeyi doğmamış bir bebek için yapmanın yarattığı şüphe, endişe ve güçsüzlük" (Harper ve Rail, 2012, s.80-81) olarak da değerlendirirler. Çünkü bu değerlendirme, toplumsal cinsiyet ile ilişkilendirilerek oluşturulan hamilelik söylemleri ile kadınların hissettikleri arasında yaşanan çelişkiyi de işaret eder. Bu çelişki ise var olan söylemlerin, uyumlu kadınlık rollerine ve hamileliğin olumlu algılanmasına yaptığı katkıya rağmen, ortada var olan uyumsuzluğu da açığa çıkartarak, hamileliği doğallaştıran söylemlere meydan okuduğunu gösterir.

Bu meydan okuma oldukça önemlidir; çünkü aksi durumda var olan söylemler aracılığı ile kadınların gerçeklikleri üretilir ve kadınlar egemen hamilelik söylemi üzerinden kendi gerçekliklerini şekillendirirler. Toplumlar açısından hamilelik aracılığıyla kadınlar hakkında oluşturulan söylemlerinin en etkilisi, onların bu dönemde ve sonrasında sadece kendileri için değil, ulus için de önemli ve değerli olduğu söylemidir. Bu nedenle de kadınların kendi sağlıkları, fetüsün sağlığı ve ulusun sağlığı arasında kurulan bağlantı, kadınlar tarafından tıbbi uzman bilgilerinin harfi harfine uygulanmasına neden olur. Çünkü söz konusu ulus olduğu için, herhangi bir başarısızlık kadının ahlaki ve manevi yönünü sorgulayan söylemler tarafından işgal edilmesine neden olur (Harper ve Rail, 2012, s.71).

Kadının hamilelik dönemini işgal eden tıbbi söylem ve pratikler (Clarke, vd., 2003; Davis ve Worker, 2010; Gentile, 2013), hamileliği tıbbileştirerek hamileliğin hastalık olmamasına rağmen tıbbi bir söylem (Litt, 2000; Brubaker ve Dillaway, 2009) olarak tanımlanmasına neden olurken, aynı zamanda *kadın bedeninin tıbbileşmesine* (Nash,

2011) de sebep olur. Hamileliğin tıbbileşerek uzmanlık alanı hâline gelmesinin geçmişine bakıldığında, bu zamanlama 20. Yüzyıl'ın ortalarına denk gelir. 18. Yüzyıl'da hamilelik her ne kadar hastalık (Greenfield, 1999) olarak görülse de henüz tıbbileşmemiştir. Tina Miller (2005) 1930'lu yıllara kadar Batı ülkelerinde doğumun riskleri ve doğan bebeklerin ölümündeki artışla birlikte, kadınların uzman bilgisine ihtiyaçlarının açıkça dile getirildiğini söyler. Bu ihtiyaç söylemindeki artış ise 1940 yılının sonunda İngiltere'de kadınlar tarafından güvenli hastane kampanyasının başlatılarak, hamileliğin uzmanlık alanına dönüşümüne sebep olur.

Miller (2005) için bu durum her ne kadar kadın sağlığı açısından önemliyse ve tehlikeleri azaltıyorsa da hamilelik ve doğumu kurumsallaştırarak kadınları bakıma ihtiyacı olan nesnelere dönüştüren söylemin üretimini de beraberinde getirir. Bu durum, jinekologların fikirlerinin kültürel otorite (aktaran Dobscha, vd., 2010, s.387) söylemine dönüşmesiyle paralel olarak gelişir. Bu dönüşümün yol açtığı sonuç ise hamileliğin ve doğumun uzmanların hakimiyetine geçerek, kadınların güç kaybetmesiyle (Brubaker ve Dillaway, 2009) paralellik içinde gelişen ataerkilliğin güç kazanma (Miller, 2005) ve hakimiyetini genişletme sürecidir. Fakat bu süreç her ne kadar ataerkillik için güç kazandırıcı kadınlar için güç kaybettirici olsa da Sarah Jane Brubaker ve Heather Dillaway (2009), feminist çevrelerin bir kısmı tarafından daha önceki sürecin de kontrol ve baskıdan bağımsız olmadığını hatırlatırlar. Çünkü kadınların birçoğunun ilaçlara erişim sağlayamaması gibi sebeplerden ötürü güçlü olmaktan ziyade baskı altında oldukları da unutulmaması gereken bir gerçeklik olarak ifade edilir (aktaran Malacrida ve Boulton, 2012, s.749).

Hamilelik döneminde kadınlar üzerinde kurulan baskının bir yönünü tıbbi söylemler oluştururken, diğer yönünü de aile büyüklerinin kültürel söylemleri (Kant, 2014), tavsiyeleri (Brooks Gardner, 2003) ve pratikleri oluşturarak, kadınların bu dönemdeki deneyimlerini şekillendirir. Kadınların hamileyken daha fazla yemek yemeleri gerektiği ve yiyeceklerin bebeğin cinsiyetini belirlemede etkili olacağı düşüncesinden (Kant, 2014, s.252-253), nazardan korunma ve egzersiz yapmaya (Copelton, 2010) kadar birçok fikir, kadın deneyimleri üzerinde son derece etkili olur. Bu nedenle Carol Devine, Carol Bove ve Christine Olson (2000) hamileliğin ve sonrasının birçok kadın için yaşam şeklini ve davranışlarını değiştiren bir deneyim anlamına geldiğini vurgularlar (Devine, vd., 2000, s.569).

Bu deneyimlerin ve hamileliğe dair toplumsal bilgilerin kadınların yaşam şeklini değiştirmesinin altında yatan gerçeklik, hamileliğin "toplumsal gözlem ve kontrol altında" (Hanson, 2004, s.6) gerçekleşmesidir. Çünkü hamilelik özel bir durum değil, aksine kamusal bir mesele olarak değerlendirilir. Hamilelik döneminde kadın, herkesin gözetimi ve kontrolü altındadır, tüm gözler kadının bedeni ve davranışları üzerinde toplanmaktadır. Carol Brooks Gardner (2003) kadının ailesinden, sokaktaki yabancılara kadar herkesin kadın üzerinde denetiminin olduğu bu süreçten, "herkes monitör görevi görmekte, bu sürecin izleyicileri olarak performans kalitesine göre kadını eleştirmektedirler" (aktaran Neiterman, 2012, s.374) şeklinde bahseder. Dolayısıyla kadınlar ve kadınların izleyicileri olan toplumun diğer üyeleri için, hamilelik başarı veya başarısızlık üzerinden gerçekleştirilen bir performans olarak okunur. Bu nedenle de hamilelik bir eyleme durumudur ve performans sergilemeyle, yapmayla (West ve Zimmerman, 1987) ilişkilidir.

Bu performans sergileme hâlinin sonucuna göre üretilecek olan söylemlerin kadınlar üzerindeki etkisi, ataerkilliği yeniden üretici şekilde olur ve kadınlar üzerinde baskı yaratır. Hamileliğin performans kriterlerinin kadınlar üzerinde yarattığı bu baskı, rahatsız edici (Jette, 2006, s.341) boyutlara ulaşır, kimi zaman kadınların özgüvenlerinin düşmesine ve kendilerine dair olumsuz algılarına (Riley, 2006) neden olur. Çünkü kadınlar bedenlerinde gezinen bakış ve söylemlerin farkındadırlar (Lupton, 1999, s.60). Bu nedenle de kadınların deneyimlediği hamilelik, bedenlerinin ve davranışlarının değerlendirildiği ve eleştirildiği (Warren ve Brewis, 2004) bir süreç olarak baskıcı bir seyir izler. Bu doğrultuda hamileliği de Deborah Kerfoot'un (2000) vurgusuyla, "bedensel kodların kabul edildiği bir beden sergileme" (aktaran Haynes, 2004, s.335) hâli olarak değerlendirmek mümkündür. Hamilelik dönemi boyunca kadınların performanslarının toplum tarafından ayrıntılı bir şekilde değerlendirilmesi ataerkillikle son derece ilişkilidir. Çünkü hamilelik süreci geçiren kadına toplumun yaklaşımı, Barbara Katz Rothman'ın (2004) saptamasında olduğu gibi "erkeğin çocuğunu taşıyan bir kuluçka makinesi" şeklindedir ve bu nedenle "kadın daha önce olduğundan çok daha değerlidir" (aktaran Cummins, 2014, s.38).

Bu değer tamamen erkeklik söylemi üzerinden oluşturulur, toplumsal cinsiyet rollerinin pekiştirilmesinde ve kadını ev içi alanda tutmaya dair baskının güçlenmesinde son derece etkili bir rol oynar. Bu nedenle hamilelik dönemi ve sonrasındaki iş yerlerinde

kadına yapılan negatif ayrımcılık önemli ve politik bir mesele olarak değerlendirilmelidir. Hamilelik döneminde kadına yönelik olumsuz davranışlar (Gatrell, 2011; Glass ve Fodor, 2011; Benard ve Correll, 2016) ve kadınların işten kovulması (Donohye ve Siegelman, 1991), düşük ücretlendirme; kadınların hamilelik döneminde eski performanslarında olmayacakları ve performans düşüklüğü yaşayacakları yani pasifleşecekleri (Byron, 2010) varsayımıyla, hamile bedenin ve psikolojisinin kontrol edilemezliği (Gatrell, 2011) söylemi üzerinden meşrulaştırılır. Vincet Roscigno (2011) bu meşrulaştırılmaları açıklamak için *sembolik iftira/kötüleme* ve *sembolik abartma* terimlerini kullanır (aktaran Byron ve Roscigno, 2014, s.436-441). Dolayısıyla bu kötüleme ve abartma ataerkillik ve kapitalizmin iş birliğinin sonucu olarak, her ikisine de kâr sağlayıcı şekilde gerçekleşir.

Kapitalizm ve ataerkilliğin elde ettiği kâr sadece kadınları özel alanda tutmaya çalışarak değil, aynı zamanda hamileliğin sosyokültürel inşalarıyla (Earle, 2003; Nash, 2012) kadınları baskılamaya ve disipline etmeye çalışarak amacına ulaşır. Hamilelik üzerinden kadınların disipline edilmesi, bu dönemde bedenlerini hamilelik öncesindeki gibi tutmaları, kilo almamaları (Bailey, 1999) gibi söylemler üzerinden gerçekleşir. Meredith Nash (2011) hamilelik döneminde nasıl zayıf kalınabileceğine dair kadınları bir yarış içine sokan kültürel yorumları tartışarak, bu yorumların kadınlar üzerinde olumsuz etkileri olduğunu söyler (aktaran Sutherland, vd., 2014, s.103-104).

Bu etkilerden biri olan kadınların bedenlerinden duydukları utanç, onların özgüvenlerini kırarak, kadınların bedenleriyle ve çevreleriyle kurdukları ilişkileri olumsuz etkilerken, aynı zamanda kadınları disipline etmenin bir aracı (Sawicki, 1999, s.40) olarak da işlevsel hâle getirilir. Dolayısıyla utanç duygusu ve hamilelik döneminde kadınların yani hamile bedenin yapıp yapmayacakları ile ilgili olarak üretilen tavsiyeler (Copelton, 2010), hamile bedenin ve aslında kadının uysallıkla disipline edilerek, kontrol altında tutulmasını sağlar (Cummins, 2014, s.37-38). Hamile beden, potansiyel olarak tehlikeli ve norm dışı olarak saptandığından, hamile bedene yöneltilen kontrol bedene ilişkin algıyı da açıkça gösterir.

Hamile beden; hamile kadının kendi deneyimlerini içeren *kişisel beden*, bedenin nasıl kullanılacağına dair temsilleri içeren *toplumsal beden* ve bedene ilişkin kontrol ve düzenlemelerin yer aldığı *politik beden* (Cummins, 2014, s.35) olmak üzere çok boyutlu ve farklı söylemlerle üretilerek, kontrol altında tutulur. Hamileliğe ilişkin üretilen bu söylem ve düzenlemelerle, hamile kadınların yaşamlarının izlenmesini Jeniffer Terry

(1989, 1997), *yaşam şekli gözetimi* olarak adlandırır ve aynı zamanda bu gözetimin, *doğum öncesi gözetim* olduğunu da ifade eder. Kadınların üzerindeki bu gözetim ve gözetimleri meşrulaştırmak için üretilen söylemlerin amacı, kadınları ve kadınların deneyimlerini tek tipleştirerek *tekdüze hamile beden* (Sutherland, vd., 2014, s.105) söylemi ve kültürel inşasıyla kadınları daha kolay baskı altına alır.

Kadınlar, baskı altında tutulmaktan hamilelikleri sona erdikten sonra bile kurtulamazlar. Hamilelik döneminde hamile bedenin yapıp yapmayacakları üzerinde yoğunlaşan iktidar, hamilelik sonrasında şekil değiştirerek kadının anneliği üzerinden baskılayıcı söylemlerini üretmeye devam eder. Bu söylemlerle mücadele etmek zorunda kalan kadınlar, hamilelik sonrasında yaşadıkları fiziksel ve psikolojik değişikliklerin etkisini de toplumsal değerlendirmeler ve söylemler üzerinden tecrübe ederler. Doğum sonrası kadınların deneyimleri (Dworkin ve Wachs, 2004; Fox, 2009), genel olarak doğum sonrası depresyonunu (Mauthner, 1993) içerir ve bu depresyonun nedeni olarak da kadınların eski arkadaş, iş, vb. çevrelerinden ayrı kalmaları ve hayatlarının evin sınırı ile belirlenmesi anlamına gelen fiziksel izolasyon gösterilir. Çünkü depresyon, toplumsal yönü olan ve kadının her türlü çevresinden, sosyopolitik durumundan etkilenen bir yapıdadır (Mauthner, 1993, s.311-313).

Fiziksel izolasyonun bir yönünü de kadının cinselliği ile kendisi arasında koyduğu mesafe oluşturur. Çünkü kadınların yaşadığı doğum sonrası depresyonda cinsellikleri ve annelikleri arasında yaşanan gerilimin önemli payı bulunur. Doğum sonrasında kadın bedenindeki hormonal ve fiziksel değişikliklerle birlikte kadınların yaşadığı psikolojik değişiklikler de cinselliğe ilişkin farklı etki ve tepkilere neden olur. Julie Daniluk (2003) yaptığı araştırmada, kadınların cinselliklerini kendilerine bakım ile ilişkilendirerek değerlendirdiklerini ortaya koyarken, cinsellik için kendilerine bakmaları gerektiği, egzersiz yaparak doğum sonrası kiloları vermeleri gerektiği gibi söylemlerle algılarının şekillendirildiğini gösterir. Özellikle çalışan annelerin sabah kalktıklarında işe gitmeden önceki boş vakitlerinde süt vakumladıklarını ve kendilerine bakmak için fazladan vakit bulamadıklarını dile getirdiklerini söyleyerek (aktaran Black, 2010, s.154-156), kadına yüklenen annelik rolünün, kadın üzerinde yarattığı farklı alanlardaki baskılamayı işaret eder.

Emzirme ve emzirmenin toplumsal anlamı üzerinden emzirmeye verilen toplumsal değer (Blum 1993; Wall, 2001; Avishai, 2007), bebeğin hayatta kalabilmesi için

beslenmesiyle ilgili olduğundan daha çok, anne ve bebek arasında özel olduğu düşünülen bir bağ kurma amacından kaynaklanır. John Bowlby (1958) emzirmenin, bebek ve anne arasında doğal bağ kurulmasına hizmet ettiğini söyleyerek, emzirmenin doğallığı söyleminin psikolojik amacına dikkat çeker. Anne sütü ve hazır besinler yerine emzirmenin kadınlar tarafından tercih edilmesi ya da kadınların buna mecbur bırakılması, Angela McRobbie'ye (2013) göre, emzirme performansı ile annelik performansı arasında kurulan ilişkiyle ilgilidir (aktaran Huoplainen ve Satama, 2018, s.108).

Performans değerlendirmesinin asıl amacı, kadınları bu söylem üzerinden kontrol etmek ve hareket edecekleri sınırın çerçevesini belirler. Bu nedenle Glenda Wall (2001) toplumlardaki emzirme baskısının, kadını anne olarak kontrol altında tutmak için üretildiğini vurgular (Wall, 2001, s.591). Bu söylemler, özel ve kamusal annelik pratiklerini (Gatrell, 2013) ve bu pratiklerin şeklini belirleyerek, kadınların özel ve kamusal alanlarda emzirme pratiklerinin nasıl olacağına dair söylemler üretir ve kadınların pratiklerini şekillendirir.

Bu nedenle Elena Neiterman'ın (2013) araştırmasındaki kadınların, emzirmenin bedenini bebek ile paylaşmak anlamına geldiğinden, bedeninin hâlâ kadına ait olmadığını vurguladıkları gibi (Neiterman, 2013, s.122), özel ve kamusal alandaki emzirme söylemleri de benzer şekilde kadının bedeninin kadına aitliğini ortadan kaldırır. Bu nedenle de emzirme söylemleriyle kadın bedeni toplumsallaştırılır. Kadın bebeğini emzirirken, erkeğin (Stearns,1999) ve diğer kadınların bakışına maruz kalır, başkasının evinde ve halka açık alanlarda emzirirken (Carter, 1995; Stearns, 1999; Barlett, 2000) zorluk çeker (aktaran Shaw, 2004, s.111). Emzirme, kültürel olarak yorumlanan ve toplumsal cinsiyetlendirilerek inşa edilen bir pratik (Barlett, 2000, s.179) olarak kadını baskı altına alır.

Genel olarak bakıldığında, kadınlar üzerinde kurulan baskı, doğumun kadın bedeninde gerçekleşmesi ve emzirmenin doğrudan kadın bedeniyle ilişkili olmasından faydalanılarak, anneliğin toplumsal cinsiyetlendirilmiş bir rol olmasının ötesinde, kadın doğasıyla ilişkilendirilen söylemlerle doğallaştırılmasıyla da sürekli hâle getirilir. Dolayısıyla öğrenilen bir rol olan annelik, kadın doğasında bulunduğuna inanılan içgüdü söylemiyle, kadınların görevi hâline getirilir. Bu nedenle de kadınların çocuk bakımında erkeklerden daha iyi olduğu (Maume, vd., 2010) şeklinde inşa edilen kadın-annelik ilişkisi, erkeğin bu alandan uzaklaşarak tüm sorumluluğu kadın üzerine yüklemesine ve

özel alandan ziyade kamusal alanda yer almasına neden olurken, bu alanda kadından daha avantajlı olmasına da yol açar (Thompson, 2001; Legerski ve Cornwall, 2010).

David Maume (2008) bu avantajın toplumsal olarak, kadınlarda annelik yeteneğinin sorgulanmaksızın var olduğu inancının aksine, erkeklerdeki babalık yeteneğinin sürekli sorgulanmasıyla sağlandığını vurgular (aktaran Liu ve Dyer, 2014, s.2). Bu nedenle doğallık söylemi ve pratikleriyle, hamilelik ve doğum ile başlayan süreç annelik ile genişletilir. Annelik, Norman Fairclough'un (2004) işaret ettiği üzere "temsil etme, eyleme ve olmaya dair üretilen söylemsel bir yapıdır" (aktaran Dedeoğlu, 2016, s.297). Bu yapı ile kadınların bedenleri ve eylemleri, kendilerine ait olmaktan çıkarılarak, toplumsallaştırılır.

Bu toplumsallaştırma, kadın bedenin ve eylemlerinin kontrol altında tutulmasına yani baskılanmasına neden olur. Çünkü annelik söylemleri üzerinden üretilen "nasıl iyi anne olunur?" sorusu, iyi anne olmayı toplumsal bir anlamla eşleştirir ve bu anlamlar üzerinden kadını kontrol etmeyi kolaylaştırır. Simon Duncan'a (2000) göre "iyi anne olmak", Yunanistan'da ve Türkiye'de kadına toplumsal statü kazandırırken, Zuhal Yeşilyurt Gündüz'e göre (2004) Türkiye'de aynı zamanda namus ile ilgili bir anlam da kazandırır (aktaran, Dedeoğlu, 2016, s.298). Dolayısıyla annelik, kadına saygı ve statü kazandıran söylemlerle değerli hâle getirilir. Çünkü annelik, sadece kadının kendisi hakkındaki değerlendirmesini değil, toplumun her üyesinin onu algılayışını değiştirir (Huoplainen ve Satama, 2018, s.99). Bu nedenle de annelik, statü ve saygının eşlik ettiği namus söylemiyle birleşerek, kadının tüm hayatını işgal eden ve hareketlerini kısıtlayan bir baskı ağına dönüşebilir.

Bu baskı ağının sadece kadın üzerinden toplumsal cinsiyetlenerek (Morris, 2009) işlemesi ise annelik söyleminin ve pratiklerinin kadınları kontrol altında tutmak için kullanıldığını açıkça işaret eder. İyi annelik söyleminin kadının evcilliği (Gentile, 2011) ile doğru orantılı olarak sunulması, bu söylem üzerinden kadınların yaşamlarını çocuk ve ev çizgisinde tutarak, kadınlara sınırlama getirme aracı olarak kullanıldığını gösterir. Dolayısıyla kadınların toplumun beklentilerini karşılamak için oynayacakları annelik rolü, çok yoğun çalışılması gerektiği hâlde asla tam anlamıyla gerçekleştiremeyecekleri (Nash, 2012, s.50) bir rol olarak, söylemler ve pratikler bütünü tarafından sömürülmelerinin yansıması olarak karşımıza çıkar. Söylemlerin başarısı açıkça gösterir

ki, kadınlar bu söylemlerin etkisiyle anne olmaya çok daha istekli (Green, 2015) ve çok daha organize hâle gelirler.

Kadınların anneliğe istekli ve organize hâle gelmesinde, ataerkilliğin ürettiği söylemler kadar kapitalizm ve söylemlerinin etkisi de oldukça etkilidir. Kapitalist söylemler, "nasıl en iyi anne olunur?" sorusu üzerinden hareket ederek, ürettiği söylemlerle tüketim üzerinden kadınları en iyi anne yarışına sokar ve anneliğin ekonomik durum (Phoenix, 1991) üzerinden şekillenmesine yol açar. Bu yarış, anneliğin tüketim anlayışı ile sarılmasının yanında, Paul du Gay ve Graeme Salaman'a (1992) göre kadınların anneler olarak tüketici ve müşteri kimlikleri ile yeniden inşa edilmesine neden olur (aktaran Dobscha, vd., 2010, s.385).

Anneler olarak kapitalizmin en iyi müşterileri inşası, çocuklarının giysi markası, kalitesi ve içeriğinden, oyuncak ve deterjana kadar doğru ürün seçimleri yapacak bilgi ve ilgiye (Luke, 1996) sahip olunmasını gerektirdiğinden, çocuklarını ayrıcalıklı kılacak seçimleri yapması beklenen anne, anneliğin somutlaşması (Clark,vd., 2009; Gentile, 2011) ile görünürlük kazanır (aktaran Sutherland, vd., 2014, s.108; aktaran Dedeoğlu, 2016, s.296). Bu görünürlük içinde kadından anne olarak daha çok ilgi ve bilgiye sahip olması beklendiğinden, annelik profesyonelleşerek (Kinser, 2010) kadının başarısının göstereni hâline gelir.

Anne olarak kadının, çocuğu için yaptığı tüketimin kalitesiyle belirlenen başarısı, sosyal ve ekonomik kaynaklardan etkilendiği için, Nancy Scheper Hughes (1992) anneliğin *duyguların ekonomi politiği* adı altında değerlendirilebileceğini söyler. Bu nedenle Scheper Hughes için annelik, ekonomik ve kültürel kaynaklardan ya da kaynaksızlıktan etkilenen, pratik ve sınırları belirlenen (aktaran Leite, 2013, s.3) bir durumdur. Annelik temsilleri de bu durumun bir yansıması olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla anneliğe dair üretilen söylem ve pratikler, ataerkillik ve kapitalizmin iş birliği ile kadınları annelik rolüne hapsederken, aynı zamanda bu rolün ana hatlarını da belirleyerek kadının tüm yaşamı üzerinde denetim ve baskıya neden olur.

2.2.3.4. *Ataerkil sistemin işbirlikçileri*

Biyolojik belirlenimcilik, doğa/kültür karşıtlığına dayanarak kadını doğa ile özdeşleştirir, anneliğin kadının doğasında (Nicolson, 2001) olduğunu iddia eder ve kadın kimliğini annelik üzerinden (Kristeva, 1982) inşa eder. Dolayısıyla kadın için toplumda

var olmanın temel yolu, annelik kimliğine (Arendell, 2000) sahip olmak anlamına gelir. Annelik, kadının doğası ile ilişkilendirildiğinden; annelik kimliği, kadının kendini feda ederek (Phoenix ve Woollett, 1991), sadece çocuğunun ihtiyaçlarına odaklanması şeklinde gerçekleşir. Çünkü annelik inşası, kadından kendini geri planda tutmasını ve gerekirse çocuğu için feda etmesini bekler.

Bu beklentiden hareketle, ataerkilliğin ortaya koyduğu annelik inşası tam anlamıyla Sharon Hays'ın (1996) ifade ettiği *yoğunlaştırılmış anneliktir*. Hays'a göre yoğunlaştırılmış annelik, "kadınlardan kendilerini feda etmeleri beklenen, anneliğin idealize edilmiş bir proje haline getirilişidir" (aktaran Malacrida ve Boulton, 2012, s.751). Yoğunlaştırılmış annelik o kadar yoğundur ki, tahmin edildiğinin aksine hamilelikle değil, kadınlığa ilk adım olarak nitelenen menarş (Choi, vd., 2005) ile başlar ve çocukluktan itibaren kadınları projeleştirilmiş anneliğe hazırlar. Yoğunlaştırılmış annelik ile anneliğin idealize edilmiş söylemleri birleşerek, fiziksel ve duygusal bakımı içeren *yeteri kadar iyi anne* (Winnicott, 1952, 1993) fikri üzerinden, annelik kimliğini belirler ve kadınları bu belirlemeler içine hapseder. Kadınlar için bu belirlemelerin genel anlamı, heteroseksüel erkek egemenliğindeki ailede hangi sınırlar içinde kalıp, hangi rolleri gerçekleştireceklerinin ifadesidir (Berry, 2010). Var olan ataerkil annelik ideali inşa ettiği söylem ve pratiklerle yoğunlaştırılmış anneliği öne çıkarırken, ortaya çıkan bu annelik, Lynn O'Brien Hallstein'a (2010) göre "hegemonik bir ideoloji olarak, ataerkilliğin kadınlar üzerindeki kontrol şekli olarak çalışmaktadır" (aktaran Leite, 2013, s.4).

Bu nedenle de Andrea Liss'in (2013) vurguladığı gibi anneliğin ataerkil inşaları ve bu ataerkil inşalara direnen feminist annelikler arasındaki fark üzerinde durmak oldukça önemlidir ki, Nash'e (2012) göre feminist anneliklerin zorunluluklardan ziyade seçim ve sahiplik üzerinden ürettiği söylemler (aktaran Leite, s.3-5) kadınlar için, üzerlerindeki baskının azalması anlamına gelir. Feminist annelik tartışmalarının (Badinter, 1981; Irigaray, 1985; Rich, 1995) olumlu yanı, anneliği biyolojik açıklamalardan ve kültürel tanımlardan kurtararak geleneksel yaklaşımı yapı söküme uğratmasıdır (aktaran Saavedra ve Cameira, 2017, s.1). Fakat feminist anneliğin ilk tartışma içeriği her ne kadar farklı annelik deneyimlerini (Baraitser, 2009; Liss, 2013) içerse de erkek cinsiyetine karşı kurulduğu için kadınlığın temsilinde olduğu gibi kutuplu yönleri (Irigaray, 1993, s. 126) de bulunur. Bu nedenle feminizm içinde anneliğin ne zaman ve nasıl tartışıldığına bakmak son derece önemlidir.

19.Yüzyıl'da orta sınıf tarafından şekillendirilen ve kontrol edilen iyi annelik ideolojisi (Ladd Taylor ve Umansky, 1998), İkinci Dalga Feminizm ile 1980'li yıllara kadar eleştirel bir yaklaşımla ele alır ve annelik, kadının öteki olmasıyla ilişkilendirilir. Kadınların güçlenebilmesi ve erkeklerle eşit haklar elde edebilmesi için anneliğin reddi üzerinden söylemler geliştirilir. 1980'li yılların ortalarına gelindiğinde ise kadın kimliğinin sorgulanmaya başlanması gibi annelik kimliği de sorgulanmaya başlanır. Daha önceki dönemde hâkim tema olan anneliğin ötekilikle ilişkilendirilmesi, bu dönemde reddedilerek, tek tip annelik yerine farklı annelik kategorilerinin ve deneyimlerinin olduğu düşüncesi tartışılmaya başlanır. Bu tartışmalar sayesinde biyolojik belirlenimcilik ile ilişkilendirilerek inşa edilen ve birçok kadını dışarıda bırakan evrensel annelik kategorisinin yol açtığı sevginin dışa vurumu olarak ifade edilen annelikten başka, farklı anneliklerin (Neyer ve Bernardi, 2011, s.164-167) imkânı da gündeme gelir.

Bu nedenle farklı annelik konseptleri, ataerkilliğin annelik tanımıyla başa çıkabilmek için araladığı mücadele kapısı bakımından son derece önemlidir. Farklı anneliklerin gündeme gelmesinin tek tipleştirici anneliği kırmasının yanında diğer bir katkısı ise Isaac Ariail Reed'in (2011) *anlam manzaları* metaforuyla daha da anlam kazanır. Reed'e (2011) göre anlam manzaraları, sembolik yapıların insan eylemleri ve söylemleri tarafından inşa edildiğini açığa çıkarır ve aynı zamanda bu sembolik yapılara ışık tutar (aktaran Lund, 2017, s.76-77). Dolayısıyla 1980 sonrasında üretilmeye başlayan ve hâlâ da devam eden farklı annelikler, var olan klasik ataerkil anneliğin anlam manzaraları üzerinden okunarak, baskıcı sembolik yapısının ortaya çıkarılmış ve dönüştürülmeye çalışılan hâlidir.

Bu dönüşüm son derece önemlidir; çünkü kadınlar, anneler olarak ahlâk nesneleri (Warner, 2010) şeklinde inşa edilirler. Dolayısıyla bu dönüşüm kimliklerinin dönüşmesi anlamına da gelir; çünkü kadınların annelik dışında özne oldukları reddedilir ve kadınlar nesne konumunda baskılanırlar. Hamilelik süreci ile son derece ilişkili olan özne konumunun kaybedilip nesne konumuna geçilmesi, kadının yeni bir hayat taşıyıcısı olarak kamu malına dönüşümüyle ve dolayısıyla nesneleşmesiyle yakından ilgilidir. Ann Johnson (2000) hamilelikte kadın bedeninin, yeni bir canın taşıyıcısı olarak işaretlenmesinin, "kadının kendini toplumsal bir nesne olarak görmesine" (aktaran Sutherland, vd., 2014, s.107) yol açtığını söyler.

Bu nedenle kadının bedeninde taşıdığı bebek kamusallaşırken ve ataerkil mala/kamu malına dönüşürken (Gentile, 2011), kadın da kamusallaşır ve özneliğini kaybeder. Kadının özneliğinin yitimine neden olan bu algı, yani toplumun algısı, Chris Shilling'e (1993) göre kadının da kendisini ve bedenini diğerlerinin onu algıladığı şekilde nesne olarak değerlendirmesine neden olur (aktaran Haynes, 2008, s.330). Bu nedenle de hamile kadın, kendisini kamu malına dönüşmüş bir nesne olarak algıladığı için, hamileyken yabancıların karnına ve dolayısıyla onun aracılığı ile içindeki bebeğe dokunmasına izin verir. Deborah Lupton (2012) bu durumu *karnın görgü kuralları* terimiyle ifade ederek "hamile bedenin kamusal figüre dönüşümünü" (aktaran Cummins, 2014, s.33) anlatır. Bu noktadan hareketle Lupton'un (2012) teriminin ifade ettiği şey, görebildiğim kadarıyla hamilelikte kadın bedeninin sınırlarının kalmayışı ve beden üzerindeki kontrolün kadından çıkarak, toplumdaki diğerlerine devredilmesinin neden olduğu nesneleşme hâlidir.

Nesneleşme hâli, kadınların bedenlerinin içinde başka bir canlının yer almasının yol açtığı tedirginlik ve bedenlerindeki fiziksel dönüşümün (Neiterman, 2013, s.113) neden olduğu gerginlik (Baraidotti, 1994; Warren ve Brewis, 2004) neticesinde kadınların kendilerine yabancılaşmasına da yol açar. Beden şeklinin değişimi, alınan kilolar (Chang,vd., 2010) ve ağrı, bulantı gibi yaşanan fiziksel deneyimler, kadınlar için bedenlerinin kendi kontrollerinden çıkmasını ifade eder. Robyn Longhurst (2005) hamilelik ve sonrasındaki kadın bedeninin sızdıran (kusma, süt sızdırma, vb.) yapıda olmasının da kadınlar için utanç ve sıkıntı kaynağı olduğunu söyler (aktaran Sutherland, vd., 2014, s.105). Bu utanç ve sıkıntının kadın deneyimindeki yeri ise kadının kendi bedenine yabancılaşarak, nesneleşmeye dâhil olmasıdır.

Yabancılaşmayı ve nesneleşmeyi arttıran diğer bir faktör de doğum sonrasıyla ilişkili olarak, kadın bedeninin bir proje olarak algılanmasını destekleyen hamilelik öncesindeki bedene geri dönme çabasının dayatılmasıdır. Bu çaba, bedenin düzeltilmesi gereken bir nesne olarak inşa (Upton ve Han, 2003) edilmesiyle son derece ilişkilidir. Nesneleştirmenin kadınlar için neden olduğu durum ise dayatılan bu normların eyleme dökülmesiyle kadınların *kadınsı uysal bedenlere* (Bartky, 2003) dönüşmesidir. Uysal bedenler, sadece doğum sonrasında bedenin düzeltilmesiyle değil, hamilelik döneminde bedenin ve gerçekleşecek doğumun tıbbileştirilmesi süreçleriyle başlar. Doğumun ve bedenin tıbbileştirilmesinin kadınlar için anlamı ise bedenleriyle aralarına mesafe

girmesinden kaynaklanan bedenlerine yabancılaşma (Wolf, 2002) ve Martin'in (1984) belirttiği gibi bedenlerinden ayrılarak tıbbın müşterileri konumuna gelmeleridir (aktaran Neiterman, 2013, s.113).

Bu nedenle kadınlar, hamilelik, doğum ve sonrasındaki süreçlerde bedenleriyle aralarına mesafe giren ve kapitalist endüstri tarafından yönlendirilen birer tüketici olarak görülür. Bu süreçte kapitalist sistem, kadınlara yönelttiği özel sağlık ve doğum planlarıyla hem kadınlara farklılık vaadi vermekte hem de farklılaşmayı garanti ettiği kadınları tek tipleştirerek aynılık çizgisinde tüketime teşvik eder. Bu nedenle, feminizm için önemli olan doğumun sadece kadını ilgilendiren, kadınsı bir durum olmaktan çıkarılıp; doğumun koşulları iyileştirilirken kadınları tüketici ve müşteri olarak tanımlayan dilin bırakılmasıdır. Daha açık bir ifadeyle doğumun feministleştirilmesiyle amaçlanan politik çaba, doğuma ve kadına yönelik kapitalist dilin ve söylemlerin terk edilerek *doğumun insanileştirilmesidir* (Leite, 2013, s.10). Bu insanileştirme ise iki biçimde gerçekleşebilir. İlki, doğum her ne kadar kadın bedeninde gerçekleşiyor olsa da sadece kadına ait ve kadını ilgilendiren bir durum olmadığının kabulüdür. İkincisi ise doğumun kadın üzerinde baskıya dönüşmesini neden olan doğum şekli yerine "iyi/yeteri kadar iyi" (Darra, 2009, s.298) sınıflandırmasını kullanmaktadır. Bu kullanımın, kadının doğum deneyimi ve bedeni üzerindeki baskının kaldırılmasına yardımcı olabilecek potansiyeli varken öteki kullanım, kadın bedeni üzerindeki iktidar ilişkilerini sağlamlaştırır.

Hamileliğin ve doğumun kadın bedeniyle olan bağlantısı, kadın için bedeni üzerinde kurulan iktidar ilişkileri ağını içerir. Bu süreçlerin başından sonuna kadar kadın bedeni seyirlik ve düzenlemeye açık bir malzeme hâline getirilir. Çünkü kadın, bedeni içinde başka bir canlı olan cenini taşır. Bu nedenle de kadının özneliğinin yitimi, içindeki canlının özneleşmesiyle aynı süreçte gerçekleşir. Kadın için bu durum, bedeniyle kendisi arasına mesafe girmesinden (Carter, 2010) kaynaklanan bir yabancılaşma hâliyken, toplum için kadının nesneleşmesi ve bakışın ürünü hâline gelmesini içerir. Bu süreçte kadın kendi ve diğerleri için önemini yitirirken, cenin özne olarak önem kazanır ve bebeğe dönüşür.

Bu nedenle Ann Johnson (2000) kadınların yaşadığı bu süreçten "bedenin başka bir özne tarafından sömürgeleştirilmesi" (Johnson, 2000, s.169) olarak bahseder. Kadın bedeni, doğup doğmayacağı, yaşayıp yaşamayacağı belli olmayan başka bir canlı tarafından işgal edilip, sömürülürken; dünyaya gelmiş ve yaşamakta olan kadın, ceninin

ötekisi hâline getirilir ve özneliği kendisinden koparılır. Bu sürecin kadınlar için ürettiği anlam, cenin doğana kadar geçecek yaklaşık dokuz ayın kadın dışında herkese ait olması ve kadının bedenini bu dokuz ay süresince, içindeki başka bir canlıyla paylaşmanın verdiği zorunluluktur (Sutherland, 2014, s.108-109). Bu zorunluluk, kadın bedeninin sadece cenin ile kurulan ilişkiyle değerlendirmesini de beraberinde getirdiğinden, kadınlar için oldukça baskılayıcı bir deneyimdir. Kadın bedeninin sadece cenini taşıyan bir taşıyıcı olarak görülmesi kadın için nesneleştirmeyi desteklerken, ultrason ile cenin gelişiminin takip edilmesi (Mautman ve Ocak, 2008) cenin için özneleşmeyi destekler. Bu özneleşme aynı zamanda monitörlerden ceninin seyredilmesiyle de desteklenir.

Terry (1989), hamile kadının yaşam şeklinin ve bedeninin seyredildiği, monitörlendiği ultrason teknolojisini *doğum panaptikonu* olarak adlandırır ve böylece kadın bedeninin, kimliğinin sınırlarının istila edildiğine işaret eder. Teknolojinin hızla ilerlemesi, ultrasonun cenin gelişimini siyah beyaz olarak monitörden göstermekle kalmayarak, renkli fotoğraflamaya varıncaya kadar gelişmesine neden olur. Bu gelişimi, Adriana Cavarero (2000) "21. Yüzyıl'ın yeni görsel kültüre tanıklık ederek, doğumu tekrar kadına döndürdüğünü" (aktaran Tyler ve Baraitser, 2013, s.6) söyleyerek ele alır. Dolayısıyla bu ifade, kadın bedenine doğru atılan adımların, doğumu insanileştirmekten uzaklaştırarak, kadına çevirdiği anlamına gelir. Bu nedenle de hamileliğin fotoğraflanması gibi doğumun fotoğraflanması da aynı şekilde ele alınabilir.

Kadınlar için acı kaynağı olan ve aynı zamanda bedenden dışarı atılan kan ve benzeri sıvıların çıkışı olan doğum anının, kadının yaşadığı bu deneyimlerden uzaklaştırılarak fotoğraflanması, doğumu ve anneliği estetikleştirmeye çalışmaktan başka bir anlama gelmez. Kadının doğum anında bile bakışın nesnesi olarak kurulmasını, Sianne Ngai (2005) "çirkin duyguların inkâr edilmesi ve doğumun görselleştirilmesi" olarak değerlendirir; bu değerlendirme ise doğumun ataerkil kültürün malzemesi olurken aynı zamanda kapitalist pazarın kârlı malzemesine de dönüştüğünü gösterir (aktaran Tyler ve Baraitser, 2008, s.7).

Bu nedenle de doğum fotoğrafçılığı kültürü, ataerkillik ve kapitalizm için kadından fayda elde etmenin başka bir yolu anlamına gelir. İkinci Dalga Feminizm sürecinde doğumun fotoğraflanmasının sanatsal bir çaba hâline gelişi (Tyler ve Clements, 2009, s.134) ise o dönemde ve şimdilerde egemen olan estetize edilmiş güzelliğe meydan okuma amacı taşıdığından oldukça önemlidir. Bu meydan okuma, egemen anlayışın

yaptığı gibi doğumu ve kadını estetik göstermez, aksine doğum sırasında kadının yaşadığı acıyı ve deneyimini aktarır. Bu aktarma ise kadını estetik bakışın nesnesi olarak kurmayı olanaksızlaştıran, vajinal doğum sırasında gerçekleşenlerin ve kanlı anların fotoğraflanmasıyla gerçekleşir. Bu nedenle de feminist doğum fotoğrafçılığının kapitalist yanı olmasına rağmen, egemen olana meydan okuması açısından değerli olduğunu söylemek oldukça yerinde olacaktır. Diğer türlü odaklanılan kadın deneyimi yerine ceninin bir özne olarak dünyaya gelişidir. Bu durum, hamilelik ve doğum tecrübesinin tek tipleştirilerek, yerleştirildiği genelleme içerisinde ceninin bir özne olarak bebeğe dönüşümü ve kendi hakları olduğu düşüncesine yol açar (Berlant, 1997, s.124).

Bu düşüncenin yol açtığı yaşam öncesi politika (Petchesky, 1987; Morgan ve Michaels, 1999) ceninin kadından ayrılarak, özne konumuna gelmesini ve özerkleşmesini ifade ederken, cenine yapılacak her türlü müdahalenin sorgulanmasına neden olur.

Çocuk sahibi olmak ile ilgili olarak, kadının karar verme hakkıyla başlayan ve son bulan bu süreç, kadınların annelik teması üzerinden baskı altına alınmasına, sömürülmesine ve ikincilleştirilmesine neden olur. Kadınların özne konumundan nesne konumuna geçişine neden olan ve bu nesne konumunun sürekli hâle gelmesine hizmet eden çocuk sahibi olma süreci, başlangıcından sonuna kadar ataerkillik ve kapitalizmin iş birliği ile yeniden üretilir ve toplumun tüm üyeleri tarafından doğal bir süreçmiş gibi içselleştirilir. Ataerkilliğin devamlılığında önemli rol oynayan biyolojik aile ideolojisine hizmet eden, kadının annelik üzerinden inşa edilmesi ve annelik kimliğinin kadın için en önemli kimlik olduğu inşası, kadının annelik dışında özne olduğunu reddederek kadınları doğrudan ya da dolaylı olarak anneliğe yönlendirir.

Bu süreç boyunca kadın için son derece farklı bir deneyim olan bedenini başka bir canlı ile paylaşmak ve bedeninde meydana gelen değişikliklerle yüzleşmek, kadını kendinden ve bedeninden uzaklaştırıcı ve bu nedenle de kadın ile bedeni arasına mesafe koyan yabancılaştırıcı bir deneyim olarak ortaya çıkar. Tek tipleştirilen hamilelik ve annelik deneyimleri bu mesafenin aşılmasından ziyade kadınları baskı altında tutarak, çocuk sahibi olmanın, bu süreçteki deneyimlerin kalıplaştırılmış anlamlarının, yoğunlaştırılmış annelik (Hays, 1996) ve onun hegemonik söylemlerinin (Arendell, 1999) sınırlarından dışarı çıkışa izin vermez. Bu durum ise, çocuk sahibi olmama kararının veya çocuk sahibi olmanın şekli, içeriği ve deneyimlerine dair farklılıkların olumsuz

damgalanmasına neden olurken, damgalanmanın kadınlar üzerindeki etkisi ise şiddete ve travmaya dönüşür.

Çocuk sahibi olmaya dair inşa edilen hegemonik söylem ve pratikler, kadınları anneler olarak kontrol edilebilecek (Goodwin ve Huppatz, 2010) nesnelere dönüştürürken, toplumsal beklentiler ile kadınların yapıp yapmayacaklarını sınırlayarak kadınları pasifize eder. Ayrıca kadınların toplumun beklentilerini karşılayamama halinde *kötü annelik* (Virokannas, 2011) inşasına dâhil olduklarını düşünerek, kendilerini suçlamalarına neden olur. Bu nedenle, ataerkil toplumda çocuk sahibi olma ve olamama sürecinin her aşaması, hegemonik biçimine uyulmadığı ya da beklentilerin tam anlamıyla karşılanamadığında kadınlar üzerinde cinsel, fiziksel ve psikolojik şiddete neden olur. Bu kontrol mekanizmasının sebep olduğu durum ise kadınların baskı altında tutulmasını kolaylaştırır ve kadınların bu baskıya direnişini kırar.

Bu noktada ise, kadınların kendilerini baskı altında tutmak ve nesneleştirmek için inşa edilen çocuk sahibi olmaya, annelik biçimlerine ve tek tipleştirilen deneyimlere direnmesi ve meydan okuması oldukça önemlidir. Kadınlar hamilelik döneminden, seçtikleri annelik rolünün uygulanmasına kadar her süreçte benzer ve farklı deneyimleri olan öznelerdir. Deneyimleri ortak noktalarda kesişebileceği gibi öznelliklerine, ekonomik ve sosyokültürel durumlarına göre birbirinden farklılaşabilirler. Hatta aynı kadının, kendi deneyimleri bile dönemsel olarak değişebilir. Bu durum, öznelliğin sabit olmaksızın sürekli yeniden inşa edilen, değişen ve toplumsal olarak kurulan performansla ilgili oluşundan kaynaklanır (Butler, 1997). Karen Christopher (2012) kadınların birçoğu tarafından yoğunlaştırılmış anneliğin gerçekleştirilemez bulunduğunu ve bu nedenle de bu hegemonik biçimin bazı özelliklerinin yok reddedilerek "iyi anne olmanın" yeniden inşa edildiğini ortaya çıkarır ve bu yeni biçimi *kapsamlı annelik* olarak adlandırır (Christopher, 2012, s.76). Her ne kadar bu annelik biçimi de bir önceki kadar baskılayıcı olsa da dayatılanı tam olarak reddetmese de direnmeyi göstermesi açısından önemlidir. Çünkü kadınların kendilerine dayatılan baskıcı normlara direnerek (Weedon, 1997), kendi öznellikleriyle kendilerini baskıdan özgürleştirici deneyimler yaşamalarının olası olduğunu gösterir.

2.2.3.5. *Kadın bedeni ve mücadelesi*

Kadınların, baskı altında olmadan özne olarak var olabilmek için verdikleri ve hâlâ da vermekte oldukları mücadele, bir varoluş mücadelesidir. Biyoloji ve dolayısıyla da anatomik bedenler referans alınarak yapılan cinsiyetlendirme sistemi içerisinde, kadın bedeni erkek bedeni karşısında ikincil olarak sıralanır. Bu ikincillikle bağlantılı olarak ataerkillik kadın bedenini, biyolojisinden kaynaklanan doğal döngüleri kullanarak baskı altında tutar. Kadınların bedenleri aracılığıyla baskı altına alınmalarının hamilelik ve annelikle ilişkisi kurulduğunda, ilk baskı durağı olarak kadınlığa girişi sembolize eden mensturasyon ile karşılaşırız.

Mensturasyon aktivizmi:

Biyolojik bir süreç olan mensturasyonun, doğal bağlamından kopartılarak kültürel süreçlerle toplumsal anlamlar kazanması, kadınların bu süreçte deneyimledikleri baskılar (utanç, kapatılma, engellenme, sağlık sorunları) nedeniyle bir mücadele alanı olarak belirmesine neden olur. Mensturasyonun utanılması ve saklanılması gereken bir dönem olduğu düşüncesinin kadınlar üzerinde oluşturduğu baskı, 1970'li yıllarda feminizm tarafından manipüle edici bir durum olarak gündeme getirilir (Morgen, 2002) ve kadınların bedenleri üzerinde güç kazanması için bir araç olarak kullanılmaya başlanır. Mensturasyonun doğallığına yapılan vurgular, mensturasyonla ilgili gündemin canlanmasına hizmet eder. Mensturasyon aktivizmi, 1970 ve 1980 yıllarındaki kadın sağlığı hareketinden beslenerek, kadınların güçlenmesini engellemek için bedenlerinin ve sağlıklarının erkek egemenliği tarafından kontrol altında tutulmasına karşı koyar. Mensturasyon ürünlerine yönelik aktivizm ise ikinci dalga feminist sağlık hareketlerinden aldıkları ilhamla küçük gruplar olarak Amerika ve Kanada'da başlar (Bobel, 2006, s.332).

1971 yılında Los Angeles Feminist Sağlık Merkezi'nden Lorraine Rothman ve Carol Downer, mensturasyonun sızdırmasını önleyen ve bir anda vakum gibi tüm mensturasyon kanını çeken *Del-Em'i* icat ederek, Amerika'nın çeşitli şehirlerinde bu aletin tanıtımını yaparken, mensturasyon ve rahim ağzı ile ilgili teknik bilgiler de verir (Mamo ve Fosket, 2009 s.938). Sonrasında Del-Em'in (Lander, 1988) güvenli olmadığı ve rahim enfeksiyonlarına yol açtığı ortaya çıksa da ilk zamanlarında kadınların bedenleri üzerinde güç sahibi olmasını sağlaması açısından son derece önemlidir. Mensturasyon ile ilgili olarak oluşturulan gündem, yavaş ilerlemesine rağmen etkilerini zaman içinde

göstermeye devam eder. Alice Dan, 1977 yılında mensturasyon döngüsü ile ilgili ilk kez disiplinler arası konferans verir. Aynı tarihlerde Boston Kadınları Sağlığı Kitap Kollektifi (Boston Women's Health Book Collective- BWHBC) üyelerinden Esther Rome ve Emily Culpepper mensturasyon ve mensturasyon ürünleriyle ilgili broşür yayınlayarak, iki yıl sonra araştırma derneğinin kurulmasına katkıda bulunurlar (Bobel, 2006, s.332). 1979 yılında ise Dan ve bu konuya destek veren birçok kadının bir araya gelmesiyle, mensturasyon dönemiyle ilgili araştırmaların ve aktivizmin yapılıp desteklendiği disiplinler arası bir kuruluş olan Mensturasyon Dönemi Araştırma Derneği (Society for Menstrual Cycle Research-SMCR) kurulur (Bobel, 2006, s.332; 2010, s.29).

1980'li yıllara kadar önemli adımlar atılmasına rağmen çok ses getiremeyen mensturasyon aktivizmi, 1980'li yıllarda gündeme gelen toksik şok sendromu ile daha radikal bir aktivizmin ortaya çıkmasına neden olur. Önceki yıllarda yapılanların bilinçlenmeyi hızlandırması ve toksik şok sendromunun etkisiyle başlatılan güvenli tampon kampanyaları mensturasyon için önemli bir alan açar (Houppert, 2004; Bobel, 2010). Tamponlarda kullanılan toksik maddelerin neden olduğu sendrom neticesinde, tampon kampanyalarında toksik ürünlerin kullanılmaması çağrısı yapılır ve kadınlar bu konuda bilinçlendirilmeye çalışılır. Bu konudaki önemli bilinçlendirmeler, Nancy Friedman'ın (1981) *Tampon Hakkında Bilmenmesi Gereken Her Şey (Everything You Must Know about Tampons)* gibi yayınlarla desteklenir. Tamponlar hakkında bilinçlenen ve bilinçlendiren feminist grupların etkisiyle, ataerkil kapitalist devlet bu konuya el atmak zorunda kalır.

Hem satış pazarlaması hem de ürün kalitesini içeren belirli standartlar olması açısından denetleyici bir kurul kurulur. Tampon denetleme kurulu her ne kadar üç yıl sonunda kapatılsa da 1983 yılına gelindiğinde Amerika'nın sağlık bakanlığına bağlı kurumu olan FDA, paketlerin dışında ürün kalitesini ve emiciliğini içeren bilgilerin konulması konusunda üreticilerle anlaşmaya varmış olur. Tamponların emiciliğinin sorun haline gelmesi ve devletin üreticilerle anlaşma yoluna gitmesi ise kadınların bu konuyla ilgili yaptıkları mücadelelerin sonucundaki bir kazanımdır. Bu kazanım, Esther Rome gibi aktivistlerin tamponların emiciliğinin arttırılmasını amaçlayan mücadelelerinin sonuçlarındandır (Bobel, 2006, s.332-333).

Tamponlarla ilgili verilen mücadele her ne kadar emicilik standartlarını arttırmış olsa da 1989 yılına gelindiğinde toksik şok sendromunun yeniden gündeme gelmesini

engelleyemez. Çünkü bu sendroma neden olan sentetik maddeler tamponlarda kullanılmaya devam eder ve bu maddelerin ürettiği bakteriler de kadınların enfeksiyon kapmasına neden olur (Tierno ve Hanna, 1989, s.183-185). Amerika ve İngiltere'de kadınlar arasında artan tampon korkusu bir yandan yeni bir ürün pazarına yol açarken bir yandan da çevreci feministlerin tüketici kadınları desteklemesiyle yeni bir eyleme dönüşür. Eylem, aynı zamanda bilinçlendirici bir eğitim ile bilinç yükseltme grupları işlevi görür. Çevreci feminist bir grup olan Kadınların Çevre Ağı (Women's Environmental Network-WEN), tüketici kadınlara yönelik verdikleri eğitim ile bilinçlenmeye destek sağlar.

Bernadette Valley, Josa Young ve Allison Costello'nun yayınladığı *Sıhhi Koruma Skandalı (The Sanitary Protection Scandal)* ve bilinçlenmeyle birlikte artan eylemler, tampon üreticilerine çok fazla etki etmese de diğer sıhhi ürünlerde beyazlatma işleminde kullanılan klor gazı oranının düşürülmesi konusunda anlaşmaya varılmasını sağlar (Bobel, 2006, s.333, Kissling, 2006). Feminizmde üçüncü dalgayı başlatan yeni jenerasyonun oluşturduğu ve desteklediği bu eylemler, kadın hijyen endüstrisine ve otoritelere karşı mücadele verilerek mensturasyon adaleti için çözüm arayışını başlatır.

Tamponlarda kullanılan diyoksinin hem sağlık sorunlarına hem de çevre sorunlarına neden olduğu gerçeği eylemlerle dile getirilir (Houppert, 2004). Kadınların mensturasyon döneminde kullanmak zorunda oldukları tamponda iyileştirilme yapılmaması, sağlık sorunlarına neden olması ve buna rağmen fiyatlarının giderek yükseliyor oluşu 1995 yılında Houppert tarafından eleştirilir. 1999 yılında bu eleştiri, mensturasyonun bir yandan tabulaştırılıp bir yandan da endüstri haline gelişini anlatan, kadın deneyimindeki acıya, ağrıya yer veren bir kitap haline gelip, *Lanet'in* yayınlanmasını sağlar. Bobel (2010, s.28), Houppert'ın bu konudaki eleştirilerini, mensturasyon olan bedenin ticari kontrolüne yönelik bir eleştiri olarak değerlendirir. Bu değerlendirme açıkça göstermektedir ki mensturasyon, ataerkil kapitalizm tarafından kadınların aleyhine kullanılmaktadır ve kadınlar mensturasyon adaletini sağlamak için mücadeleye devam etmek zorundadır.

Bu mücadele aynı yıl içerisinde çevreci öğrenciler tarafından başlatılan *Diyoksin Tamponlardan Dışarı* kampanyası ile devam eder ve 2000 yılına gelindiğinde tampon karşıtı ilk konferans James Madison Üniversitesi'nde verilir (Bobel, 2006, s.333). Tamponların neden olduğu riskin akademik alana girmesi, eylemlerin devam ediyor

olması ve aynı zamanda mensturasyonun kârlı bir pazar sağlaması, mensturasyona ilişkin farklı seçeneklerin gündeme getirilmesine neden olur. Mensturasyonun, temizlik ve özgürlüğü riske atmasına yönelik yürütülen söylemler ve bunlardan yola çıkan tıp endüstrisinin ortaya attığı ilaçların, pazarlama stratejileri ile kadınlara sunulması, özgürlük ve risk temalarının gündeme gelmesine yol açar.

2003 yılında Barr Pharmaceuticals tarafından geliştirilen ve FDA'nın onayıyla piyasaya çıkarılan *Seasonale*, günlük olarak ağızdan alınan bir doğum kontrol hapı olmasının yanı sıra, doksan gün sürekli kullanıldığında kadınların mensturasyonun yılda dört sefere indiren bir ilaçtır. 2007 yılında onaylanan *Lybrel* ise bir yıl boyunca her gün kullanıldığında mensturasyonu tamamen kesmektedir (Bobel, 2010, s.38). Bu ilaçlar her ne kadar mensturasyonun kadınları kısıtlayıcı toplumsal anlamına meydan okuyor ve kadınlar için biyolojik dezavantaj olarak görülen bir sorunu sona erdirerek özgürlük teması oluşturuyor olsa da birçok açıdan risk temasını da beraberinde getirir. Nitekim bu hapların piyasaya sürülmesi sağlık aktivisti feministler tarafından tepkiyle karşılanır.

Doğum kontrol hapların yaşam tarzı şekline dönüştürülmesinin yol açacağı sağlık sorunlarının uzun dönem etkilerinin bilinmemesi (Bobel, 2010, s.38) eleştirilerin başlıca nedenlerindendir. Aynı zamanda bu hapların kadın bedenini ve deneyimini şekillendirerek yeni ve gelişmiş bir beden üretmesinin uzun dönemli etkilerinin, kadın özgürlüğü açısından neden olacaklarının tahmin edilememesi de eleştiriler arasında yer alır. Genel olarak bakıldığında bu haplar, günlük yaşamda kadın bedeninin ve deneyiminin biyotıbbileştirilmesi olarak değerlendirilir (Mamo ve Fosket, 2009, s.930-931). Bu eleştiriler, mensturasyon haplarına yönelik kadın sağlığı aktivistlerinin harekete geçmesine sebep olurken, Kanadalı Kadınların Sağlık Ağı (Canadian Women's Health Network- CWHN) "hasta değiliz, kadınız" sloganıyla doğal mensturasyon döngüsüne karşı olan haplarla mücadele eder. Kadınların Sağlığı Ulusal Ağı (National Women's Health Network- NWHN) ise 2007 yılında mensturasyon ilaçlarının pazarlanmasına ve taşıdığı sağlık risklerine yönelik kampanyalar başlatır ve bu konuda farkındalık oluşturmayı amaçlar. Giovanna Chesler aynı yıl yayınladığı *Mensturasyonun Sonu (Period: The End of Menstruation)* belgeseliyle, risk ve özgürlük teması üzerinden kadınlara mensturasyon hakkında feminist aktivizmi ve eleştiriyi öğretmeye çalışır (Mamo ve Fosket, 2009, s.942-943).

Feminizm içerisinde yer bulan mensturasyon aktivizmi değerlendirildiğinde, genel olarak iki eksen etrafında şekillendiği söylenebilir: Ürünlerin sağlığa, çevreye olumsuz etkisi ve sürekli artan fiyatları (Costello, vd., 1989; Houppert, 1999). Bu aktivizm, çağdaş mensturasyon aktivizminin ikinci dalga radikal feministler ve ekofeministlerin oluşturduğu mensturasyonun sağlıklı ve güçlendirici, eşsiz bir kadın deneyimi olduğunu söyleyen spiritüal mensturasyon aktivizminden sonra gelen radikal mensturasyon aktivizmi koludur. Üçüncü dalga feminizminin oluşturduğu bu aktivizm; sağlık, çevre ve tüketici haklarını vurgulayarak sağlıklı ve güvenli alternatif mensturasyon ürünleri için mücadele eder (Bobel, 2010, s.69-71; Docherty, 2010).

Çocuk sahibi olma aktivizmi:

Çocuk sahibi olma aktivizmi annelik hareketi ile bağlantılı olarak kadınların bebeği emzirme tercihleriyle ilgili kararları kendileri verebilmek adına yaptığı mücadelelerden oluşur. Bu mücadeleler hem emzirme meselesinin kendisini hem de kamusal alanda emzirip emzirememeyi sorunsallaştırır.

Annelik hareketi

Anne olmayı seçmenin riski doğum sonrasını kapsayan annelik sorumluluğu dışında, doğum sürecini de kapsar. Doğum sırasında birçok kadın gerek yanlış müdahale gerekse komplikasyonlar sebebiyle hayatını kaybetmektedir. Günümüzde sağlık imkanlarının ve ekonomilerinin yetersiz olduğu ülkelerde kadınlar için doğumun riski hâlâ devam etmektedir.

1900 ve 1930 yılları arasında doğum sırasında anne ölümlerinin artması bu konuya ilişkin acil önlemlerin alınması gerektiğinin farkına varılmasına neden olur. 1976 ve 1985 yılları arasında Birleşmiş Milletler Kadın Komisyonu (UN Women), kadın sağlığı ve kadın haklarına dikkat çekilmesinde yardımcı olur ve anne ölümlerinin 2000 yılına gelene dek düşürülmesi hedeflenir. WHO bu konudaki çalışmaları desteklerken Dünya Bankası (WB) 1987 yılında ilk kez Nairobi'de yapılacak olan Annelik Konferansı'na (Motherhood Conference) sponsor olur. 1990 yılında yeniden üretim sağlığına vurgu yapan kadın oluşumlarının dikkat çekmeye başlayan mücadelesiyle 2011 yılında 28 Eylül *Uluslararası Eylem Günü* olarak belirlenir (Joachim, 2007, s.137). Bu kampanya ile Latin Amerika ve ekonomik durumu iyi olmayan yerlerde kadınların sağlık hizmetlerine erişememelerine dikkat çekilmesi, yılın ortalarına gelindiğinde sivil toplum

kuruluşlarının güvenli anneliği çalışma konusu olarak belirlemelerini ve bilinçliliğini arttırma çabalarını sağlar. 1994 yılında Kahire'deki Uluslararası Nüfus ve Kalkınma Konferansı (ICPD), 1995 yılında Pekin'deki 4. Dünya Kadın Konferansı (FWCW), toplumsal cinsiyetle bağlantılı olarak kadınların sağlık hizmetlerinin geliştirilmesine odaklanır. Güvenli annelik de bu içeriğe kapsamlı üreme ve kadın sağlığı bağlamında dahil olur, böylece anne ölümleri toplumsal adaletsizlik ve sağlık dezavantajı olarak değerlendirilmeye başlanır. Bu durum ise anne ölümlerinin politikleştirilmesine ve bu durumun hükümetlerin yetersiz sağlık hizmetlerinin bir sonucu olduğuna ulaşılmasına sebebiyet verir (AbouZahr, 2003, s.15-17).

1990'lı yılların sonu ve 2000 yılı başlangıcında anneliğin uluslararası gündemde yer alması, annelikle ilgili uzmanlarının otoritesinin artmasına sebep olurken aynı zamanda dünya çapında güvenli annelikle ilgili gösteriler ve yürüyüşler düzenleyen, toplantılar yapan, politikacılarla görüşen annelik hareketini oluşturur (AbouZahr, 2003, s.19). Annelik hareketi, politik bir hareket olarak annelikle ilgili çalışmalar yürüten Annelik Araştırmaları Derneği (The Association for Research on Mothering- ARM) kurucularından olan feminist Andrea O'Reilly ve Toronto'dan gelerek eylemlere katılan birçok feminist annenin katılımıyla oluşur. Bu hareketin kaygıları ise doğum öncesi ve sonrası sağlık hizmetleri, yeniden üretim seçenekleri, iş yeri politikaları ve kadınların konumlarına göre yaşadıkları güvensizliktir (DiQuinzio, 2006, s.64). Annelik hareketi artan bilinçlenme ile geniş bir toplumsal ağa ulaşır, dijital medyanın kullanımı ile haberleşme ağının çok daha kolay olduğu bir uluslararası dijital bir platform hâline gelir. *Anneler (Mothers)*, *Online Anneler Hareketi (The Mothers Movement Online)* ve *Annelik Projesi (Motherhood Project)* gibi kuruluşlar ile kadınlara erişim gücünü arttırır (DiQuinzio, 2006, s.56).

2000 yılı sonrasında oluşan yeni nesil annelik hareketi, ilk başlardaki taleplerden daha farklı talepler ve anne merkezli bir yaklaşım izler. Bu nedenle 21. Yüzyıl'ın annelik hareketi, annelerin güçlenmesi ve anneler için toplumsal değişikliklerin yapılmasıyla ilgili anne merkezli bir tavır sergiler. O' Reilly, sergiledikleri tavrın aktivizm için yeni bir teorik çerçeve oluşturduğunu söylerken, bu aktivizmi, liberal feminizm ile feminist ilgi teorilerinin bir araya getirildiği anne merkezli (matricentric) bir aktivizm olarak yorumlar. Annelik duygusu, eşit haklar ve ilgi etiği olarak üç perspektiften yorumladığı bu aktivizmin, yeni nesil bir oluşum olduğunu ifade eder (O'Reilly, 2011, s.25).

Annelikten ve anne merkezli yaklaşımlardan bağımsız olarak değerlendirilemeyecek bir diğer mesele ise emzirmedir. Doğurma ve annelik ile doğrudan bağlantısı kurulan emzirmeye, bebeğin en az 6 ay beslenmesini sağlayan biyolojik bir beden salgısı yani süt olmasının ötesinde, anne ve bebek arasında (bağ oluşturan) duygusal bir anlam yüklenir. Yüklenen bu anlam ise kadın bedeni ve kadın bedeninin cinsel bir obje olarak değerlendirilmesiyle bağlantılı olarak kadınlar üzerinde doğrudan bir baskı alanı hâline gelir.

20. Yüzyıl'ın başından beri emzirmeyi temel alan bilimsel çalışmalar yapılıyor olsa da emzirme ve anne sütü, 20. Yüzyıl'ın sonunda yerini başka hiçbir şeyin tutamayacağı bir norm hâline getirilir. Böylece 20. Yüzyıl, bilimsel bilgilerle desteklenerek anne ve uzmanlar arasında bağ kurulan, pediatristlerin profesyonel tanımlamalarıyla bebeklerin ne zaman ve nasıl besleneceğine dair bilginin üretildiği, bu bilgilerin ise anne memesi ve biberon arasındaki çatışmaların yer aldığı biberon ve mama endüstri tarafından kullanıldığı bir yüzyıl hâline gelir (Koerber ve Benson, 2013, s.132-135). Ataerkil kapitalizm bir yandan kadın bedenini baskı altında tutarken, bir yandan da memeye alternatif ve destekleyici olarak ürettiği biberon ile kapitalist piyasadaki rekabeti hızlandırarak kadınları ekonomik olarak da baskılar.

Beslenme uzmanları, eğitimciler, kilise üyeleri ve çeşitli bireylerden meydana gelen Amerika'daki oluşum Bebek Maması Eylem Koalisyonu'nun (INFAC), 1866 yılında İsviçre merkezli olarak kurulan dünyanın en büyük yiyecek içecek üreticisi Nestle'nin hazır mamalarının pazarlama tavrına karşı yaptığı boykot, 1984 yılına gelindiğinde Nestle'nin WHO uluslararası bebek maması pazarlama şartlarına uymasıyla son bulur ve tarihe en başarılı boykotlardan biri olarak geçer (Oakley, 2015, s.109). Fakat kadınlar üzerinde emzirmeyle ilgili olarak oluşturulan baskı son bulmaz. Joan Wolf (2007, s.618) kadınlar üzerinde oluşan bu baskı ile ilişkili olarak, bebek beslenmesine yönelik sunulan bilimsel kanıtların annelik ideolojisiyle bağlantılı olduğunu ve emzirmenin sağlıkla ilgili olarak sunulması nedeniyle, annelerin çocuklarını riskten korumak için emzirmek istediklerini vurgular. Jules Law (2000) da tıpkı Wolf gibi emzirmenin ideolojik bir yanı olduğuna vurgu yapar ve sütün gelişi bedenle ve biyolojik yeniden üretimle ilgili bir durum olsa da emzirmenin reddedilebilecek toplumsal bir iş olduğunu vurgular. Bunu yaparken de emzirmenin tıbbileştirilmesine, sütün ürün hâline dönüşmesine yönelik değerlendirmelerde bulunur ve sütün biberonla da verilebileceğine işaret ettiğini söyler.

Fakat emzirmeme, sağlık açısından olumsuz etkilerle ilişkilendirildiğinden kadınlar emzirmeyi bir zorunluluk olarak görmeye devam eder.

Risk-sağlık ilişkisi bağlamında sunulan emzirme, kadınlar açısından değerlendirildiğinde uzun süren bir baskı deneyimidir. Uzmanların yönlendirmeleri doğrultusunda altı aydan iki yıla kadar uzanan emzirme dönemi, kadın bedeninin acıya ve aynı zamanda sızıntıya maruz kaldığı bir dönemdir. Linda Blum (1993) emzirmenin hamilelik ve doğuma kıyasla başa çıkılması daha zor bir dönem olduğunu söylerken, bu durumu emzirmenin daha uzun süreye yayılmasıyla ilişkilendirir (Blum, 1993, s.291). Bu kadar acı verici ve kadının hayatında en az altı ayı etkileyen bir deneyim olan emzirmenin toplumsal baskı mekanizmasıyla kontrol altında tutulması, kadının hayatının da kontrol altında tutulması anlamına gelir.

Emzirmenin, kamusal alanda hoş karşılanması, kadına yönelik uygulanan bir baskı biçimidir. Bu doğrultuda bakıldığında emzirmenin sağlıkla ilişkisi vurgulanırken, kamusal alanda kadınların emzirmesinin tepkiyle karşılanması kadınların özel alanda yani evde tutulmasını amaçlar. Fakat kamusal alanda emzirmeye yönelik engellemeler her ne kadar kadınları özel alanda tutulmaya çalışsa da emzirmenin kamusal bir mesele hâline gelerek politikleşmesini durduramaz (Oakley, 2015, s.20). Emzirmeye yönelik bu iki yüzlü tutum, kamusal alanda emzirmenin desteklenmediği yerlerde, emzirme yerine biberonla besleme kültürünün yaygınlaşmasına neden olurken, bir yandan da kadınların karşılaştıkları ayrımcı tavırlara yönelik verdikleri dilekçelerle ABD'de çeşitli eylemlere neden olur (Oakley, 2015, s.123).

Cinsellikle bağlantısı kurularak, kadın memesinin cinsel bir obje olarak görülmesinin neden olduğu çelişki, sınırlamaların başlıca kaynağıdır. Jacqueline Wolf (2008) bu çelişkiyi, cinsel bir objenin cinsel olmayan bir durumda, bebeğin ağzında görülmesinin rahatsızlık vermesinden kaynaklandığını ifade eder. Dolayısıyla kamusal alanda emzirmeden duyulan rahatsızlık, kadın memesinin hem cinsel hem de cinsel olmayan bir nesneye dönüşümünden ileri gelir. Bu nedenlerle, kadınların kamusal alanda bebeklerini emzirmesinden rahatsızlık duyulması, çeşitli yerlerde bebeklerini emziren kadınların dışlanmasına ve tepkilerle karşılaşmalarına neden olur. Kadınların bu tepkiler karşısında sessiz kalmaması ve hak arayışına yönelmeleri ise kamusal alanda emzirmeyi bir mücadele alanı olarak ortaya çıkarır. Mücadele, Amerika'da kamusal alanda bebeklerini emzirirken dışlanan kadınların yazdıkları dilekçelerle ve kamusal alanda

emzirmenin korunmasına dair yasallaştırma için annelerden oluşan komitenin çabasıyla etkili hale gelirken; yasa 2006 yılında Güney Kaliforniya'da onaylanır. Aynı zamanda onaylanan Kansas'taki dilekçelerin sonucu ise, kadınların nerede ve nasıl uygun görürlerse emzirebileceklerini kamuya duyurmak olur (Oakley, 2015, s.110-112).

Kamusal alanda emzirmenin kadınlar için hâlâ problemli bir alan olması, kadınların kamusal alanda kısıtlanmasına neden olurken, aynı zamanda bir beden hareketi olarak da mücadele alanında var olmasına yol açar. Doğumla birlikte beden ve duygulardaki değişim, doğum sonrası depresyon ve bedenle birlikte bebeğe yabancılaşma gibi aşamalar, kadınlar için emzirmenin daha yoğun bir baskı alanı olarak deneyimlenmesine neden olur. Bu durumu Suzanne Barston (2012) kendi deneyimlerinden yola çıkarak anlatır ve bebeklerin biberonla beslenmesinin toplum tarafından desteklenmesi gerektiğini söyler. Biberonla beslenen bebeklerin, emzirilen bebeklerden herhangi bir farkı olmadığını anlatmaya çalışırken, bu durumu desteklemesi için Avusturalya'daki emzirmenin zorluklarını anlatan ve biberonla beslemeyi destekleyen *Biberon Bebekleri (Bottle Babies)* grubuyla aynı zamanda oluşturduğu *Korkusuz Mama Besleyicileri- FFF (Fearless Formula Feeder)* blogunu açar (aktaran Oakley, 2015, s.126).

Barston ve onun gibi düşünen biberon taraftarları, mücadeleleriyle birlikte biberonla besleme ya da emzirme seçeneğinin toplum baskısı olmaksızın kadınların kararı olması gerektiğini vurgulamış olurlar. Böylece doğumla birlikte kadın bedeninde oluşan biyolojik bir salgı olan sütün, emzirme ya da biberon yoluyla bebeğe verileceğinin kararının bedenin sahibi olan kadına bırakılması desteklenir. Her ne kadar doğum, emzirme gibi durumlarda kadın bedeni ve biyolojisi baskılayıcı bir yol izliyorsa da bu baskı biyolojiden değil toplumun kadın bedenine yüklediği anlamdan kaynaklanır.

2.3. Sonuç

Kadınların toplumdaki ikincil ve baskı altındaki konumlarının açıklanmasına, bu baskı ile mücadele edilmesine yönelik feminist çabaların, kadın bedeniyle ilişkili olarak verilmesi 1960'lı yıllarla birlikte başlar. İkinci dalga feminizminin ve aynı zamanda radikal feminizmin doğuşu olarak adlandırılan bu dönemde, kadınların ikincil konumda olması ataerkillik ile açıklanır. Kadın ve erkek biyolojisinin ve dolayısıyla bedeninin farklılığı, kadın ve erkeğin iki ayrı sınıf olarak görülmesine yol açarken; evlilik, cinsellik gibi özel alanların radikal feministler tarafından politikleştirildiği mücadelede, kadın

biyolojisinin biyolojik yeniden üretime olanak sağlaması ataerkil baskının kaynağı olarak sorunsallaştırılır.

Radikal feminizm içerisinde, biyolojik yeniden üretim ve aile, ataerkil baskının temel kaynağı olarak görülürken ve biyolojik yeniden üretim devrimiyle birlikte ortadan kalkacak aile yapısı sorunun çözümü olarak gösterilir. Biyolojik yeniden üretim üzerine farklı değerlendirmeler yapılır. Kadınlar üzerindeki baskının kadın biyolojisinden değil, biyolojinin eril ideolojisiyle anlamlandırılmasından kaynaklandığı ve bu nedenle eril ideolojiye yönelik bir mücadele izlenmesi gerektiği vurgulanır. Özel alanın sorgulamaya açılmasını ve kadın bedeninin ataerkil baskının uygulanma alanı olarak sorunsallaştırılmasını sağlayan radikal feminizm; cinsellik, biyolojik yeniden üretim, aile, sosyalizasyon üzerinden mücadelesini yürütürken kadınların baskı altında olmasının sorumlusu olarak ataerkilliği görür.

Ataerkillik odağına önemli katıklarda bulunan radikal feminizm ve kapitalizm boşluğunu dolduran sosyalist feminizm, 1970'li ve 1980'li yıllarda kadınların neden baskı altında olduğuyla ilgili önemli teoriler üretir. Biyolojik yeniden üretime ilişkin ataerkil ve kapitalist değerlendirmeler yaparken, kadınların üreme özgürlüğüyle ilgili verilen mücadelenin toplumsal ve ekonomik taleplerle birlikte değerlendirilmesi gerektiğinin altını çizer. Sosyalist feminizm içerisindeki iki farklı teorik kanadı oluşturan ikili sistem ve birleşik sistem teorisyenleri, kadınların baskılanmasına neden olan ataerkillik ve kapitalizme ilişkin değerlendirmelerindeki yol ayrımlarıyla belirlenir.

İkili sistem teorisyenleri, kapitalizmin ve ataerkilliğin iki ayrı yapı olduğu üzerinden açıklamalarını yapar. İkili sistem teorisi; yeniden üretim, cinsellik ve sosyalizasyonun ataerkil biçimlenişinin, biyoloji üzerinden kadının erkeklere göre ikincil olarak tanımlanmasına yol açtığı vurgular. Bu durumun ise ataerkillik ile kapitalizm tarafından desteklendiği savunulur. Kadın bedeninin, cinsellik ve emek gücü üzerinden baskı altına alınması, sömürülmesi değerlendirilirken; doğum kontrol yöntemlerine ulaşılması ve kullanılmasında, kadınların etkin olmadığı söylenir. Bu noktada ise ikili sistem teorisyenleri, devletin evlilik, cinsellik, biyolojik yeniden üretim gibi her konuda aldığı kararların cinsiyetçi olduğunu söylerken, devletin konumunu ataerkil ve kapitalist olarak belirler.

Ataerkillik ve kapitalizmi birleştirerek ataerkil kapitalizm olarak ifade eden birleşik sistem teorisyenleri ise ataerkil kapitalizm kavramının her alandaki ikilikleri kırarak kadınların yaşadığı baskıyı açıklamada yeterli olduğunu savunurlar. Güç ve egemenlik ilişkilerini açıklamak için kullandıkları cinsiyete dayalı iş bölümü kavramı, biyolojik yeniden üretim ve yardımcı üreme teknolojilerine kadar her şeyin ataerkil kapitalist yapıda olduğunu vurgulamaları, mücadele alanlarını belirlemede oldukça etkili olur. Biyolojik yeniden üretim üzerinde var olan devletin politik konumunun, kadın ve erkek cinsiyetinin farklı kodlanışlarına hizmet ettiğini, aynı zamanda sağlık hizmetlerindeki politikalarıyla kapitalist yönüne de işaret ettiğini iddia ederler. Tam da bu noktada devletin ataerkil kapitalist yapıda örgütlendiğini ortaya koyarlar.

Ataerkilliğin ve kapitalizmin birbirinden ayrı ya da birleşik yapılar olduğu konusundaki değerlendirmeleri farklı olsa da sosyalist feminizm kadın bedeni üzerinden yabancılaşma konusuna odaklanarak önemli değerlendirmeler yapar. Kadınların bedenleri, cinsellikleri ve annelikleri üzerinden yaşadıkları yabancılaşmayı anlatan sosyalist feminizm, tüm beden politikalarının yabancılaştırıcı olduğunu ifade eder.

Kadın bedeninin yabancılaşma kaynağı olarak kullanılması ile kadın bedeninin öteki olarak kurgulanması arasında ilişki kurmak mümkündür. Erkeğin bedenini, kadın bedeni üzerinden değilleyerek kurmak, 19. Yüzyıl'da modernliğin ürünü olan ayrımın ta kendisidir. Bu ayrım, kadın bedenini erkek bedeni karşısında öteki olarak inşa ederken, aynı zamanda bedenin bakışın ürünü hâline gelerek nesneleşmesine neden olur. Bu nedenlerden dolayı sosyalist feministler, kadının baskı altındaki konumunu bedenleriyle ilişki kurarak açıklar. 1960'lı yıllardan itibaren feminizmin mücadelesi kadın bedeni üzerinden ilerler.

Beden mücadelesinde temel nokta olarak görülen biyolojik yeniden üretim, feminizm içerisinde ilk zamanlarda kadını erkekten ayıran ve ona güç veren bir armağan olarak görülse de sonrasında çoğunlukla baskıyla ilişkilendirilir. Biyolojik yeniden üretim ve dolayısıyla kadınlığa giriş, mensturasyon ile başlar. Mensturasyon her ne kadar doğurganlığı temsil etmesi nedeniyle tanrıçalıkla ilişkilendirilmiş ve kadının statüsünü arttırmaya hizmet etmiş olsa da yaygın olarak tabularla, yasaklarla belirlendiğinden kadının öteki konumunda kalmasına neden olur. 17. Yüzyıl'da sadece kirlilikle ifade edilen mensturasyon, 19. Yüzyıl'ın başlarından itibaren patolojikleştirilir ve uzmanlık alanı hâline gelir. Böylece mensturasyon üzerinden, kadın bedeni kontrol edilmeye

başlanır. *PMT ve PMS* tanımları, kadın bedeninin tıp uzmanları tarafından belirlenmesine ve kadınların kendilerini bu tanımlar üzerinden okumalarına sebep olur. Kadınlar üzerinde baskı alanına dönüşen menstürasyon, deneyim ve toplumsal arka planın getirdiği farklılıklar üzerinde de etkili olduğu bir alan olarak görülmeye başlanır. Bu farklılıkların yanında kadın deneyimindeki ortak nokta ise, biyolojik bir döngünün kadınları özdenetime zorlayan baskılayıcı ve bedene yabancılaştırıcı bir duruma dönüşmesidir.

Menstürasyonun yabancılaştırıcı bir deneyime dönüşmesi ve kadınlar üzerinde baskıya neden olmasıyla, 1970'li yıllarda menstürasyon, doğallığını ve güçlendirici bir deneyim olduğu vurgusu üzerinden feminist mücadele alanına girer. 1980'li yıllarda tamponlarda kullanılan maddelerin kadın sağlığını olumsuz etkilemesi ve ortaya çıkan toksik şok sendromları, menstürasyon aktivizminin kadın sağlığı aktivizmiyle birlikte yürümesine yol açar. Hem devlet hem üreticilere karşı yürütülen bu mücadeleler, kadınların baskı kaynağının ataerkil kapitalizmin olduğunu da açıkça gösterir. Özgürlük ve risk söylemi üzerinden yürütülen hijyen ürünlerinin pazarlama stratejilerinde zaman zaman değişiklikler yapılmış olsa da menstürasyonun "lanet" olarak sunulması değişmez. Lanetle başa çıkmak için *Seasonable* ve *Lybrel* gibi menstürasyonu azaltan ve tamamen kesen ilaçlar 2000'li yıllarda üretilirken, menstürasyonun hijyen ürünleri dışında da kârlı bir kazanç kapısı olduğunu gösterir. Bu nedenle feminizmin menstürasyon mücadelesi; kadın sağlığı, çevre ve ekonomi üzerinden yürütülür. 1970'li yıllarda menstürasyonun güçlendirici yanını anlatan feminist spiritüalistler, yerlerini 1990'lı yıllardan itibaren bu üç konuya odaklanan radikal menstürasyon aktivistlerine bırakır.

Menstürasyon aktivizmi kadar önemli bir diğer konu ise, menstürasyonun başarısızlık olarak ifade edilmesi anlamına gelen çocuk sahibi olamamadır. Kadın olmanın doğurganlıkla ilişkisi kurulduğundan, çocuk sahibi olamama durumu kadınların menstürasyonu başarısızlık olarak nitelendirmelerine sebep olur. Kadınlık ve annelik arasında kurulan ilişki, çocuk sahibi olamamanın toplumsal bir mesele hâline gelmesine neden olurken aynı zamanda bu kadınlara kimlik krizi de yaşatır. Bu durum ise kadın kimliğinin oluşturulmasında anneliğe yapılan aşırı vurgu ile ilişkilendirilir. Çocuk sahibi olamayan kadınların, çocuk sahibi olabilmek için başvurdukları yardımcı üreme teknolojileri radikal ve sosyalist feminizmin üzerinde durduğu meselelerdendir. Radikal feminizm yardımcı üreme teknolojilerinin, kadınların bedenleri üzerlerinde kontrollerini

kaybetmelerine neden olduğunu söylerken; sosyalist feminizm ise bu teknolojileri ataerkil kapitalizmin bir ürünü olarak değerlendirir.

Kadın kimliğinin annelik ile tamamlandığı varsayıldığından, annelik kadınlar üzerinde toplumsal bir baskı kaynağı olarak varlık gösterilir. Kadınlığın başarısı, hamilelik sürecinden itibaren başlayan annelik performansının başarısı üzerinden değerlendirilir. 20. Yüzyıl'ın ortalarından itibaren hamileliğin tıbbileşmesi, hamilelik söylemlerinin ve pratiklerinin uzmanlık alanı içerisine dâhil olmasına sebep olur. Hamileliğe yönelik medikal ve kültürel söylemlerin kadınlar üzerindeki etkisi ise hamileliğin kadınlar için yaşam tarzının ve deneyiminin bir bütün olarak değiştiği bir deneyim hâline gelmesidir. Feminizm içerisinde hamilelik, kadın bedeninin kadından koparak birçok parçaya ayrılması ve topluma ait olması anlamına gelir. Bu nedenle hamile beden; kültürel, toplumsal ve politik beden olmak üzere üç açıdan ele alınır. Kadın bedeninin parçalanışına ve aynı zamanda düzenlenişine işaret eden bu bedenler, kadının yaşam şeklinin gözetimine yol açar. Kadının hamilelik ve annelik performans başarısının yorumlanmasına hizmet eden bu gözetim, kadın üzerinde onu baskılayan toplumsal kontrol mekanizması olarak çalışır.

Bu kontrol mekanizması, hamilelik sona erdikten sonra da devam eder. Emzirme, annelik performansının değerlendirildiği bir başka kontrol mekanizması olarak kadının hayatına girer. Bu nedenle emzirme, annelik üzerinden kadını kontrol altında tutan ve kadın bedenini toplumsallaştıran bir baskı unsuru olarak değerlendirilir. Emzirmenin 20. Yüzyıl'ın sonunda bilimsel bilgilerle desteklenerek bir uzmanlık alanı hâline gelmesi, sağlık ile ilişkisi kurularak iyi anne olmanın bir gereği olarak sunulmasına ve kadınlar üzerinde ideolojik bir baskı unsuru olarak kullanılmasına neden olur. Bu duruma tepki olarak, emzirmenin toplumsal bir iş olduğu ve kadını evde tutma amacına yaradığı üzerinden bir politika yürütülür. Kadın bedeni için acılı bir süreç ve aynı zamanda kadının fiziksel izolasyonuna neden olan emzirme, kadınlar tarafından kamusal alanda gerçekleştirilmeye başlanır. Kamusal alanda kadınların emzirme eylemlerine yönelik tepkiler, feministler tarafından kadının cinsel obje olarak görülmesiyle ilişkilendirilerek açıklanır. Baskının kaynağı olarak, cinsel bir obje olan memenin emzirme sırasında cinsel olmayan bir biçimde görülmesinin yarattığı rahatsızlık gösterilir. Bu baskıya direnen kadınların kamusal alanda bebeklerini emzirmeye devam etmeleri ve bu durum karşısında yaşadıkları ayrımcılığa karşı yazdıkları dilekçeler, emzirmenin kamusal bir mesele hâline

gelerek politikleşmesine sebep olur. 2006 yılında Teksas ve Kaliforniya'da kadınların nerede ve ne zaman isterse emzirebileceklerine dair yasa çıkarılır.

Kamusal alanda emzirme mücadelesinin yanı sıra emzirmeyle ilgili yapılan bir diğer mücadele de emzirmenin reddidir. Emzirmek yerine biberonla süt ya da mama takviyesinin bebeklere verilebileceğini ve bunun sağlıkla ilgili herhangi bir sıkıntıya yol açmayacağını söyleyen anneler *FFF* gibi internet blogları üzerinden mücadelelerini ve deneyimlerini paylaşırlar.

Böylece annelik ideolojisine direnerek, kendi özgün anneliklerinin mücadelesini verirler. Kadının kendini çocuğu için feda etmesi beklenen hegemonik bir ideoloji olan yoğunlaştırılmış annelikler 'iyi anne nasıl olunur?' sorusu üzerinden anneliği duyguların ekonomi politiğine dönüştürür. Bu nedenle her ne kadar feminizmin ilk yıllarında annelik, kadınları güçlendirici bir deneyim olarak değerlendirilmişse de ikinci dalga ile feminist eleştirilerde annelik ideolojisi, ataerkil kapitalizmin bir ürünü olarak değerlendirilir. 1980'li yıllara gelindiğinde ise feminizm içerisinde, kadın kimliği gibi annelik kimliği de sorgulamaya açılır ve tek tip annelik yerine farklı annelikler üzerinde durulur. 2000 yılına gelindiğinde feminizmin ilk yıllarındaki kültürel kökenlere dönen ve anneliğin güçlendirici yanlarına vurgu yapan anne merkezli bir aktivizm oluşur. Bu gruba dâhil olan aktivist anneler, mücadelelerini anneliğin güçlenmesi için verirler.

Tüm bu argümanlara bakıldığında, kadınlar üzerindeki baskının temel kaynağı olarak ataerkil kapitalizm karşımıza çıkar. Ataerkil kapitalizm, sosyokültürel ve ekonomik içeriğiyle toplumsal bir baskı mekanizması hâline gelerek kadınları baskılar. Gerek özel alan gerek kamusal alan kendine özgü farklı biçimlerde işler, farklı kadınlara farklı baskılar uygular. Bebeklikten itibaren gerçekleşen sosyalizasyon süreciyle birlikte ataerkil kapitalizmin inşa ettiği gerçeklik içselleştirildiğinden, var olan baskının çoğu zaman farkına varılamayabilir. Baskı ve baskı altında olmak arasında kurulan ilişki, cinsiyet ilişkileri açısından ele alındığında kadın anatomisi ataerkil kapitalist baskının kuruluş mekânizması olarak kullanılır.

Kadın anatomisinin biyolojik yeniden üretime imkân sağlaması, kadınların baskı altında olmasının en önemli sebebidir. Fakat bu baskı, kadınların biyolojik yeniden üretim yapabilmelerinden değil, biyolojik yeniden üretime yüklenen toplumsal anlamdan kaynaklanır. Ataerkil kapitalizm, kadını baskı altında tutmak için erkek biyolojik

cinsiyetinde gerçekleşmeyen, kadın ve erkek farklılığını oluşturan doğurganlık ile kadını baskı altına alır. Bu nedenle biyolojik yeniden üretimde yapılacak devrimler, kadınları baskı altında olmaktan kurtarmayacaktır; çünkü biyolojik unsurun kendisi değil ona yüklenen anlam kadını baskılar. Bu nedenle, yüklenen anlamların ve ideolojilerin değişimi gerekir.

Bu değişim için kadınların baskı altında tutulmasının biyolojilerinin, anatomik yapılarının doğası gereği olmadığını, bu yapıların toplumsal inşalar nedeniyle baskıya neden olduğunu göstermeye ihtiyaç vardır. Bu toplumsal inşalar, ataerkil kapitalizmin hem kadınları ikincilleştirilmesine, ötekileştirmesine, baskı altında tutmasına hem de ekonomik olarak kadınların biyolojisinden kazanç sağlamasına neden olur. Biyolojik bir gelişim süreci olan mensturasyon, sosyo-kültürel inşalarla birlikte kirlilikle ilişkilendirildiğinden; kadını ötekileştiren, utanılması ve saklanılması gereken bir durum olarak sunulur. Bu durum ise bugün hâlâ birçok kadının, mensturasyonu baskı deneyimi olarak yaşamasına neden olur. Bu baskı hem toplumsal hem de ekonomik bir baskıdır. Çünkü mensturasyonu gizleme ihtiyacı, kadınların fiziksel izolasyonuna ve aynı zamanda bu durumun oluşturduğu psikolojik şiddete neden olur.

Kadınların bu dönemde deneyimledikleri bedensel acı ve ağrılarla baş etme yolları ve yöntemleri de kültürel arka planlarına göre benzerlik ve farklılıklar taşır. Bedensel bir deneyim olan mensturasyon özel alan içerisine hapsedilmeye ve kadınlar bu deneyimleriyle ilgili utandırılmaya çalışılırken, ataerkil kapitalist bir kurum olan devlet kadınların biyolojisi üzerinden kazanç sağlar. Kadınların mensturasyon günlerinde kullanmak zorunda oldukları hijyenik pedler üzerinden alınan vergiler, özel alanda kalması gerektiği iddia edilen mensturasyonun özel alana ait değil, aksine kamu alanına ait bir mesele olduğunu gösterir. Ataerkil kapitalizm, ötekileştirdiği kadın bedeni üzerinden gerek hijyenik ped fiyatlarının çok yüksek olmasından gerekse vergilerden kazanç sağlar. Bu nedenle ataerkil kapitalizm için kadın bedeni, hem baskılanarak denetim altında tutulmaya çalışılan hem de kârlı bir kazanç kapısı olan eşsiz bir araçtır.

Mensturasyonun, kadınların baskılanmasıyla ilgili olarak diğer önemli bir işlevi de kadınların biyolojik yeniden üretimlerini başlatmasıdır. Bu noktada önemli olan nokta, kadınların biyolojik yeniden üretime giriş yaptıkları için değil, bu durumun ataerkil kapitalizm tarafından kullanıldığı için baskı oluşturuyor olmasıdır. Kadınların hamileliği ya da hamile olmaması her durumda kadını kontrol etmek için kullanılır. Ataerkil

kapitalist değerlerin içselleştirilmesine imkân tanıyan sosyalizasyon süreci, anneler tarafından aile içerisinde verildiğinden; aile ataerkillik için ideolojisini yaydığı çok önemli bir kurum olarak işlev görür. Bu nedenle kadınları ve sonraki nesli kontrol etmenin en kolay yolu olarak aile ve annelik üzerinden kadınları baskı altında tutmaktır. Bu nedenle hamilelik ve annelik; kadınların, kadınlık performansının değerlendirilmesi için bir ölçüt hâline gelir.

Hegemonik erkeklikle ataerkil kapitalizmin egemenliğinden çıkar sağlayan erkekler, kadınların cinselliklerini denetleyerek, hamile olma(ma)larını sağlayarak, kadınlık ve annelik kimliği ilişkisi kurarak kadınları denetlerler. Bu denetim devlet politikalarından bağımsız değerlendirilmez. Devlet, cinsellik-evlilik-aile üçlemi üzerinden kadınları ilgilendiren her konuda politikalar üretmekte, yasal ve ekonomik düzenlemeleriyle tarafını açıkça belli eder.

Anne olmayı seçmek, kadın için çeşitli riskleri ve özgürlüğünü kaybetmeyi de seçmek anlamına gelir. Ataerkil kapitalizmin annelik ideolojisi, kadınları tamamlanmış bir kadın kimliğine ulaşabilmek için profeyonelleşmiş annelik kimliği ile kendi hayatlarından sosyal ve ekonomik fedakârlıklar yapmaya yönlendirir. Bu noktada baskı, çocuk sahibi olmak isteyen kadınların anne olmasından değil, inşa edilen annelik ideolojisinden kaynaklanır.

Kadın kimliğini inşa etmek için tek yol olarak sunulan annelik, çocuk sahibi olamayanların toplumsal damgalamaya maruz kalmasına ve oluşan bu baskının şiddet olarak işlev görmesine neden olur. Çocuk sahibi olamayanlar için evlat edinme gibi farklı seçenekler varken, anneliğin kan bağı ilişkisiyle sunulması YÜT uygulamalarını tek seçenek hâline getirir. Bu uygulamalar ise kadınlarda fiziksel, ekonomik ve duygusal şiddetle birlikte, kadınlıklarının sorgulanmasına da neden olur. Ataerkil kapitalizmin egemenliğinde çocuk sahibi olup olmamayı seçmek tam anlamıyla kadınlar tarafından verilen özgür bir karar değildir. Aksine kadın olmak, aile olmak ve sevgi üzerinden inşa edilen toplumsal bir karara dönüşür.

Mensturasyondan, çocuk sahibi olma kararına ve hamileliğe giden süreç, kadın biyolojisinin kader olduğu gibi bir yanılgıya sebep olsa da kadınların yaşadığı baskının kaynağı biyolojileri değildir. Kadın biyolojisini baskı aygıtı olarak kullanan ataerkil kapitalizm, inşa ettiği annelik ideolojisi ile kadınları hayatlarının sonuna kadar kontrol

altında tutar. Bu nedenle kadınların kendi deneyimlerini nasıl anlamlandırdıkları, bu baskının farkında olup olmadıkları, farkındalarsa bu baskıyla nasıl mücadele ettikleri, hangi direnme stratejilerini kullandıkları son derece önemli bir konudur. Çünkü kadın olmak, ataerkil kapitalizmin dayattığı baskıya karşı, aynı zamanda direnerek deneyimlenebilecek bir özne olma hâlidir.

Kadınlar kendi hayatlarıyla ilgili seçimlerini kendilerinin özgürce yapması için çocuk sahibi olmak isteyen kadınların, çocuk sahibi olması ve anneliklerini nasıl isterlerse öyle gerçekleştirmeleri oldukça önemlidir. Fakat dünyaya bir canlı getirmenin toplumsal ve ekonomik sonuçları/gereklilikleri göz önünde tutulduğunda, çocuk sahibi olmanın vicdani sorumluluğu olduğu da ortaya çıkar. Bundan dolayı çocuk sahibi olmamanın, kadınlar için özgürce seçecekleri bir seçenek hâline gelmesi son derece önemlidir. Kadınların bedensel deneyimlerini, ataerkil kapitalist değerlerden bağımsız kendi hissettikleri ve istedikleri biçimde yaşayamamalarının bedenlerine yabancılaşma olarak ortaya çıkmasının neden olduğu şiddet, kadınların özgüvenlerinin kırılmasına ve bedenleri üzerinde kontrollerini kaybetmelerine sebep olur.

Kadınların baskı altına alınmasının biyolojileriyle bağlantısı kurulduğu için, biyolojinin kaçınılmazlığı ataerkil kapitalist baskının devamlılığının garantisini verir. Fakat baskı biyolojiden değil, biyolojinin toplumsal inşasından kaynaklandığından, ideolojiye ve kapitalizme karşı mücadele birlikte verilmelidir ki, bu da ataerkil kapitalizme karşı bir mücadele demektir.

3. TÜRKİYE'DE KADIN BEDENİNE YÖNELİK POLİTİKALAR VE DENEYİMLER

3.1. Giriş

Bu bölümde, ilk olarak Osmanlı Devleti'nin son yıllarındaki modernleşme çabaları ve kadın bedenine yönelik politikalarına yer vermekteyim. Bu doğrultuda kadın bedeninin, biyolojik yeniden üretim kapasitesi ile yeni nesillerin üreticisi ve devletin iktidarını artırıcı bir güç olarak görülmesini ele alıyorum.19. Yüzyıl ortalarında azalan Osmanlı nüfusu, Osmanlı Devleti'ni *iskat-ı cenin* olarak adlandırılan kürtajla ilgili önlemler almaya iter ve bu durum kürtajla birlikte kadın bedenini de dinsel alandan çıkarıp devlet politikası alanına dahil eder.

Ebelik düzenlemeleri ve doğumun uzmanlık alanı hâline getirilmesine yönelik süreç ve bu dönemde kadın doğum konusunda yapılan çalışmalardan bahsetmenin bu bölüm için önemli olduğunu düşünmekteyim. Kısırlık olarak adlandırılan çocuk sahibi olamama durumunun da doğum gibi tıbbileştirilmesi ve devletin önemli meselelerinden biri hâline gelmesi, kadın bedeni üzerinde artan baskı biçimidir. Aileye ve anneliğe yapılan aşırı vurgu, anne olamama söylemleriyle birlikte kadınlar üzerinde baskı unsuru oluşturur. 1908-1918 yılları arasındaki süreçte ise modernleşme fikri üzerinden aile şekillendirilir ve bu dönemde kadın dergileri aracılığıyla kadın hareketi mücadelesi yürütülür.

Üzerinde durduğum bu konulardan sonra ise 1923 yılında yeni kurulan Türkiye Cumhuriyet'i için Osmanlı'nın son yıllarında azalan nüfusun problem hâline gelişi ve devletin kalkınması için nüfus artışının teşvik edilmesi süreci yer alır. Bu doğrultuda kadının görevinin annelik olduğu vurgusu üzerinden şekillenen devlet politikaları ve doğumu teşvik edici girişimleri; kadın bedeninin nesneleştirdiği, doğum artışının teşvik edildiği dönemin gelişim çizgisini ele almaktayım. İlerleyen kısımda, 1950'li yıllardaki gelişmelerle birlikte bu politikaların sorgulanmaya başlanması ve 1965 yılına gelindiğinde doğum artış hızını azaltan uygulamalara ve aile planlaması anlayışına resmen geçiş sürecine, gelişim çizgisi içerisinde vermekteyim. Türkiye'nin 1923-1960

tarihleri arasında izlediği pronatalist[4] politikalarken 1960 sonrasında antinatalist[5] politikalarla kadın bedenine yönelik yeni bir anlayış oluşur.

Son olarak, 2000'li yıllardan günümüze kadar olan alt bölümde ise AKP hükümetinin kadın bedenine yönelik politikalarının ve söylemlerinin değerlendirilmesini yapmaktayım. Bu doğrultuda çocuk sahibi olmamaya yönelik hizmetlerin kısıtlanması, doğum kontrolü üzerindeki baskı ve bu baskının din ile ilişkilendirilmesiyle birlikte benimsenen pronatalist politikaları ele almanın önemli olduğunu düşünüyorum. Ailenin ataerkilliği destekleyen bir birim olarak evlilik teşvikleriyle desteklenmesi, biyolojik yeniden üretim üzerinden vatandaşlığın tanımlanması ve kadının aile içerisinde kimlik kazanması, anneliğe yönelik özcü bir yaklaşımdır; ailecilik kapsamında devletin küçülme ve sosyal devlet hizmetlerini aileye devretme isteğidir. Ayrıca bu bölümde, annelik ve çalışma hayatına yönelik olarak yapılan uyumlaştırma politikalarının değerlendirilmesine, yardımcı üreme teknolojilerinin prosedür ve kullanımlarının kadınlar üzerindeki etkisine, doğum şekli olan vajinal ve sezaryen doğum üzerindeki baskılara da yer vermekteyim.

3.2. Türkiye'de Cumhuriyet'ten Önce Kadın Bedenine Yönelik Politikalar

Biyolojik yeniden üretim özelliği nedeniyle kadın bedeni her zaman devletlerin odak noktasıdır. Kadın bedenini yeni nesillerin üreticisi olarak gören devletler, oluşan bu nüfus üzerinden askeri ve ekonomik güçlerini belirlerler. Bu nedenle devletler için nüfus, iktidar alanlarını genişletme aracı olarak kullanılır. Bu doğrultuda Osmanlı Devleti de nüfusu, diğer devletlerle rekabet edebilmek için ekonomik ve askeri bir kaynak olarak görmüştür. 1800'lü yıllardaki savaşlar, toprak kayıpları, salgın hastalıklar ve *iskat-ı cenin* olarak adlandırılan kürtaj nedeniyle Osmanlı Devleti'nde nüfus azalır. 1830 tarihi sonrasında gayri müslim nüfusu artarken, 1850'lere kadar Müslüman nüfusunun azalışı, Osmanlı Devleti'ni Müslüman nüfusunun artması için önlemler almaya zorlar (Şimşek, 2017, s.397). Osmanlı Devleti'nin bu çabası, nüfusun niceliğinden çok niteliğine önem verdiğini açıkça göstermekte ve amacının dini ve milli bir ulusu çoğaltma gayreti olduğunu ortaya koyar.

[4]Üremeyi destekleyen, doğumu teşvik eden, nüfus artışını hedefleyen görüş.
[5]Üreme ve doğum karşıtı görüş.

Osmanlı Devleti Müslüman nüfusu çoğaltmak için, önceden özel alan içinde değerlendirilen kadın bedenine yönelir ve böylece kadın bedeni devletin gözetimi içerisine dâhil olur. Kadın bedeninde gerçekleşen doğuma ve doğurganlığa yöneltilen ilgi, öncesinde din ve mahremiyet alanı içerisinde olan doğurganlığın; düzenleme ve denetlenmesine yönelik politikalarla belirlenmesine neden olur (Balsoy, 2014, s.43).

Osmanlı Devleti'nde doğurganlık, 19. Yüzyıl boyunca artırılmaya ve aksine neden olan faktörlerin ortadan kaldırılması için yürütülen politikalar ile şekillendirilmeye çalışılır. Bu amaçla yürütülen nüfus politikası; anne-çocuk ölüm oranlarının düşürülmesini, ebelikle ilgili düzenlemeleri, erkek doktorların uzmanlaşmasını, doğumun bu uzmanlaşma alanı içerisine dahil olmasını ve kürtajın yasaklanmasını içerir (Balsoy, 2014, s.44). Bu politikalar çerçevesinde Osmanlı Devleti'nin son döneminde doğum, biyolojik bir durum olmaktan çıkıp politik bir mesele olarak nüfus politikalarıyla ilişkilendirilir. Nüfus artışı amacıyla doğumlar üzerinde kontrol sahibi olmak isteyen Osmanlı Devleti, ilk olarak anne ve bebek ölümlerini azaltmak amacıyla hijyen konusuna odaklanır. Yine bu amaç doğrultusunda ebelerin yeterliliği sorgulanmış ve bu sorgulama, doğumu uzmanlık alanı hâline getirerek kadın bedeninin tıbbileştirilmesinin yolunu açar.

Bu çabalarda öncü bir isim olan pronatalist Besim Ömer, 1880'li yıllarda Paris Tıp Fakültesi'nde Prof. Pierre Budin ile çalışır ve Paris'te ilk jinekoloji kürsüsünün açılışına tanıklık eder. Eğitimi sırasında Budin'in notlarından ve katıldığı çalışmalardan elde ettiği birikim ile 1888 yılında *Kuvöz ve Gavaj* kitabını çıkarır. 1891'de İstanbul'a dönen Besim Ömer'in ve bu çalışmasının sayesinde Osmanlı Devleti'nde tıp alanında kadın doğum konusunda ilerlemeler başlar. Besim Ömer, prematüre alanında Türkçe tıp literatüründeki ilk kitap olan bu çalışmada zayıf ve erken doğan bebeğin beslenmesinden, kuvöz kullanımı ve emzirme zorluklarına kadar bilgiler verir, 1904 yılında çıkardığı *Doğurma ve Doğurtma* kitabında ise doğum ve doğum sonrası anne ve çocuk bakımından bahseder (Ülman, 2004-2005, s.4-9). Hijyen konusuna son derece önem verilmeye başlanan bu dönemde, evlerde gerçekleşen doğumlarda steril olmayan ortam ve ebelerin hijyene dikkat etmemesi gibi nedenlerle doğumlarda gerçekleşen ölümler, doğumun tıbbileştirilmesi gerektiği düşüncesinin güçlenmesine neden olur. Besim Ömer'in, doğum kliniği açılması gerektiğine dair vurguları da bu düşünce ile ilişki içerisindedir.

Oluşturulan projelere ödenek çıkmaması ve bu nedenle askıya alınması, Besim Ömer'in Tıp Fakültesi'nin karantinasını 14 yataklı gizli bir doğumhaneye çevirmesine

neden olur. Bu gelişmenin ardından 1894 yılında Besim Ömer, kuramsal derslerin yanında uygulamalı bilginin de verildiği ilk doğum kliniğini, viladethaneyi (doğumevi) açar. 1904 yılında ise, doğum ve sonrası ile ilgili bilgilerin verildiği *Kadırga Viladethanesi* açılır. Fakat ilk viladethane beklenilen ilgiyi toplum tarafından görmez ve sadece alt gelir grubundan kadınların doğumlarını gerçekleştirmelerine hizmet eder. Çünkü dönemin zihniyeti, kadınların ev dışında doğum yapmasını yanlış bulur ve bu nedenle de kliniğe *'piçhane'* adını takar (Ülman, 2004-2005, s.8-9).

Aynı dönem içerisinde ebeliğin standartlara bağlanması, ebelik okullarına getirilen şartlar, doğum uzmanlarının yetiştirilmesi ve doğumun uzmanlık alanı hâline gelmesi, toplumdaki yaygın düşünceyi değiştirir ve kliniklerde gerçekleştirilen doğum sayısını artırır. Bu gelişmeler ise, doğumu ebelerin elinden alarak erkek doktorların uzmanlık alanı içerisine sokar. Böylece kadınların doğum deneyimi alanında uzman erkek doktorlar tarafından şekillendirilirken, bu durum kadınların bedenleriyle mesafeli bir ilişki kurmalarına ve bedenlerine yabancılaşmalarına neden olur. Bunların genel olarak anlamı, Osmanlı Devleti'nde, kadın bedeninin ve doğumun önceki dönemin aksine tıbbileştirilmeye başlanmış olmasıdır.

Beden üzerinden yürütülen bu tıbbileştirme, esas amaç doğurganlığı arttırmak olduğu için, kısırlık olarak adlandırılan çocuk sahibi olamamanın da tıbbileştirilmesine sebep olur. Bu alana dair bilgi ve tedaviler 17. Yüzyıl'da geliştirilmeye başlansa da 19. Yüzyıl'ın sonu uzmanlaşmanın ve tıbbileşmenin doruk noktasıdır. İlk kadın doğum uzmanları arasında yer alan Besim Ömer'in, çocuk sahibi olamama ile ilgili olarak 1890-1891 tarihlerinde yazdığı *Ukm- ü Ananet (Kısırlık ve İktidarsızlık),* bu durumu fiziksel ve toplumsal yönleriyle ele alan ilk önemli çalışmalardandır (Balsoy, 2014, s.48). Bu dönemde artan yayınların ve uzman görüşlerinin neden olduğu durum, kadın bedeninin ve cinselliğinin özel alandan koparılması ve üzerinde herkesin söz sahibi olduğu bir alana dönüştürülmesidir. Dolayısıyla amaçlanan nüfus artışı hedefi, kadın bedenini merkezi konu hâline getirmekte ve aynı zamanda tıbbileştirerek, kadını dışarıda ve kontrolsüz olarak bırakır.

Kadının kendi bedeni üzerindeki kontrol kaybı; *hıfz-ı sıhha* olarak adlandırılan hijyen denetimiyle başlarken, rahmin odak noktası yapılması aynı zamanda cinsel ilişkiye girmenin sıklığı ve zamanının belirlenmesi üzerinden de gerçekleşir. Bu doğrultuda çocuk sahibi olamama, toplumun en önemli meselesi hâline gelirken, Osmanlı Devleti

aydınları tarafından ailenin merkezi önemi ve çocuk sahibi olmanın ulus için önemi vurgulanır. Bu amaçla Halid Ziya tarafından yazılan *Fenn-i Viladet'te* evliliğin ve insan olmanın amacı olarak çocuk sahibi olmak üzerinde durulurken, çocuk sahibi olamamadan bir trajedi olarak bahsedilir. Benzer şekilde Besim Ömer, yayınladığı çalışmalarda annelikten mahrum kalmanın bir kadının başına gelebilecek en kötü durum olduğunu söyler (Balsoy, 2004, s.47-56). Bu şekilde evlilik ve aile, çocuk sahibi olmak ve ulus için yeni nesiller üretmek amacına hizmet eden kurumlar olarak değerlendirilir. Bu değerlendirmede merkezi unsur olan kadın ise bu amaca hizmet etme özelliğini doğuştan getiren bir varlık olarak görülür. Kadın için anne olmayı istememek bir seçenek değildir; çünkü aksi bir durum sadece trajedi yaratır.

Bu düşünceler ve nüfusu artırma gayreti ise çocuk sahibi olmama talebinde olan kadınların başvurduğu *iskat-ı cenin* olarak adlandırılan kürtajın büyük bir sorun olarak ele alınmasına sebep olur. Böylece 19.Yüzyıl'ın ikinci yarısına kadar din ekseninde ele alınan kürtaj, birden devlet meselesine dönüşür. 20. Yüzyıl'a gelindiğinde ise Osmanlı Devleti nüfus politikasını modernleşme çabalarıyla paralellik içerisinde yürütür ve düzenlemelerine yeniden şekil verir (Balsoy, 2012).

Bu bağlamda 1908-1918 yılları arasında Osmanlı Devleti'ni yöneten İttihat ve Terakki Cemiyeti milliyetçi çekirdek aile fikrini yaymak amacıyla hareket eder ve aile üzerinde kontrol kurma düşüncesi ile ilerler. Bu amacını ise yürüttüğü aile politikalarıyla ve ulusal aile kampanyalarıyla gerçekleştirir (Altınbaş, 2014, s.116). Bu nedenle kadınların eğitimine verilen önemin artması, evliliklerin kayıt altına alınması gibi gelişmeler milli kültürün taşıyıcısı olarak görülen milli çekirdek aileyi (Özkiraz ve Arslanel, 2011, s.3-5), kadının konumundaki değişimler üzerinden yaygınlaştırma düşüncesi ile aynı doğrultuda ilerler.

Dolayısıyla odak noktası tıpkı daha önceki dönemde olduğu gibi kadın bedeninin kontrolü, düzenlemesi ve şekillendirilmesi olur. Fakat bu dönemdeki ataerkil denetim modernleşme fikri üzerinden yürütüldüğü için, aydın kadınların desteğiyle ilerler ve aynı zamanda kadın mücadelesinin bir kanadını da oluşturur. Serpil Çakır (2010) Osmanlı Devleti'nde II. Meşrutiyet sonrasında gelişen bu kadın hareketinin dergiler aracılığıyla olduğunu söylerken, bu durumun yazının serbestleşmesiyle paralellik içinde geliştiğini de ekler. Fakat bu çabalar, kadının özgürleşmesi için değil, kendini geliştirmesi, böylece çocuklarına daha iyi annelik yaparak gelecek nesilleri daha iyi yetiştirmesi ve ülkeye

faydalı olması içindir (Kutlar, 2010, s.8; Ülker, 2012, s.74-75). Osmanlı Müdafa-i Hukuk-u Nisvan Cemiyeti'nin yayın organı olan *Kadınlar Dünyası* dergisi, kadınlar tarafından eşitlik ve özgürleşme ile ilgili taleplerinin dile getirildiği önemli bir yayın olur. Çakır (2010), Kadınlar Dünyası'nı Batı'daki yeniliklerin Osmanlı kadını için de istendiği bir platform olarak değerlendirir.

Derginin kurucusu Ulviye Hanım ve diğer kadın yazarlar boşanma hakkı, görücü usulü evliliklerin ve çok eşliliğin yanlışlığı, evlilikteki eşitsiz cinsiyet rolleri, kadınların meslek sahibi olması ve ekonomik bağımsızlıklarını elde etmeleri gibi (Yürüt, 2017, s.380-385) birçok konuyu dergi üzerinden tartışırlar ve bu hakları elde etme mücadelesi verirler. Fransızcayı kocasından daha iyi bildiği için okuma yazması kocası tarafından on yıl yasaklanan Fatma Aliye'nin çıkardığı *Hanımlara Mahsus Gazete*, kardeşi Emine Semiye'nin 1908'de kurduğu *Hıdmet-i Nisvan Cemiyet-i Hayriyesi* (Avcı, 2016, s.233-236), diğerleri kadar etkili olmasa da bu dönemin mücadelesini gösteren önemli girişimler olarak okunabilir. Aynı zamanda Ulviye Hanım'ın kocası Mevlanazade Rıfat Bey'in çıkardığı *Erkekler Dünyası* ise kadınların bahsedemediği konulardan erkeklerin gözüyle bahseder, aile ve evlilikle ilgili düzenlemeleri eleştirerek, kadınların ev hayatına mahkûm edilmesi konusunda tartışmalar yürütür (Kutlar, 2010, s.8-9). Çekirdek aile yapısı, bu yapıya uygun kadınlık ve annelik inşası, dönemin şartlarıyla paralellik içerisinde gelişir. Devletin toplumsal ve ekonomik koşullara uyum sağlama çabaları, kadın bedenini düzenlenmesi ve kontrolü üzerinden gerçekleşirken, beden denetimiyle annelik ve kadınlık deneyimlerinin de şekillendirilmesi amaçlanır.

1908 ve 1919 yılları arasındaki zaman Osmanlı Devleti için toplumsal değişikliklerin yaşandığı bir dönem olur. Kadının konumunu değiştirme çabaları, patlak veren savaş, erkek nüfusunun azalması, ekonominin olumsuz etkilenmesi gibi nedenler bir yandan kadınları işgücünde yer almaya teşvik ederken bir yandan da ekonomik sorunlarını çözmeleri için evliliğe teşvik eder (Altınbaş, 2014, s.115). Fakat buradaki amaç kadınların ekonomik problemini çözmekten çok hükümetin istediği çekirdek aile yapısı için yeni kadınlar ve yeni nesiller inşa etmektir. 1917 yılında kadın mücadelesinin katkısıyla ve yönetimin beklentileriyle uyuştuğu için çıkartılan *Aile Hukuku Kararnamesi*, Osmanlı Devleti tarihinde aile hukukunun ve kadının hukuki statüsünün düzene sokulduğu ilk hukuk metnidir (Avcı, 2016, s.232).

Bu kararname hem Osmanlı Devleti'nin son dönemindeki modernleşme çabalarının hem de kadın dernekleri ve dergileri aracılığıyla verilen kadın mücadelesinin bir sonucudur. Fakat bu kazanım bile devlet politikalarından bağımsız değerlendirilemez. Nitekim 1911'den sonra azalmaya başlayan nüfus, 1923 yılında kurulacak olan Türkiye Cumhuriyeti Devleti için de önemli bir sorun olur. Bu durum ise kadınların yeniden nüfus politikasının bir parçası haline gelmesine ve yapılacak yeni düzenlemelerin odak noktası olmalarına yol açar.

3.3. Türkiye'de Cumhuriyet'ten Sonra Kadın Bedenine Yönelik Politikalar

Osmanlı Devleti'nin başlattığı modernleşme çabalarının ardından, yeni kurulacak devletin kalkınma çabaları, ülkenin koşullarına göre kalkınmanın kısa vadede tarımla sağlanabileceği düşüncesinde yoğunlaşır. Tarımda makineleşmeye geçecek ekonominin olmaması, tarıma elverişli boş arazilerin kullanılması için insan gücünü gerektirir. Bu durum ise Türkiye için gerekli olan nüfus ihtiyacını ortaya koyar. 1920 ve 1921 yılında milletvekilleri tarafından verilen ve 1949 yılında *Bekarlık Zammı* olarak yasallaşan *Bekarlık Kanunu* [6] teklifleri (Yüksel Oktay, 2013-2014, s.38-39) ile gelir vergilerinin bekarlardan %5 oranında fazla alınması, özel alana ait kabul edilen evliliğin kamusal alana dâhil edilerek, ataerkil kapitalist devlet tarafından nasıl kullanıldığını açıkça ortaya koyar. Devlet kendi amaçları doğrultusunda, evlilik aracılığı ile kadınları yeniden üretimin gerçekleşmesi için baskı altında tutar. Böylece doğurganlıkla, kendi gücü ve egemenliği için gerekli sayısal nüfus üstünlüğünü sağlarken, bu nüfus ile ekonomik ve askeri gücünü de arttırır. Dolayısıyla devlet bu amaçlar doğrultusunda, politikalarını kadın bedeni üzerinden gerçekleştirir.

Nitekim 1914-1918 yılları arasındaki savaş ve sonrasındaki Kurtuluş Savaşı ile nüfusun erkek oranının azalması sorun haline gelerek, uzmanlaşma ve iş bölümündeki ihtiyacın yanı sıra boş kalan tarım arazilerinin doldurulması için de nüfusa olan ihtiyacı ortaya koyar. Ekonomik güç talebi için gerekli olduğu kadar yeni kurulmakta olan bir devletin askeri ve siyasi gücü anlamına gelen sayısal nüfus üstünlüğü, düzenlemeler ile sağlanmaya çalışılır (Özberk, 2003, s.70). Mustafa Kemal'in TBMM'de nüfusun artırılmasının önemine dair yaptığı 1922 tarihli konuşma, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın nüfusun ulus için önemi vurgusu ve 1930'lu yıllardan sonra bu talebin *Kadro*

[6]T.C. Resmî Gazete. Gelir Vergisi Kanunu. 09.06.1949. Sayı:7228. https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/7228.pdf, Erişim Tarihi: 15. 09. 2020.

gibi dergiler aracılığıyla iletilmesi (Özberk, 2003, s.70), devletin ve ulusun gücü ile nüfus arasında kurulan ilişkiyi gösterir. Bu ilişki, kadınların en kutsal görevinin annelik olduğu vurgusu ve bu annelik rolünün ideolojik söylemlerle, pratiklerle kadınlara empoze edilmesi üzerine kurulur. Sadece anne olması beklenen kadından, Ayşe Durakbaşa'nın (1998) vurguladığı gibi "cinselliğini gizleyerek erkeksileşmesi" (kısa saç, gömlek ve pantolon kullanılarak) istenir, bu istek kadınlarda kısa saç kesimleri ve erkeksi kıyafetlerle karşılığını bulur (aktaran Tekeli, 2017, s.387). Bu durumda kadın, kamusal ve özel alanda cinselliğini yok sayarken, sadece anne kimliği ve nüfusu artırmada rol oynayacak doğurganlık özelliğiyle var olur.

Güçlü bir devlet inşa etmek için amaçlanan nüfus artırma çabaları ve bunun sonucunda kadın bedeni üzerinde kurulan denetim, çocuk sahibi olmamaya ilişkin girişimler yasaklanarak gerçekleştirilir. Kadınların doğurganlıklarının denetlenmesine yönelik yürütülen politikalar ile çocuk sahibi olup olmamaya kadınlar değil, ataerkil devlet karar verir. 1930 yılında çıkartılan *Umumi Hıfzıssıhha Kanunu* ile Sağlık Bakanlığı doğumu ve çocuk sahibi olmayı teşvik etmek için beş çocuktan fazla çocuğu olan kadınlara madalya ve ödül gibi teşviklerde bulunur (Akın, 2007, s.85-86). Bu düzenlemeler ile kadınların cinsellikleri üzerinde kurulan denetim; cinsel ilişkinin amacını, çocuk sahibi olmak olarak belirlerken, kadınların bedenleri aracılığıyla nesneleştirilmesinin en açık örneği olur.

Kadınların bedenleri aracılığıyla nesneleştirilmesi ile nüfus politikaları arasında kurulabilecek bağlantının ilk durağı 1920-1930 yılları arasında gerçekleşen pronatalist politikalardır. Ayşecan Terzioğlu (2011) bu ilk dönemi "kuruluş dönemi" olarak adlandırır ve amacın Türk-Müslüman 'seküler' bir nüfus oluşturma çabası olduğunu ifade eder. Çünkü 1930'lu yıllar, yeni devlet için savaşın etkilerinin giderilmesi çabasının yanı sıra 1929 ekonomik buhranına karşı devlet desteğiyle sanayileşme çabalarının başladığı yıllardır ki, bu çabalar da nüfus artışına ihtiyaç duyar (Akçay, 2013, s.1). Bu durum, Serpil Sancar'ın (2004) ifade ettiği gibi modernliğin, kapitalistleşme ve modernleşme süreçlerinin düzenleme stratejileriyle ilişkilidir. Düzenlemenin kurucu özneleri her ne kadar piyasalaşma, devlet ve siyasal iktidar olsa da en az onlar kadar önemli bir mekanizma da ailedir. Aile, gördüğü işlevle, cinselliği denetleme politikaları ve çocuk yetiştirme politikaları için önemli bir kurumdur.

Geç kapitalistleşen bir ülke olan Türkiye'de modernleşmenin kuruluş dönemine uluslaşma egemen olur. Piyasayı düzenlemek için önce devleti düzenlemek gerekir ve yeni devlet bunu uluslaşma ve Türk milliyetçiliği ile gerçekleştirir. Böylece ataerkil devlet için temel öge, kadın ve kadın bedeni olur. Kadının bedenini ve davranışlarını düzenlemek, ulusu düzenlemek anlamına geldiğinden milli kültürü ve ulusu oluşturmak için kadın ve aile aracılığı ile cinsel ahlâk düzenlenir. Batı'da olduğundan farklı kurgulanan Türk kadını, aileyi kuran, çocukları milli kültür ve değerlerle yetiştirerek ulusa faydalı hâle getiren modern kadındır (Sancar, 2004, s.4-9). Fakat bu modern kadın, ulusu inşa etme ve güçlendirme çabasıyla cinselliğini sadece ülke için yeni nesiller üretme amacıyla yaşamakta ve bu amaca direndiğinde ise yasal yaptırımlarla karşılaşarak öteki konumuna sokulur. Dolayısıyla bu ilk dönemde, kadın ve bedeni yeni bir devlet ve onun ihtiyacı olan milli ulus için gerekli niceliği ve niteliği sağlayacak bir makineden farksızdır.

Bu milli ulus ihtiyacı için, 1930 sonrasında, Mussolini zamanının İtalya'sıyla benzer nüfus artışını destekleyen politikalar uygulanırken, 1931 yılında aileyi toplumun merkezi kabul eden ve nüfus artırıcı önemler alınması gerektiğini vurgulayan parti programı oluşturulur. 1926 Ceza Kanunu'nda kürtaj "kasten çocuk düşürme" suçu olarak değerlendirilirken, 1936 yılına gelindiğinde "ırkın tümlüğü ve sağlığı aleyhine suç" olarak değiştirilir (Özberk, 2003, s.71). Böylece kadın, çocuk sahibi olup olmamayı kendi hayatıyla ilgili karar olarak değil, Türk ulusunun geleceği için üzerinde taşıdığı bir sorumluluk olarak değerlendirir. Aksi durumda hem kadınlığı hem de vatanseverliği sorgulamaya açılarak, devlete karşı çıkan bir vatan haini olarak değerlendirilecektir.

Kadının üzerine yüklenen bu sorumluluklar, toplumsal şartlara göre değişir. 1950'lere kadar çok çocuk sahibi olmak arzu edilip ödüllendirilirken, 1950'li yıllarla birlikte bu durum değişir. Nüfus artış hızıyla birlikte gelişen ekonomik durgunluk, işsizlik, çarpık kentleşme, sağlık sorunları gibi istenmeyen durumlar pronatalist politikaların sorgulanmasına ve bu duruma karşı bir değişikliğe gidilmesine neden olur. Böylece nüfus artış hızını düşürme çabaları başlar. Bu çabaların odak noktası olarak karşımıza çıkan kadın bedeni, bu kez de istediği kadar çocuk sahibi olması engellenerek düzenlenmeye ve kontrol edilmeye çalışılır.

Kadın bedenini ve doğurganlığını kontrol edebilmek için, bir önceki dönemde kısıtlanan doğum kontrol yöntemlerinin, 1950'li yıllardan itibaren kullanılması teşvik

edilir. Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı tarafından oluşturulan komisyon, 1958 yılında nüfus politikalarında değişikliğe gidilmesi gerektiğini ifade ederken, bu durumu kürtaj yaptıranlara verilen cezaların kürtajı engellemediği aksine güvensiz kürtajın çok sayıda kadının ölümüne yol açtığı düşüncesiyle ilişkili olarak açıklar. Bu nedenle kürtajın tıbbi açıdan gerekli olduğu durumlarda kabul edilmesini önerir ve ayrıca kontraseptiflerin kullanımının serbest bırakılmasını da talep eder (Özberk, 2003, s.73). Bu taleplerle her ne kadar kadınların sağlığının düşünüldüğü izlenimi oluşturulsa da amaç kadınları korumak değil, nüfus artışına acilen bir çözüm bulmaktır.

Bu çözüm arayışı 1960'lı yıllarda da aynı şekilde devam eder. Kadın sağlığı savunucularının anne ölümlerinden kaynaklanan endişeleri, nüfus artışının kalkınmayı engelleyeceği düşüncesi (Bozkurt, 2011, s.69), Kuzey Amerika ve Batı ülkelerinin, Üçüncü Dünya ülkelerine yönelik geliştirdikleri kalkınma stratejilerinin kabul edilmesi (Özberk, 2003, s.74), nüfus artış hızını azaltmayı amaçlayan antinatalist politikaların benimsenmesine neden olur. Uluslararası nüfus kontrolünü destekleyen ve gelişmekte olan ülkelere nüfus kontrolü için destek veren kuruluşlardan olan 1952 yılında kurulan Nüfus Konseyi'ne Türkiye 1963 yılında başvurarak, kontrol programı talebinde bulunur (Özberk, 2003, s.80). Bu durum ise nüfus üzerinden kadın bedeninin uluslararası programlarla denetlendiğini açıkça işaret eder. Bu anlamda kadın bedeni, ülkelerin kendi çıkarlarına göre düzenleyip, kontrol ettiği ve şekillendirdiği bir savunma aracıdır. Kadını nesneleştiren bu bakış açısı, kadının sadece kaç çocuk sahibi olup olmayacağına değil, aynı zamanda hangi kadının çocuk sahibi olup olmayacağına da müdahale eder.

Bu doğrultuda kendi ulus kimlik inşasının içerisinde yer alması istenmeyen milletlerden ve azınlıklardan kadınların, eğitimsiz ve alt sınıf kadınların çocuk yapmaması gerektiği düşüncesi hâkim görüş hâline gelir. 1965 yılında *557 sayılı nüfus planlaması* ile antinatalist politika benimsenir ve aile planlaması anlayışına yönelinir. Aile planlaması anlayışı, tıp doktoru Nusret Fişek tarafından, doğum kontrolündeki yasakların kalkması ve bu yasaklardan kaynaklanan kadın ölümlerinin son bulması arasındaki ilişkiyle kadın sağlığı açısından ele alır (Akşit, 2010, s.188-189). 1965 *Nüfus Politikası Kanunu*, kontraseptifler hakkında bilgilendirme ve dağıtım yapılması gerekliliğini ön görürken, bu bilgi ihtiyacından kırsalda yaşayan kadınların faydalanması gerektiği düşünülür. Bu amaçla rahim içi araçlar (RİA) yani spiraller ücretsiz olarak dağıtılırken diğer doğum kontrol yöntemleri ise ücretli olarak satılır. (Sert, 2013, s.93).

Bu durum ise kadının bedeni üzerinde kontrol sağlaması anlamına gelen doğum kontrol yöntemlerine ücretsiz ve kolay yoldan erişim sağlayamadığında, kendi bedeni üzerindeki kontrolünü de kaybettiği anlamına gelir. Bu kontrol ne devletin nüfus politikalarından ne de ekonomi politikalarından bağımsız değildir. Ataerkil kapitalist devlet, nüfusu düzenlerken bile bu düzenleme üzerinden gelir elde etmektedir. 1963-1965 yılları arasında uygulanan I. Beş Yıllık Kalkınma Planı'nda nüfusun ekonomik ve toplumsal şartların belirleyicisi olarak görülmesi (Bozkurt, 2011, s.71), devletin ataerkil kapitalist yapısıyla doğrudan bağlantılıdır. Terzioğlu (2011) 1960'lı yıllardan 1980'lere kadar izlenen bu dönemi, "gelişme sancıları dönemi" olarak adlandırmakta ve doğurganlığı engelleyici politikaların uygulandığı bu dönemde özellikle kırsaldaki kadına yöneltilen karavanlarda spiral takma uygulamalarının birçok kadının enfeksiyon kapmasıyla sonuçlandığını belirtir.

Nüfus politikaları açısından genel olarak bakıldığında 1923 yılı ile nüfus artışının yasalar tarafından desteklenmesiyle resmen geçilen pronatalist politikaların, 1950'li yıllardan itibaren sorgulanmaya başladığı görülür. 1960 yılında pronatalist politikaların değiştirilmesi gündeme gelirken 1961 yılında yeni antinatalist nüfus planlaması hazırlığı yapılır ve 1963 yılında başlatılan I. Beş Yıllık Kalkınma Planı ile yeni nüfus politikasına geçilmesi gerektiği ifade edilir. 1965 yılında ise *557 sayılı NPK* ilk antinatalist politika olan nüfus planlamasına geçilir. Böylece 1965 yılı ve sonrası, aile planlamasına dair eğitici, bilgilendirici faaliyetlerin, kliniklerin uygulamaya geçildiği bir tarih olur. Bu tarihten itibaren devam eden antinatalist politikaların zirvesi 1983 yılında *2827 sayılı NPK* ile on haftanın altındaki hamileliklerde isteğe bağlı kürtajın yasallaşmasıdır (Akın, 2007, s.87). Bu yasal kazanım ise Türkiye'de 1980'lerden itibaren hız kazanan feminist mücadeleden bağımsız değerlendirilemez.

3.4. 2000 Yılı Sonrası Türkiye'de Kadın Bedenine Yönelik Politikalar: Çocuk Sahibi Olmak ve Doğum

Türkiye' de 2000'li yıllardan itibaren, 1980'li yıllarda egemen olan doğurganlığı kısıtlama ve doğum kontrol yöntemlerini çeşitlendirme uygulamalarının aksine doğurganlık artışını destekleyen politikalar uygulanmaya başlanır. 2002 yılında iktidara gelen Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) hükümeti, tıpkı Cumhuriyet'in ilk yıllarında olduğu gibi milliyetçilik söylemleriyle pronatalist politikalar izlemeye başlar. Kadın bedenini baskı altına alan söylemlerle ve üretilen politikalarla, kadınların çocuk sahibi

olup olmamalarından, kaç çocuk sahibi olacaklarına ve anneliklerini nasıl uygulayacaklarına kadar kadının kararının esas alınması gereken birçok alan baskı altına alınır. 2000'li yıllarla başlayan ve günümüzde de etkili olan pronatalist politika ve söylemler, kadın üzerinde bedeni aracılığıyla baskı kurmanın ve kadın kimliğini sadece annelik yoluyla inşa edilecek dar bir alana hapsetmenin en açık örneğidir. Terzioğlu (2011) 2000'ler dönemini "gelenekselliğin yeniden inşa edildiği dönem" olarak adlandırır.

Devlet ve kadın bedeni arasında kurulan ilişkiye bakıldığında kadınların doğurganlıklarının, içine dahil olduğu millet ve o milletin yöneticisi devlet tarafından araçsallaştırılarak, kendi amaçlarına uygun olarak kullanıldığı görülür. İstenilen milli ve dini çoğunluk, ekonomiyi güçlendirmek için gerekli iş gücü ve diğer devletlere karşı savunmak için gerekli asker ihtiyacı, ataerkil kapitalist devletlerin kadın bedenini araçsallaştırarak kendi ihtiyaçları için kullanmasına neden olur. Bu doğrultuda devlet, güvenliği sağlayan ve toprakları koruyan eril bir iktidar olarak kendini tanımlarken, korunması gereken ülkeyi dişileştirir (Ayata, 2018, s.226); böylece hem ülke hem de kadınlar üzerinde savunma fikri aracılığıyla egemenlik kurar. İstenilen ulusal kimlik ve çoğunluk hem ülkeler arası hem de kadınlar arası sınırları belirlerken, kimlerin ve nasıl çocuk sahibi olması gerektiğine yönelik politikalar, Nira Yuval Davis'in (2010, s.83) vurguladığı gibi biyolojik yeniden üretim aracılığıyla yeniden üretilir. Bu nedenle, beden politikası açısından bakıldığında kadın bedeni, ataerkil kapitalist devlet için 'ötekinin' karşısındaki 'biz' inşasında topluluğu oluşturan, bu amaçla kullanılan bir nesnedir (Yuval Davis, 2003, s.19).

Ataerkil kapitalist devlet tarafından doğurganlık üzerinden kadının nesneleştirilmesi ve bu doğrultuda oluşturulan politikalar, Türkiye'de 2000'li yıllarla birlikte pronatalist özellik göstermeye başlar. Türkiye'de 1960 yılından itibaren kişilerin gebeliği önleyici ya da destekleyici tedavilerle çocuk sahibi olup olmamayı planlaması anlamına gelen *aile planlamasının* yerine, 1994 yılında Kahire'de düzenlenen Dünya Nüfus ve Kalkınma Konferansı'nda ilk kez dile getirilen *üreme sağlığına* yavaş yavaş geçilmeye başlanır. Üreme sağlığı kavramı, kişilerin güvenli, sorumlu ve tatmin edici cinsel hayatlarının olmasını, üremenin şart ve koşullarını kendisinin belirlemesini ifade

ederken (Dünya Sağlık Örgütü-WHO)[7], devletlerin üreme sağlığı konusunda vatandaşlarının erişimini sağlaması gerektiğinin de altını çizer. Bu anlamda aile sağlığı kavramından üreme sağlığı kavramına geçiş, güvenli ve sağlıklı cinselliği, çocuk sahibi olup olmamayı bireysel hak kategorisine sokar ve insan hakkına dönüştürür.

2003 yılında Avrupa Komisyonu ve Sağlık Bakanlığı arasındaki iş birliği ile 2003-2007 yılları arasında uygulanması amacıyla Türkiye Üreme Sağlığı Projesi[89] başlatılır. Fakat cinselliğin amacının sadece çocuk sahibi olmak üzerinden düşünüldüğü Türkiye'de, üreme sağlığı hizmetlerine yönelik çalışmalar sağlıkta dönüşüm hareketleriyle birlikte 2002 yılından itibaren yavaşlar (Topgül,vd., 2017, s.xi). Bu yavaşlama, üreme sağlığı hizmetlerinin bir parçası olan aile planlamasıyla sınırlanmaktan ziyade, aile planlamasını nüfus planlamasına dönüştürmek şeklinde gerçekleşir. Bu doğrultuda devlet, nüfus artış hızını ekonomik ve sosyal nedenlerle etkilemeye çalışmakta ve bu amaçla kadın bedenini araçsallaştırarak aile planlamasını nüfus planlamasını dönüştürür (Halk Sağlığı Uzmanları Derneği, HASUDER). Sağlıkta Dönüşüm Projesi kapsamında 2004 yılında başlatılan pilot uygulama sonrasında, 2011 yılına gelindiğinde *663 sayılı Kanun Hükmünde Kararname (KHK)* ile Aile Hekimliği yasası çıkartılır. Sağlık ocaklarından aile hekimliğine geçiş ile bütüncül bakış açısı yerini birey merkezli ve tedavi edici uygulamalara bırakır. Kendisine kayıtlı olanlara hizmet veren ve performans kriteri üzerinden gerçekleşen bu sistem, kendisine kayıtlı olmayan kadınlar için problem teşkil etmeye başlar. Aile planlaması adı altında toplanan, çocuk sahibi olma veya korunma için danışmanlık, doğum kontrol malzemelerine erişim hizmetlerinde ise yoğunluk, performans kriteri, uzman yetersizliği/eğitimsizliği ve malzemelerin tedarik edilmesinde yaşanan sıkıntılar nedeniyle düşüş yaşanır (Okkaoğlu Mutlu, 2012, s.131-133).

Hemşirelerin çoğunun RİA sertifikasına sahip olmaması, rahim içi araçların takılması için uygun mekânların bulunmayışı, ücretsiz dağıtılan kondomların kalite ve sayısındaki eksiklikler, koruyucu üreme sağlığında yaşanan sıkıntıları açıkça işaret eder

[7]T.C. Sağlık Bakanlığı Ana Çocuk Sağlığı ve Aile Planlaması Genel Müdürlüğü (2009). Üreme sağlığına giriş: Katılımcı rehberi. Ankara: Ana Çocuk Sağlığı ve Aile Planlaması Genel Müdürlüğü Basımevi.

[8]AKP Karnesi, https://catlakzemin.com/e/akp-karnesi/, Erişim Tarihi: 10.03.19.

[9]Çatlak Zemin, feminist söylem ile yola çıkarak tarihteki ve gündemdeki her konu hakkında tartışmalar yürüten ve kadınları güçlendirme amacı taşıyan dijital bir platformdur. Çatlak Zemin'in Türkiye'de 2000 yılından başlayarak günümüze kadar siyaset, cinsellik, evlilik, şiddet, aile, kadın emeği, eğitim, annelik-üreme-kürtaj ve cinsel istismar alanlarındaki politikaları kronoloji olarak verdiği AKP Karnesi, cinsiyetçi politikaları ana hatlarıyla toplayan önemli bir kaynaktır.

(Saluk, 2018). Bu durum ise 2003 yılından itibaren üreme sağlığının bir parçası olan aile planlamasının, çocuk sahibi olmamaya yönelik hizmetleri de kapsayan ayağının sekteye uğratıldığını gösterir.

Doğum kontrol haplarının 2012 yılı itibariyle SGK kapsamından çıkarılarak pasif ilaç kategorisinde (Tahaoğlu, 2013) yer alması, bu haplardaki kullanımın süreklilik teşkil etmesi gerektiği düşünüldüğünde kadınlar üzerinde önemli bir ekonomik baskıya neden olur. Kadın bedeni üzerinde kurulan bu baskı ise çocuk sahibi olmama kararı için ekonomik yeterliliği gündeme getirerek üreme sağlığı hakkının devlet tarafından ihlal edildiğini gösterir. Kadınlar bu baskıya karşı imza kampanyasıyla (change.org üzerinde başlatılan) direnmeye çalışırlar. 2016 yılında dönemin Sağlık Bakanı Recep Akdağ'ın "Doğum kontrolü çağdışı bir uygulamadır. Bakanlığımızın doğum kontrolü gibi çağdışı kalmış bir uygulaması yoktur"[10] ve Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın "Doğum kontrolüymüş! Hiçbir Müslüman aile böyle bir anlayışın içinde olmaz"[11] ifadeleri, üreme sağlığı hakkının ihlâl edildiğinin açıkça dile getirilişidir. Recep Akdağ 2012 yılında "Mevcut kanun yanlış. Nüfus planlaması diye çağ dışı bir kavram kalmadı, üreme sağlığı kavramı var"[12] derken, 1994 yılından itibaren üreme sağlığı kavramına geçiş başlanmasına rağmen, 2003 yılı sonrasında bu hakkın kısıtlandığını ve çağ dışı olan nüfus planlamasına göre politikalar belirlendiğini görmezden gelir.

Bu nedenle 2016 yılında doğum kontrolüne ilişkin yaptığı açıklama çağ dışı olarak tanımladığının gerçekte doğum kontrolü olduğunu gösterir. Çağ dışı olarak tanımlanan ama oluşturulan politikalarla ve uygulamalarla gerçekleştirilen nüfus kontrolüdür. Çocuk sahibi olup olmama toplumsal bir konu olduğundan, doğum kontrolü de iş gücü, güvenlik, vb. sebeplerle hükümetlerin yönettiği siyasi bir mesele hâline gelir (Gittins, 2012, s.103). Bu meselede kadın, özne olarak çocuk sahibi olup olmama konusunda karar sahibi olarak görülmezken, aynı zamanda kadın kimliği de yok sayılarak aile içine yerleştirilir. Kadının cinselliğinin veya çocuk sahibi olup olmayacağının planlamasından bahsedilmezken aile planlaması, sadece çocuk sahibi olmayı destekler ve hükümet tarafından bu yönde politikalar üretilir.

[10]AKP Karnesi, https://catlakzemin.com/e/akp-karnesi/, Erişim Tarihi: 10.03.19.
[11]AKP Karnesi, https://catlakzemin.com/e/akp-karnesi/, Erişim Tarihi: 10.03.19.
[12]AKP Karnesi, https://catlakzemin.com/e/akp-karnesi/, Erişim Tarihi: 10.03.19.

Kadının bedeninden ve emeğinden yararlanarak, kadını nesne konumuna getiren aile, onu ikincilleştirir, baskı altında tutar ve Martha A. Fineman'in (1995) vurguladığı gibi bu durum hükümetler tarafından düzenlenir. Bu nedenle ailenin özel alan olarak sunulması ve aile içindeki eşitsiz ilişkilerin politik alandan uzak tutulmaya çalışılmasına rağmen aile özel bir alan değildir. Walby (1994, s.383), özel alanın kişisel özerklik ve hukuk müdahalesinden bağımsızlık anlamına geldiğini söylerken, ailenin özel alan içerisinde sunulmaya ve kişiselmiş gibi gösterilmeye çalışılmasına rağmen, kadınlar için kişisellikten uzak, egemenlik ilişkileri bağlamında var olduğunu da vurgular. 2004 yılında AKP Milletvekili Fatma Şahin'in:

> Tarımı ve sanayiyi teşvik etmek gibi, aile kurumunu da teşvik etmek bizim için çok önemlidir. Özendirici birtakım önlemler ve teşviklerle bekarlığın değil, evliliğin sultanlık olduğunu ispatlamamız gerekiyor. Evliliğin özendirilmesi için devlete, yuvanın yıkılmaması için asıl biz kadınlara görev ve sorumluluk düşmektedir; çünkü aile bizim her şeyimizdir[13].

şeklinde yaptığı açıklama, aile kurumunun devlet için ne kadar önemli olduğuna işaret eder ve bu önem sebebiyle ailenin kişilerin inisiyatifine bırakılacak özel bir alandan ziyade devlet müdahalesindeki bir alan olduğunu ve politikalarla bu alanın yönetilmesi gerektiğini de gösterir. Devletin ataerkil sınırlar çerçevesinde belirlediği biyolojik aile konusundaki ısrarı, Fatma Şahin'in aile ile tarım ve sanayi arasında kurduğu ilişki, ailenin ataerkil kapitalist devlet tarafından ekonomiyi hareketlendirecek (biyolojik yeniden üretimden, tüketim birimi olmasına kadar) bir alan olarak görülmesinden kaynaklanır.

2011 yılında *6223 sayılı kanun ve 633 sayılı KHK* ile Kadın ve Aileden Sorumlu Devlet Bakanlığı'nın yerine Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı kurulur ve bu bakanlık 2018 yılında Sosyal Güvenlik Bakanlığı ile birleştirilerek Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı'na dönüştürülür (Bianet, 2018). Bu durum, devlet politikaları ile kadının kimliğini silme ve kadını tamamen aile içerisine hapsetmeye çalışma çabalarını gösterir. Aynı zamanda devletin kapitalist yanının sermaye ile ilişkisini göstererek, devletin ataerkil kapitalist bir kurum olarak kadın üzerinden hangi politikalarla hareket ettiğini de ortaya koyar. Bu nedenle AKP hükümetinin 2000'li yıllarda izlediği politikalar, ailenin önemini vurgulayan, kadını aile içerisine yerleştiren ve biyolojik yeniden üretim hızının artması için evliliği ve çocuk sahibi olmayı destekleyen biçimde üretilir. 2012 yılında Aile Eğitim Programı (AEP) (Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler

[13]AKP Karnesi, https://catlakzemin.com/e/akp-karnesi/, Erişim Tarihi: 10.03.19.

Bakanlığı'na bağlı) kapsamında evlilik çağında, aile kurmak için bir araya gelmiş çiftlere evlilik öncesi eğitim verilmesi amaçlanır. Bu eğitimin nasıl bir eğitim olduğu sorgulandığında ise, ataerkilliği destekleyen geleneksel biyolojik aileye hizmet eden bir çerçevede olduğu ortaya çıkar. 2013 yılında Uluslararası Aile ve Sosyal Politikalar Zirvesi'nin açılış konuşmasında dönemin Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan'ın:

> Bir çocuk iflas, iki çocuk iflas, üç çocuk ise yerinde saymaktır. Bizim artış hızımızın ikinin üzerinde üçlere ulaşması lazım. Annelerin şahsında ülkeme sesleniyorum; bu hassasiyetimizi hafife almayın, bunu dalga dalga yaygınlaştırmamız lazım. Aile var oldukça, millet var oldukça, devlet var olacaktır[14].

şeklinde yaptığı açıklama, kadının kadın olarak değil, sadece anne olarak görüldüğünün ve kimlik elde edebilmek için anne olması gerektiğini açık bir şekilde vurgular. Kadınlar üzerinde oluşturulan kaç çocuk sahibi olunması gerektiğine kadar her yöndeki bu baskı, kadın bedeninden pronatalist politikalar çerçevesinde yararlanıldığını gösterir. 2013 yılında Başbakan Recep Tayyip Erdoğan bir başka konuşmasında ise:

> Ben sadece bir başbakan olarak en az üç çocuk tavsiye ediyorum. Ben hanım kardeşlerimize gelin bu millete üç çocuk hibe edin, lütfedin diyorum. Bu milletin güçlü olması lazım. O da nereden geçiyor, insan denilen şerefli mahluktan. Bu insanı anneler yetiştirecek. Ak Parti'ye gönül veren annelere güveniyorum.[15]

diyerek, arzu ettiği ulus inşası için hangi kadınların annelik yapması gerektiğini de vurgular. AK partiye gönül veren annelere yaptığı bu sesleniş ile hangi kadının kaç çocuk sahibi olması gerektiğinin saptamasını yaparak, kadınlar arasındaki sınırları da belirler. Millet için çocuk çağrısı, çocuk sahibi olmanın özel alana ait olmadığını açıkça vurgularken, milliyetçi söylemin hegemonik söylem olarak kadınları baskı altına aldığını da gösterir. Bu durum ise nüfus kontrolünde, milliyetçi politikaların egemenliğini ortaya koyar (Yuval Davis, 2003, s.12). Aynı zamanda bu söylemlerle, çocuk yetiştirmenin sadece anne sorumluluğu olarak tanımlanması, kadınların sadece anneler olarak var olması gerektiğini gösterir. Dolayısıyla kadın, çocuk vurgusuyla aile alanına çağırılmaktadır ki, bu durum da AKP hükümeti için kadın olmanın geleneksel toplumsal cinsiyet rolleriyle paralel olarak yalnızca aile içerisinde (Coşar ve Yeğenoğlu, 2011, s.561) gerçekleşebilecek bir kimlik olduğuna işaret eder.

[14]AKP Karnesi, https://catlakzemin.com/e/akp-karnesi/, Erişim Tarihi: 10.03.19.
[15]AKP Karnesi, https://catlakzemin.com/e/akp-karnesi/, Erişim Tarihi: 10.03.19.

Geleneksellik son derece önemlidir; çünkü çocuk sahibi olmak teşvik edilirken, evlilik dışı çocuk sahibi olan kadınlara aynı kutsal anne söylemi üzerinden yaklaşılmaz. Dolayısıyla istenilen evlilik sınırları içerisinde geleneksel toplumsal cinsiyet rollerini devam ettirecek olan biyolojik ailedir. Bu amaç ile 2013 yılında Aile ve Sosyal Politikalar Bakanı Fatma Şahin, 18-24 yaş arası yeni evlilere faizsiz 10.000 TL kredi verileceğini ve bu çiftlerin ilk yıl çocuk sahibi olmaları durumunda kredi ödemelerinde kolaylık sağlanacağını şu şekilde açıklar:

> Gençler yaşam standartlarının karşımıza çıkardığı çeşitli engeller nedeniyle evlenmeyi öteleyebiliyorlar günümüzde. Bu, gençlerin en uygun çağlarında aile kurmasını engellediği gibi biyolojik nedenlerden ötürü doğurganlığı da azaltıyor. Nüfusumuz gittikçe yaşlanıyor, işgücümüz ve genç nüfus azalıyor. [16]

Açıklamada da görüldüğü gibi devletin amacı, ekonomik strateji ve taktikler kullanarak doğurganlığı artırmak ve artan nüfus ile ekonomisini güçlendirmektir. Devletin nüfus artışına ve aileye verdiği önemin arkasında aynı zamanda devletin giderek küçülme ve sosyal devlet hizmetlerinin yükünü aileye devretme isteği de yer alır. Modern toplumlarda önceden ailenin sağladığı işlevleri devlet yerine getirerek sorumluluklarını arttırırken (Önder Erol, 2018, s.880), ülkemizde devlet artık bu sorumluluğu üstlenmek istemez ve aile vurgusunu ön plana çıkarır. İşsizliğin ve yoksulluğun neden olduğu sonuçların sosyal politikalarla önlenmesi yerine aile içerisine devredilmesi, sosyal politika hizmetlerinin aileden beklendiğini açıkça gösterir.

Bu durum *ailecilik* olarak tanımlanan, Jeesok Song'un (2009) vurgusuyla "normatif aile örüntülerinin merkezi olduğu ideoloji ve değerler sisteminin" (aktaran Öztan, 2014, s.177), AKP hükümetinin benimsediği değerlerden biri olduğunu gösterir. Bu nedenle aileyi yüceltmenin anlamı devlet için sadece ekonomik gelişme için nüfus ihtiyacının sağlanması değil; aynı zamanda işsizliğin bastırılması, yoksulluğun aile tarafından çözülmesinin beklenmesi (Kesgin ve Yaman, 2013, s.55) ve bağımlı nüfus adı verilen çocuk ve yaşlıların sorumluluğunun aileye devredilmesidir. Bu durum devletin sağlaması gereken sosyal politika hizmetlerinin aileden beklendiğini açıkça gösterir.

Buradaki önemli bir nokta ise aile ile kastedilenin kadınlar olması ve bu hizmetlerin kadınlar tarafından verilmesidir. Böylece hem erkeklerin işgücü piyasasına katılımı artmakta ve erkek işsizliği bir parça azalmakta hem de devlet doğurganlığa doğrudan

[16]AKP Karnesi, https://catlakzemin.com/e/akp-karnesi/, Erişim Tarihi: 10.03.19.

müdahale ederek kadın ve aile üzerindeki iktidarıyla kadınların hem emekleri hem de bedenleri üzerinde denetim sahibi olur (Özbay, 2013, s.107). Bu denetimi sürdürebilmek için sürekli olarak aileye yapılan vurgu ve ailenin kutsallığı ifadesiyle, aksine neden olabilecek her türlü uygulama (kürtaj, sperm bankası, vb.) yasaklanırken (Kesgin ve Yaman, 2013, s.47), doğumun ve çocuk sayısının artışı maddi teşviklerle desteklenir.

2015 yılında *Doğum Yardımı Yönetmeliğinin* yürürlüğe girmesiyle, 2015 yılı ve sonrasında çocuklarını canlı olarak dünyaya getiren ailelere ilk çocuk için 300 TL, ikinci için 400 TL, üç ve sonrası için 600 TL doğum yardımı yapılacağı açıklanır. Bryan Turner'ın (2001; 2008, s.52) *yeniden üretim yurttaşlığı* olarak tanımladığı vatandaşlığın biyolojik yeniden üretimle şekillendirilmesi, AKP politikalarında karşılaşılan durumdur. Turner bu durumu, biyolojik yeniden üretimin kontrolünün devlet için merkezi önemde olmasıyla ve bu kontrolü de heteroseksüel evli çiftler ile gerçekleştirmeyi amaçlamasıyla açıklar (Turner, 2008, s.52). 2015 yılında dönemin Başbakanı Ahmet Davutoğlu'nun "İster kız ister erkek çeyiz hesabı açtıran anne baba çocuklarını evlendirmek için bu hesapta biriken paranın %20 si kadar devletten evlendirme yardımı alacak. Böyle devlet sevilmez mi?"[17] sözleri, Turner'ın (2008) tespitini doğrularken, devletin biyolojik aileyi destekleyen ataerkil kapitalist yapısını da gösterir.

2015 yılında dönemin Sağlık Bakanı Mehmet Müezzinoğlu'nun "anneler dünyada, bir başkasının sahip olamayacağı annelik kariyerine sahip oluyorlar. Annelerin, annelik kariyeri dışında bir başka kariyeri merkeze almamaları gerekir. Merkeze iyi bir nesil yetiştirmeyi almalılar"[18] ve 2016 yılında dönemin Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın:

> Çalışıyorum diye annelikten imtina eden bir kadın, aslında kadınlığını inkâr ediyor demektir. Bu benim samimi düşüncemdir. Anneliği reddeden, evini çekip çevirmekten vazgeçen bir kadın, iş dünyasında istediği kadar başarılı olsun, özgünlüğünü kaybetme tehlikesiyle karşı karşıyadır, yarımdır.[19]

sözleri, kadının özne kimliğini elde edebilmesinin yolunun annelikten geçtiğini açıklarken, ücretli çalışma ve annelik arasında ikilemde kaldığında anneliği tercih etmesi gerektiğinin işaretini de verir. Annelik, kadın için biyolojisi ve doğasında olan bir öz,

[17]AKP Karnesi, https://catlakzemin.com/e/akp-karnesi/, Erişim Tarihi: 10.03.19.
[18]AKP Karnesi, https://catlakzemin.com/e/akp-karnesi/, Erişim Tarihi: 10.03.19.
[19]AKP Karnesi, https://catlakzemin.com/e/akp-karnesi/, Erişim Tarihi: 10.03.19.

gereklilik olarak sunulur. Bu öze karşı çıkan kadınlar ise kadın olmamakla ve eksik kadınlıkla işaretlenerek, sözlü şiddete maruz kalırlar. Gittins (2012, s.105) toplumsal bir kavram olan annelik mitinin, tıpkı Recep Tayyip Erdoğan'ın açıklamasında olduğu gibi, ataerkillik tarafından kadının doğal kaderinin anne olmak üzerinden belirlenmesinde kullandığını söyler. Böylece ataerkilliğin kadınlık kavramı, kadının kendisini başkalarına hizmet etmeye adaması gerekliliği ile özdeşleştirilir ve kadın bu şekilde aile içerisinde baskı altında tutulabilir (Gittins, 2012, s.104).

Kadının temel vazifesinin annelik olduğu ve kariyerini bu yönde gerçekleştirmesi gerektiği vurgusu, kadının doğum yaptığından itibaren bebeğin bakımı nedeniyle çalışamayacak duruma geldiğinin (Firestone, 1993, s.59) bilinmesiyle paralellik içerisindedir. Bu nedenle mesleki kariyer ve annelik kariyeri (!) arasında çatışma yaşanması, bu durumun ise kadınların çocuk sahibi olmalarının önünde engel teşkil ettiği düşünüldüğünde, ücretli çalışma alanında annelik üzerinden politikalar üretilmesi ve düzenlemeler yapılması şaşırtıcı değildir. 2004 yılında *Gebe ve Emziren Kadınların Çalıştırılma Şartlarında* emzirme odaları ve çocuk bakım yurtlarına dair genelge çıkartılır, bu genelgeye göre 100-150 kadın işçinin çalıştırıldığı iş yerlerinde bakım odaları, 150' den fazla kadın işçinin çalıştırıldığı yerlerde ise kreş açma zorunluluğu getirilir. 2004 yılında çıkarılan bu karar, 1971 yılında kabul edilen 1475 sayılı İş Kanunu'nun 81. maddesinde Gebe ve Emzikli Kadınlar için Tüzük[20] olarak zaten var olan bir kararın genelgeye dönüştürülmüş hâlidir. Fakat 2008 yılındaki torba yasa[21] ile kreş açma zorunluluğu kaldırılır.[22] 88. madde ile kreş açma zorunluluğu yerini dışarıdan bu hizmeti veren kreşler ile anlaşma imkânına bırakır (Türkiye İşveren Sendikaları Konfederasyonu, 2009, s.132).

Kadınların doğum ile kullanmaya hak kazandıkları doğum öncesinde ve sonrasında sekizer hafta olmak üzere toplamda on altı hafta olan ücretli izin, 2011 yılında 'analık izni' olarak değiştirilir. Öncesinde on iki ay olan doğum sonrasındaki ücretsiz izin ise yirmi dört aya çıkarılır (Polat, 2012, s.38). Böylece kadınların ücretli çalışmak uğruna anneliği ertelemeleri engellenmeye çalışılır. Yapılan düzenlemeler doğum yapan ve bu süreçte ücretli işinden tamamen ayrılmak istemeden çocuğunun yanında olmak isteyen kadınlar için olumlu gelişmeler olarak değerlendirilebilir. Fakat bu düzenlemelere uzun

[20] http://archive.ismmmo.org.tr/docs/yayinlar/kitaplar/4857/4857.pdf. Erişim Tarihi: 23.09.19.
[21]Daha önceki bazı kanunlarda değişiklikleri içeren yasa tasarısıdır.
[22]AKP Karnesi, https://catlakzemin.com/e/akp-karnesi/, Erişim Tarihi: 10.03.19.

vadede bakıldığında, annelik kimliği ile ücretli çalışmanın bir arada gitmesinin mümkün olduğuna işaret etmesine rağmen esnek çalışmanın ve iş hayatına verilen aranın kadının mesleki kariyerinde/ücretinde olumsuz etkileri olduğu gerçeğini görmezden gelinir. 2011 yılında süt izninde yapılan düzenlemelerle, doğum sonrasında ücretli iznin bitiminden itibaren günde bir buçuk saat olan süt izni üç saate, sonraki altı ay içinse günde bir buçuk saate çıkarılır (Polat, 2012, s.38). Böylece kadınlar, kadının anneliği önünde engel teşkil ettiği söylemi (Uttal, 2002) güçlü bir şekilde varlığını korurken; doğum ve sonrasına yönelik olarak yapılan düzenlemelerle, çocuk bakımı ve ev içi sorumluluklarını ihmâl etmeden ücretli çalışmaya dahil edilirler (Özgün, 2012, s.49).

Gülnur Savran (2012) uyumlaştırma politikalarının asıl amacının kadınları anneler olarak istihdama katmaktan ziyade, bu durumda doğum oranının düşmesini engellemek olduğunu vurgular. Bu doğrultuda gerçekleştirilen uyumlaştırma politikaları, annelik ile çalışma hayatı arasında bağ kurarak, kadınları güvencesiz ve düşük ücretli esnek çalışma biçimlerine mecbur bırakır (Savran, 2012, s.76). Nitekim 2015 yılında açıklanan ve 2016 yılında yürürlüğe giren *Ailenin ve Dinamik Nüfus Yapısının Korunması Programı* ile çalışan annelere doğum sonrası yarı zamanlı çalışma hakkı tanınması[23], esnek çalışma biçimini çocuk sahibi olan kadınlar arasında yaygınlaştıran ve doğum oranının düşmesini engellemeyi amaçlayan pronatalist politik bir hamledir. İzin ile ilgili düzenlemelerde babaya verilen izinin ücretsiz olması, ekonomik durumu nedeniyle birçok ailede bu iznin kullanılmadığını gösterir. Çoğu zaman erkeğin aldığı ücretin kadının aldığı ücretten yüksek olması erkeğin işten ayrılamamasına, bu nedenle ev içindeki iş bölümünün değişmeyerek aynı kalmasına da neden olur. Bu durum ise düzenlemelerin cinsiyetçi iş bölümüne hizmet ettiğini açıkça gösterir. (Savran, 2012, s.77).

Cinsiyetçi iş bölümüne hizmet eden, geleneksel rolleri destekleyen biyolojik aile dayatması ve yöntemleri, dini ögeler kullanılarak gerçekleştirilir. 2017 yılında Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın "Rabbimin, Peygamberimizin emri çok net; nikahlanın, evlenin, çoğalın. Müslümanın çoğalması şart, geri adım atmamak gerekir. Türkiye'de terör örgütü bu konuda çok hassas, en az 5, 10, 15 çocukları var"[24] ifadesini, Müslüman nüfusunun çoğalması amacıyla kullandığını açıkça gösterirken, bu amacı dini söylem üzerinden destekler. Kadınları, biyolojik yeniden üretim kapasiteleri nedeniyle

[23]AKP Karnesi, https://catlakzemin.com/e/akp-karnesi/, Erişim Tarihi: 10.03.19.
[24]AKP Karnesi, https://catlakzemin.com/e/akp-karnesi/, Erişim Tarihi: 10.03.19.

kendi amaçları doğrultusunda araçsallaştıran devlet, çocuk sahibi olamadıkları zaman kadınların çocuk sahibi olmalarına imkân tanıyan yardımcı üreme teknolojilerinin ne zaman ve hangi şartlar altında kullanılacağının sınırlarını da belirler ve bu sınırları dini söylemle destekler.

Türkiye'de yardımcı üreme teknolojileri kapsamında olan tüp bebek uygulaması için yalnızca evli çiftlerin kendi sperm ve yumurtalarının kullanılıyor olması (Sağlık Bakanlığı, 2010) çocuk sahibi olmanın sınırlarını evlilikle ilişkilendirerek çizmekle kalmayıp, sperm bankası uygulamaları gibi seçeneklere yer vermemesiyle, soy, kan bağı ve biyolojik aile ideolojisini destekleyerek yeniden üretir. Dinsel söylemin kurumsal olarak temsil edildiği Diyanet İşleri Başkanlığı tüp bebek ile ilgili olarak bu uygulamaya evli çiftler arasında, tedavi amaçlı olarak başvurulduğunda İslam dininde caiz olduğu değerlendirmesinde bulunur (Mutlu, 2011, s.79). 2005 yılında İstanbul'da Diyanet Vakfı Hastanesi'nde tüp bebek kliniğinin açılması ve bu durumun, "kendi değerlerimize göre tedaviler yapılacağıyla" (Gürtin, 2016, s.44) ilişkilendirilerek açıklanması Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yardımcı üreme teknolojilerinin kullanımında din üzerinden bir egemenlik ve kontrol alanının bulunduğuna işaret eder.

İlk uygulandığı yıllarda 3000-5000 Amerikan Doları arasında masrafı olan ve bu nedenle sadece yüksek gelirliler tarafından uygulanabilen tüp bebek tedavisi (Mutlu, 2011, s.83), 2006 yılında *Üremeye Yardımcı Tedavi Uygulamaları 5510 sayılı Sosyal Sigortalar ve Genel Sağlık Sigortası Kanunu* ile sosyal güvenlik kapsamına alınır, 2014 yılında ise tüp bebek deneme sayısı 2'den 3'e çıkarılır[25]. Böylece doğum oranlarının artışı desteklenirken, kadınlar üzerinde kurulan çocuk sahibi olma baskısı da evlilik aracılığıyla dini söylemlerin egemenliğindeki geleneksellik içerisinde gerçekleşir. Gerçekleşen bu baskı, evlilik ve heteroseksüellik sınırında ataerkil pronatalizm şeklinde yardımcı üreme teknolojilerinin kullanılma koşullarını belirler (Gürtin, 2016, s.41).

Benzer şekilde biyolojik yeniden üretimin tıbbileştirilmesinin ilk örneklerinden olan yumurta dondurma işlemi (Martin, 2010), her ne kadar yumurtayı ürün hâline getirerek kapitalizme hizmet etse de çocuk sahibi olamayan kadınlar için oldukça önemli bir alandır. Erken menopoz korkusu, evlenmek istemeyen ama gelecekte çocuk sahibi olmayı düşünen ya da kariyer hedeflerine yönelik çocuk sahibi olmayı erteleyen kadınlar

[25]AKP Karnesi, https://catlakzemin.com/e/akp-karnesi/, Erişim Tarihi: 10.03.19.

için yumurta dondurma oldukça akılcı bir strateji (Meyers, 2014; Waldy, 2015) olarak görülebilir. Kadınlar için olumlu yanları bulunan bu teknolojinin, bilgi ve tıbbi otoriteyi kadın bedeni üzerinde egemen konuma getirmesi (Spar, 2006, s.11-12), dondurma teknolojisinin fiyatlarının yüksekliği nedeniyle ticari bir sömürü aracı olması (Robertson, 2014) gibi olumsuz yanları da bulunur. Türkiye'de, öncesinde sadece belirli hastalarda yasal olan yumurta dondurma işlemi, 2014 yılı itibariyle hastalık şartı aranmaksızın yasallaşır. Fakat dondurulan yumurtaların kullanılması için çiftlerin heteroseksüel ve evli olmaları şartı aranır (Kılıç ve Göçmen, 2018, s.23).

Bu şartların meşrulaştırılması ise dini söylem üzerinden gerçekleşir. Diyanet İşleri Başkanlığı, sperm bankaları ya da dondurulan yumurtaların evlilik/ heteroseksüellik dışında kullanımının İslam dini ile uyuşmadığını söyler ve Hasta Hakları Aktivistleri Derneği Başkanı Orhan Demir ise bu durumun LGBTİQ+'lar ve evli olmayanlar arasında çocuk sahibi olmayı yaygınlaştırarak toplumun temeli olan aileyi zedeleyeceğini belirtir (Habertürk, 2009). Bu durum, çocuk sahibi olma konusunda sadece kadınların bedenlerinin kontrolünün yapılmadığını, çocuk sahibi olmanın sınırlarının da belirlendiğini gösterir.

Bu belirlenme ise ataerkil kapitalist değerlere hizmet eden ve onu yeniden üreten ataerkil ailenin korunması fikrinden kaynaklanır. Ataerkil aile, ataerkil ideolojiye hizmet eden en önemli unsurdur (Gittins, 2012, s.96). Yardımcı üreme teknolojileri, farklı aile tiplerini ortaya çıkararak ataerkil aile ideolojisinden özgürleşmeye yol açabileceğinden, bu durumun engellenmesi amacıyla kullanım koşulları sınırlandırılır ve bu sınırlama kültürel ve dini söylemlerle desteklenir. Bu durum, kadının biyolojik yeniden üretimi üzerinde devlet eliyle kurulan egemenliğin, kültürel ve dini söylemlerle pekiştirildiğini egemenlik alanının bulunduğunu gösterir (Assad, 1993). Devlet, kültürel ve dini söylemlerin egemenlik alanını belirlerken, aynı zamanda kapitalizmin egemenlik alanını da belirler.

Yumurta dondurmanın fiyatlarının oldukça yüksek olması, özel hastanelerde 20000 Amerikan Doları'nı bulması, devlet hastanelerinin yalnızca bir kısmında bu hizmetin bulunması ve masrafların yalnızca bir bölümünün devlet tarafından karşılanması (Kılıç ve Göçmen, 2018, s.23-26), kadınları zorunlu olarak özel hastanelere yönlendirirken, özel hastaneler tarafından kadınların ekonomik sömürü aracı olarak görülmelerine sebep olur. Bu durum ise kadın bedeninin ve doğurganlığının ataerkil kapitalist devlet için önemli bir

kaynak olduğunu açıkça göstermekle birlikte kadınlar arasında yardımcı üreme teknolojilerine erişimde farklılıklara yol açar. Kadının kültürel ve dini değerleri, kendi gelirinin olup olmaması, ailenin ekonomik durumu gibi birçok etken, yardımcı üreme teknolojilerine erişiminin sınırlarını belirler (Nelson, 2003, s.135). Bu doğrultuda kadınların çocuk sahibi olup olmamaları geleneksel ve ataerkil kapitalist değerlerce belirlenir. Bu durumla mücadele etmek için farklı ülkelerde şansını deneyen ve Kıbrıs, Yunanistan gibi ülkelere giderek *'üreme turizmine*[26]*'* dâhil olan (Gürtin, 2016, s.43) kadınlar, bir yandan bedenleri ve kararları üzerinde kurulan baskıya direnirken, bir yandan da ekonomik durumlarının kendilerine sağladığı ayrıcalıkla kapitalist sömürünün devamına katkıda bulunurlar. Bu olumsuz yanına rağmen, kadınların bu girişimleri çocuk sahibi olmalarının sınırlarını bedenleri üzerinden şekillendirilen politikalara karşı bir direnme biçimi olarak değerlendirilebilir.

Bu direnme biçimi, *Contraception* dergisinin 2010 yılındaki sayısında yeni bir kavram olarak tanımlanan *'üreme baskısına'* karşı bir mücadele olarak da görülebilir. Üreme baskısı; kadınların çocuk sahibi olup olmama kararlarıyla ilgili girişimlerinin kadının kendisi dışındakiler tarafından belirlenmesine dayanan bir şiddet biçimidir (Freeman, 2019). Bu nedenle kadınların çocuk sahibi olup olmama koşullarını/sınırlarını kendilerinin belirlemeleri dışındaki her müdahale bu kavram doğrultusunda açıklanabilir. Benzer şekilde kadının doğumu nasıl yapacağına ilişkin kararı üzerindeki baskı da bir çeşit üreme baskısıdır. Vajinal doğum üzerinden kadınlara yapılan baskı, vajinal doğumun doğallığına yapılan vurgu bir yandan ikili karşıtlıkları destekleyerek ataerkil egemenliği yeniden üretirken (Beckett, 2005, s.258), bir yandan da bunun dışında kalan kadınların kendilerini ve kadınlıklarını/anneliklerini sorgulamalarına sebep olur.

Bu nedenle doğum yapmak, toplumsal cinsiyet ilişkilerini yeniden üreten ve aynı zamanda onlardan etkilenen kültürel ve politik bir meseledir (Davis Floyd, 1992). 2013 yılında Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'ın "Sezaryenle ilgili doğumlara karşı olan bir başbakanım"[27] açıklaması, kadın bedeni üzerinde devlet politikalarının etkisine işaret eder. Kadınların doğum tercihlerinden biri olan sezaryen üzerinde üretilen politikalar, doğumun politikliğini gösterirken bu politikaların kadın için değil, nüfus ve ekonomi ekseninde oluşturulduğunu da ortaya koyar. Bu noktada, kadın karar sahibi bir birey

[26]Türkiye'de yasal olmayan üreme hizmetlerinden (yumurta-sperm bağışı, taşıyıcı annelik, vb.) faydalanmak için bu uygulamaların yasal olduğu ülkelere gidilerek yaptırılmasını anlatan terimdir.
[27]AKP Karnesi, https://catlakzemin.com/e/akp-karnesi/, Erişim Tarihi: 10.03.19.

olarak görülmezken, nüfus politikaları ekseninde nesil üreticisi olarak görülür ve biyoiktidarın nesnesi hâline gelir (Üstek ve Kök, 2012). 2012 yılında, sezaryenin sadece tıbbi gereklilik halinde yapılmasını öngören sezaryen düzenlemesiyle ilişkili olarak Sağlık Bakanı Recep Akdağ'ın yaptığı "İlk doğum sezaryen ile olduğunda, doğum sayılarının azaldığını biliyoruz"[28] açıklaması, sezaryen konusundaki endişenin kaynağının esas olarak, doğumlarda azalma olduğunu açıkça gösterir. Oysa sezaryen ve sağlık arasındaki ilişki, doğum oranının azalmasından daha önemli bir konudur. Sezaryen, kadının ve bebeğin sağlığı açısından risk taşıyan vajinal doğumlar için önemli bir çözüm şekliyken; vajinal doğuma kıyasla anne-bebek ölümü, hastalıkların ortaya çıkması, emzirmede yaşanan zorluklar ve geç iyileşme gibi durumlara da sebep olur (Gözükara ve Eroğlu, 2011, s.90).

Dolayısıyla kadın bedeninin vajinal doğum için uygunluğu, vajinal doğumun kadın ve bebek için daha sağlıklı olması, sezaryenin tıbbi gereklilik dışında kullanılmaması vurgusuyla paralellik içerisinde okunabilir. Fakat iktidarın sezaryen kısıtlamaları, bir yandan uyguladığı biyoiktidar ile bedeni disipline ederek kadının doğum şekli üzerinde söz sahibi olmak iken, bir yandan da ekonomik denetim ile sezaryen masraflarının ülke ekonomisindeki payını azaltmaktır. Böylece devlet, tıp üzerindeki denetimi ile beden üzerindeki davranışları yönlendirirken aynı zamanda düzene de koyar (Foucault, 2005, s.77). Böylece kadın bedeni üzerinde tıbbi söylem ve pratiklerle baskı uygulanır.

Her ne kadar sezaryen, doğumun tıbbileştirilmesinin örneklerinden biri olarak kadını kendi bedeninin üzerindeki denetimden alıkoyan bir teknoloji olarak görülüyorsa da (Kubilay, 2016, s.87), bu uygulamaya ilişkin karar verme hakkının kadının elinden alınması da bir çeşit baskı ve denetimdir; kadının karar mekanizmasından dışlanmasının bir şeklidir. Bu şekilde kadının kendi bedeni üzerindeki denetimi yitirmesi, bedenine yabancılaşmasına (Young, 2005) neden olur. Devlet kurumunun ataerkil yapısı, kadının bedenine yabancılaşmasıyla ilgilenmeyip aksine bu yabancılaşmayı desteklerken; kapitalist yapısı ise sezaryenin ekonomi politiğiyle ilgilenir. Türkiye'de 2016 yılında her 1000 doğumun 532'si sezaryenle gerçekleşir[29]. Bu nedenle sağlık bütçesindeki harcamaları azaltmak, sezaryen kısıtlamasındaki önemli nedenlerdendir (Kubilay, 2016, s.100). Fakat özel hastaneler ve devlet hastanelerine farklı yaptırımların uygulanması,

[28]AKP Karnesi, https://catlakzemin.com/e/akp-karnesi/, Erişim Tarihi: 10.03.19.
[29]OECD Data, https://data.oecd.org/healthcare/caesarean-sections.htm, Erişim Tarihi: 25.03.19.

sezaryenin devlet hastanelerinde azalırken, özel hastanelerde artmasına neden olur. Böylece devletin bütçesi üzerinden alınan yük, kadının bütçesine yansıtılır.

Özel hastanelerin büyük bir bölümünün devlet kurumlarıyla (BAĞ-KUR, SSK) yapılan anlaşmaların olmaması (Gazi, 2019), alt sınıftan çoğu kadını devlet hastanelerine yönlendirirken, kendini güvende ve söz sahibi hissetmek isteyen orta ve üst sınıftan kadınları özel hastanelere yönlendirir. Özel hastanelerde 8000 TL ile 20.000 TL arasında değişen sezaryen fiyatı, doğum sonrasındaki üç gece özel odada kalmayı garantilerken, devlet hastanelerinde düşük bir ücret karşılığı kalınan tek kişilik odaların sayısındaki yetersizlik, kadınların üç ile on kişi arasında değişen odalarda kalmasına neden olur (Gazi, 2019). Bu durum, kadın bedeni üzerindeki devlet politikalarının sadece ataerkil değil kapitalist yönü ve etkisi olduğunu gösterir. Kadının doğum ile ilgili tercihleri devlet politikalarıyla belirlenirken, ekonomi politiğin etkisi kadının ekonomik durumuna göre değişim gösterir. Dolayısıyla ataerkil kapitalist toplumda kadınların biyolojik yeniden üretim ile ilgili seçenekleri ekonomik güçleri ile yakından ilişkilidir (Nelson, 2003, s.135). Kadınların çocuk sahibi olup olmama ile ilgili kararları, beden politikalarına direnebildiği ölçüde yine sınıfsal olarak gelir durumu ile bağlantılıdır.

3.5. Sonuç

Kadın bedeni, çocuk sahibi olmaya imkân tanıdığı için kadınlar devletler tarafından iktidarlarını askeri ve ekonomik güç ile sağlamalarının gerekliliği olan yeni nesil üreticisi olarak görülerek araçsallaştırılır. Türkiye için de bu durum aynı şekilde gerçekleşir. 1800-1850 yılları arasında gerek savaşlar gerekse iskat-ı cenin adı verilen kürtaj ile Müslüman nüfusu azalırken gayri müslim nüfusun artması, Osmanlı Devleti'ni kadın bedenini baskı altına alma girişimlerine yöneltir. Dini ve milli nüfusun devletin iktidarının göstergesi olarak düşünülmesi, kadın bedeninin özel alandan kamusal alana geçişine ve devletin müdahalesine dahil olmasına neden olur. İstenilen nitelikteki nüfusu oluşturmak için devletin, kadın bedeni ve biyolojik yeniden üretimi üzerindeki gözetimi, kadınların çocuk sahibi olması durumunu ve kürtajı, dinsel ve özel alandan devlet alanına sokar. Bu dönemde devlet, anne ve çocuk ölümlerini düşürmek, ebelikle ilgili düzenlemeler yapma, kürtajı yasaklama gibi girişimlerde bulunur, politikalarını bu alanlarda yürütür.

Bu alanlarda yürütülen politikaların temel ekseni hijyen meselesi olurken, hijyen meselesiyle ebeler zamanla yerlerini özel kliniklerdeki doktorlara bırakırlar. Böylece

doğum uzmanlık alanı hâline gelirken, kadın bedeni de tıbbileştirilir. Bu tıbbileşme aynı zamanda çocuk sahibi olamama durumunun da tıbbileşmesine, özel alandan koparılmasına ve üzerinde herkesin söz sahibi olduğu bir alan hâline dönüşmesine neden olur. Bu durum, kadını bedenine yabancılaştırırken aynı zamanda anne olamamanın ve çocuksuzluğun kadının başına gelebilecek en kötü durum olduğu şeklinde yapılan konuşmalarla kadınlar üzerinde şiddet ve baskı oluşturur. Bu baskıya karşı kısmen mücadele kısmen de yeni bir baskı biçimi olarak gelişen 20. Yüzyıl'daki modernleşme çabaları, çekirdek aile fikrinin yeni bir alan olarak belirlenmesine sebep olur. II. Meşrutiyet kadın hareketi, dergiler aracılığıyla kadının aile içerisinde hangi alanlarda nasıl baskı altına alındığını ve bununla mücadele için neler yapılabileceğini tartışır. 1920'lere gelindiğinde yeni kurulacak devlet için nüfusun önemli bir ihtiyaç olarak belirmesi, devletin müdahale alanını yeniden kadın bedenine çevirir.

Bu müdahale ile ekonomik, askeri ve siyasi gücü, egemenliği oluşturmayı amaçlayan yeni Türk Devleti, uluslaşma ve milliyetçilik söylemleri üzerinden kadınlara ulusun anneleri olarak seslenerek nüfus arttırma vurgusunda bulunur. Milliyetçilik üzerinden yapılan vurgularla kürtaj karşıtı bir kitle oluşturulurken, 1926 yılında kabul edilen ceza yasası ile kürtaj kasten çocuk düşürme suçu olarak kabul edilir, 1936'da ise ırkın bütünlüğü ve sağlığı üzerine suç olarak belirlenir. Benzer şekilde aynı dönemde kontraseptiflerin yasaklanması, devletin kadın bedeni ve doğurganlığı üzerindeki politikalarını ve bu politikaların baskıcı yönünü gösterir. Kadın bedeni üzerinden yürütülen nüfus politikaları, 1950'li yıllara gelindiğinde ülkedeki artan nüfus ile eş zamanlı artan işsizlik, ekonomik durgunluk gibi sebeplerle antinatalist bir yöne sokulmaya çalışılır. Kontraseptiflerin kullanımının teşviki ile başlayan bu süreç, 1965 yılında antinatalist politikalarla birlikte aile planlamasına geçiş ile devam eder.

2000 yılından ve özellikle de AKP hükümetinin 2003 yılı itibariyle yükselişe geçmesinden itibaren milliyetçi ve Osmanlı Devleti'ndeki gibi dini söylemler üzerinden pronatalist politikalar desteklenir, kadın sadece anne olarak görülür. Üreme sağlığı kavramı kabul edilmesine rağmen, politikaların sadece çocuk sahibi olmayı desteklemesi bu kavramın gerçekte uygulanmadığını gösterir. 2002 yılında başlatılan sağlıkta dönüşüm hareketi, 2012 yılında kontraseptif hapların SGK kapsamından çıkarılması gibi durumlar, kadınların çocuk sahibi olmama kararı üzerinde ekonomik engeller oluştururken, kadınların mücadelesi ve imza kampanyaları ne yazık ki bu süreç üzerinde etkili olamaz.

Devlet politikaları aileyi destekleyen biçimde oluşturulurken, aile devlet için önemli bir ekonomik kurum olarak görülür ve ekonomiyi desteklemek için kadınlardan genç nüfus oluşturulması beklenir. 2013 yılında devletin sezaryeni kısıtlayıcı politikaları, sağlık bütçesindeki yükü azaltmak için olduğu kadar, doğum oranlarının düşmesini de engellemek içindir. Çocuk sahibi olmayı destekleyen politikalar, tüp bebek gibi yardımcı üreme teknolojileri söz konusu olduğunda da din, evlilik ve biyolojik aile ekseninde üretilir. Kadınlara, anneler olarak seslenen hükümet, kadınların çocuk sahibi olmamayı istemesi gibi bir seçeneğe imkân tanımaz. Bu seçeneğe imkân tanıyan kürtaj, 2012 yılında 10 haftadan 4 haftaya indirilmeye çalışılsa da kadın mücadelesi ile bu durum engellenir.

Dolayısıyla geçmişten günümüze gelen bu süreçte kadın bedeni, devlet tarafından arzu edilen nüfusu oluşturmak ve düzenlemek için bir araç olarak görülür ve hâlâ da aynı şekilde görülmeye devam eder. Kadın bedeni üzerindeki bu baskı, devletin kadını doğurganlığı ile araçsallaştırdığının en açık göstergesidir. Bu durumda kadın, bedeniyle ve çocuk sahibi olup olmamaya ilişkin kararlarda etkin bir özne olmaktan ziyade nesneye dönüştürülür. Devletin kadın bedeninde gerçekleştirdiği biyoiktidar, devlet politikaları ile kadının istenilen nüfusu oluşturmak için üreme makinesi olarak kullanılmasına neden olur. Kadının, hayatı ile ilgili kararları kendisinin vermesi gerekirken, devletin ataerkil kapitalist hedefleri, bu özgürlüğü kadının elinden alır.

Kadınlara sadece anneler olarak seslenen devlet, kadının anne olma dışındaki farklı kimliklerini reddeder ve kadının sadece annelik aracılığı ile kimlik kazanabileceğini ileri sürer. Kadınlara doğum izni, yarı zamanlı çalışma gibi haklar sağlayan düzenlemeler hem baskı hem direnişe imkân tanıyan, çift yönlü değerlendirilebilecek düzenlemelerdir. Bu düzenlemelerdeki amaç her ne kadar esnek çalışmayı yaygınlaştırarak kadın işe geri döndüğünde kariyerinin önünde, ücretinde engel teşkil etmesi ve kadının kariyerden ziyade ev/aile odaklı olması olsa da kadın için alan açan bir hamle olarak da değerlendirilebilir. Kadının çocuk sahibi olmak istememesi ne kadar hakkıysa çocuk sahibi olmayı istemesi de o derece hakkıdır. Buradaki önemli nokta, kadının bu konuyla ilgili olarak üzerinde hiçbir baskı olmadan özgürce, kendisinin karar veriyor olmasıdır. Çocuk sahibi olan kadınların hem iş hayatına devam etmek hem de çocuklarıyla ilgilenmek istemesi durumunda, doğum ve sonrasıyla ilgili bu düzenlemeler kadın tarafından sadece aile alanı içerinde sıkışmasını önleyecek, geliri olmasını sağlayacak birer stratejik hamle olarak kullanılabilir. Bu denetimin gerçekleştirildiği kurum olan

biyolojik aile, egemen olan toplumsal cinsiyet rollerinin devamlılığını sağladığı için devlet politikalarıyla desteklenir.

Benzer şekilde yardımcı üreme teknolojileri evlilik, heteroseksüellik gibi sınırlamalarla gerçekleştirilirken amaçlanan, toplumsal cinsiyet rollerini devam ettirecek olan heteroseksüel biyolojik ailedir. Özgür ve eşit bir ortam sağladığında mutluluk kaynağı olabilecek aile, iktidar ilişkileri bağlamında toplumsal cinsiyet rolleri ile kadını baskı altına alındığı ve sömürüldüğü bir kurum hâline gelir. Kadın için kendini gerçekleştirmesi ve kimlik bulması mümkün alanın sadece aile, ev ve annelik ekseninden oluşturulması, bu durumun devlet politikalarıyla desteklenmesi, özel olarak değerlendirilen bu alanların politik birer mesele olduğuna işaret eder. Bu alanlar üzerinden baskılanmaya çalışılan kadın bedeni ise bu politikliğin merkezinde yer alır.

Bu nedenle kadın bedeni üzerindeki denetim ve baskı, kadının özne olarak görülmeyerek nesneleştirilmesine sebep olurken; bu baskının sürekli hale gelmesi kadının bedenine ve kendisine yabancılaşarak bu nesneleşme süreciyle bütünleşmesine yol açar. Oysa kadın, bedeni aracılığıyla hayatını sürdüren ve deneyimleyen bir öznedir, erkekle eşit haklara sahiptir. Kadının bedeni üzerinde baskı uygulamaya çalışan devlet, kadın üzerinde fiziksel, duygusal, ekonomik tüm şiddet biçimlerini gerçekleştirirken, imzaladığı uluslararası sözleşmelere de karşı gelir.

4. FEMİNİST METODOLOJİ

4.1. Giriş

Bu bölüme, kadınların çocuk sahibi olma/olamama, doğum ve annelik süreçlerinde ezilme ve direnme deneyimlerinin anlaşılmasını ve tartışılmasını amaçlayan çalışmamın araştırma yöntemine yönelik olarak feminist metodoloji ve feminist duruş kuramı hakkında bilgi vererek başlıyorum. Feminist metodoloji kısmında, kadın deneyimini temel alan feminist analiz ve bu analizin önemi üzerinde duruyorum. Bu kapsamda, metot ve metodoloji kavramlarının kullanımını, araştırma için "neden" metodoloji kavramın tercih ettiğimi, feminist metodolojinin ne olduğunu ve nasıl bir yol izlediğini açıklamaktayım. Aynı zamanda feminist metodolojinin kadın deneyimini merkeze alan ve bilgi üretimindeki iktidar ilişkilerini ortaya çıkaran sorgulayıcı yönünü vurgulamakta ve araştırma konusu ile bağlantısını kurmaktayım.

Bunu takiben feminist kuram ile bağlantılı olarak feminist metodolojinin önemi ve geleneksel bilim anlayışına yönelttiği eleştirileri ortaya koyarken, feminist metodoloji için gerekli temel ilkeleri açıklıyorum. Ayrıca feminist epistemolojiler hakkında bilgi vererek, bu epistemolojilerin hangi amaçlarla hareket ettiğini ve feminist epistemolojiler arasındaki farklılıkları vurgulamaktayım.

İkinci kısımda ise kadın deneyiminden hareket eden, eleştirel bir bakışın ürünü olan feminist epistemolojilerden feminist duruş kuramını açıklayarak tez çalışmamın konusuyla ilişkisini kuruyorum. Feminist duruş kuramı içerisinde yer alan teorisyenlerin farklı açıklamalarına yer vermek, var olan bu farklılığın duruş kuramı için zenginliğini ve önemini gösterir. Feminist duruş kuramı ile farklı toplumsal ilişkiler içerisindeki kadınların farklı konum, duruş ve görüşe sahip olması, kadınların günlük yaşamına, önemsiz gibi görülen günlük olay ve deneyimlere, bunların neden önemsizleştirilip ikincilleştirildiğine ve yok sayıldığına, bunların içinde güç ilişkilerinin nasıl gizlendiğine odaklanmanın anlamını vurgulamak için önemlidir.

Böylece nesnellik ve öznellik arasındaki çatışmalı süreçte, kadın deneyimine ve öznelliğine yer vermenin nesnellik önünde bir engel olmadığı gösterilebilir. Kadınların ikincil konumda kalmalarını, sömürülmelerini, baskılanmalarını yeniden üreten çarpıtılmış ve inşa edilmiş, iktidar ilişkileriyle üretilmiş gerçeklik anlayışının doğasının açığa çıkarılmasıyla nesnelliğe katkı sağlanabilir. Böylece feminist duruş kuramının

öznellikten ve nesnellikten vazgeçmeden eleştirel bir sorgulama süreci olarak kullanıldığı gösterilebilir.

4.2. Feminist Metodoloji

Feminizm, ataerkilliğin çözümlenmesi için toplumsal ilişkilerin değerlendirilmesini son derece önemli bulur. Feminist analiz, toplumsal ilişkilerin içerisinde, ataerkilliğin nasıl yerleştiğini ve devam ettiğini ortaya çıkarır (Flax, 1983, s.249). Bu noktada mensturasyon ile başlayan, hamilelik ve doğum ile devam eden süreçte kadınların bedenleri aracılığıyla baskı altına alınmalarının araştırılmasında, kadın bedenindeki ataerkil kapitalist baskının ortaya çıkarılması için kullanılan feminist analiz son derece önemlidir. Kadınların deneyimini merkeze koyan feminist analiz; fikirler, deneyimler ve güç ilişkileriyle bağlantılı olan toplumsal gerçeklik ve toplumsal cinsiyetlendirilmiş hayatlar için uygun teori, dil ve politikayı üretir (Ramazanoğlu ve Holland, 2002, s.10-11).

Toplumsal cinsiyetlendirilmiş yönleri bulunan mensturasyon, çocuk sahibi olma, doğum gibi durumların kadın deneyimindeki karşılığına ulaşmak, bu deneyimlerin hem bedensel yönünü hem de toplumsal inşadan kaynaklı yönünü değerlendirmeyi sağlar. Bu noktada feminist analiz, sorunlara kadın deneyimi açısından odaklanır ve ihmal edilen kadın deneyimlerini gerçekliğin ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirir (Harding, 1996, s.40). Bu değerlendirme, kadınların baskı altına alınmasının, sömürülmesinin ve bedensel deneyimlerinin kültürel olarak nasıl çeşitlendirilip üretildiğini anlamamıza olanak sağlayan feminist çaba ile mümkündür (Ramazanoğlu ve Holland, 2002, s.96).

Feminist çaba, araştırmanın başlangıç noktasından son noktasına kadar araştırma çerçevesinin belirlenmesinde etkendir. Dolayısıyla bu çaba aynı zamanda izleyeceğimiz metodolojinin içerisindedir. Her ne kadar teoriyi, araştırmanın nasıl ilerleyeceğini ve delil toplama tekniklerini kapsayan bir kavram olarak metot kavramı kullanılıyor olsa da metot kavramı araştırmanın teknik ve prosedürleri ile ilgilidir (Harding, 1987, s.2; Ramazonoğlu ve Holland, 2002, s.17). Metodoloji ise “metot, teori, etik, ontoloji ve epistemolojiyi” (Wickramasinghe, 2009, s.55) içeren, araştırmaya dair daha kapsamlı bir kavramdır. Bu nedenle metodoloji terimi, sadece tekniğin değil aynı zamanda araştırmaya nasıl yaklaşılacağının da çerçevelenmesi anlamına gelir.

Bu bağlamda feminist metodoloji, "sosyal yaşam bilgisinin nasıl üretildiği ve bu bilginin kadınların sosyal gerçeklikleri ile nasıl ilişkilendirildiği ile ilgilidir" (Öztan, 2015, s.276). Kadınların ve kadın deneyiminin egemen bilgi üretimi içerisinde görünmez kılınmasına ve aynı zamanda bilgi üretimindeki iktidar ilişkilerine karşı çıkıştır (Ecevit, 2012, s.45). Kadın deneyiminin ve bilgisinin, neden görünmez kılındığına karşı bir sorgulama sürecidir. Araştırmada ise, kadınların mensturasyon ile başlayan, çocuk sahibi olma ve doğum ile devam eden süreçlerindeki ataerkil kapitalizmin ürettiği, şekillendirdiği ve kadınları baskılamak için kullandığı yaşam deneyimleri, feminist metodolojinin merkeze aldığı kadın deneyiminin kendisidir.

Feminist metodolojiyi "özgün kılan unsur kadın deneyimini sorunsallaştıran feminist kuram" ile kurduğu ilişkidir (Ecevit, 2019, s.39). Feminist kuram, bu deneyimin neden ikincilleştirildiğini tartışır. Bu çalışma feminist kurama bağlı kalarak, kadın deneyimini ikincil, "marjinal, anormal olarak değil; merkezi olarak" (Letherby, 2003, s.43) odağa yerleştirir. Bu noktada ataerkilliğin ürettiği taraflı bilgiye, gerçekliğin eksik ve çarpıtılmış olarak sunulmasına karşı çıkar. Feminist metodolojinin ortaya çıkmasında bu karşı çıkış yer alır. Modernitenin rasyonel bilim görüşü çerçevesinde sunduğu kadına yönelik olumsuz kodlar ve bu kodların meşrulaştırılarak kadınların bu olumsuz kodlar ile ikincillik konumlarının yeniden üretilmesi, egemen bilimin geçerlilik ve güvenilirliğinin sorgulanarak (Ecevit, 2019, s.42-43) kadını merkeze koyan feminist metodolojinin gündeme gelmesine yol açar.

Judith Cook ve Mary Fonow (1986), feminist metodoloji için beş epistemolojik konunun temel olduğunu vurgular. Bunlar; "toplumsal cinsiyete karşı düşünümsel kaygılar, görme yolu ve metodolojik araç olarak bilinç yükseltme, öznelliğin nesnellikten ayrı olmadığı iddiasıyla salt nesnellikle mücadele, kadınların araştırmanın nesnesi olmadığı etik kaygısı ve araştırmayı politik bir aktivite olarak görmektir" (aktaran Stanley ve Wise, 2013, s.38). Dolayısıyla her feminist araştırma bu epistemolojik kaygılar ile yürütülmelidir. Aynı zamanda feminist bir metodoloji için "araştırılan özneler ile kısmen yan tutmayı, araştırmanın değerden arındırılmış olmadığını" kabul etmek anlamına gelen *bilinçli taraflılığın* kabullenilmesi ve araştırılan öznelerle araştırmacı arasında sorgulandıkları hissine neden olmayan, hiyerarşi kurmayan "aşağıdan bakış" (Mies, 1996, s.52), gerekli ilkelerdendir. Feminist epistemoloji, bu ilkeler ile bağlantılı olarak kadınların deneyimlerinin, bu deneyimleri belirleyen şartların ve kadınların bu

deneyimlerin öznesi, bilenleri olarak bilgi üretiminden dışlanmalarının sebebini sorgulayarak (Ecevit, 2012, s.45) kadınları ve kadın deneyimini merkeze koymayı amaçlar. Egemen bilgi kalıplarının toplumsal cinsiyet farklılıkları ile ikincilliği, baskıyı, sömürüyü nasıl desteklediğini ortaya koyma çabasıyla hareket eder (Townley, 2011, s.48).

Bu çaba ile feminist epistemoloji, feminist birikim üzerinden oluşan bilginin teorisidir ve bu doğrultuda bilimsel alandan, pratikten kadının dışlanmasının, bu alandaki yokluğunun bilginin inşasındaki rolünü sorgular (Gilchrist, 1999, s.19). Feminist epistemoloji için önemli olan, Jane Duran'ın (2003) vurguladığı gibi epistemolojinin "kalbindeki olan, öteki olarak tanımlananın, onun kişiliğinin ve konuşmacı olarak konumunun tanınmasına dair yürütülen temel kaygıdır" (aktaran Townley, 2011, s.98-99). Bu nedenle egemen söylemin öteki olarak tanımladığı, ikincilleştirdiği ve yok saydığı kadını, onun yaşam deneyimini ve bu deneyimde konumunun etkilerini merkeze almak temel meseledir.

Feminist epistemolojiyi üç temel ayrım çerçevesinde ele alan Sandra Harding'e (1986) göre *feminist emprizm*, *feminist duruş (standpoint)* ve *postmodern feminist epistemoloji*, araştırmadaki temel konumları belirler. Nina Lykke (2010) ise Harding'in son kategorisini yenileyerek *postmodern feminist (anti) epistemolojiye* çevirir ve bir diğer kategori olarak *postyapısalcı feminist epistemolojiyi* ekler. Harding (1987) feminist epistemolojilerdeki bu farklılığı çeşitlilik olarak yorumlar ve bu epistemolojileri tamamlanmamış bir sürecin parçası olarak süreklilik içerisinde birbiriyle ilişkili olan *geçişken epistemolojiler* olarak değerlendirir (aktaran Letherby, 2003, s.58).

Harding (1986, s.24-25) tarafından kullanılan feminist emprizmin epistemolojik başlangıç çizgisini, bilimsel bilgi ve bu bilginin üretiminin eleştirisi ve dönüştürülmesi oluşturur. Geleneksel bilimlerdeki sorun, "bilimsel bilgi için belirlenen kuralların yeterli olmayışıdır" (Lykke, 2010, s.128); çünkü geleneksel bilimlerdeki cinsiyet yanlılığı iddia edilen nesnellik ile örtüşmemektedir. Bu durum ise bilimsel bilginin üretim sürecinde değer yargılarının bilgi üretimine dahil olduğu anlamına gelir (Lykke, 2010, s.128). Bu noktada feminist emprizm, başlangıç noktası olarak pozitivizmi alır. Fakat pozitivizmin cinsiyet körü yaklaşımını eleştirerek, bu problemlerin pozitivist emprizmin kendi araçları ile çözülebileceğini ileri sürer.

Bu doğrultuda başlangıç çizgisini oluşturan pozitivist kriter ancak cinsiyete dair önyargıların araştırmadan çıkarılmasıyla mümkündür (Lykke, 2010, s.146); geçerlilik ve güvenilirlik için gerekli olan, Harding'in (1986) vurguladığı gibi, cinsiyet körü olmamaktır. Feminist emprizm her ne kadar modernist prensiplere dayanıyor, pozitivist kökenden geliyor ve bilginin bilenden bağımsız olarak dış dünyada olduğunu söylüyor olsa da erkek bakışından taraflı bir bilim yapıldığını ve gerçek nesnelliğin önyargılara kapılmadan kadın perspektifinden araştırmalarla mümkün olduğunu vurgular (Letherby, 2003, s.43-44). Böylece geleneksel pozitivizm ile yapılan önyargılı bilim yerine feminist emprizmin bilimde nesnelliği sağlayacağı düşünülür.

Nesnellik ve tarafsız bilgi üretimi iddiasında olan geleneksel epistemolojiler göz önüne alındığında Lykke (2010, s.131) postmodern felsefenin bir anti epistemoloji olarak okunabileceğini söyler. Bu noktada postmodern (anti) epistemolojiler, bilimsel bilginin kuruluşundaki sabit görünüşleri yapı söküme uğratan ve sorunsallaştıran birer projedir. Bilim ise Donna Haraway'in adlandırdığı gibi, "hikâye anlatma pratiğidir" (Haraway, 1989, s.4). Her şey söylem içerisinde var olduğundan, söylemler belirleyendir. Söylemler, hiçbiri birbirinden ayrıcalıklı olmayan farklı doğrulukları oluşturur. Bu durum, tek bir doğrudan ziyade doğruluklardan söz edilebileceğini gösterir (Letherby, 2003, s.52).

Birleştirici ve bütüncül tüm formalara karşı olan postmodern feminizm, Butler'ın (1990) yaklaşımından hareketle feminist empristler ve feminist duruş kuramcıları tarafından kullanılan kadın ve deneyim gibi birleştirici kavramlara karşı çıkar. Bu epistemolojilerin, kadın ve deneyim kavramı ile tekdüze bir ilişki kurduklarını; oysa bu kavramların merkezsiz ve değişken olduklarını söyler. Bu açıdan bakıldığında anlam da akışkandır ve aktif olarak söylemde ve dilde inşa edilir (Lykke, 2010, s.131-132). Fakat feminist duruş kuramı, her ne kadar klasik versiyonlarında daha birleştirici kategoriler kullanıyor olsa da farklı versiyondaki duruş kuramlarıyla postmodern eleştirilere yanıt niteliğinde çoğulculuk sergiler. Kadınların sosyalizasyon süreçlerindeki deneyimlerinin farklı olmasının kadınlarda farklı bakış açılarına neden olduğunu söyleyen ve bu nedenle feminist duruş kuramının daha doğru veriler üreteceğini vurgulayan Harding (1991, s.119-121), bu vurguyu feminist duruş kuramının farklı duruşlardaki kadınların deneyimlerine odaklanmasından hareketle yapar.

Egemen bilimin güçlü nesnellik iddiası, vurgulanan "daha doğru veriler" ile ilişkilidir. Bu noktada Harding (1986) için bilimsel bilgiden dışlanan kadın deneyimine,

farklı ve özgün durumlara odaklanmak, özgürleştirici bilgi üretmekle bağlantılıdır (aktaran Ecevit, 2019, s.54). Nesnelliği sağlayan da çarpıtılmış, toplumsal cinsiyetlendirilmiş bilgi üretimindeki kalıpları sorgulayarak, gerçekliğin kadın deneyimindeki boyutlarına yer vermektir. Gerçekliğin içine kök salan inşa edilmiş durumları ortaya çıkarmak, feminist duruş kuramının kadınların yaşantısını ve deneyimini merkeze almasının esas nedenidir (Ecevit, 2019, s.48). İnşa edilenin ortaya çıktığı yer günlük yaşam ve oradaki yaşam deneyimidir. Dolayısıyla kadınların yaşam deneyiminden hareketle yapılan sorgulama, kadınların ikincil konumlarının yeniden üretilmesine hizmet etmek için inşa edilmiş kalıpların ortaya çıkarılmasını sağlar.

Dorothy Smith'in (1997, s.394) vurguladığı gibi, gerçekliğe ilişkin kalıplar yaşam pratiklerinde oluşmaktadır ve bu nedenle günlük yaşam çok önemlidir; günlük yaşam içerisinde kadınların yaşamları ve deneyimlerine odaklanmak, egemen söylemde yer almayan bilgilerin üretilmesini sağlar. Bu bilgilerin üretilmesi ise Smith'e (1987) göre kadınların toplumsal yaşamdaki deneyimlerinin, toplumsal kurumlar ve kişilerle kurdukları ilişkilerin farklı seviyelerde olması ile ilişkilidir. Bu durum ise kadınların farklı duruşlardaki konumlarına odaklanmayı gerektirir.

Günlük yaşamı, toplumsal cinsiyet ilişkilerini açıklamak ve analiz etmek için kullanan Smith (1987), duruş kuramı ile sosyopolitik ilişkilerle organize edilen ve günlük yaşamın içerisine sızmış yönetilme ilişkilerine dair ideoloji, yapı ve pratiklerle örülmüş deneyimlerin, farklı duruş ve bilgilerle ortaya çıkarılacağını vurgular (aktaran Luttrell, 1990, s.636). Bu doğrultuda feminist duruş, eleştirel bir bakış açısının ürünüdür.

4.2.1. Feminist duruş kuramı

Feminist duruş, genel olarak eleştirel gerçeklik anlayışı içerisinden araştırmacının kendi bakışı ve eleştirel perspektifin bakış açısıyla bilgi üretimine geçtiğinde, politik ve objektif olan gömülü gerçeği anlamaya erişeceğini savunur (Lykke, 2010, s.147). Bilgi üretiminin deneyimle başlaması ve toplumsal dünyanın kadın bakışından bir teoriyle araştırılması gerektiğini vurgular. Bu nedenle feminist duruş kuramı, kimi zaman *kadın deneyimlerinin epistemolojisi* olarak da ifade edilir (Letherby, 2003, s.44). Bu ifade aynı zamanda araştırmanın nereden ve nasıl başlayacağına dair bir çerçeve belirlerken; kadınların mensturasyon, çocuk sahibi olma ve doğum süreçlerindeki deneyimlerini konu alan bu çalışmanın da başlangıç noktasını ve çerçevesini belirler. Bu çalışma feminist

duruş kuramı bağlamında, belirtilen süreçlerdeki kadın deneyimlerini ve kadınların somut çıkarlarını merkeze koyar. Bunu da Hartsock'ın (1983) vurgusuyla paralel olarak "ataerkillik bünyesindeki insan ilişkilerinin hiç de insancıl olmadığını ortaya çıkararak" (aktaran Winant, 1987, s.135) ve cinsiyetçi durumları tartışmaya açarak yapar.

Nitekim mensturasyon, çocuk sahibi olmak ve doğum ile devam eden süreçlerin kadınlar için baskı alanı haline gelmesi, bu baskının kadınlar tarafından içselleştirilmesi ya da bu baskıya karşı mücadele edilmesi tartışmaya açılan alanlardır. Dolayısıyla feminist duruş kuramıyla ilerleyen bu çalışmada, çocuk sahibi olma konusunda kadın ve erkek deneyimindeki farklılığın psikoanalitik teorinin de vurguladığı gibi, sosyalizasyon sürecindeki farklılıktan kaynaklandığı noktasına katılıyorum. Bu nedenle de çocukların bakım ve sorumluluğunun kadın ile erkek arasında cinsiyete dayalı iş bölümüne neden olduğuna da dikkat çekmenin önemli olduğunu düşünüyorum. Çünkü bu iş bölümü "sosyal olarak yapılandırılmış" olup kadın ve erkeğin farklılığına işaret eder (Ecevit, 2012, s.26).

Bu durumla bağlantılı olarak kadın deneyiminde çocuk sahibi olmak ve sonrasındaki anneliğin, neredeyse tüm kız çocuklarının yaşadığı sosyalizasyon sürecini içeren bir kurum (Chodorow, 1974, s.59; Abbott, Wallace ve Tyler, 2005) olduğunu tartışmak, çelişkileri ortaya koymak, deneyimlere yer vermek Smith'in (1997, s.395) vurguladığı feminist duruş kuramının toplumsal cinsiyeti ortaya çıkaran ve destekleyen unsurları araştırmasıyla paralellik içerisindedir. Bu açıdan bakıldığında feminist duruş kuramı kadınların, hayatı erkeklerden farklı olarak nasıl deneyimlediklerinin ve ataerkilliğin egemen olduğu toplumsal ilişkiler içerisinde yaşadıklarının keşfedilmesi için yollar sunar (Ramazanoğlu ve Holland, 2002, s.63).

Bu keşif için duruş kuramı; deneyimde odaklandığımız noktayı, bunun nasıl ortaya çıktığını ya da inşa edildiğini ve hangi sebeplerle bilen özne olunduğunu tanımlarken (Sprague Jones ve Sprague, 2011, s.408), odak noktasını erkek yerine kadına çevirir. Bu noktada araştırma, feminist duruş kuramcılarının (Hartsock, 1983; Harding, 1986; Collins, 1990; Smith, 1990) sorduğu gerçekliğin kendisinden ziyade "güç nasıl çalışır?" (aktaran Wicramasinghe, 2009, s.69) sorusu temelinde düzenlenir. Bu anlamda araştırma, Smith'in (1992, s.88-91) feminist duruşu bir sorgulama şekli olarak değerlendirmesiyle ve kadınların günlük yaşamlarının içine gömülü toplumsal ilişkileri soruşturmasıyla, odaklanılan kadın deneyimlerinin içine sızan güç ilişkilerini anlamak için metodolojik bir

strateji olarak görmesiyle aynı doğrultudadır. Bu nedenle mensturasyonu başlangıç noktası olarak aldığım bu çalışmada, Harding'in (1987) vurgusundaki gibi, reddedilen kadın deneyimlerine odaklanarak toplumsal cinsiyet ilişkilerini yönetenlerin değil, deneyimleyenlerin perspektifinden değerlendirerek ilerleyen bir yol izlemeyi seçiyorum.

Yöneten-deneyimleyen ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde akla ilk gelen Nancy Hartsock'un (1983) materyalist duruş kuramıdır. Hartsock (1983, s.288), feminist duruş kuramını 'yöneten-yönetilen', 'ezen-ezilen' gibi egemenlik ilişkilerini açıklamak, güç ilişkileri içerisindeki cinsiyetçi ögeleri anlamak için temel ilke olarak görür. Bir anlamda Hartsock'un feminist duruş kuramı Marx'ın proletarya modeli gibidir; bu duruşu cinsiyetçiliğe karşı verilen mücadelede kullanılabilecek önemli bir yöntem olarak görür (aktaran Winant, 1987, s.132). Marksizm'de üretim araçlarına sahip olup olmamakla belirlenen sınıf ilişkileri ve bu ilişkiler içerisindeki iki sınıfın dünyayı farklı algılamasından hareketle, cinselliğin üretim ve yeniden üretim seviyesinin de kadınların ve erkeklerin dünyayı farklı algılamasına ve deneyimlemesine yol açtığı düşünülür (aktaran Winant, 1987, s.134). Dolayısıyla feminist duruş kuramı ile kadınların yaşamına ve deneyimlerine odaklanmak, iktidarın gücünü anlamak için gerekli bakış açısını sağlar. Fakat Hartsock'un (1983) kadının ayrıcalıklı görüşünü içeren materyalist analizi ve bu görüşün feminist bilinçlenmeyle başarılmasını Mary Hawkesworth (1989) eleştirerek bu "ayrıcalıklı görüşün", yani kadınlardan bazılarının gerçeği görürken bazılarının göremez olmasının, bir hiyerarşiye neden olduğunu söyler (aktaran Naples, 2003, s.70-71).

Bu noktada kadınlar arasında hiyerarşi oluşturmayan bir yol olarak farklı duruşlara yer vermek, her birisinin kendi açısından değerli olduğunu, kendi konumundan gerçekliği yansıttığını kabul etmek önemlidir. Feminist duruş kuramı içerisinde ortaya çıkan farklılıkların nedeni, bu çoğulculuk ile farklı kadınları ve duruşları kucaklayabilme isteğidir. Dolayısıyla tek bir duruş kuramından söz etmektense farklı duruş kuramlarını kapsayan bir yaklaşımla hareket edildiğinde daha kapsayıcı olmak mümkün hale gelir. Feminist duruşlardaki farklılık aynı zamanda Alison Jaggar'ın (2004) vurguladığı gibi, feminizmin tek parça olmayan yapısını da kabul etmek ve göstermekle ilgilidir. Var olan çok boyutlu baskı sistemi içerisinde kadınların hayatlarında etkili olan çeşitli sınırlamalar ve ayrıcalıklar vardır. Bu nedenle, baskı altındaki kadınların tek sesliliğinden ziyade bu farklılıklara göre değişebilen seslerden söz etmek önemlidir (Letherby, 2003, s.47).

Seslerin çeşitliliği, kadınların deneyimlerindeki çeşitliliği göstererek farklı baskı ve direniş çeşitlerini anlamamıza hizmet eder. Burada önemli nokta ise bu çeşitlilik arasında hiyerarşi oluşturmamaktır. Patricia Hill Collins (1990) bu durumla bağlantılı olarak baskının asla sınıflandırılamayacağını ve baskılar arasında karşılaştırma yapılamayacağını söyler. Bu durum aynı zamanda feminist duruşlar arasında da karşılaştırma yapmamayı, her birini farklı bir çeşitlilik olarak kabul edip, bu çeşitlilik bakımından zenginleşmeyi gerektirir. Donna Haraway (1991, s.196), farklı feminist duruş kuramlarının farklı perspektiflerden çoğul bilgi üretimi için vizyon sağladığını söyler. Bilgiler ve duruşlar kendi başına kısmi, konumsal ve belirlidir. Bu anlamda kadınlar arasındaki farklılıklar, farklı duruş ve konumlar açısından çeşitliliğe işaret ederken Collins'in (1990, s.236) vurguladığı gibi, kadınların kendi konumsal bilgilerini paylaşmalarına da neden olur.

Konumsal bilgileri şekillendiren, baskı ve direnişi içerisinde taşıyan deneyimler söz konusu olduğunda *kesişimsellik* önemli bir kavram olarak kabul edilir. 1892'de henüz isimlendirilmemiş bu içerik Anna Julia Cooper tarafından siyahi ırk olmanın ve kadın cinsiyetinde doğmanın neden olduğu ötekileştirmeyi anlatmak için kullanılır (Carastathis, 2016, s.15). Bu yönüyle cinsiyet ve ırkın üst üste binmesiyle yaşanan baskı mekanizmasını işaret eder. 1980'li yıllar boyunca farklı nedenlerden kaynaklanan baskıların kesiştiğini ifade eden bu içerik, 1991 yılında Kimbérle Crenshaw tarafından *kesişimsellik* olarak kavramsallaştırılır (Collins, 2015, s.10). Sirma Bilge ve Collins (2016) kesişimsellik kavramının birden fazla faktörün birbirini etkilediği ve birbirinden etkilendiği noktasından hareket ederek onu "eleştirel teorik ve pratik" (aktaran Marques, 2018, s.616) olarak tanımlarlar. Böylece deneyimler ve deneyimlerin içerisindeki baskı ögelerinin çoğulluğu, birbiriyle etkileşimleri tek bir kavramla ifade edilebilir. Bu noktada Collins (2019) kesişimselliği, eşitsizlik ve baskı biçimlerini değerlendirme noktasında ufuk açıcı bulur ve kesişimselliğin bunları kapsayan "şemsiye bir terim" (Collins, 2019, s.2) olduğunu söyler.

Aksu Bora (2017) ise kesişimselliği farklı bir bakış açısıyla değerlendirir. Kesişimselliğin, kadın kavramının standart tanımının dışarıda bıraktığı farklılıkları dahil etme amacıyla geliştirilmiş olmasına rağmen gereksiz olduğunu düşünür. Bora'ya göre toplumsal cinsiyet kavramı zaten bu görevi yerine getirir ve tüm farklılıkları içerisinde barındırır (Bora, 2017). Bora, toplumsal cinsiyetin kapsayıcılığı konusunda her ne kadar

haklı olsa da kesişimsellik kavramı toplumsal cinsiyet kategorisini sabitler. Böylece toplumsal cinsiyet tüm baskı biçimlerini kapsıyor olsa bile kesişimsellik kavramı, kimlerin hayatında hangi baskı biçimlerinin daha etkili olduğunu görmemize dair pencereler açar.

Kimlikler gibi baskılar ve bu baskılarla mücadele de çeşitli olduğundan kesişimsellik ile kadınların deneyimindeki farklılık anlamlı hale gelir. Bu noktada kadınlar çatısının altındaki çeşitlilik ortaya çıkar (Hayden and Hallstein, 2012, s.100-105). Deneyimleri, baskıyı ve mücadeleyi belirleyen tek bir etmen olmadığından, aynı olayın farklı kadınlar tarafından farklı deneyimlen(ebil)mesi durumunu açıklamak da kesişimsellik ile mümkün hale gelir. Siyahi feminist aktivist Loretta Ross, tecavüz ve kürtajla ilgili deneyimlerini anlatırken üzerinde etkili olan baskının ırk değil, toplumsal cinsiyet baskısı olduğunu (aktaran Hayden ve Hallstein, 2012, s.105-107) vurgular. Bu durum ise Hayden ve Hallstein'ın (2012, s.114) söylediği gibi, deneyimlerde hangi baskı biçimlerinin egemen olduğunu bulmanın yolunu açar.

Ross'un kendi deneyimini yorumlamasında her ne kadar tek bir baskı ögesi olan toplumsal cinsiyet olsa da daha önce vurgulandığı gibi, toplumsal cinsiyet içerisindeki farklı baskı biçimleri de gizlenmiş olarak yer alabilir. Bu farklı baskı biçimlerindeki çoğulluk günümüzdeki toplumsal şartlara bağlı olarak sürekli artar ve değişir. Bu noktada kesişimsellik kavramının ilk çıktığı haliyle sadece cinsiyet ve ırk kapsamında kalıp kalmadığı, değişen baskı biçimlerini kapsayıp kapsamadığı sorusu da akla gelebilir. Collins (2019) bu soruyu kesişimsellik kavramının sabit olmadığını, zamana ve şartlara göre sürekli değişip geliştiğini (Collins, 2019, s.18) söyleyerek cevaplar. 21. Yüzyıl'daki değişiklikler sadece toplumsal cinsiyet ve ırk ile açıklanamayacak kadar çeşitli olduğundan "ulus, yaş, cinsellik, heteroseksüellik, emperyalizm, kapitalizm" (Collins, 2019, s.10; Ferree, 2018, s.127) kesişimsellik kavramının içerisine dahil olan ve deneyimleri şekillendiren baskı biçimlerindendir. Dolayısıyla bu kavram koşullarla birlikte gelişen, değişen, canlı ve aktif bir yapıdadır (Evans, 2016, s.68). Bu çalışma için kesişimselliğin önemi, deneyimlerdeki baskı ve direniş ögelerinin farklılığını, birbiriyle kesiştiği noktaları görmekle ilgilidir. Kesişimsellik, baskı biçimlerindeki çokluğu bütüncül okumayı (Collins, 2019, s.5) sağlarken, Collins ve Bilge'nin (2016) vurgusundaki gibi, "toplumsal bağlamın toplumsal eşitsizliği nasıl etkilediğini" (aktaran Evans, 2016, s.68) göstermesi açısından da önemlidir. Toplumsal bağlam, kadınların

yaşam şartlarını belirlerken aynı zamanda deneyimlerini, deneyimlerdeki baskı ve direniş ögelerini de belirler.

Bu çalışmanın konusu olan mensturasyon, çocuk sahibi olma ve annelik durumlarının her ne kadar kadınlar arasında benzerlikler taşıdığı kabul edilse de kadınların bu süreçlerde gösterdikleri davranışların belirli boyutlarda değişiklik gösterdiği de kabul edilmelidir. Bu durum ise kesişimselliğin boyutlarıyla, Smith'in (1990) annelik işinin sınıf ilişkilerinden, ekonomi ve eğitim sisteminden etkilendiği vurgusuyla son derece paraleldir. Mensturasyon ile başlayan ve anneliğe doğru ilerleyen süreçler, güç ilişkilerinin farklı dinamikleriyle yakından ilişkilidir. Bu süreçlerin her biri kurumlar ve söylemlerle inşa edilmiş ve toplumsal cinsiyetli hale getirilmiş pratiklerdir. Bu pratiklerdeki güç ilişkilerinin ve ataerkil baskının ortaya çıkarılması ise kadınların günlük yaşamlarına odaklanmakla mümkündür. Smith (1992, s.91-92) günlük yaşamın, direnme stratejilerini arttıran maddi pratikleri göstermesi açısından önemli bir strateji olduğunu söyler. Ataerkilliğin, toplumun koşullarına ve kadınlar arasındaki farklılıklara göre kadınlar üzerinde farklı dinamiklerle egemenlik ilişkileri kurması, onun inşa edilerek yapılaştığını gösterirken, mücadeleyle etkisiz hale getirilebileceğine de işaret etmesi açısından umut vericidir.

Bu nokta tam da baskı ve baskıya karşı direnme stratejilerindeki benzerlik ve çeşitlilikle ilişkilidir. Haraway'in *kısmi perspektiflerin epistemolojisi* (1988) olarak adlandırdığı baskıyı farklı deneyimlerin farklı perspektiflerinin hareketli bir çokluk inşa etmesi durumu, aynı zamanda farklı konumlardan farklı deneyimlerle çeşitliliği ortaya koyar. Bu noktada Haraway (1988, 1991) her ne kadar postmodern çizgide olsa da postmodernizmdeki göreceliğe karşı çıkar, göreceliği çoğul ve sürekli olarak inşa edilen anlamlara dönüştürerek nesnellikten tamamen kopmadığını vurgular. Araştırmaya başlarken kısmi bir nesnelliğin amaçlanması gerektiğini ifade eden Haraway (1988), bu durumu *sorumluluk* kavramıyla ilişkilendirir.

Böylece Haraway, klasik duruş kuramının evrenselleştiriciliğinden ve postmodern felsefenin aşırı göreceliğinden kaçınarak kısmi nesnellik ile duruş kuramının genişletilmiş bir versiyonunu ortaya koyar (aktaran Lykke, 2010, s.135-136). Bu versiyon aynı zamanda Elizabeth Gross'un (1987) özcü ve göreli ikiliğine karşı önerdiği alternatif olan *ikisinin ortası* kavramıyla aynı içeriktedir. Bu kavram ile Gross, nesnellik ve öznelliğin ortada buluşmasını anlatır. Bu çalışmada kadın bedeninin günlük hayattaki

rolüne ve iktidar mekanizmalarıyla ilişkisine odaklanarak ataerkil yapıların, kadınları bedenleri üzerinden nasıl baskı altında tuttuğunu ve kadınların bu baskıya nasıl direndiğini ele aldığım için duruş kuramlarındaki çeşitlilik, çalışma için son derece zenginleştiricidir.

Kadınların deneyimlerini paylaşmalarıyla ortaya çıkacak olan ataerkil iktidarın yapısı ve kadınların içselleştirerek gerçekleştirdiği ataerkil pratikler, farklı konumların çeşitliliğiyle ortaya konabilir. Bu çeşitlilik için hamilelik sürecini deneyimlemiş kadınların bu süreçte ve sonrasında bedenleriyle, cinsellikleriyle, annelikle ilgili deneyimlerini, ataerkil iktidarın pratiklerini hangi noktalarda içselleştirdiklerini ve hangi noktalarda ona karşı nasıl direndiklerini öğrenmek önemlidir. Miranda Fricker (2008, s.69-70), sözlerin ve sessizliğin bilgi üretimindeki güç ilişkilerinde ne kadar önemli olduğunu vurgularken sessizliği, *yorumsal adaletsizlik* olarak nitelendirir ve bu adaletsizliğin araştırmacılar için bir çıkarım olacağını söyler. Bu sessizlik, "konuşanın ya söyleyecek bir şeyi olmayışından ya da araştırmacının delillere ulaşımını engellemek için bilinçli bir hamle" (aktaran Crasnow, 2009, s.191) olmasından kaynaklanır. Bu noktada Fricker duruş kuramını, sessizliğe neden olan güç ilişkilerinin anlaşılmasını, farkına varılmasını sağlayan etkili bir hamle olarak değerlendirir (aktaran Crasnow, 2009, s.191).

Benzer şekilde Smith (1997, s.393) de kadınların deneyimlerinin ikincilleştirilerek değersizleştirildiğini ve bu şekilde onların sessizleştirildiğini söyler. Bu nedenle bir kadının kendi duruşundan anlattığı deneyimlere oldukça önem verir; çünkü anlatılanlar aynı zamanda toplumun kadınlar için ürettiği gerçeklik kalıplarının ve sessizleştirilen ögelerin ortaya çıkarılmasına hizmet eder. Böylece baskı altına alınan, sessizleştirilen, görünmez hale getirilen kadın deneyimine ait kimi zaman benzer kimi zaman birbirinden farklı ve çeşitli birçok yeni bilgi ortaya konabilir. Tam olarak bu nokta, öznellik ve nesnellikle ilgili konum içerisinde belirir. "Farklı konumlardan ortaya çıkan farklı bilgiler ve dolayısıyla öznellikler, nesnellikle nasıl ele alınabilir?" sorusu sorulduğunda, cevap *refleksivite* yani *düşünümsellik* kavramında ortaya çıkar.

Araştırmacının kendisinin öznel durumlara maruz kalmasını, deneyimini, duygularını içeren *bireysel düşünümsellik* ve araştırma sürecinde araştırmacı ve araştırılanları kapsayan *kolektif düşünümsellik*, feminist duruş kuramı için mücadele edilen genelleştirilen tanımlara karşı olmazsa olmaz bir gerekliliktir; araştırmaya metodolojik titizlik ve geçerlilik kazandırır (Wickramasinghe, 2009, s.55-58). Bireysel

tutumda ve araştırmada öznelliğin kabul edilme süreci, araştırmadaki nesnelliğin sağlanma süreciyle yakından ilişkilidir ve Harding'e (2004) göre bunu sağlayacak bilimsel araç, düşünümselliktir. Düşünümselliğin araştırma içerisinde nesnellik sağlamasının nedeni, genelleştirilerek egemen hale getirilen bilgilerin, iddiaların, gerçeklik tanımlarının ve deneyimlerinin aslında hiç de iddia edildiği gibi nesnel olmadığını ortaya koymasıdır. Bunu, araştırma içerisinde odaklanılan günlük yaşam deneyimlerindeki iktidar ilişkilerini ortaya çıkararak yapar.

Güç ilişkileri ve etkilerinin belirlenerek, onların belli şekillerde kategorize edilmesini, araştırma içerisindeki etik tutum ve elde edilen bilginin sorumluluğunu kapsayan, çok yönlü ve ilişkisel bir süreç olan düşünümsellik hem araştırmacı hem de araştırılanların hangi bilgilerinin şartlı olduğunu, nasıl oluşturulduğunu ve bunların iktidar ilişkileriyle bağlantılarını ortaya çıkarır (Ramazanoğlu ve Holland, 2002, s.115). Mensturasyon döneminin kirlilik olarak inşa edilmesi, kadınlar üzerinde utanç ve baskı kaynağı olması gibi, bu dönemin kız çocukluğundan kadınlığa geçişi simgelemesi de toplumda egemen olan görüştür.

Mensturasyonun kadın ve toplum için önemli olması, çocuk sahibi olmayı mümkün kılmasıyla son derece yakından ilişkilidir. Tıpkı mensturasyon döneminde olduğu gibi hamilelik, doğum ve devamındaki annelik süreçlerinin kadınlar için baskı kaynağı olarak inşa edilmesine rağmen, bu durumun içselleştirilmesiyle bu baskı ağı görünmez hale getirilir ve bu durum iktidar ilişkilerinin saklanmasına neden olur. Bu noktada feminist düşünümsellik, güç kategorilerine ve iktidar ilişkilerine karşı sessizleştirilenlerin yani kadınların seslerinin duyurulması için bir mücadele çağrısıdır (Ramazanoğlu ve Holland, 2002, s.115). Bu nedenle böyle bir sessizliğin olduğunu baştan kabul etmek ve bu sessizlikle mücadele etme amacıyla yola çıkmak, Liz Stanley ve Sue Wise'ın (1993) da vurguladığı gibi, günlük yaşam deneyimlerini ve kişisel verileri yorumlarken duyguların ve deneyimlerin de hesaba katılacağını baştan kabul etmektir. Bu çalışmada, kadınların hamilelik dönemlerinde ve sonrasında 'inşa edilen anneler' olarak bedenleriyle kurduğu ilişkileri, üzerlerindeki denetim, toplumsal baskı biçimi ve bu konulara ilişkin deneyimlerini anlamaya, bu deneyimlerdeki ataerkil unsurları ortaya çıkarmaya, bu unsurların çarpıklığını göstererek literatüre ve kadınlara fayda sağlamaya çalıştığım için bilinçli taraflılık ve öznelliği baştan kabul ettiğimi söyleyebilirim.

Ataerkil unsurları ve iktidar ilişkilerini ortaya çıkarmaya istek duyan bu çalışma hem araştırmacı olan benim duruşumdan hem de araştırılan kadınların duruşlarından ve dolayısıyla konumsal bilgilerden bağımsız değildir. Her birimizin konumsallığımızı yansıtma isteğimiz ise metodolojik olarak Haraway'in (1988) vurguladığı araştırma bağlamıyla paralel olarak ahlaki sorumluluğun yansıtılmasını içerir. Konumsal bilgi kavramıyla ilişkili gördüğü *konum* kavramının yanı sıra araştırmacının "çoklu, kesişimsel ve hareketli duruşlara gömülü olanı yansıtarak", farklı güç ve farklı konumların ilişkisini analiz etmesini, söylemdeki anlamı çıkarmasını açıklayan *görüş* kavramı, performanslarla üretilen gerçeğin farklı temsillerini ortaya koymaya yarar (aktaran Lykke, 2002, s.152).

Burada önemli olan, var olanı olduğu haliyle ortaya koymak değil, onun ataerkil kapitalizmle ilişkisini kurup analiz etmek ve baskıya karşı mücadeleyle birlikte değişim amacı taşımaktır. Haraway (1997, s.268) bu noktada *yansıma* kavramı yerine *kırılma* kavramını kullanarak ayna gibi, var olanı başka bir yüzeye yansıtmaktansa dünyada yeni kalıplar üretmeye yarayan kırılma kavramını kullanmayı tercih ettiğini ifade eder (aktaran Lykke, 2002, s.154). Bu nedenle, feminist çalışmaların özünde olan mücadele ve değişimin amacı, yapılan çalışmaları yansıtmaktan ziyade, iktidar ilişkilerini kırmak ve özgürleşme yolunda adımların atılmasına hizmet etmeyi sağlamaktır. Bu çalışmada, belirttiğim konulardaki kadın deneyimine sızmış iktidar ilişkilerini kırmayı ve özgürleşme yolunda adımlar atmayı, feminist duruş kuramıyla ilerleyerek yapmaya çalışıyorum.

Feminist duruş kuramı çerçevesinde bilgi ve güç arasındaki ilişkinin analizi için, kadınların deneyimlerinin ve bu deneyimler hakkındaki konuşmalarının, güç ilişkileri aracılığıyla şekillendiği gözden kaçırılmamalıdır. Güç ilişkileri, yaşamları ve deneyimleri şekillendirirken aynı zamanda bunların bilgisinin ve sesinin duyulup duyulamayacağını da belirler. Bu noktada feminist duruş ile belli konumlardaki kadınların deneyim ve bilgilerinin toplumsal cinsiyet ilişkisi içerisindeki yeri ve güç ilişkilerinin farklı biçimleri ortaya konularak kadınların deneyimleri, fark edilebilir ve duyulabilir hale getirilir (Ramazanoğlu ve Holland, 2002, s.67). Bu sesin duyulabilmesi için feminist duruş kuramı ile ilerleyen bu çalışmada, bilinçli taraflılıkla kadın deneyimlerini ve çıkarlarını merkeze koyarken arada hiyerarşi kurmamaya dikkat eden bir tavırla, günlük yaşam deneyimlerindeki iktidar ilişkisini ortaya çıkarmak için beden-iktidar ilişkisine

odaklanmanın yanında düşünümsellikle ilerlediğimi belirtebilirim. Aynı zamanda tezimin tamamında kullandığım birinci tekil şahıs dili, pozitivist bilimin kabul etmeyeceği bir durum olsa da dışarıdan bir ses olmadığımı, sürecin içerisinde yer alarak içeriden baktığımı gösterirken feminist metodolojiyle tez yazma deneyimimin de bir parçası olduğu için son derece önemlidir.

4.2.2. Araştırma süreci ve deneyimi

Mensturasyon, çocuk sahibi olma ve annelik ile ilgili deneyimlere ulaşmak için kadınlarla yaptığım görüşmeler 08.10.19- 29.01.21 tarihleri arasını kapsamaktadır.[30] Bu görüşmeler yirmi bir kadının deneyimine dayanmakta ve bu süreci nasıl yaşadıklarını ortaya koymaktadır. Görüşmelerin 3 yaş ve altı yaş grubunda çocuk sahibi olan kadınlarla sınırlandırılmıştır. Bu yaş grubundaki sınırlandırma, kadınların hamilelik ve doğum deneyimlerini hatırlayabilecekleri bir zamanın belirlenmesi amacıyla yapılmıştır. Bu görüşmelerde kişisel bilgilerin gizliliğine dikkat ederek kadınların gerçek isimlerini değiştirerek farklı isimler kullandım ve çalıştıkları yerlerin, doğum yaptıkları hastanelerin ve doktorların isimlerine yer vermedim.

Kadınların demografik durumlarını gösteren Tablo 4.1'deki bilgiler, deneyimlerin veriler ışında okunmasına imkân sağlamakta ve hangi noktalarda *kesişimselliğin* gerçekleşip gerçekleşmediğini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Kadınlarla gerçekleştirdiğim görüşmelerden 9'u dışarıda kafede veya ev ortamında gerçekleşirken 12'si pandemi (Covid-19 salgını)[31] nedeniyle çevrimiçi olarak gerçekleşmiştir. Dışarıda veya evde gerçekleşen görüşmelerin, çevrimiçi görüşmelerden farkı, görüşmeler sırasında duyguların paylaşılmasını sağlayan fiziksel temasın kurulabilmesidir, duygulandığımızda birbirimize sarılıp gözyaşlarımızı silebilmemizdir. Çevrimiçi gerçekleşen görüşmelerde ise aynı duygudaşlık devam etmekteyken birbirimizin evine, mutfağına konuk olabilmemiz, kadınların pandemi dönemiyle birlikte ev içi alanda ne kadar sıkıştığını fark edebilmeyi de beraberinde getirmiştir.

[30]Araştırmanın 27.02.2020 tarihli Etik Kurul Raporu EK-1'de sunulmuştur.

[31]11.03.2020 tarihinde Coronavirüs (Covid-19) salgınına Türkiye'de de görüldüğü resmi olarak açıklanmıştır.

Tablo 4.1. ***Kadınların demografik özellikleri***

İsim	Yaş	Doğum Yeri	Eğitim Durumu	Meslek	Hane Geliri	Evlilik Yılı	Çocuk Sayısı
Bihter	27	Ankara	Lisans	Öğretmen	7000 TL	2	1
Yelda	29	Eskişehir	Lisans	Öğretmen	14000 TL	5	1
Gülay	30	Eskişehir	Yüksek Lisans	Öğretim elemanı	18000 TL	6	1
Melis	31	Eskişehir	Lisans	Mühendis	12000 TL	6	1
Ferhunde	31	Bulgaristan	Yüksek Lisans	Mühendis	10000 TL	4	1
Aslı	31	İstanbul	Lisans	Öğretmen	10000 TL	5	1
Tuğba	31	Eskişehir	Doktora	Öğretim elemanı	20000 TL	4	1
Öykü	32	Tokat	Lisans	Avukat	10000 TL	6	1
Serpil	32	İzmir	Lisans	Öğretmen	10000 TL	4	1
Özlem	32	Eskişehir	Doktora	Mühendis	8000 TL	2	1
Çağla	34	Eskişehir	Lisans	Büro elemanı	9000 TL	8	2
Elif	34	Eskişehir	Lisans	Bankacı	10000 TL	2	1
Sanem	34	Eskişehir	Lisans	Memur	9000 TL	6	1
Narten	35	Eskişehir	Lisans	Öğretmen	18000 TL	11	2
Melek	35	Konya	Lisans	Uzman	8500 TL	3	1
Pera	36	Eskişehir	Yüksek Lisans	İdareci	15000 TL	3	1
Ezgi	36	Eskişehir	Lise	Ev kadını	5000 TL	9	2
Duru	38	Alpu	İlkokul	Ev kadını	4000 TL	13	2
Asya	38	İzmir	Lisans	Yardımcı yönetmen	20000 TL	7	1
Ayşecan	40	Gaziantep	Yüksek Lisans	Öğretmen	4000 TL	8	1
Berrin	41	Eskişehir	Lisans	Ev kadını	5000 TL	14	2

Görüşmeleri kimi zaman kadınlar mutfakta akşam yemeğini ya da bir sonraki günün yemeğini hazırlarken, verdiği online ders bitmişken, işyerinde öğle arasında kahvesini yudumlarken, hafta sonu kocası evde çocukla ilgilenirken, çocuğun öğlen uyku arası zamanında balkonda fısıldayarak kimi zaman da gece 23.00'dan sonra günü bitirirken gerçekleştirdik. Hatta bu nedenle birkaç görüşmeyi tek seferde değil, iki bölüm halinde yaptık. Çünkü kadınların da söylediği gibi kendilerine ayırabilecek iki saatleri bile yoktur ve annelik her an uyanık olmayı gerektirir. Öyle ki, online görüşmeler sırasında çocukların görüşmelerimizi böldüğü ve kadınların çocuğu oyalamak için bir şeyler bulmaya gitmek zorunda kaldığı zamanlar da oldu. Böylece online görüşmeler zaman zaman beni kadınların annelik deneyimine ortak etti. Görüştüğüm tüm kadınlara, bana güvenerek benimle en özel anılarını paylaştıkları için çok teşekkür ederim.

Öncelikle online görüşmeler benim için ataerkil kapitalizmin içselleştirdiğim beden baskısına meydan okumama yardımcı oldu. Görüşmelerimizin çok resmi algılanmaması için ev kıyafeti ve makyajsız olarak 'evdeki ben halimle' görüşmelere katıldım. Kendimizi zaman zaman yetersiz hissettiren, makyajsız soluk göründüğümüzü düşündüren ve olduğumuzdan daha iyi görünmemiz gerektiğini iddia eden baskılayıcı beden algısına bir meydan okuma gerçekleştirdim. Bu, benim için üzerimdeki baskıyla mücadele etmem anlamına gelirken karşımdaki kadınların da beni doğal halimle görmelerini sağladı. Görüşmelerimizden sonra birçok kadın beni arayarak mensturasyon ve çocuk sahibi olma sürecindeki deneyimlerini tekrar yaşadıklarını, daha farklı bakıp öncesinde göremedikleri birçok noktayı fark ettiklerini ya da kendilerine hangi noktalarda baskı yaptıklarını fark edip hayalleri için yeni bir yol çizmeye niyet ettiklerini söylediler.

Görüşmelerimiz sırasında ben de kadınlardan çok şey öğrendim. Kadınları dinlerken yaşadıkları zorlayıcı hamilelik ve doğum deneyimlerinden, duygusal yıpranmalarından sonra bile duygusal tatminlerinin bu kadar haz dolu olması, beni bu deneyime yeni bir bakış açısı ile bakmaya yönlendirdi. Kadınların deneyimlerini dinlerken kimi zaman gözyaşlarımı tutamadım ve gerçekten böyle bir sevgiyi deneyimlemek nasıl bir şey diye merak ettim.

Kadınlarla gerçekleştirdiğim derinlemesine görüşmelerin ses kayıtlarının transkripsiyonunu yaparak mensturasyon, çocuk sahibi ol(a)ma(ma)k ve hamilelik ve hamilelik, doğum ve annelik temalarına göre gruplandırdım. Her temaya ilişkin çözümlemelerimi, daha önce vurguladığım feminist duruş kuramı doğrultusunda

Smith'in (1992) kullandığı fenomenolojik ve eleştirel yöntemle gerçekleştirdim. Böylece kadınların günlük yaşamlarındaki ve gerçekliğe dair sahip oldukları bilgilerdeki ataerkilliğe dair inşaları ve güç unsurlarını ortaya çıkararak kadınların deneyimlerini çözümledim.

Çalışmam sürecinde görüştüğüm kadınlarla kurduğum ilişkiler; deneyimlerine dair geri dönüşlerle, görüşmelerin içeriğine dair tartışmalarla birlikte sohbetler, paylaşımlar ve pandemi nedeniyle ertelenen yüz yüze buluşma planlarımızla dostluk bağları oluşturma yolunda devam etmektedir. Ayrıca feminist araştırmanın bir parçası olarak çalışmamı tamamladıktan sonra onlarla paylaşarak değerlendirmelerini ve geri bildirimlerini isteyeceğim.

4.2.2.1. *Kadınların hayatına kısa bir bakış*

Ankara doğumlu olan Bihter yirmi yedi yaşında ve öğretmendir. İki yıldır evli ve bir yaşında bir çocuk sahibi olan Bihter, hamileliğiyle birlikte üç yıllık çalışma hayatını noktalamıştır. Çocuğuna vakit ayırabileceği uygun koşulları sağlayan bir iş bulduğunda işe geri dönmeyi düşünmektedir. Kayınvalidesinin çocuğa bakacak olması, onu iş hayatı için yüreklendirmektedir.

Yelda, Eskişehir doğumlu ve yirmi dokuz yaşındadır. Öğretmen olarak beş yıldır çalışma hayatının içerisindedir. Beş yıldır evlidir ve on beş aylık bir çocuk sahibidir. Kadın bedenine dair üretilen kültürel inşaların kimi zaman yanlış olduğunu düşünse de içselleştirdiği değerler, onu bu uygulamaları devam ettirmeye mecbur bırakmaktadır.

Eskişehir doğumlu olan Gülay otuz bir yaşında ve akademisyen bir kadın olarak yedi yıldır çalışma hayatının içerisindedir. Altı yıldır evli ve iki yaşında bir çocuk sahibidir. Kocasının ailesinin daha geleneksel yapıda olması, kocasının davranışlarını belirlemekle birlikte Gülay, yönlendirmeleriyle kocasının yaşadığı baskıdan özgürleşmesine yardımcı olmuştur.

Eskişehir doğumlu olan Melis otuz bir yaşında ve mühendistir. Sekiz yıldır çalışma hayatının içerisindedir. Altı yıllık evli olan Melis, on dört aylık bir çocuk sahibidir. Aile üyeleriyle özellikle babası ve erkek kardeşiyle her konuda rahatça konuşabilmesi, evlilik hayatındaki deneyimlerine yansımaktadır. Aile kurumunu biyolojik temelli değerlendirmeyerek çocuk sahibi olma konusunda evlat edinme seçeneğini düşünmüş

olması onu özgürleştiren bir düşüncedir. İş yerinde hamile çalışanlara sunulan ücretsiz yoga ve pilates gibi etkinliklere katılarak kendisine alan açmayı tercih etmiştir.

Bulgaristan göçmeni olan Ferhunde otuz bir yaşındadır ve mühendis olarak beş yıldır çalışma hayatının içerisindedir. Dört yıldır evlidir ve on dokuz aylık bir çocuk sahibidir. İş hayatından ayrı kalmamasında kocasının rolü oldukça fazladır. Devlet memuru olan kocası, iki yıllık ücretsiz izin alarak evde çocuğa bakmaktadır.

İstanbul doğumlu olan Aslı otuz bir yaşında ve öğretmendir. Altı yıl çalışma hayatının içerisinde yer aldıktan sonra çocuk sahibi olmuş ve işten ayrılmıştır. Şu anda kendi ofisinde ara sıra özel ders vermektedir. Beş yıldır evli olan Aslı'nın iki buçuk yaşında bir çocuğu vardır. Yaşadığı duygusal değişimlerde duyguyla bütünleşmek yerine sorgulamak ve bir cevap bulmak düşüncesi üzerinden hareket etmektedir.

Tuğba, Eskişehir doğumlu, otuz bir yaşında bir akademisyendir. Yedi yıldır çalışma hayatının içerisinde yer almaktadır. Dört yıldır evlidir ve bir çocuk sahibidir. Çocuk sahibi olma kararını verirken kendisi için doğru zamanın, doktora tez yazma süreci olduğunu düşünerek hareket etmiştir. Doğum iznindeyken hem bebekle vakit geçirmiş hem de tezinde ilerleme kaydetmiştir.

Öykü, Tokat doğumlu, otuz iki yaşında bir avukattır. Altı yıldır evli ve üç yaşında bir çocuk sahibidir. Üniversiteden mezun olmasıyla birlikte çalışma hayatına başlayan Öykü, on yıldır avukatlık yapmakta ve beş yıldır da kendi ofisinde çalışmaktadır. Çalışmayı, evin dışında kendisine nefes alma alanı açan ve ekonomik olarak hayatlarını kolaylaştıran bir mekanizma olarak değerlendirmektedir. Kıyafetleri ve davranışları konusunda daha muhafazakâr tercihleri olduğunu çocukluğundaki yetiştirilme tarzıyla ilişkilendirmektedir.

İzmir doğumlu olan Serpil otuz iki yaşında ve öğretmendir. On üç yıldır çalışma hayatının içerisindedir. Dört yıldır evli ve otuz bir aylık bir çocuk sahibidir. Kadın bedeni ve deneyimleri üzerine konuşmayı çok seven, araştıran ve okuyan bir insandır. Serpil, İzmir'de baskıcı olmayan bir aile içerisinde yetişmiştir.

Mühendis olan otuz iki yaşındaki Özlem, Eskişehir doğumludur. Üç yıllık çalışma hayatının ardından çocuk sahibi olmak istediğine karar verdiğinde işten ayrılmayı tercih etmiştir. İki yıldır evlidir ve üç buçuk aylık bir çocuk sahibidir. Kadın bedeni ve

cinsellikle ilgili konuşmaktan çekinmeyen, bunların doğal durumlar olduğunu düşünen bir kadındır.

Çağla, Eskişehir doğumlu ve otuz dört yaşındadır. Beş yıldır büro elemanı olarak çalışmaktadır. Sekiz yıldır evlidir ve en küçüğü iki yaşında iki çocuk sahibidir. Hayatıyla ve bedeniyle ilgili kararları kendisinin vermesinin önemli olduğunu düşünmektedir. Toplum baskısının kendisini etkilemesine izin vermemektedir.

Eskişehir doğumlu olan Elif otuz dört yaşında ve bankacıdır. İki yıllık evli ve on bir aylık bir çocuk sahibi olan Elif, evlenince kendi isteğiyle çalışma hayatını bırakmıştır. Elif'in ailesinde egemen olan etnik kültürün gelenekleri, deneyimlerini etkilese de sorgulama gücü ve çabası ile onları dönüştürebilmektedir.

Sanem, Eskişehir doğumlu ve otuz dört yaşındadır. Altı yıldır devlet memurluğu yapmaktadır. Altı yıllık evli ve bir çocuk sahibidir. Geleneksellik hayatında kısmen etkilidir ve toplumsal cinsiyete dair algısını şekillendirmektedir. Yüksek lisans eğitimine devam ederken hamileliği sebebiyle tezini tamamlayamamış ve eğitimine son vermek zorunda kalmıştır.

Eskişehir doğumlu olan Narten otuz beş yaşındadır ve öğretmendir. İki buçuk yıl kendi ofisinde özel ders verdikten sonra evlenmiş ve çalışmayı bırakmıştır. On bir yıldır evli olan Narten'in iki çocuğu vardır. Her şeyin konuşabildiği bir ailede yetişmiş olmanın verdiği güç ile kararlarını açıkça dile getirebilmektedir. Çocuk sahibi olmak için uzun zaman beklemiş ve ancak hazır olduğunda bu kararı vermiştir.

Konya doğumlu olan Melek otuz beş yaşında ve uzmandır. Beş yıldır çalışma hayatının içerisinde olan Melek, üç yıldır evlidir ve otuz bir aylık bir çocuk sahibidir. Kendisini feminist olarak adlandırmakta, sosyal medyadan kadın mücadelesi adına yapılanları takip etmekte ve elinden geldiğince mücadeleye destek vermeye çalışmaktadır. Toplumsal cinsiyet rollerine direnen, çocukluğundan beri haksızlıkla mücadele edebilen ve çevresindekilere destek olabilen bir kadındır. Bedeni ve seçimleri üzerinde baskı kurulmasına izin vermeyen Melek, kocasının da toplumsal cinsiyet eşitliğine dair düşünceleri paylaştığı bir aile hayatına sahiptir.

Otuz altı yaşında olan Pera, Eskişehir doğumludur. Öğretmenlik bölümü mezunudur ve en son çalıştığı yerde idarecilik yapmıştır. On altı yıllık çalışma hayatının ardından çocuk sahibi olmasıyla birlikte işi bırakmıştır ve hâlâ çalışmamaktadır. Üç yıllık

evli olan Pera'nın on beş aylık bir çocuğu vardır. Çalışmayı, üretmeyi ve sosyal hayatının olmasını çok seven Pera için iş hayatından uzak kalmak, yaptığı zor bir tercihtir. Bu nedenle en kısa sürede çalışma hayatına dönmeyi düşünmektedir. Ataerkil toplumda kadın olarak var olabilmek ona göre sadece 'güçlü kadın' olabildiğinde mümkündür.

Eskişehir doğumlu olan Ezgi otuz altı yaşında ve ev kadınıdır. Dokuz yıldır evlidir ve küçüğü bir yaşında olan iki çocuk sahibidir. Çocukluğunda mensturasyonla ilgili bilgiler babası tarafından anlatıldığı için bu konularda rahatça konuşabilen bir kadındır.

Eskişehir'in Alpu ilçesinde doğan ve büyüyen Duru otuz sekiz yaşında ve ev kadınıdır. On üç yıldır evlidir ve küçüğü üç yaşında olan iki çocuk sahibidir. İlkokul mezunudur ve okuma yazma bilmeyen bir aile içerisinde yetişmiştir. Sosyalizasyon sürecinde dini söylemlerin ve mahalle kültürünün etkisi altında kalmıştır. Evlendikten sonra kocasının Eskişehir'deki evine taşınan Duru, kayınvalidesinin ölümüne kadar onunla aynı evde yaşamıştır.

Yönetmen yardımcısı olan Asya otuz sekiz yaşında ve İzmir doğumludur. Yedi yıldır evlidir ve üç yaşında bir çocuk sahibidir. On iki yıllık çalışma hayatının ardından işi bırakmıştır ve üç yıldır çalışmamaktadır. Çocuk sahibi olmak için belirledikleri koşullar ve kriterler Asya ve kocasını, yaşadıkları İstanbul'dan Eskişehir'e yerleşmeye yöneltmiştir. Pandemi nedeniyle oluşan 'risk-hastalık' düşünceleri, onun işe geri dönüşünü engellese de Asya, el işleri yapmaya devam etmektedir. Bilgiye ulaşması, araştırmacı olması, bedenine ve kendisine güvenmesi, deneyimlerine yansımaktadır.

Gaziantep doğumlu olan Ayşecan kırk yaşında ve öğretmendir. Sekiz yıldır evlidir ve üç yaşında bir çocuk sahibidir. Özel bir şirketteki on yıllık çalışma hayatının ardından çocuk sahibi olduğunda işi bırakmıştır ama şirketlerden iş aldıkça evden proje çizimlerine devam etmektedir. Beden ile ilgili konuların konuşulmadığı, mahrem sayıldığı bir ailede yetişmesine rağmen kendisini geliştirmiş ve yetişkin olduktan sonra bu baskıya yenilmemiştir. Sürekli araştıran, okuyan bir kadın olarak edindiği bilginin gücü deneyimlerine yansımaktadır.

Berrin kırk bir yaşında ve ev kadınıdır. Bir süre okul kantinlerinde çalışmış fakat ikinci çocuğa karar verdikten sonra çalışmayı bırakmıştır. On dört yıldır evli olan Berrin'in en küçüğü üç yaşında olan iki çocuğu vardır. Geleneksel değerlerle yetişen

Berrin için kendini kanıtlamak, her şeye yetebilmek ve gücünü göstermek anlamına gelmektedir.

4.3. Sonuç

Kadınların mensturasyon, çocuk sahibi olma, doğum, annelik gibi bedensel ve toplumsal yönü olan deneyimlerini odağa yerleştirmek; deneyimin kadın tarafından yaşandığı ve algılandığı şekliyle aktarılması feminist metodoloji için son derece önemlidir. Ben de bu çalışmada var olan bilgi ve deneyim kalıplarının, kadın deneyimini ve bilgisini nasıl şekillendirdiğini ve baskıyı nasıl görünmez kıldığını göstermeye çalışıyorum. Bu noktada feminist epistemolojiler Harding'in (1987) vurgusundaki gibi geçişken olduğundan çalışma içerisinde bu geçişkenlik hissediliyor olsa da çalışmada feminist duruş çizgisinden ilerlemekteyim. Feminist duruş ile kadın deneyimine sızmış ve gerçekliğin kendisi haline gelmiş durumların ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır. Bu nedenle mensturasyondan başlayıp anneliğe uzanan süreçteki meselelerle ilgili günlük yaşam deneyiminin ortaya konulması önemlidir. Egemen söylem, kadının bu deneyimleriyle ilgilenmediği ve kadınları sessizleştirdiği için, gerçek özne olarak kadınların deneyimlerini aktarması, bu çalışmanın temelini oluşturmaktadır. Bu aktarımlar, aynı zamanda içselleştirilen değerlerden bağımsız olmadığından, baskıcı ögelerin ne derece içselleştirildiğine ne derece onlarla mücadele edildiğine de ulaşmamıza imkân tanır.

Duruş kuramıyla yürüttüğüm bu çalışmada, Smith'in (1992) vurgusundaki gibi kadın deneyimi içerisine yerleşmiş ve görünmez hale gelmiş baskıcı ögelere ulaşılabilir. Çalışmada farklı konumların, farklı deneyimlerle farklı bilgiler ürettiği gerçeğinden hareketle, farklılıklar arasında tercih yapmadan hepsini kucaklamaya çalışan bir hareket çizgisinden ilerlemeyi tercih ediyorum; çünkü baskı tek parça değil, çok boyutlu bir şekilde kadınların yaşamına nüfuz eder. Bu noktada Collins'in (1990) vurgusuyla paralel olarak, baskıların sınıflandırılmaması düşüncesiyle hareket etmenin önemli olduğunu düşünüyorum. Baskının azı ya da çoğu yoktur, kadını sindiren ögeler ve kadının bunlarla mücadele edip edemediği söz konusudur. Baskı değiştiği gibi, kadının deneyimi ve mücadele biçimi de değişebilir. Bu noktada, baskı unsurlarının çoğulluğunun görülebilmesi için çalışmada kesişimsellik kavramı üzerinden deneyimlere yaklaşmayı tercih ettim. Ayrıca *kesişimselliğin* sabit bir kategori olmaması ve toplumsal şartlara göre değişmesi, kapsayıcılığı açısından oldukça kullanışlıdır. Toplumsal cinsiyet, eğitim,

kapitalizm, kesişimsellik üzerinden kadın deneyimini etkileyen kategorilerdendir. Çalışmada kesişimsellik gibi *düşünümsellik* kavramına da oldukça önem vermekteyim.

Bu nedenle düşünümsellikle ilerleyen çalışmam, hem kendimi sorgulamama neden olup *bireysel düşünümselliği* gerçekleştirirken hem de görüşmeler sırasında görüştüğüm kadınlarda sorgulamaya yol açarak *kolektif düşünümselliği* gerçekleştirir. Böylece kadınlar üzerindeki iktidar ilişkilerinin nasıl ustaca gizlendiği fark edilebilir.

5. MENSTURASYON

5.1. Giriş

Araştırmanın mensturasyon bölümüne mensturasyonun kadınlar için ne anlama geldiğine odaklanarak başlamanın önemli olduğunu düşünüyorum. Mensturasyon kadınlar için çocuk sahibi olma ve olamama durumunu biyolojik olarak belirleyen bir gösterge olarak önem taşımaktadır. Bu nedenle mensturasyon biyolojik bir olay olarak görülse bile toplumsal ve kültürel yorumların etkisi altındadır. Mensturasyon ve kadınlığa giriş arasında kurulan bağlantı her zaman net olmadığından kadınlığın kimi zaman evlilik, cinsellik ve annelik üçleminde okunarak 'sorumluluk' temasıyla ilişkilendirilmesi, deneyim ve anlamlandırma arasındaki ilişkiyi anlamak açısından önemlidir.

Anlam ve deneyimin karşılıklı etkileşim içerisinde bir süreç olması nedeniyle bu bölümde mensturasyona yüklenen anlamlara yer vermenin önemli olduğunu düşünüyorum. Mensturasyon deneyimi kadınların çoğu için ortak bir durum olmasına rağmen deneyimin biçimini belirleyen, mensturasyonun nasıl başladığı ve devam ettiğidir. Bu nedenle ilk mensturasyon (menarş) deneyimi, o döneme ait unutulamayan anılar, mensturasyon döneminde bedendeki ve psikolojideki değişikliklerle ilgili kadın bilgileri önemlidir. İlk mensturasyon anında yapılan bilgilendirmenin içeriği, kim tarafından ve nasıl yapıldığı, bu bölümde vurguladığım gibi kadınların sonraki deneyimleri açısından son derece etkili olmaktadır.

Bu noktadan hareketle, kadınların mensturasyon dönemine ait anılarına odaklanmanın, mensturasyonun kadınlar için ne anlama geldiğinin yanı sıra onlar için nelerin baskı oluşturduğunun görülmesi açısından da yardımcı olacağını düşünüyorum. Bu bölümde yer verdiğim kadınların anlatıları, mensturasyonla ilgili anıların fiziksel niteliklerden çok mensturasyona yüklenen anlamla ilgili olduğunu görmeyi sağlayabilir. Aynı zamanda mensturasyona yüklenen anlam gibi kadınlığa yüklenen anlam ve 'güçlü olma' arasında kurulan bağlantının, kadınlar için bedenleri yanında duygularını da kontrol etme ve yönetme zorunluluğu anlamına gelebildiğine odaklanmak son derece anlamlı bir çabadır.

Bununla birlikte, mensturasyon döneminin gizlenmesinin ve paylaşılmasının sınırlarında dilin ataerkil yapısı karşımıza çıkar. Bu noktada kullanılan dil, mensturasyonla ilgili olarak çizilen sınırları da anlamamıza olanak sağlamaktadır. Ayrıca

cinsellik ve bu dönemde neler yapılıp yapılamayacağıyla ilgili uygulamalar, beden denetimi olarak kadınların hayatını etkilediği için bu konularla ilgili kadınların bilgisine yer vermeyi gerekli görüyorum.

Bu bölümde tezime yön veren "ataerkil kapitalizmin kadınlara uyguladığı baskı, mensturasyon döneminde nasıl gerçekleşmektedir?", "bu baskı ve denetim kadınların farklı öznellikleri tarafından nasıl deneyimlenmektedir?", "kadınların bu baskıyla mücadelesindeki açık veya gizli direnme stratejileri nelerdir?" sorularını değerlendiriyorum. Ataerkil toplumda kadınlığa geçişi simgeleyen mensturasyonun kadınlar için ne anlama geldiğini, mensturasyonun çocuk sahibi olmaya ve anneliğe geçiş sürecinde ilk durak olan bir deneyim hali olarak değerlendiriyorum.

5.2. Mensturasyonun Anlamı

Menarş ile başlayan sürecin çocukluktan kadınlığa geçiş basamağı olarak değerlendirilmesi, mensturasyonun doğurganlıkla ilişkilendirilmesine sebep olmaktadır. Bu durum, mensturasyonun kadınlıkla, kadınlığın da mensturasyonla ilişkilendirilmesine yol açar. Mensturasyon bir yandan kadınların çocuk sahibi olma potansiyelinin göstergesiyken bir yandan da gerçekleştiği ayda çocuk sahibi olma ümitlerinin yitirilmesidir. Mensturasyon biyolojik bir süreç olmasına rağmen toplumsal yargılardan bağımsız olmadığından taşıdığı anlam da değişebilir. Görüştüğüm kadınların bazıları için mensturasyon "biyolojik süreç", "hormonların dengelenmesi", "rahatlama" anlamına gelirken bazıları içinse "eziyet" olarak anlamlandırılır. Aslı, mensturasyonu *"kadınlara özgü tamamen biyolojik bir şey. Yapımız gereği oluyoruz. Herhangi bir şeyle de bağdaştırmıyorum açıkçası, fiziksel biyolojik bir şey olarak görüyorum"* sözleriyle açıklarken mensturasyona herhangi olumlu ya da olumsuz anlam yüklemez. Mensturasyona sıradan biyolojik bir süreç olarak bakılmadığında ise kültürel yorumlar ve etiketler beraberinde gelir. Görüştüğüm kadınların bazıları ise mensturasyonu "üremek", "doğurganlık", "kadın olmak", "anne olmaya imkân sağlayacak bir hediye", "mucize" olarak anlamlandırır:

> İlk etapta yani ilk genç kız zamanında düşünürsek insan heyecanlanıyor, büyüdüm havalarına giriyor. Ama yaş ilerledikçe, evlendikten sonra bunun ne kadar önemli olduğunu düşünüyorsun. Çünkü adet görmek aslında anneliğin olmasına imkân sağlıyor. Yaş ilerledikçe önemi anlaşılıyor. Evlendiğinde hamile kalıp kalmadığını anlayabiliyorsun.

> Dediğim gibi evlenmeden önce bunları düşünmüyorsun ama evlendikten sonra düşünüyorsun. (Narten, 35)

Narten'in mensturasyona yüklediği anlamın süreç içerisinde değişmesi, toplumun kadınlardan beklentisinin de yaşa ve koşullara (evlilik/bekârlık) göre değişmesiyle paralellik gösterir. Bu beklenti, kadınların evlilik sözleşmesi ile cinsel ilişkiyi yaşayabilmesi ve bu ilişkinin amacının ise biyolojik yeniden üretim olmasıdır (Delphy, 2012; Mitchell, 1966). Böylece kendi başına anlamı olan biyolojik bir olay, potansiyel doğurganlığı ve kadınlıkla annelik arasında kurulan ilişkiyi (Kathrynn ve Kreyenbuhl, 2003) sembolik olarak işaret ederken aynı zamanda kadınların anlamlandırma süreci üzerinde de etkili olur.

Bu anlamlandırma süreci her zaman doğurganlık ya da annelik üzerinden yapılmaz. Kimi zaman da kadınlık ve günahkârlık/kötülük arasında kurulan ilişkiyi sağlamlaştırmak için kullanılır. Duru, mensturasyonla ilgili düşüncelerini, *"büyümekle ilişkili. Büyümek ve günaha girmek. Kızım 12 yaşında yeni adet oldu, bak artık günahlar başladı dedim, oruç tutacağız, ona göre dikkat et dedim"* şeklinde anlatırken bu ilişkiyi görmek mümkündür. Duru'nun Eskişehir'in ilçesi olan Alpu'da büyümesi, kendisinin ve ailesinin ilkokul mezunu olması, İslami yorumların etkisinde olması gibi durumlar bilgisinin şekillenmesinde konumsallığın etkisini gösterir. Bu anlamda mensturasyon, Duru için hem kadınlığa hem de günahkârlığa geçişi simgeler.

Kadınlığa geçişin her ne kadar mensturasyonla başladığı vurgulansa da kadınlar için kadın olmanın farkına varılmasının "evlilik", "hamilelik", "doğum yapmak", "anne olmak", "meslek sahibi olmak", "cinsel ilişkiye girmek" gibi süreçlerle birlikte gerçekleştiği anlatılır. Kadınlar için evlilik kimi zaman Narten'in *"insan artık evim var, eşim var, eşimin annesi var gibi saygıda, hareketlerinde dikkatli olma yoluna gidiyor"* anlatımındaki gibi ataerkil değer yargıları üzerinden kadına 'eş olmak/gelin olmak' üzerinden yeni bir kimlik ve değerler sistemi verir. Kimi zaman da evlilik, Yelda'nın *"evlendikten sonra ilk defa evde tek başıma kaldığımda kadın olduğumu anladım. Yemek yapmaya başlıyorsun, tüm işler senin üzerine yığılmaya başlıyor"* anlatımındaki gibi ev içi emeğin sömürüldüğü (Dephy, 2012) bir kurumdur. Bu noktada evlilik, kadın olmayı tanımlayan ev içi emek sorumluluğunu yüklenmeyi ifade eder. Evliliğin kadın olmakla bağlantısı kurulduğunda taşıdığı başka bir anlam ise kadınlar için cinsel ilişkiye girebilmelerinin yasal temelini oluşturmasıdır:

> Evlendikten sonra tabii ki herkes gibi. Bu biraz toplum baskısıyla ilgili olabilir ama kendini ifade etmek zorunda kalmadan yaşadığın bir hayat oluyor "ben kadınım artık, istediklerimi yapabilirim" diye düşünüyorsun. Çocuğun varsa herkes sevinir buna çünkü artık evlisindir. O anda anlamıştım. Daha özgür olduğumu hissettim. (Elif, 34)

Elif'in anlattıkları kadınların, bir yandan ataerkil ideoloji tarafından baskı altına alındığını gösterirken bir yandan da aynı değerler sistemine sahip ataerkil kurum olan evlilik ile görece özgürleştiğini gösterir. Ataerkilliğin kadın bedeni ve cinselliği üzerindeki baskısına kadınların bazıları tarafından ancak ataerkilliğin içinden çıkan bir çözüm yolu olan evlilikle direnilebilmek mümkündür. Bu direniş ise kadın için özgürlük olarak yorumlanır. Dolayısıyla kadınlar için kadın olmanın anlamı biyolojik olarak üreme potansiyelinin başlangıcı yerine, daha çok kadın olmaya yüklenen "cinsellik", "çocuk sahibi olmak", "annelik" gibi durumları gerçekleştirmek için gerekli özgürlüğe sahip olmak ve bu durumların sorumluluğunu taşıyabilmektir. Kadın olmak, kadınlar tarafından ataerkilliğin inşa ettiği biçimde toplumsal cinsiyet rolleriyle olan bağlantısıyla birlikte içselleştirilir ve deneyimlenir.

Görüştüğüm kadınlar arasında bu baskıya direnen tek kadın olan Melek, *"bizim evlilik öncesinde de bir birlikteliğimiz vardı zaten. Ben cinsel birlikteliği evlenmeden önce yaşamak istedim. Hep bir bekâret algısı var ya o çok kızdığım bir şeydi"* sözleriyle bedeni üzerindeki ataerkil denetimi kırdığını ve cinselliği üzerinde baskı kurulmasına izin vermediğini anlatır. Daha geniş bir perspektiften bakıldığında Melek'in değindiği *bekâret* meselesi, mensturasyonun kimi kadınlar için neden 'büyümek' anlamına geldiğini açıklar. Mensturasyon, kadınlara çocukluktan çıkılıp kadınlığa girişin gerçekleştiğini, çocuk sahibi olma potansiyel sürecine geçiş yapıldığını ve bu nedenle de kadın olarak artık bedenini ve cinselliğini denetlemesi gerektiğini hatırlatan kültürel bir anlam kazanır. Mensturasyona yüklenen anlam, ilk mensturasyon deneyimini etkilerken aynı zamanda ilk mensturasyon deneyimi de mensturasyona ne anlam yükleneceği üzerinde etkili olur.

5.3. Mensturasyon Deneyimi

5.3.1. İlk deneyim

Kadınların ilk mensturasyon deneyimleri öncesinde mensturasyon hakkında bilgi sahibi olmaları, bu deneyimin onlar üzerindeki etkisinin nasıl olacağını belirler. Bu konuda bilgisi olanların ilk kez mensturasyon olduklarında yaşadığı duygu "bilinmezlik", "tedirginlik", "sevinç" ve "endişe" iken bilgisi olmayanların yaşadığı duygu ise "korku"

ve "utanç" olur. İlk kez mensturasyon olduklarında sevinen kadınlar, genellikle mensturasyon dönemine arkadaşlarından sonra girmiş olanlardır. Büyümeyi, kadınlığa doğru atılan adımı simgeleyen mensturasyon, 'kadınlar grubuna aitliğin' göstergesi haline gelirken henüz mensturasyon olmamak, 'grup dışında kalmanın' göstergesi olabilir. Bu nedenle mensturasyon olmak ve kadın olmak arasında kurulan bağlantı, kadınlar arasında *mensturasyon ortaklığı* olarak adlandırılabileceğim bir ortaklık kurar. Bu durumun mensturasyon olamamış kadınlar için anlamı ise bu ortaklığın dışında kalmaktır. Ataerkilliğin kodları aracılığıyla mensturasyon olmak, biyolojik bir durum olmanın ötesine geçerek kadınlığı işaret eden bir gösterene dönüşür ve kadınlar üzerinde daha çocukken başlayan bir baskı kaynağı haline gelir.

Mensturasyonun bu anlamının dışında kendi doğasından kaynaklanan anlamı da kadınları etkileyebilir. Elif ilk kez mensturasyon olduğunda yaşadıklarını *"vücudumdan bir şey çıkıyor ve buna engel olamıyorum. Şaşkınlık hali. Müdahale edemediğin, engelleyemediğin bir şey oluyor. Bir de otokontrolün yüksekse mesela ben her şeyi kontrol etmek isterim"* sözleriyle anlatırken, Melek de benzer bir şekilde *"6. sınıftaydım. Annem gösterirdi, anlatırdı bize korkmayın diye. Korkmadım ben de. Tuvalete girdim siliyorum geliyor, siliyorum geliyor. Bir peçete falan bitirmiştim yani. Sildikçe gelecekmiş gibiydi. Tedirgin olmuştum"* sözleriyle anlatır. Mensturasyonun ne anlama geldiği ne zaman ve nasıl olacağı hakkında bilgilendirilen kadınlar için kadının kendisiyle ilgili değil, mensturasyonun kendisiyle ilgili olarak değerlendirilir. Mensturasyonu belirleyen kadınların anlatımlarındaki gibi mensturasyonun doğasından kaynaklanan "kuralsızlık"tır (Kristeva, 1982). Özellikle mensturasyon öncesinde bilgilendirilmemiş olanlar için bu *kuralsızlık* 'utanç ve korkuyu' beraberinde getirir:

> Ben adet olduğumu kanı görünce anladım ama anneme gidip söylediğimde tam idrak ettim. "Bu ne" diyorsun. Ne olur, nasıl olur, bunun hakkında bir şey bilmiyorsun ki. Sen hazırlıklı olsan daha başka olur. Ama kimse demedi. Bence şimdi keşke kız çocuklarıyla konuşulsa, bilgi verilse. Bunun kötü bir şey olmadığı anlatılsa. Çünkü gerçekten çocuklar "ne oldu ya, bana bir şey mi oldu?" diye düşünüyorlar. Veya bu "sen artık adet oldun, kızlıktan çıktın, kendine çok dikkat etmek zorundasın" falan tarzında değil de "bu senin normal şeyin, bu kendi bedenin, olması gereken bir şey olarak" söylenmeli. (Gülay, 30)

Gülay'ın anlattıkları mensturasyonun olumsuz bir şekilde deneyimlenmemesi için bilgilendirilme gerektiğini göstermesinin yanı sıra bu bilgilendirmenin içeriğinin nasıl olması gerektiğine değinmesi açısından önemlidir:

> Ortaokuldaydım. Çok ağlamıştım, ne olduğunu anlayamamıştım. Büyümek istemiyordum tam olarak. Artık büyüdüğümü, oyunlarımın değişeceğini falan düşünmüştüm, evleneceğimi düşünmüştüm. Bunlar hiç bana göre değildi. Artık kadın oluyoruz ya çok korkmuştum, "istemiyorum" diye ağlamıştım. Okulda anlatmışlardı. Annem anlatmadı. Bunu toplum olarak kızlık zarıyla bağdaştırıyoruz bence. Çok anlam yüklenen bir şey hasta olmak. "Artık abla oldun". Ne yapayım yani? Atıyorum din konusunda "artık sen namaz kılmak zorundasın" falan. Sorumluluklar artıyor da artıyor. O sorumlulukları istemiyorsun belki de. "Artık hanım kız olmalısın". Niye? (Pera, 36)

Bilgilendirme, mensturasyonun kendisine odaklanmayıp çocuğun büyümesi ve kadınlığa girişi üzerine odaklandığında bu durum zorunlu değişim etiketini çocuğa yükler. Kissling'in (2006) vurgusundaki gibi çocuğa *lanetlenen öteki* olduğunu hatırlatır. Bilgilendirmenin kalitesi, kadınların mensturasyona yükleyeceği anlamı ve bu anlam üzerinden deneyimini belirler:

> Her şey leke olmuştu, ne yapacağımı bilememiştim, anneme söyleyememiştim. Ne bulursam koymuştum bezleri falan, öyle gidermeye çalışmıştım. Annemle bu konuyu hiç konuşmamışımdır. Kendi olsa onu bile söylemez. Namaz kılmazsa oradan anlarız biz. Eşyalarım kirleniyor. Ne yapacağımı bilemiyorum. Hatırlıyorum o dönemde bez parçası arayıp ne yapacağım diye koşturduğumu (Ayşecan, 40).

Ayşecan'ın yaşadıklarının benzerini Duru da yaşar:

> O zamanlarda hijyen yoktu, pedler yoktu. Yani vardı da belki bizler bilmiyorduk 20 sene önce belki daha fazla. Hemen bitse dedim, hemen bitse de kurtulsam. Yani nasıl hakkından geleceğim, çok mu olur az mı? Şimdilerdeki gibi rahatlık yoktu. Bir çarşaf kestim, Allahım aktı mı akmadı mı bilemedim. Ne koyacağımı bilemedim. Bunun için üzüldüm olduğuma. Kimseye de göstermedim, utandım. Anneme de kardeşlerime de hiç kimseye… (Duru, 38)

Ayşecan ve Duru'nun yaşlarının[32] birbirine yakın olması, mensturasyon hakkında doğru ve yeterli bilgi sahibi olmamaları ve anneleriyle mensturasyonla ilgili paylaşımlarının olmaması, ilk deneyimlerinin benzer şekilde gerçekleşmesine neden olur. Mensturasyonu bu şekilde deneyimlemek kadınlar için bedenlerinde kontrol kaybı yaşanmasıdır. Buna rağmen kadınlar "çarşaf kesmek" ya da "bez koymak" gibi çözümler üreterek o durumla baş etmeye, anı kurtarmaya yönelik mücadeleye girerler. Bunun yanı sıra anlamlandırma süreci ve deneyim birbirini etkilediğinden ilk deneyimin nasıl

[32]Türkiye'de hijyenik pedlerin satışı 1970'li yılların sonuna rastlamaktadır. Ayşecan ve Duru'nun mensturasyon başlangıç zamanı olan 1990'lı yıllarda hijyenik pedler her ne kadar satışta olsa da erişilebilirlik açısından ekonomik gelir, yaşanılan yer, bilgi düzeyi etkili olmaktadır.

yaşandığı da kadınlar üzerinde etkilidir. Aynı menstürasyon deneyimi aynı aile içerisinde iki kardeş tarafından tamamen farklı deneyimlenebilir:

> Benim için çok keyifliydi. 5 Şubat. Not aldım, dolabımda yazıyordu. Orta ikideydim, Şubat tatiliydi. Çok sevdiğim kuzenimin yani halamın evindeydim. Halam ped verdi, çok güzel karşıladı. Ama ikiziminkini hatırlıyorum mesela. İkizim benden bir yıl sonra oldu. Annem geleneksel falan diye evden çıkmak üzereyken şakadan ona bir tokat vurdu. Zaten çok hassastı, okula giderken falan bütün gün ağladığını hatırlıyorum. Travma oldu onun için. (Asya, 38)

Burada önemli olan noktalardan biri kaliteli bilgi sahibi olmak iken diğeri de Asya'nın anlattığı gibi deneyim anına diğerleri tarafından verilen tepkilerdir. Bu tepkiler sıradan biyolojik bir olayın travmatik bir hal olmasına neden olabilir. Kadınların ilk menstürasyonlarının nasıl geçtiği, öncesinde doğru ve yeterli bilgi alıp almadıkları, kendileri ve çevresindekiler tarafından menstürasyona ne anlam yüklendiği menstürasyonun kadınlar için baskı ögesi haline gelip gelmemesi üzerinde oldukça etkilidir.

5.3.2. Unutulamayan anılar

Kadınların bu döneme ait unutamadıkları anılar, bir yandan menstürasyona ne anlam yüklediklerini gösterirken bir yandan da onlar için neyin baskı ögesi olduğunu gösterir. Kadınların bu döneme ilişkin unutamadığı anılarının çok azı "ağrı", "bayılma" gibi fiziksel semptomlardan kaynaklanırken "erkekler tarafından hijyenik pedin ele geçirilmesi ve dalga geçilmesi", "kıyafetine/koltuğa regl kanının geçmesi", "paylaşacağı kimse olmadığı için duyulan yalnızlık", "tuvalette kan pıhtısı gelince büyümek ile ilişkilendirdiğinden başlayan ağlama krizi" gibi menstürasyona yüklenen anlamdan kaynaklanan anılar daha fazla anlatılır:

> Danışmanımın odasında olmuştu. Ben oturdum koltuğa, kalktım, farkına vardım. Ama üzerimde siyah pantolon vardı. Sonra başka bir arkadaş oturdu o koltuğa. Sesimi çıkaramadım çünkü insan o durumlarda ne yapacağını da bilemiyor. Sonrasında onun ne olduğunu ya da kime ait olduğunu bile anlamamışlardır belki ama her ay o anı hatırlıyorum. Ne yapmam lazımdı hâlâ bilmiyorum. (Tuğba, 31)

Tuğba, doktora yapan akademisyen bir kadın olmasına rağmen menstürasyon onun için hâlâ sıradan bir şey değil, menstürasyon kanı da sıradan bir kan değildir. İlk menstürasyon olduğu zamanı *"bunun utanılacak bir şey olduğunu düşünmüştüm"*

sözleriyle anlatan Tuğba için menstürasyon ve utanç arasındaki ilişki sona ermez. Menstürasyonun kültürel kodlanışı utanç duygusu üzerine kurulur ve kadınları bu utanç üzerinden baskılar. Kadınların çocukluklarında menstürasyon ve utanç arasındaki ilişkiyi içselleştirmeleri büyüdüklerinde de menstürasyonun onlar üzerinde baskı kaynağı olmasına yol açar. Bu durumun tam tersi olarak menstürasyon hakkında kaliteli bilgi sahibi olan ve onu normalleştiren Melek ise lisede yaşadığı bir olayı şu şekilde anlatır:

> Lisede bir arkadaşım var, regl olmuş. Yanında pedi yoktu, sıraya geçmiş. Herkes çekindi, sıraya bakıyor, kız utandı. Ne ya sonuçta? Kan alt tarafı. Burnun da kanayabilir. Üstünden geçmiş, kız eve gitti. Herkes bir tuhaf bakıyor, sıraya kimse oturmuyor. Ne bakıyorsunuz, hiç mi bir yeriniz kanamıyor dedim. Peçete aldım, suyla ıslattım ve sildim. Bunda utanacak bir şey yok yani. (Melek, 35)

Melek'in anlattıkları menstürasyon kanının iğrençliği simgelemesinin yanı sıra kadını ve onun olduğu alanı bu iğrençlik üzerinden tanımlayarak ötekileştirildiğini de gösterir. Ataerkilliğin menstürasyona yüklediği anlam, dil üzerinden kadın ve erkek arasındaki farkı kurarken (Kristeva, 1982, 2014) kadınların biyolojik farklılığı üzerinden onu baskı altına alır. Melek menstürasyonun kendisi için baskı kaynağı olmasına karşı çıkarken bu baskıyı yapanlara direnerek duruşunu ortaya koyar.

5.3.3. Bedensel ve psikolojik deneyimler

Menstürasyona yüklenen anlamın biyolojik farklılık üzerinden kadınları baskı altına aldığı bir başka durum ise menstürasyonun kadın bedeninde ve psikolojisinde meydana getirdiği değişiklikler ve ağrıdır. Menstürasyon döneminde kadınlardan ikisinin bedenlerinde hiçbir değişiklik olmazken diğerleri bu durumu "memelerde şişme", "ellerin şişmesi", "sivilcelenme", "bedenin çeşitli yerlerinde ödem" olması ile deneyimlerler. Menstürasyon dönemini ağrısız geçiren kadınlar olmasına rağmen bu dönemi ağrı ile geçiren kadınlar da vardır. Kadınların ağrı ile baş etme yolları "ağrı kesici", "iğne", "sıcak su torbası", "zihin gücü ile kontrol etmeye çalışma", "yatma", "yürüyüş" gibi farklı yöntemler olurken, ağrı kesici kullanmayı "sağlığa olumsuz etkisi olması"na, "dayanmak gerektiği düşünesi"ne bağlı olarak doğru bulmayan kadınlar da vardır. Bihter'in bu durumu *"ben ilaç kullanmaya sıcak bakmıyorum. Dirayetli olmaya çalışıyorum. Bütün gün yatıyorum. Senin vücudunun o ağrıyı kaldırması lazım. Doğumda da o ağrıyı hissedeceksin. Bu ağrıyı ilaçla kapatırsan doğumda ne yapacaksın gibi geliyor"*

sözleriyle anlatması dayanıklı olmak gerektiği düşüncesinin onun üzerindeki etkisini gösterir.

Bu düşüncenin toplumdaki karşılığı, kadınların dayanması/katlanması gerektiği fikri üzerinden şekillenen 'güçlü kadın' imajı olduğundan, ağrı kesici kullanmak zorunda kalan kimi kadınlar için baskı söylemi olarak karşılık bulabilir. Bu dönemde işe gitmek zorunda olan ya da evdeki işleri yapmak zorunda olan kadınlar için ağrı kesici "en etkili ve kısa sürede cevap veren bir çözüm şekli" olarak kullanılır. Bu dönemde kadınların bazıları için "halsizlik" en önemli sorun olarak görülür. Ağrı gibi halsizlikte de iş koşulları ve evde kadına yüklenen sorumluluk azaltılmadığında, halsizlik katlanılması gereken bir baskı haline gelir. Bu dönemde bazı kadınların kocalarının, yemek, ev işi, çocuk bakımı gibi işleri üstlenmesiyle onların dinlenmeleri için alan açılır:

> Uyku hali oluyor öncesinde. Bel, sırt ağrısı, vs. Sorumlukları biraz eşim alıyor, yemekle, çocukla ilgili. Ama yalnız olduğumda çocuğumu kitap okuyarak oyalama gibi oyunlar seçiyorum. Evde bir hayat tarzı değişikliği oluyor. Üç çeşit değil de iki çeşit yemek gibi minimalize ediyorum hayatı. (Asya, 38)

Asya'nın anlattıkları bir yandan toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümünün 'sorumluluk' olarak içselleştirildiğini gösterirken bir yandan da kadınlar üzerinde baskı oluşturanın mensturasyondan kaynaklanan halsizlik değil, halsizlikle baş edecek koşullara erişememesi olduğunu gösterir. Asya'nın kocasının ev işi ve çocuk bakımını üstlenerek ona dinlenecek alan açması, birçok kadının kadın işi/erkek işi ayrımı nedeniyle ulaşamadığı bir çözüm biçimidir. Mensturasyon döneminde kadınlar üzerinde baskı oluşturan bir diğer durum ise "ağlama nöbeti", "gerginlik", "stres" gibi psikolojik durumlardır. Kadınların bazıları için psikolojik değişiklik, mensturasyon döneminde hiç yaşamadıkları bir durumken bazılarının hayatlarını ise önemli şekilde etkiler:

> Evlenmeden önce ailemle yaşadığım için onlara nazım geçiyordu, kimse yanıma yanaşmıyordu o dönem içerisinde. Ama evlendikten sonra bu daha zor oldu. Yönetimi daha zor oldu. Çünkü her ne kadar eşimle çok yakın olsak da benim yaşadığımı anlayamadığı için anlamlandıramadığı için çoğu zaman tartıştığımız olmuştur. (Elif, 34)

Elif'in anlattıkları aynı psikolojik durumun aile ve koca tarafından nasıl farklı anlamlandırıldığını ve bu duruma nasıl farklı tepkiler verildiğini gösterir. Ev/ aile, çocuk (doğal bir fert) ve karı/eş (evlilik sözleşmesi ile) olarak içinde bulunduğu durum kimi zaman farklı anlamlara karşılık gelir. Ataerkillik, evlilik sözleşmesiyle sadece kadınların

emeğini sömürmekle yetinmeyip aynı zamanda onun duygularını yaşama biçimini de sömürür. Elif kocasıyla tartışmamak için duygularını bastırmak ve onları yönetmek zorunda kalır. Bu durumda Bordo'nun (1973*)* "yönetilen beden" olarak adlandırdığı kadın bedeninin yanı sıra sadece biyolojik özellikler üzerinden değil aynı zamanda biyolojinin duygulardaki yansıması üzerinden de yönetilen duygular olarak ortaya çıkan bir baskı durumu vardır. Ataerkillik, erkeğin belirlediği ve yönettiği normlar üzerinden kadının bedeninin yanı sıra duygularını da baskı altına alır. Kimi zaman kadınlar için bu duygu değişimlerinin kendisi de baskı kaynağı haline gelir ve kadınların kendisini suçlamasına neden olur:

> Tahammül edemiyorum normalde tahammül ettiğim şeylere. Her şey, herkes batıyor. İnanılmaz bir kontrolsüzlük yaşıyorum. Farkındayım. Mesela eşim de söylüyor "farkında olman iyi bir şey" diye. Ama "farkında olup kontrol edememek daha kötü bir şey" diyorum ben de ona. Bu zamana kadar benim için hiç önemli değildi. Ama çocuğuma yaptıktan sonra bunu çok net gördüm ve çok üzülüyorum. İnanılmaz yıpranıyorum. "Bununla başa çıkamayacaksam bu çocuğun günahı ne" diyorum. Sonra "sen annesin, bazen olabilir ama sen çocuğuna ne diyeceksin" yani diyorum. Çocuğum yarın öbür gün büyüyünce "annem hastalanacak falan mı" diyecek. "Bunu kontrol etmelisin" diyorum. Düşüncelerim de sapıtıyor. Eşim de çocuğumuza "bak sana bahsettiğim günler geliyor, çaktırma" falan diyor. Beni yumuşatır o, her zaman göğsünde karşılar, dindirir o. (Pera, 36).

Pera'nın anlattıkları bir yandan mensturasyonun sadece bedende değil duygu durumunda da değişikliğe neden olabildiğini gösterirken bir yandan da kadınlar üzerindeki baskının duygu durumunun kendisinden değil, bu duygu değişimine yüklenen anlamdan kaynaklandığını gösterir. Kadınlar üzerindeki "kontrol sahibi olma", "yönetmek zorunda olma" baskısı, kadınların bedeninin yanı sıra kendisine yabancılaştırıldığı ataerkil toplumdan kaynaklanır. Pera için bu baskının dayanılmaz bir hâl alması ise kadınlara yüklenen annelik rolü nedeniyledir. Anneliğin yerine getirilen bir rol olmasına rağmen ona yüklenen aşırı anlam, anneliği kadınların ayrılmaz bir parçası yapar. Kadınla bütünleşerek 'var olma hali' olan anne olma halinde ise ataerkil "kusursuzluk" vardır. Kadınlar, ataerkilliğin belirlediği annelik mitlerinden dışarı çıktığında/çıkmak zorunda kaldığında "kendisini sorgulayarak", "eleştirerek" kendisine psikolojik baskı yapar. Böylece ataerkillik herhangi bir baskı unsuruna gerek duymaksızın içselleştirilmiş haliyle, kadının kendisi tarafından hem baskı kaynağı hem de denetleyicisi/cezalandırıcısı olarak devamlılığını sağlar. Bu durumda kadınların kocaları, Pera'da olduğu gibi kadının duygularını yaşayabilmesi için "özgürlük alanı

açması", "psikolojik baskıyı azaltması" rollerini üstlenirken kimi zaman da Elif'in anlattığı gibi "kadının duygularını sorgulamasına" ve bunları "bastırmasına" neden olur. Böylece menstürasyonun kendisi denetim altına alınması gereken bir durum olarak ortaya çıkarken aynı zamanda bu denetim, kadınların bedeninin ve duygularının da denetimi haline gelir.

5.4. Menstürasyon Denetimi

5.4.1. Gizleme ve paylaşma

Menstürasyonun gizlenmesi veya paylaşılması gerektiği düşüncesi bile menstürasyon üzerinden kadınların baskı altına alındığını gösterir. Görüştüğüm kadınlar menstürasyonun "saklanacak bir şey olmadığını", "doğal bir süreç olduğunu", "sağlığın ifadesi olduğunu" anlatırken menstürasyonu gizlenmesi gerektiği düşüncesinin "toplum baskısı", "utanç", "ayıp olarak öğretilmesi" gibi nedenlerden kaynaklandığını belirtmektedir. Kadınlar bu durumun kendi üzerlerinde baskı oluşturduğunun farkında olmalarına rağmen menstürasyonla ilgili çizilen sınırları devam ettirerek bu baskının yeniden üretilmesine neden olurlar. "Menstural görgü kuralları"na (Laws, 1990) meydan okuyan kadınlar sayıca az olsa da bu kuralların yeniden üretimine katkı sağlamamaları son derece önemlidir:

> Erkek çocuğunu sünnet ettiriyorsun, pipisini herkese gösteriyorsun. Ama kız çocuğu adet olduğunda niye ona partiler yapmıyorsun? Biz kadınları o kadar çok bastırmaya çalıştılar ki, "aman ayıp, amcalara söyleme, kimseler duymasın" diye. Ama babam bizimle küçükken daha adet olmadan "böyle bir şey var, kadınlar geçirir" diye konuşmuştu. Öyle bir babaydı babamız, Allah razı olsun. O yüzden hiç saklama gereği duymadım. Erkekler sadece organlarına güveniyorlar ve gösteriyorlar bence kadınların da saklamaması gerekiyor. (Ezgi, 36)

Ezgi'nin anlattıkları onun menstürasyon hakkında babası yani erkek bir figür ile konuşmuş olmasının, menstürasyonu erkeklerle de konuşulabilecek sıradan biyolojik bir durum olarak kabullenişindeki etkisini gösterir. Özlem ise menstürasyonun erkeklerden çekinilecek bir yanı olmadığını *"benim karşımdaki erkekse onun da annesi, kardeşi, eşi benimle aynı şeyi yaşıyor. O yüzden bence çok çekinilecek bir şey değil"* diyerek anlatır:

> Ben erkek olsa da ortamda söylüyorum, evde damatlar varken, kalabalık ortamda da "regl oldum, karnım ağrıyor" diyorum. Regl ayıp değil. Benim en çok rahatsız olduğum şey o koca Orkid popomdayken "acaba popomdan anlaşılıyor mu, ne giysem, nasıl örtünsem" derdiydi.

> Yani sonrasında biraz kafa basmaya başlayınca hiç umurumda değil yani. Bu çok olağan bir durum, hastalık değil. Bizim üretkenliğimizin, bizim doğurganlığımızın en kanlı sembolü. Tehlikeliyiz de her ay kanıyoruz ama ölmüyoruz. (Asya,38)

Asya'nın anlattıkları kadınların mensturasyon tarafından kendi bedenini sürekli denetim altında tutma baskısı ile yönetildiğini gösterir. Mensturasyonun sıradan biyolojik bir durum olduğunu kabullenmek ise bu baskıyı ortadan kaldırır. Çoğu kadın için bu kabullenme durumu söylemlerde kolay olsa da uygulamada kolay değildir:

> Biz ataerkil bir ülkede yaşıyoruz ve bunun gerektirdiklerini yapıyoruz aslında. Kendi aramızda, evet rahatız ama şimdi ben öğretmenler odasında ped alırken, erkek öğretmen varsa alamıyorum. Bunu gizli saklı yapmamız gerekiyor. Hele şimdi daha teknolojik çağdayız, isteyeceğimiz zaman WhatsApp'tan atıyoruz. Oysa kimsenin gözüne soka soka değil ama biraz daha rahat olabilmeliyiz. (Serpil, 32)

Serpil görüşmemizde anlattığı kadarıyla her ne kadar rahat bir ortamda ve ailede yetişmiş öğretmen bir kadın olsa da ataerkillik ailesinin ötesindedir. Toplumsal konumu bir yandan bu baskıdan çıkışına imkân tanısa da bir yandan da üyesi olduğu topluluktaki kadın/erkek öğretmenlerden farklı bir duruş sergileyerek ötekileştirilme durumuna maruz kalmak istemez. Ayşecan ise mensturasyonu annesi ile bile hiç konuşmadığı, bu durumun ayıp olarak görüldüğü bir evde büyümüş başörtülü bir kadındır. Öğrendiği ve yaşadığı baskıyı yeniden üretmek Ayşecan için normal bir durum iken, Ayşecan zor olanı seçmiş ve öğrendikleriyle mücadele etmiştir. Ayşecan'ın "*annem ayıp, günah diye sakladı. Bu tarz şeyleri hiç konuşmaz. O zihniyette. Kadın erkek ayırmam ben, bir ortamda söylenmesi gerekiyorsa söylerim. Duaya gidiyorsak mazeret uydurmam. Ben hastayım derim" s*özleriyle anlattıkları, ataerkilliğe direnişin her koşulda mümkün olduğudur.

Kadınların anlatımlarında görüldüğü üzere mensturasyonu normal bir süreç olarak kabul edip erkeklerle rahatça konuşan kadınlar bile mensturasyon için "hasta olmak" sözlerini kullanırlar. Bu anlatımın yanı sıra "kirlenmek" kelimesi de mensturasyon için kullanılır. Melek bunu *"anneannem kirlendim derdi. Kir gibi bakıyorlar. Üstünden çıkarman gereken bir leke gibi"* sözleriyle anlatır. Kullanılan dil ataerkilliği güçlendirerek (Spender, 1980) kadınların bu alanın dışına çıkışını zorlaştırır. Mensturasyonun hastalık olmadığını bilmelerine rağmen kadınların kullandıkları yerleşik kelimeler, değer yargılarımızla davranışlarımızı etkilerken aynı zamanda da onlar tarafından etkilenmeye devam eder. Bu nedenle kullanılan kelimeler ataerkillikle mücadelede en az eylemlerimiz kadar önemlidir. Fakat kimi zaman baskıcı olabilen bir

durum kimi zaman ataerkil sınırlar içinde kalıyor olsa da kadınlar için kısmen özgürleştirici bir alan da açabilir. "Hastalık", "kirlenmek" gibi doğrudan olumsuz anlam içeren kelimeler dışında kadınların duyduğu ya da çocukken kullandıkları "vişne", "halam geldi", "misafir", "anavatan kan ağlıyor" gibi anlatımlar her ne kadar mensturasyonun doğrudan kullanımını gizleyerek görünürlüğünü engellese de erkeklerin arasında bu durumlarını konuşamayan kadınlar için alan açabilir.

5.4.2. Hijyenik ürün al(dır)ırken

Mensturasyonu konuşmak kadar hijyenik ped alışverişi de mensturasyonun "utanç", "gizlenmesi gereken mahrem bir durum" olduğu düşüncesi nedeniyle kadınlar için baskı kaynağı haline gelir. Avukat bir kadın olan Öykü *"kendimle çok çatışıyorum içimde. Alıyorum, kasaya giderken arka tarafta erkekler oluyor, bir çekince oluyor. Sonra kendime çekinmemen lazım, saçmalama diyorum. Ama tam rahat olamıyorum. Bazen marketten sadece onu alacaksam bırakıyorum, almıyorum"* sözleriyle üzerindeki baskıyı anlatır. Öykü'nün yaşadığı bu içsel çatışma aynı zamanda kendisine uyguladığı psikolojik bir şiddettir:

> Kasada erkek varsa biraz çekiniyorum ama onu da aştım artık. Özellikle doğum yaptıktan sonra her şey normal gelmeye başladı. Çünkü ben hamilelikten önce hiçbir kadın doğum uzmanına gidip muayene olmamıştım. Aslında onu aşmanla, normal bir şey olduğunu kabullenmenle her şey değişiyor. Mesela önceden ped aldığımda saklardım, üzerine başka bir şey falan koyardım. Ama artık normal bir şeymiş gibi kasadan geçirebiliyorsun. (Gülay, 32)

Gülay'ın anlattıkları hamilelik ve doğumun kendisi için mensturasyon sürecine dair düşüncelerinde özgürleştirici bir alan açtığını gösterir. Gülay'ın kurduğu ilişkide de görüldüğü gibi mensturasyonun "mahrem" olarak algılanmasının arka planında saklanması, korunması gereken mahrem olarak inşa edilen vajinadan gelmesi de yer alır. Toplumda mensturasyonla ilgili her şey bir bakıma vajinanın sesi olarak yankılandığı için bu ses bastırılmak istenir. Bu baskıya meydan okuyan kadınlar ise kasıtlı olarak bu baskıya karşı çıkarlar. Bihter *"bir markette hijyenik pedin yanına siyah poşet konulduğunu gördüm. Çok saçma bulmuştum. Oradan onu alsam bile o poşete koymazdım. Çünkü bu ayıp değil"* sözleriyle kendisine uygulanan siyah poşet baskısını reddedişini anlatır.

Baskı her zaman markette olduğu gibi dışarıda, uzakta değil kimi zaman da en yakınımızda gerçekleşir. Kadınlar ihtiyaçları olduğunda "baba", "erkek kardeş", "koca" olan erkeklerden kendileri için hijyenik ped almalarını isterken "hiç almayan", "utanarak alan", "rahatça alan" gibi farklı erkek tavırlarıyla karşılaşırlar. İhtiyacı olup alamayacak durumdayken bu durumun kendisi, kadınlar için bir baskı oluştururken erkek tarafından getirilen hijyenik pede ulaşmak kadınlar için bu baskıyı kırıcı bir mekanizmadır. Erkeğin kadın için bu kolaylığı sağlamaması ise kadını (hali yokken, ağrısı varken) hijyenik ped almak için gitmeye mecbur bırakarak onun üzerindeki baskıyı artırır. Elif'in *"Eşimden istedim. Utanıyor. Zaten bir kere istedim onda da yanlış aldı bir daha da istemedim. Ben sana anlattım niye bunu aldın dedim, çok fazla inceleme fırsatım olmadı, herkes bana bakıyordu dedi, utanmış yani"* anlatımında olduğu gibi kimi zaman da erkeklerin "kadın ürünü ile görülmekten duydukları utanç" kadına yardım etmekten daha ağır basar. Benzer şekilde Aslı da kocasının *"bu senin özelin sen kendin al. Bana jilet lazım olsa ben daha iyi bilirim hangisini alacağımı. Alacağım, bilemeyeceğim, olmayacak, değiştirmek zorunda kalacağız"* dediğini anlatır. Erkekler, "yanlış ürün alma", "becerememe", "bilememe" mazeretlerini kullanarak kadınlar üzerindeki baskının devam etmesine neden olurlar. Mensturasyonun anlamının erkeklerdeki karşılığı "normal" olduğunda rahatça hijyenik ped alırlarken, anlamı "utanç", "mahremiyet" olduğunda bu rahatlık yerini "çekinme" ve "reddetmeye" bırakarak kadınlar için baskı unsuru haline gelir.

5.4.3. Yapılma(ma)sı gerekenler

Mensturasyon döneminde kadınlar üzerinde baskı oluşturan bir diğer durum ise bu dönemde kadınların yapmaması gerektiğine inanılan davranışlardır. Kadınlardan bazıları bu dönemde "saç kestirmemek", "saç boyatmamak", "tırnak kesmemek", "kıl almamak", "yiyeceklere dokunmamak", "dua okumamak" gerektiğini duyduklarını söyler:

> Tırnak kesmek günah diye biliyorum, o yüzden kesmiyorum tırnaklarımı. Şey bölgelerdeki, hani koltuk altındaki falan kıl almak da günah diyorum ve almıyorum ben. Bunları çevremden duydum, köy yerindeki konuşmalardan. Günah diye duydum da Kur'an da yazıyor mu yazmıyor mu kesin bir bilgim yok. Bazen kesmek istiyorum, çirkin görüyorum. Bazen inanıyorum bazen inanmıyorum. Ama yine de Allah'ım kesmeyeyim diyorum, kesmiyorum. (Duru, 38)

> Bunu bilen birine sorunca, dinde gerçekten yeri olup olmadığını öğrenince böyle bir şey olmadığını anladım. Tırnağın uzamışsa kesmenin daha iyi olduğunu anladım mesela

> konuşunca. Ama saçlarımı kestirmem. Niye bilmiyorum. Bana böyle bir şeyin olmadığını söyledi hoca ama bilmiyorum niye böyle yaptığımı. Bilinçaltı demek ki. (Ayşecan, 40)

Duru ve Ayşecan'ın anlattıkları mensturasyona ilişkin tabuların dini referans verilerek nasıl etkili hale geldiğini gösterirken aynı zamanda bu tabuların kadınların hayata bakışlarını da belirlediğini gösterir. Duru'nun üzerinde eğitimi, yetiştiği çevre, dini bilgi referansı etkili olurken Ayşecan'ın üzerinde etkili olan dini bilgi referansı, hayatında merkezi bir rol oynar. Güvenilir bilgiye erişebilmek ve bu bilgiye erişebilmek için gerekli şartlara sahip olmak (sorgulama yapabilmek, güvenilir kaynağı bulmak) sunulanı kabul etmeyerek başlaması nedeniyle kadınlar için kısmen bir direnme noktasıdır. Bu yol Ayşecan'da olduğu gibi baskı kaynağını tamamen ortadan kaldırabilecekken kadınlar üzerindeki bu baskı o kadar kökleşmiştir ki, her bir kalıp "mit" (Spender, 1980) olarak kadınları sınırlandırmaya devam eder. Bu sınırlandırma kimi zaman alınan eğitimin, edinilen mesleğin bile ötesine geçerek kadının sorgulama yapmasını engelleyerek onun gerçekliği haline gelir. Avukat bir kadın olan Öykü'nün *"turşu açtırmazlar, elini içine sokturmazlar bizde, bozulurmuş. Kadını ne kadar aşağılayıcı bir şey. Ama yine de turşuyu maşa ile alırım"* diyerek anlattıkları, yöresindeki geleneklerin eğitimine, mesleğine ve farkındalığına rağmen onun üzerindeki etkisini gösterir.

Mensturasyon döneminde kadınlar kötülük saçan, bir şeyleri bozan (Meyer, 2005) olarak görülür ve onları erkekten ayıran biyolojisi üzerinden baskı altına alınır, ötekileştirilir ve sınırlandırılır. Ataerkil ideoloji bu baskıyı her zaman zor kullanarak değil kimi zaman da kadınları bu baskının gönüllü uygulayıcıları haline getirerek yapar. Melis'in *"yeni doğmuş çocukları adet dönemindeki kadınların ziyaret etmemesi gerektiğini duydum çocuğum olduktan sonra. Komşularım bana gelmek için o dönemlerinin bitmesini beklemişler, bana geldiklerinde söylemişlerdi bir türlü denk getiremedik, dönemlerimizin bitmesini bekledik diye"* sözleriyle anlattığı, kötülükle ve yaşamı/canlılığı tehdit etmesiyle ilişkilendirilen kadınlar evde tutularak (Rathus, vd., 2000) sınırlarının belirlendiğine işaret eder.

Beden kadına kimliğini ortaya çıkaracak bir alan sağlayacakken (Jordan, 1996) ataerkil iktidar kadınların bedeni üzerinden onun hayatını, yapıp yapamayacaklarını kontrol altına alır. Korku aracılığıyla yönlendirilen kadınlar bu korkuyu, bazen ondan kaçarak değil, ona yaklaşıp onu deneyimleyerek aşabilirler. Aslı *"bazen dini olarak dua*

okusam mı? diyorum. Önceden okumamalıyım diye hissediyordum. Ama düşündüğümde artık özellikle 2-3 yıldır, kızım olduktan sonra ne alakası var, bu benim fiziksel bir durumum, ben yardım istiyorum, alakası yok diye düşünüyorum. Daha rahatım" anlatımındaki gibi sorgulayarak, duyduklarındansa kendi hislerine güvenerek bu baskıyı üzerinden kaldırırken, kadınlardan bazıları da Sanem'in *"saçlarımı boyattım, boyattıktan sonra o düşüncem kalktı, olumsuz etkisini görmedim"* dediği gibi deneyerek bu baskıdan kurtulur.

Mensturasyon döneminde kadınların çoğu tarafından yapılmaması gerektiği düşünülen bir diğer durum ise "cinsel ilişkiye girmektir". Kadınların çoğu bu dönemde cinsel ilişkiye girmenin "günah olduğunu", "hijyenik olmadığını", "iğrenç olduğunu", "yargılamadığını ama denemediğini", "canının istemediğini" söylerken yalnızca üç kadının mensturasyon döneminde cinsel birliktelik deneyimi olmuştur. Kadınların bu dönemde cinsel ilişkiye girmek istememeleri durumunda kendi bedensel isteklerini dinlemeleri kadını güçlendirici bir durumken, cinsel ilişkiye girmekten mensturasyon nedeniyle çekinilmesi durumu ise kadının isteklerini sınırlandırır. Pera, Aslı ve Melek bu durumu şu şekilde anlatırlar:

> Girilebilir bence, neden olmasın? Bunu ben doktoruma sormuştum, bir sakıncası olmadığını söylemişti. Sadece daha açık oluyorsun mikroplara, eşinin korunması gerekiyor. Orası neticede daha açık. Eşin prezervatifle falan korunmalı. Ama zaten olmuyor yani. Sen çekiniyorsun ister istemez. O da cinsel olarak bir istekte bulunmuyor, saygı gösteriyor. (Pera, 36)

> Belki banyo ortamında olabilir girmek isteyen. Ama o dönemde daha farklı bir koku oluyor. Biz eşimle tam olarak bir cinsel birleşme yaşamasak da öpüşüyoruz daha ön sevişme gibi oluyor. O da o koku bizi rahatsız ettiği için yoksa iğrenç, yapılmaz değil. Yani ister istemez iki tarafı da rahatsız ediyor o. Ama banyoda falan zaman zaman denemişliğimiz oldu. Kesin olmaz gözüyle bakmadık. Genelde tercih etmiyoruz yani. (Melek, 35)

> Hem kendim için hem de karşı taraf için oldukça rahatsızlık verici. Çünkü her an oradan bir şey akabilir. Kesinlikle olmaz diye bakmıyorum. Ama ilk iki gün zaten ağrılar, oradaki yanma hissi… İstesen de cinsel şeyi yakalayamıyorsun. Ama sonlarına doğru, azaldığı zaman karşı değilim. Yaptığım da oldu. Zaten onun isteği doğrultusunda. Zaten bana kalsa tamamen bitene kadar bir şey olmaz. Ama o sıkıntı değil, ben rahatsızlık duymuyorum dediği için ortaklaşa karar verdiğimiz bir şey oluyor. (Aslı, 31)

Her üç kadının da cinsel ilişkiye girmekten çekinmesinin nedeni mensturasyon nedeniyle rahat olamamalarıdır. Farklı olan durum Pera'nın kocasının onun çekingenliği

karşısında anlayışlı olması iken Aslı'nın kocasının bu durumun sorun olmadığını söyleyerek onu cinsel ilişkiye girmek için ikna etmiş olmasıdır. Baskı sadece kadınları zorlayarak, mecbur tutarak değil aynı zamanda duygularının yönlendirilmesi ile de gerçekleşir. Kadınların bedenen ve ruhen istemediği, zevk almadığı cinsel birlikteliğin kocalarını/partnerlerini sevdikleri ve kırmak istemedikleri için gerçekleşmesi durumu, kadınların cinselliklerinin denetimidir. Bu dönemde cinsel ilişkiye girmek isteyen bir kadın için mensturasyonun baskı ögesi haline gelmemesi, kocasının tutumunun yanı sıra kendi isteklerinin farkında olması ile ilişkilidir:

> Eğer konforluysan, eşin ve sen mutluysan, acı çekmeyeceksen, şarıl şarıl kanaman yoksa olur. Yani reglken asla sevişilmez, ben reglim sevişmem dön arkanı yat kuraldır gibi bir durumumuz yok. Konforlu değilsem, şarıl şarıl kanamam varsa zaten öyle bir şeyi keyifle yapacak hadi bakalım modunda olmuyorsun. Dediğim gibi birinci günüdür, sonuncu günüdür artık çok kanamam yoktur, o zaman sevişiyoruz. (Asya, 38)

Melek ve Asya'nın yaptığı gibi kadınların kendi isteklerinin farkında olması, kanamanın miktarına göre, uygun ortama (banyo) göre koşulları kendilerinin belirlemesi mensturasyona yüklenen kısıtlayıcı anlamı kırarken aynı zamanda kadın kendi bedeni ve cinselliği üzerinde söz sahibi olarak özneleşir. Kadınlar anlattıkları gibi mensturasyon aracılığıyla yapmaması gerekenler üzerinden baskılanırken aynı zamanda yapması gerekenler de kimi kadınlar için baskı kaynağı olabilir. Mensturasyon sonrasında birçok dinde yapıldığı söylenen banyonun (Delfin, vd., 2017) İslam dinindeki karşılığı ise gusül abdestidir. Kadınlardan bazıları dini inancı olmasına rağmen "gusül abdesti almaları gerektiğini bilmediklerini" söylerken bazıları abdestin "dinen farz", "zorunluluk", "alışkanlık" olduğunu, bazıları da "rahatlatıcı olduğu", "koruma sağladığına inandığı" için abdest aldıklarını söylemişlerdir.

Öykü'nün *"daha rahat hissediyorsun çünkü öyle inandırılmışız, onu almadığında işlerin ters gidecekmiş, yaptığın, elliğin, dokunduğun her şey günahmış gibi geliyor"* anlatımında görüldüğü gibi gusül abdesti almamak onun için işlerinin ters gideceği düşüncesiyle psikolojik baskı oluşturur. Serpil'in *"bazen unutuyorum. O zaman tekrar girmiyorum, zaten yıkandım diye düşünüyorum"* anlatımı ise abdestin ruhani boyutundan çok temizlenme meselesine odaklanarak abdestin kendisi üzerinde bir baskı unsuru olmasını engellediğini gösterir. Değer yargıları, öğretileri yorumlama biçimi, aynı unsurun kimi kadın için baskı aracı olmasına neden olurken kimi içinse koruyucu ruhani bir öge haline gelir. Gülay bu durumu *"şuna inanıyorum bak kesinlikle. O dönemlerde*

daha savunmasız oluyorsun ruhsal olarak. Abdest aldığında koruman varmış gibi oluyor" sözleriyle anlatır. Tıpkı mensturasyon gibi gusül abdestinin kendisi de kadınlar için baskı ögesi değildir; kadınlar tarafından onun nasıl görüldüğü, anlamlandırıldığı baskıyı oluşturur ya da onu kırar.

5.5. Sonuç

Mensturasyon biyolojik bir süreç olarak kadınların çoğu tarafından deneyimlenen bir ortaklık haliyken, kadınların anlatımlarında da görüldüğü gibi farklı şekillerde deneyimlenebilir. Kimi için sıradan biyolojik bir durum olan mensturasyon, kimi içinse bedeninin yanı sıra duygularını da baskı altına alması gereken mücadele edilecek bir savaş haline gelir. Bu durum, kadınların çocukluklarından itibaren mensturasyona ne anlam yükledikleri, nasıl bilgilendirildikleriyle ilgilidir.

Kadınları baskı altına alan, mensturasyon döngüsüne sahip olması değil, ataerkil ideolojinin mensturasyona yüklediği anlamdır. Bu anlamın kadınlar tarafından içselleştirilmesi kadınların kendini sorgulamasına, eleştirmesine neden olur. Mensturasyon kadınların çocuk sahibi ol(ama)ma sınırının belirleyicisidir, çocukluktan kadınlığa geçişinin ve korumak zorunda olduğu vajinasının temsilcisidir. Aynı zamanda mensturasyon ve kadın olmak/anne olmak/eş olmak arasında kurulan bağlantı, mensturasyonu biyolojik alandan koparak bir kez daha toplumsal alana yerleştirir.

Bu yerleştirme sonucunda ise mensturasyon, kadınlar için toplumsal cinsiyet rollerinin "sorumluluk" etiketlerine (yemek hazırlamak, bebeğe bakmak, vb.) karşı bir tehdit olarak da algılanabilir. Deneyim ve ataerkil beklentiler arasındaki çelişkinin kadınların deneyimlerine yansıması ise kimi zaman bastırılmaya ve görmezden gelinmeye çalışılan kimi zaman da kadının kendisini suçlamasına dönüşen psikolojik şiddete yol açar. Bu durumla bağlantılı olan anahtar nokta ise kadınların kocalarının bu dönemdeki davranışlarının bazen kadınlara nefes alacak bir alan açması bazen de kendilerini bastırmalarına neden olan psikolojik baskı ögesi haline gelmesidir.

Bu bağlantıya baktığımızda mensturasyona ilişkin kadınların deneyimini, içinde bulunduğu ilişkilerden bağımsız yorumlayabilmenin mümkün olmadığını görebiliriz. Mensturasyon başlangıcından sonuna kadar ilişkiler ve anlamlar ağının sentezlediği bir üründür. Biyolojik bir döngü olmasının ötesinde ne olduğu ne anlama geldiği, cinsiyete

toplumsal cinsiyeti nasıl eklediği anlaşılmalıdır ki, ataerkil kapitalizmin kadının kendisindeki bir ögeyi alıp onu nasıl yeniden inşa ettiğini anlamak mümkün olsun.

Bu bölümde yer verdiğim kadınların deneyimleriyle ataerkilliğin mensturasyonu baskı ögesine nasıl dönüştürdüğünü ele aldım. Bu deneyimlerdeki baskı ögelerine karşı kadınların sorgulayıcı tavırlar göstermesi, bu tavırlar ile baskıyla mücadele edebilmenin mümkün olması da ataerkillikle mücadele için umut vericidir. Mensturasyonun hâlâ konuşulamıyor olması ya da sadece kadınlar arasında konuşulabilen bir alan olarak sınırlandırılması, bu konuyu konuşarak ve politikleştirerek bile ataerkil ideolojiyi ne kadar tehdit ettiğimizi fark etmemizi sağlayabilir.

6. ÇOCUK SAHİBİ OL(A)MA(MA)K VE HAMİLELİK

6.1. Giriş

Araştırmanın çocuk sahibi ol(a)ma(ma)k ve hamilelik bölümü, doğurganlık ve hamilelik deneyimi başlıklarından oluşmaktadır. Doğurganlık kısmında öncelikle çocuk sahibi ol(ama)manın kadınlar için ne anlama geldiğini ele alıyorum. Biyolojik bir gerçekleştirebilme/ gerçekleştirememe kapasitesinin, kadına anneliği nasıl yüklediğini ve kimlik unsuru haline geldiğini, kadınların deneyimlerinden hareketle tartışmaktayım. Çocuk sahibi olamama durumu, kadınların birçoğu için psikolojik şiddete neden olurken aynı zamanda onları bu durumla mücadele için yardımcı üreme teknolojilerine yönlendirmektedir. Bu nedenle yardımcı üreme teknolojilerine ve bu teknolojinin kadınlar üzerindeki bedensel ve psikolojik etkilerine bu bölümde yer vermenin önemli olduğunu düşünüyorum.

Sonrasında ise kadınların çocuk sahibi olma kararlarının nasıl gerçekleştiği üzerinde durmaktayım. Bu karar, kadınları çocuk sahibi olmaya nelerin yönlendirdiğini ortaya koyarken nelerin kadınlar üzerinde baskı unsuru olduğunu da anlamamızı sağlamaya yardımcı olur. Hamilelik deneyimi kısmında hamileliğin fark edilmesiyle birlikte kadınların neler hissettiği, bedenlerinde ve psikolojilerindeki değişikliklerin onları nasıl etkilediği, doktor ve hastane seçiminde etkili olan noktalar ve tıbbi otoritenin kadınlar üzerindeki etkisi, hamileliğin ev/iş hayatını nasıl değiştirdiği gibi konuların kadınlar üzerinde nasıl bir baskı oluşturduğunu anlatıyorum.

Tezime yön veren "ataerkil kapitalizmin kadınlara uyguladığı baskı, çocuk sahibi ol(ama)mak hamilelik üzerinden nasıl gerçekleşmektedir?", "bu baskı ve denetim kadınların farklı öznellikleri tarafından nasıl deneyimlenmektedir?", "kadınların bu baskıyla mücadelesindeki açık veya gizli direnme stratejileri nelerdir?" sorularını, ulaştığım kadın bilgisi ile çocuk sahibi olmak ve hamilelik konusu üzerinden değerlendirmekteyim. Ataerkil toplumda kadınlık ve annelik arasında kurulan bağlantı, kadınlar için çocuk sahibi olmayı bir tercihten ziyade zorunluluk haline getirerek kadın kimliğini inşa ettiğinden bu meseleyle ilgili kadınların deneyimine yer vermenin önemli olduğunu düşünüyorum.

6.2. Doğurganlık

6.2.1. Doğurganlığın anlamı

Doğurganlık bir yandan kadın ve erkek cinsiyeti arasındaki farkı kurarken bir yandan da kadını bu potansiyeli ile özdeş kılarak sınırlandırır. Doğurabilme potansiyeli sebebiyle kadınlar için üremek temel görev haline gelirken annelik ise kadın kimliğinin ayrılmaz bir parçası olarak ortaya çıkar. Kadınlar için doğurganlık "kadınlığın ayrılmaz bir parçası", "kadına verilmiş özel bir durum", "kadınlar için içsel olarak önemli bir mesele", "doğanın döngüsü", "sağlıklı olmak", "dünyanın var oluş sebebi", "güç", "mucize", "his", "sadece bedenle değil zihinle ilgili bir durum" gibi anlamlara gelir. Görüştüğüm kadınlara göre doğurganlık kadınlığı tanımlarken aynı zamanda onlar için kimliklerini tamamlayıcı, güçlendirici bir unsurdur. Ataerkil ideoloji tarafından biyolojideki bu farklılık ile sadece anne olarak (Mitchell, 1966) kimlik kazanabilen kadınlar için doğurganlığın gerçekleşmesi, çocuk sahibi olmayı sağladığından kendini gerçekleştirmeyle ilgili önemli bir dönüm noktası olarak görülür. Yelda bu durumu *"kendini bulmak gibi bir şeymiş. Daha önceden insanlar hayatımın anlamı değişti dediğinde gerçekten anlamıyordum. Şimdi o söylenenlere hak veriyorum, anlıyorum. Gerçek sen oluyorsun aslında. Var oluş sebebini gerçekleştirmiş oluyorsun"* sözleriyle anlatır.

Kadınlar doğurganlığa tamamen olumlu anlamlar yüklerken "yaratım gücü" olarak görülen, "erkeklerde olmayan bir ayrıcalık" olarak değerlendirilen doğurganlık, aynı zamanda sağlıkla ve doğal olanla da ilişkilendirildiği için normalin tanımını belirlerler. Doğurganlık bu olumlu anlamlara sahip olmasına rağmen ataerkilliğin devam etmesini de sağlar. Buna karşın görüşmede kadınlar doğurganlığı bu açıdan değerlendirmemişlerdir. Bu durum ise doğurganlığın baskıcı yanına rağmen kadınların ona duygu yönüyle yaklaşmalarından kaynaklanır. Kadınların doğum deneyimlerini anlatımı, doğumun hayata dair farklı kapılar açması, onları sıkıştıkları baskıdan özgürleştirmesi yönünde olmuştur. "Koşulsuz sevgi", "merhamet", "kendini açmak" gibi güçsüzlük olarak kadınlarla ilişkilendirilen duyguların güçlü olmak adına bastırılması, çocuk sahibi olma durumu ile ortadan kalkabilmektedir.

Deneyimlenen bu duygular kadınlara kendilerini daha iyi hissettirirken bunların güçsüzlük olmadığını ortaya koyarak kadınların bastırdıkları yanlarıyla kucaklaşmasını

sağlar. Bu noktada doğurganlık ataerkilliğin kontrolünde olduğu sürece baskıcı boyutunu sürdürmeye devam edecek olmasına rağmen tamamen baskı unsuru da değildir. Doğurganlığın nasıl anlamlandırıldığı, kim tarafından nasıl kontrol edildiği baskı boyutunu şekillendirirken kadınların bazıları için elindeki gücü alan değil ona güç kazandıran bir anlama gelebilir. Dolayısıyla doğurganlığa tamamen "eksiklik" olarak bakılması hatalı (Agacinski, 1998) olabilir.

6.2.2. Çocuk sahibi olma kararı ve çocuk sahibi olmanın anlamı

Görüştüğüm iki kadın plansız bir şekilde çocuk sahibi olurken diğerleri hamilelik öncesinde çocuk sahibi olma kararını vermişlerdir. Kadınlar "kendimi bildim bileli", "evlenmeden önce", "evliliğimden/kocamın iyi bir baba olacağından emin olduktan sonra" ifadeleriyle çocuk sahibi olmaya karar verdiklerini söylerken bu konuyu kocalarıyla da karşılıklı olarak konuşmuşlardır:

> Tamam bu adamı seviyorum, onla mutluyum ama iyi bir baba olacağını düşünmeseydim olmazdı. İçimdeki o duyguyla savaşırdım. Baba çok önemli. Benim kocam çocukları çok seven, sorumluluk duygusu yüksek, asla çocuklarla oynamaktan sıkılmayan, tahammülü çok yüksek, çoğu zaman benden daha yüksek, tutkuyla seven bir adam. Eşimle ilk dönemde ikimiz de çok yoğun çalışıyorduk İstanbul'da. Bu hayat bizi çok yormuştu. Ne istiyoruz, gerçekten aradığımız ne? Bir çocuk ve mutlu bir aile. İşler, hırs, savaşlar, para, bu değil. Bu hiçbir zaman bizi mutlu eden şey olmadı. O yüzden tası tarağı toplayıp Eskişehir'e geldik. Şu vardı, en başından beri İstanbul'da bir çocuk büyütmeye karşıydık. O şehir bizi çok yormuştu ve bir çocuk için uygun olmadığını düşünüyorduk. Eskişehir'i seviyorduk. Burası bizim için istediğimiz sosyal yaşama ucuzundan ulaşabileceğimiz, çocuk için de özgür, mutlu ve kaliteli eğitime ucuzundan ulaşabileceğimiz bir yerdi. Bu bizim geyiğimiz oldu çocuk için Eskişehir'e taşındık diye. Sonra yapalım mı Eskişehir'e taşındık ya boş ver artık korunmayalım şeklinde konuştuk. Hatta esprisini de söyleyeyim. Taşındık ama evde yatağın üstü tamamen eşyalarla dolu, açık bir şekilde koltuk var evde sadece. Kardeşimde kalıyoruz ama o gün "biz evde kalacağız" dedik. O gece o koltukta kızımızı yaptık. Eskişehir'de bu evde kaldığımız ilk gecemizde. (Asya, 38)

Asya'nın anlattıkları kadınların çocuk sahibi olmak için sadece kendi arzularını dikkate almadıklarını, aynı zamanda çocuğun iyi bir hayata sahip olması için yeterli olup olmadıklarını da sorguladıklarını gösterir. Kocanın babalık rolünü ne kadar yerine getirebileceğinin değerlendirmesi, çocuğun sadece anneyle ilişkili olarak görüldüğü egemen bakışı kırar. Çocuk sahibi olma kararıyla birlikte kentin sunduğu imkânlar göz önüne alınarak Eskişehir'e yerleşme kararı, kültürel ve ekonomik koşulların bu karar ile

ilişkisini ortaya koyar. Dolayısıyla çocuk sahibi olma durumu aynı zamanda "duyguların ekonomi politiği" (Scheper Hughes, 1992) ile iç içedir. Sanem'in *"ben hep istiyordum çocuk. O zaman memuriyete yeni başlamıştım, asalet onaylanması diye bir şey var. Bir yılını doldurman gerekiyor. Kocam bir yıl çalış, o süreci bir atlatalım, ondan sonra düşünelim demişti"* sözleriyle anlattıkları, kadınların biyolojik yeniden üretim kararları üzerinde erkeklerin etkili olabildiğidir. Ataerkil kapitalizm, erkekleri kadınların çocuk sahibi olma kararı üzerinde etkili konuma getirip kadın bedeni üzerinde denetim kurmalarını sağlarken (Hartmann, 2006) onlara da ekonomik anlamda baskı yapar. Bu baskı, çoğu zaman çocuk sahibi olma kararının ötelenmesine neden olurken bazen de "hayatın geçiyor olması", "yaşların geçiyor olması" gibi nedenlerle etkisiz hale gelebilir. Kadınların "biyolojik saatinin olması" ve "hayatın ne göstereceğinin belli olmaması" gibi riskler ekonomik baskının önüne geçebilir. Çocuk sahibi olma kararı üzerinde etkili olan diğer bir baskı da kadınların "kocalarının ısrarcı tutumu"dur:

> Evlenince ilk cicim yılları geçince, maddi manevi evlilik oturduktan sonra başladı bu konuşulmaya. Zaten insanlar soruyor ne zaman çocuk diye. Sanırım o da etkili. Eşim açtı. Artık olsun dedi. Benim çocuktan önce dört tane kedim vardı evde. Onlarla ben annelik duygumu tattım. O yüzden çok da istemiyordum. Ama evlilikten sonra da gerekiyor. Eğer sağlıklıysan. İnsanlar soruyor sürekli, eşim de istiyor. İstediği için zaten üç yıl sonra da ben de kabul ettim. (Bihter, 27)

Bihter'in anlattıkları, evlilikle birlikte hem erkek (koca) hem de toplum tarafından çocuk sahibi olmanın zorunluluk olarak kadınlara yüklendiğini gösterir. Kadının bu konudaki kararı, kendi isteğinden çok kendisinden beklenilenler tarafından şekillendirilir. Evlilik sözleşmesi (Delphy, 2012), kimi zaman kadınları bu kararı vermeye mecbur hissettirir. Bu zorunluluğa direnen ve içsel olarak kendisine bu baskıyı yapmayan kadınlar ise çocuk sahibi olmaya hazır olup olmayacaklarını beklemek için kendilerine zaman tanırlar:

> İlk evlendiğimizde eşim yapalım deseydi ben hazır olmadığımı söylerdim. İnsan hazır olup olmadığını anlıyor çünkü. Sana bir çocuk ağlaması fazla gelmiyor. Kucağında minik bir şey istiyorsun. Öncesinde benim arkadaşlarımın çocukları vardı, hepsinden uzak duruyordum, çocuk sevmiyordum yani. Eşim askerden geldi, istedim, anne olmaya hazırım dedim. Vücut olarak mı beyinsel mi bilmiyorum. Çocuğum olsun diye hiç düşünmedim. Ama sonradan istedim, gerçekten hazır olunca. Çok şükür Allah da nasip etti. Eşim de "tamam sen istiyorsan ben de baba olmak isterim" dedi. (Narten, 35)

Bihter gibi Narten'in anlattıkları da kadınların içinde her zaman çocuk sahibi olma arzusunun olmadığını; bu kararın zamana, ilişkinin devam edeceğiyle ilgili güvene, kadının kendi bedensel ve psikolojik isteklerine göre şekillendiğini gösterir. Kadınların tamamı tarafından hayatlarının her döneminde çocuk sahibi olmanın arzulanmaması, biyolojik özelliklerinin bu arzuyu onlara doğuştan getirmediğine işaret eder. Bu arzunun kadına yüklenmesi ve bunun kadınlar tarafından içselleştirilmesi, ataerkilliğin kadını baskı altında tutmak için (Firestone, 1993) kadının biyolojik özelliklerini kullanmasından başka bir şey değildir. Bu baskıyı üzerinde hissetmeyen ya da çevresindeki baskıya direnen kadınlar ise tercihini zorunluluk üzerinden değil özgürce seçim yaparak verirler:

> Hemen evleneyim de çocuğum olsun modunda değildim. İlk birkaç sene gezelim, tozalım, hayatımızı yaşayalım kafasındaydım. Sonra artık her şeyden tatmin oluyorsun, gezmelere de doyuyorsun, artık rahatlığa da doyuyorsun. Oturuyoruz mesela akşam eşimle çok sessiz sakin, ne yapsak diyorduk. Bir çocuğumuz olsa ses olurdu, sus falan derdik diye konuşuyorduk. İşte o zaman istiyorsun. Belki biyolojik olarak da hazır hissediyorsun artık. Hem de psikolojik olarak. Evlendik bir sene sonra başladık konuşmaya. Eksiklik hissediyorsun çünkü. Evliliğin güzel ama bir şey eksik. Onu arttırmak, büyütmek için artık bir tane çocuğumuz olsun istiyorsun. (Gülay, 30)

Kadınlar çocuk sahibi olma kararlarını her ne kadar kendi isteklerine göre veriyor olsalar da daha geniş bir perspektiften bakıldığında bu seçimin ne kadar özgürce olduğu bir tartışma konusudur. Kadınların *"çocukluktan beri bebek oynamamız bu isteğin içimizde olduğunu göstermiyor mu?"* sorusu, kadının çocukluktan itibaren çocuk sahibi olmak için hazırlandığını ve bu hazırlığı içselleştirdiğini ortaya koyar. Kadının sosyalizasyon sürecinde içselleştirdiği bu fikir göz önünde tutulduğunda yaptığı seçimin ne ölçüde kendisine ait olduğu bilinmezlik içerisindedir. Gülay'ın anlattıkları da çocuk sahibi olmanın evliliğin tamamlayıcısı olarak görüldüğünü gösterir. Evlilikte hissedilen bu eksiklik çoğu zaman ataerkil ideolojinin aileyi tanımlaması ve bu tanımın içerisine çocuğu dahil etmesinden kaynaklı olabilir. Bu nedenle kadınların çocuk sahibi olma kararı üzerinde bile içselleştirilmiş bir baskı boyutu vardır.

Görüşmelerde bu kararı veren kadınların hayatının doğurganlığın sonucu olan çocuk sahibi olmakla baskıcı boyutlarla çevrildiğinin görülmesine rağmen çocuk sahibi olmanın onlar için güçlendirici bir yanı olduğu da görülür. Kadınlar çocuk sahibi olmayı "lütuf", "yeniden çocuk olabilmek", "kendini bulmak", "yalnız kalmamak", "koşulsuz sevgi", "bencillik" olarak anlamlandırırlar. Görüşmelerde anlatılanlar hepimizin

hayatında kapanmayan yaralar, travmalar olduğuna işaret ederken kadınların ortak amacı çocuklarının "yaralı olmamasını" sağlamaktır. Kadınlar bunu yalnızca çocukları için değil aynı zamanda kendileri için de yaparlar. Kadınların *"*yeniden çocuk olmak" ile anlattıkları durum, kendi travmaları ile ilişkili olarak, çocuklarının hayatı ile bir yandan da kendi çocukluklarını yeniden inşa etme arzusu olarak anlaşılabilir. *"Travmalarımı, yaralarımı ona yükleyemem, o yarasız olmalı"* gibi sözlerle anlatılanlar, kadınların kendi hayatlarında çözemedikleri travmaları çocuklarının hayatında var etmeyerek onu yenmiş, onunla baş etmiş gibi düşünmelerini sağlar. Bu durum, çocuk sahibi olmanın bir yandan da kadının kendi travmasıyla mücadele yöntemi biçiminde kullanılması olarak okunabilir.

Melek bencillik hali olarak anlattığı çocuk sahibi olmayı "*kendinden bir parça var etme isteği. Onun gelişimini, evrelerini görüyorsun. Çok heyecan verici, deneyimsel bir şey, çok duygu yüklü. O anki mutluluk kesinlikle tarif edilemez. Doğurma hissini yaşamak bile tarif edilemez bir duygu"* sözleriyle ifade eder. Doğurmanın kendisine ve çocuk sahibi olmaya yüklenen aşırı anlam ataerkilliğin kadın üzerindeki kontrolünü sağlarken aynı zamanda bu potansiyeli gerçekleştiremeyen kadınlar üzerinde büyük bir baskı unsuru haline gelir. Görüştüğüm kadınlar çocuk sahibi olamama durumunu "hayatın yarım kalması", "hayat boyu taşınacak bir damga", "psikolojik baskı", "eksiklik", "sağlık problemi" olarak tanımlamışlardır. Çocuk sahibi olamamak bu kadınlar için "üzücü bir durum" olarak tanımlansa da bir sorun olarak ifade edilmezken yalnızca Özlem bunun "sorun" olduğunu "*bence sorun, belki biraz acımazsızca gelebilir ama söylediğim gibi canlıların bu hayata geliş amacı üremek. Bunu gerçekleştirmede engeller yaşamak ciddi bir sorun"* sözleriyle anlatır:

> Ben iş yerimde fazlasıyla stresliydim. Onun için bıraktım işi. Aslında iki senedir evliyiz, bir senede çocuğumuz oldu ama ben inanıyorum işi bırakmasaydım çocuğumuz olmazdı. İnsanlar soruyorlardı. O da çok baskı yaptı, beni çok sinirlendiriyordu, yok mu bir şeyler, yok mu bebek diye sormaları. Kendi annem, kayınvalidem falan da dahil birçok kişi yaptı bunu. İnsanların "tamam üzülme, olmuyorsa olmuyordur" demesi bile sinirini bozar insanın. Psikolojik baskı boyutu çok kötü. (Özlem, 32)

Özlem'in anlattıklarında da görüldüğü gibi, çocuk sahibi olmaya yüklenen aşırı anlam ve kadınların kendilerini bu anlam üzerinden tanımlaması, kadınların çocuk sahibi olabilmek için onun dışındaki şeylerden vazgeçebilmesine neden olabilir. Ataerkil kapitalizm bir yandan işgücü piyasasında kadının hem emeği hem de psikolojisi üzerinde denetim kurarken bir yandan da onu çocuk sahibi olabilmek için stresli ücretli emek

koşullarından uzaklaşıp ev içi alandaki ücretsiz emek sömürüsünün koşullarını gönüllü olarak tercih etmeye zorlar. Böylece kadınların biyolojisi üzerinden emeklerini denetlemenin sınırları da belirlenir. Özlem'in vurguladığı gibi kadın üzerindeki bu denetim psikolojik baskıya neden olurken, üremenin kadın bedeni aracılığıyla gerçekleşiyor olması ise bu baskının kadın için erkeğe göre daha görünür hale gelmesine neden olur:

> Doğurganlık üzerinden kadın çok fazla baskı görüyor, boşanıyor erkek. Ya da erkek aldatıyor bir şekilde intikam gibi. Ama erkek kısır olduğu zaman toplumda ört bas ediliyor, kadın bunu kabul ediyor. Erkekler saklamayı düşünüyor, her şey kadından biliniyor. Ben çok karşılaştım bunlarla. Aslında erkekten kaynaklı ama kadınmış gibi gösteriliyor. Kadınlar daha çok eziliyor yani. Erkek güç. Erkek bundan yoksun olursa toplumdaki gücünü de yitirmiş olacak. O yüzden bunu ört bas ediyor. (Melek, 35)

> Eğer ki çocuğun olmuyorsa kesinlikle sen kusurlusun, bir erkek asla kusurlu olamaz. İnsanlar böyle söyleyince düşünüyorsun "evet hata bende çünkü ben doğuramadım" diyorsun. Çünkü doğurganlık erkeklerde yok, kadına verilmiş bir özellik ve "ben bunu beceremedim, beceriksizim, yetersizim, değersizim, kıymetsizim" diyorsun, zaten sonra psikolojik sorunlar geliyor. (Elif, 34)

Melek ve Elif'in anlattığı gibi çocuk sahibi olamama erkeğin değil kadının doğurabilme potansiyelinin sorgulandığını ve bu sorgulama üzerinden biyolojisiyle (cinsiyeti) birlikte kadınlığının (toplumsal cinsiyetinin) sorunsallaştırıldığı bir mesele olarak inşa edilir. Kadının biyolojisi, onun kendisi için inşa edilen toplumsal rolü gerçekleştirmesiyle ilişkilendirilirken bu ilişkinin kurulamaması "kadının yeteneğinin yoksunluğu" (Greil, Slavson Blevins ve McQuillan, 2010) olarak değerlendirilir. Bu baskının başlangıç noktası, evliliğin gerçekleşmesiyle sorulmaya başlayan "ne zaman çocuğunuz olacak?" sorusudur. Özellikle Türkiye'de cinsellik her zaman bastırılan ve üzerinde konuşulmayan, ayıp sayılan bir konu olmasına rağmen aynı zamanda çocuk sahibi olmak meselesi üzerinden en çok konuşulan konulardan biridir. Cinsellik; arzularla ilgili, bireysel ve özel alanın meselesi iken çocuk sahibi olmak amacıyla yaşanan cinsellik; mahremiyeti olmayan, toplumsal alana ait ve konuşulabilir bir hâl alır.

6.2.3. Yardımcı üreme teknolojilerinin deneyimleri

Gündelik hayat içerisinde *sessizleştirilen cinsellik*, çocuk sahibi olmak söz konusu olduğunda oldukça seslidir. Gülay bu soruyla ilgili yaşadıklarını *"zaten iki üç sene geçince kayınvalideden falan baskı oluyor. Bir sorun mu var, çocuğunuz olmuyor*

gibisinden. Ben hep biz istemiyoruz falan diyordum gerçekten de ilk seneler öyleydi. Ama o dönem takıntı olmuştu bende. Benim niye çocuğum olmuyor diye" sözleriyle anlatır. Böylece evliliğin, biyolojik yeniden üretimi kontrol eden ve bunu kadınların üzerinde baskı unsuru olarak kullanan bir kurum olarak inşa edildiği ortaya çıkar. Evlilik aracılığıyla çocuk sahibi olma meselesi başkalarının kadınlar üzerinde baskı uygulamasının yanı sıra kadınların kendini sorgulayarak bu baskıyı içselleştirmesine de neden olur. Narten bu baskıyla ilgili genel olarak *"erkek tarafı etkili oluyor bu noktada. Kendisi, annesi, akrabaları. Kızın annesi söylemez bence, yapmaz. Ama erkek tarafı kınıyor. Senin yüzüne de söylüyor adama da söylüyor, boşanma noktasına kadar gidiyor"* anlatımını kullanırken doğurganlıkla ilgili kontrol sahibi olma görevini erkek ve onun ailesine devreder.

Kadınların kendileri tarafından da devam ettirilen bu baskı, ataerkil ideolojinin kendisini sürekli yeniden üretmesiyle sonuçlanır. Kadınların yaşadığı "suçluluk, eksiklik, üzüntü" (Greil, Slavson Blevins ve McQuillan, 2010) hisleri ise hayatlarını zorlaştıran psikolojik baskının göstergesidir. Kimi kadın ise çocuk sahibi olmadan önce kısa süreli de olsa yaşadığı çocuk sahibi olamama durumunu "tevekkül" ile kabul eder. Ezgi'nin *"o insanın yaratılışı da o kadar. Kısırlık yaradılıştan gelen bir şeydir yani sonradan olmaz. Kusur değildir"* olarak anlattığının benzerini Ayşecan bir arkadaşının *"belki sakat doğacak, belki çok kötü karakterli bir insan olacak, bunun için vermiyor Allah"* diyerek kabullendiğini anlatır. Bu noktada tevekkül ve inanç kadının kendisini "olduğu gibi kabul etmesini" kolaylaştırarak kendisine baskı yapmasını engelleyebilmektedir. Kadınların bazıları için baskıyı engelleyen çözüm yolu ise kocalarının desteği ile "evlat edinme" seçeneğini düşünmektedir. Görüşmelerde birçok kadın *"kendi canından kanından doğurmanın değil nasıl annelik yaptığının"* önemli olduğunu söyleyerek, ataerkilliğin biyolojik aile dayatmasına karşı çıkar. Bu karşı çıkış her ne kadar ilk seçenek olmayarak sadece çocuk sahibi olamama durumunda gerçekleşecek bir kurtarıcı olarak görülse de tamamen reddedilmemesi nedeniyle önemlidir:

> Doğurmak çok güzel bir şey ama doğurmayanların da çok güzel annelik yapabildiklerini gördüğüm için onlar da sadece bedenlerinde taşıyamıyorlar. Doğurup da iyi annelik yapmayanları da biliyorum. Bizim toplumumuz bu konuda ne yazık ki anneliği tam tanımlandıramadığı için anneliği illaki bedeninden bir şey koparmakmış gibi görüyorlar. Bedeninden çıkmasa da çocuğa annelik yapıyorsa bence anneliktir. (Yelda, 29)

Kadınların bu konudaki anlatımları, doğurmaktan daha çok iyi anneliği vurguladıklarını gösterir. Aynı zamanda kendileri üzerinde kurulan "anne olmak" baskısını engelleyemediklerinde "kabul edilememe duygusu ile içinde bulunduğu ilişkiyi sonlandırmayı" çözüm olarak görebilirler:

> Daha ben üniversitedeyim, 20 yaşındayım, dinmeyen bir kanamam oldu. Alttan muayenede yapamıyorlar şu kızlık zarı muhabbetine, üstten muayene yaptı. "Senin hemen evlenmen lazım ve hemen doğurman lazım. Çünkü sende polikistik over var. Bir daha çocuğun olmaz" dedi doktor. Belki de ondan dolayı vücudum yapmadı, bilmiyorum. Çok üzülmüştüm. Daha 20 yaşındayım, aklımda evlilik yok, çocuk yok. Hep eksik hissettim kendimi çocuğum olmayacak diye. Bir ilişkim olduğunda çocuk isterse ne olacak diye düşündüm. Eşimle tanıştık ve evlilik konusu fısıldanmaya başlandığında onu kaybetmekten çok korktum bu konuyla ilgili. Ona en başından benim çocuğum olmuyor diye söyledim. Çünkü buna takılan okumuş, okumamış o kadar çok insan var ki, hatta kendim bile bu süreçten geçtim. İnanılmaz yıpratıcı. Toplum arasında eksiksin, zayıfsın. Ne yapıyorsun sen? Çocuk bile yapamıyorsun. Öl sen. Senin vasfın ne? diye bakılıyor. Kadın denilen doğurur diye bakılıyor. Bu da kadının yaşama hakkını bence elinden alan bir şey. En büyük hak ihlallerinden birisi. Dövse o kadar etki eder mi bilmiyorum. Vurduğunun acısı geçer ama eksiksin sen lafı… Belki rahmi yok, yaradılışı öyle. O önemli değil. Doğuramıyorsun, sen rezil bir insansın gibi bakılıyor. (Pera, 36)

Pera'nın anlattıkları çocuk sahibi olamama durumunun birçok kadını "eksik", "kusurlu" olarak damgaladığını ve bu damgalamanın kadınların kendileri tarafından da kabul edildiğini gösterir. Kadınların, dayatılan eksiklik halini kabul etmesi başkalarının onlara yaptığı baskıyla mücadele edememesine ve o baskıdan etkilenmesine neden olur. Pera gibi Elif de yaşadıklarını şu şekilde anlatır:

> Rahatsızlık geçirdim, kadın hastalığı endometriozis. Bütün rahminde kistler oluşuyor ve bu da senin doğurganlığını etkileyen bir durum. Ben bunla alakalı çok tedavi gördüm, ameliyat geçirdim ve bana dediler ki anne olamayabilirsin, çocuk sahibi olamayabilirsin, bu bir şans. Çok istiyordum bir çocuğum olsun, dünyaya kendimden bir parça getireyim, hatta o zaman eşime de söyledim "ayrılabiliriz istersen, benim başımda böyle bir şey var" diye. (Elif, 34)

Elif de konuşmamızın devamında boşanmayı ilk seçenek olarak sunmasının "kaçış" olduğunu söylerken konuşma sırasında bu durumun kendini değersiz olarak gördüğünden kaynaklandığını fark ettiğini de ekler. Çocuk sahibi olmayan bir arkadaşının yaşadığı deneyimi Elif şu şekilde anlatır:

> "Ben anne olamayacağım için öyle bir sabrım olmadığı için Allah bana bunu nasip etmedi" dedi. Buna inanmış, kendi kendini suçlayıp, değersizleştiriyor. Ya da benim yaptığım gibi

> kökten çözmek istiyor ayrılalım diyor. Benim yaptığım şey de buydu. İnsan önce çevresiyle mücadele ediyor ama bence insan en çok kendiyle mücadele ederken yoruluyor. Ve orada yüzleşmesi gerektiği şey bunun bir kusur olmadığı. (Elif, 34)

Elif'in anlattığı gibi çocuk sahibi olamama durumunun kadınlar üzerindeki en büyük etkisi, çevredekilerin baskısından çok bunu kendisinin bir sorun, eksiklik olarak algılaması durumunda ortaya çıkar. Kadının kendi karakterini sorgulamaya geçerek kendini suçlaması ve bu nedenle cezalandırıldığını düşünmesi, kendisine yapacağı en büyük psikolojik şiddettir. Kadınlar bu değersizleştirmeyi reddettiğinde kendisine baskı uygulayanlarla mücadele edebilecekken, içselleştirdiğinde ise baskının şiddetini artırır. Kadınlar bu baskıyı kabul etmeyenlerin *"ben böyleyim, beni böyle kabul edin"* dediklerini söylerken, içsel olarak baskıyı kabul edenlerin ise Öykü'nün "*kendini mesleğine adamış ve mesleğinde zirveye ulaşmış. O şekilde kendini ispat etmeye çalışıyor çünkü ispat etmek zorunda hissediyor psikolojik olarak"* anlatımında olduğu gibi kendini farklı alanlarda ispat etme zorunluluğu hissettiklerini düşünürler. Aslı, bu baskıyı içselleştiren bazı kadınlar için çocuk sahibi olamama durumunun *"çıkılması gereken bir basamak"* olduğunu ve gerçekleştirilmediğinde *"sahip olma arzusunun doyumsuzluğu"* nedeniyle baskı oluşturduğunu düşündüğünü söyler:

> Çevremde doğuramayan çoğu kadın bunu bir eksiklik olarak gördü. Hatta çoğu zaman bir arabaya sahip olmak istersin, eve sahip olmak istersin ya çocuk sahibi olmayı da onunla eşleştiren çok fazla arkadaşım oldu. Onların doğurganlığa bakış açısının çok somut olduğunu düşünüyorum. Yaşamın gerektirdiği şey bu, her şeyim var, eksik olan tek şey çocuk. Bunun olması gerekiyor diye, bunu bir eşyaya sahip olmak gibi görüyorlar. Çünkü çok isteyip çocuk sahibi olduktan sonra çocuğuna gereken özeni göstermeyen çok fazla anne gördüm. Sen bunu bekliyordun, şimdi böyle mi oldu? dedim yani. Sahip oldum, bitti benim artık kafasındalar. Bunun dayatma olduğunu düşünüyorum. Maddi olarak sadece, işin derinine inmeyip, duygularına inmeyip, buna sahip olamadı, sorun deniyor. Etrafımızda evi olmayan kişilere de "ayy evin yok mu? Yazık", gözüyle bakıldığı için insanlara bu şekilde bir dayatma olduğunu düşünüyorum ben. (Aslı, 31)

Aslı'nın anlattığı gibi ataerkil kapitalist toplumun kadınlar için sunduğu zorunlu basamaklardan biri olan çocuk sahibi olmak, kadının toplumdaki değerini belirleyen bir gösterendir. Çocuk sahibi olamamak ise sadece kadın ve kocası için değil nüfusu artıramadığı için toplumsal bir problem olarak da ortaya çıkar (Greil ve McQuillan, 2010). Devletlerin *pronatalist* politikaları bu doğrultuda okunduğunda kadına uygulanan bu baskı sadece onun biyolojik özelliğini gerçekleştirmesi ve anneliği deneyimlemesi için

değil genç nüfus ihtiyacı ve *ailecilik* gibi nedenlerden de kaynaklanır. Kadınların hiçbirinin bu duruma değinmemesi çocuk sahibi ol(ama)ma meselesini sadece hayata geliş amacını gerçekleştirme, kadınlık kimliğini kazanma ve biyolojik imkânını kullanarak çocuk sahibi olmayı ve onun duygularını deneyimleme olarak değerlendirdiklerini gösterir. Ataerkil kapitalizm, kadınlık ve annelik mitlerini kullanarak *pronatalist* amaçlarını gizlerken kadınların duygularını sömürür ve onlar üzerinde kimlik krizine neden olur. Kadınların bu kriz ile baş edebilmek için başvurdukları yardımcı üreme teknolojileri ise bir yandan kadınlara umut olurken bir yandan da ataerkil kapitalist yapısıyla onlar üzerinde baskı kurar ve sömürüye neden olur:

> Bizim beş yıl çocuğumuz olmadı. Üç yılımız tedaviyle geçti. Ama kızımız tedaviyle olmadı. Aşılamayı denedik en son, onun bir adım sonrası tüp bebek. Ben durdum artık, aşılama da tutmayınca. Eşime şöyle dedim "eğer sen bana ileride doktora gitmedin, tüp bebek deneseydik, sen vazgeçtin gibi şeyler demeyeceksen ben artık vazgeçmek istiyorum". Kendi içimden de şunu düşündüm "Allah'ım sen istersen verirsin". Demek ki herkes anne olmak zorunda değil, olmuyorsa olmuyordur. Eşim de bana sağ olsun "tamam o zaman, biraz akışına bırakalım" dedi. Tıbben gerekli diye gidiyorsun ama benim doktorum erkekti. Üç yıl boyunca sürekli vajinamdan muayene etti beni. Bu ayda üç kere oluyor. Her gittiğinde ne kadar seni rahatlatsa da sonuçta senin mahremin. Ne olursa olsun stres oluyorsun. Çevremdekilerle buluştuğumda da biri çocuk bezinden diğeri mamasından bahsediyor. Sıkıyor beni. Senin yok, deniyorsun olmuyor. Sürekli onlardan bahsettikleri için de bir süre sonra oraya gitmek istemiyorsun. Kendini geri çekiyorsun. Bir de sürekli herkes "doktora gittin mi, denedin mi, ne olacak, tüp bebek yap" gibi bir sürü şey diyorlar. Mesela benim kardeşim tüp bebek yaptı, ama o da kolay bir şey değil. Ha deyince yapılacak bir şey değil. Kaç kere doktora gitti, yumurtaları alındı, sonrasında transfer oldu. Maddi manevi zor. Bundan dört beş yıl önce on bin lira verdi. Onu verince de ilk seferinde tutacak diye bir şey yok. Tutmayabilir de. Bana tüp bebek yaptır diyorlardı. Belki param yok, yaptıramayacağım. Bunu bana söylüyorsun ama paran var mı diye sormuyorsun. Ben hiç kimseye çocuğun var mı, oldu mu, olacak mı? demem. (Ayşecan, 40)

Ayşecan aşılama ve tüp bebek denemelerinin bedensel, psikolojik ve maddi etkilerini anlatır. Kadınların çocuk sahibi olmak için her şeyi deneyip denemediğiyle ilgili sorular sorulması, çocuk sahibi olmak için yeteri kadar bedel ödeyip ödemediğinin sorgulanmasıdır. Kadınların bir araya geldiği ortamlarda sürekli çocuklar hakkında sohbet edilmesi kimi zaman kadınların bu ortamlardan kaçmak istemesi ile sonuçlanır. Bu kaçış ise kadınların sosyal çevrelerinden izole olarak (Todorova ve Katzeva, 2003) yalnızlaşmalarına ve ortama aitliklerini sorgulamalarına yol açar. Tedaviyi deneyen ve

olumsuz netice almasıyla evlatlık edinen bir arkadaşının tedavi sürecinde yaşadıklarını anlatan Serpil ise bu duruma daha farklı bir açıdan yaklaşır:

> Onun yanında çok konuşmamak, çocuklarından çok bahsetmemek zorunda hissediyorsun. Ama normalleştirmemiz lazım. O kadının ne yaşadığını bilemeyiz, içinde nasıl duygu durumu olur bilemeyiz. Çok dikkat edersek daha kötü olur bence. Bu her hastalık için geçerli, kısırlık da bir hastalık. Biz onun yanında daha normal davranmalıyız ki o da kendini normal kabul etsin. Biz ona iyi davranmaya çalışıyoruz ama böyle yaparak biz onu anormal noktaya sürüklüyoruz. (Serpil, 32)

Bu durumu deneyimlemiş bir kadın olarak Ayşecan, yanında çocuklarla ilgili konuşulmasını "acı verici", "bunaltıcı" bulurken Serpil ise konuşmamanın, hassas davranmaya çalışmanın çocuk sahibi olamamayı anormal sınırına taşıdığını düşünür. Kimi için konuşmak aynı zamanda damgalanmayı işaret ederken kimi içinse bir bakıma "yaratıcı tekrar"[33] (Butler, 1997) ile tıbbın *kısırlık* olarak adlandırdığı durumun baskıcı yapısını kırmaya hizmet eder. Konu üzerinden hassasiyet zorunluluğunun kalkması, Serpil'e göre kadınların üzerindeki baskıyı da azaltır. Diğer yandan tedavilerle ilgili olarak bedeninde tıbbi otoritenin yani doktorun egemenliğini kabul etmek, vajinasını açmak zorunda kalmak kadınlar için bedenindeki kontrolünü kaybetmesine (Denney, 1994) ve bedensel bütünlüğünü yitirmesine (Greil, 2002) neden olabilir. Bu kontrol kaybı ise kadınları aktif/özne konumundan pasif/nesne konumuna dönüştürür. Ferhunde, ablasının yaşadığı deneyimi anlatırken Ayşecan gibi tedavinin hem bedensel ve hem de ekonomik boyutuna dikkat çeker:

> Psikolojik olarak çok yıpratıcı bir süreç. Sadece o değil ben de çok yıprandım o süreçte. Hem maddi açıdan çok yıpratıcı çünkü ucuz bir şey değil. Hem fiziksel olarak çünkü vücuduna bir sürü ilaç enjekte ediyor, hepsi saatli hepsi günlü, beş dakika bile onun saatini kaçırmaması gerekiyor. Her an tetikte, adet olur olmaz doktora gitmesi gerekiyor. Ve tüp bebek enjeksiyonu yapıldıktan sonra da tuttu mu tutmadı mı endişesi başlıyor. Bence asıl yıpratıcı olan kısmı o. Benim ablam üç kere denedi. Üçünde de tutmadı mesela ve üçünde de milyarlarca para harcadı. Belki maddi açıdan çok rahat olsa psikolojik etkisi de daha az olurdu. Çünkü parası var, 100 kere de istese yapabilir. İlla birinde tutar. Ama maddiyat da olmayınca psikolojik etkisi çok daha fazla oluyor. (Ferhunde, 31)

Ferhunde'nin anlattığı gibi yardımcı üreme teknolojilerinden yararlanmak kadınlar için bir yandan bedene ve özel alana müdahale edilmesiyken (Pash ve Sullivan, 2017) bir

[33]Butler'ın yaralamak, aşağılamak için kullanılan kelimeleri sahiplenerek onların yaralayıcı gücünü kırmanın mümkün olduğunu anlatan kavramıdır.

yandan da ekonomik baskı olarak ortaya çıkar. Ekonomik baskı, çocuk sahibi olamama durumunda kadınların aile bütçesini zorladıklarını ya da ekonomik sebeplerle sınırlandırıldıklarını düşünerek kendilerini suçlamalarına neden olur. Bu noktada yardımcı üreme teknolojilerine erişimde ve uygulamadaki eşitsizliklerin (Pash ve Sullivan, 2017) en belirgin göstereni olan ekonomik durum, kadınlar üzerinde güç kurar. Kadınlar, çocuk sahibi olmak uğruna verilen bu çabaların *"çok yorucu ve yıpratıcı"* olduğunu söylerken sadece Duru çocuk sahibi olamayan kadınları *"hiçbir baskıya maruz kalmıyor, herkes Allah'tan deyip geçiyor ve eğer çocuk istiyorlarsa her şeye katlanmalılar, zor diye bir şey yok"* olarak değerlendirir. Bu görüşe rağmen çocuk sahibi olmak aynı zamanda "hegemonik kadınlığın" (Gillespie, 2003) bir göstereni olduğundan, kadınları bilinçli/bilinçsiz olarak etkiler. Bu etkiler kimi zaman "ağlama krizi", "depresyon", "çaresizlik" olurken kimi zaman da "bedensel rahatsızlıklar" olarak ortaya çıkar ve kadınlar için çıkmaz bir yola dönüşebilir. Asya kardeşinin yardımcı üreme teknolojilerine başvurmaya karar verdiği her dönem öncesinde yaşadıklarını şu şekilde anlatır:

> Terapilerle geçen bir süreydi. Bunu kafasında tam olarak çocuk olmamasına yormadı. Tabii ki asıl sebep bu değildir ama onu tetikleyen şey buydu. Mide rahatsızlıkları, bedensel birçok semptom. "Bu sene olmuyorsa tamam tüp bebeğe, başka yöntemlere başlayacağız" diyorlardı ve o süreçte kardeşim kötüleşiyordu. O sınır çok karışık. İnsan gerçekten kendisi mi istiyor yoksa başkaları istiyor diye kendisi de istediğini mi zannediyor? Şu an korunmuyorlar mesela, olursa eyvallah diyecekler ama ağızlarında "biz artık istemiyoruz" diyorlar. (Asya, 38)

Kadınlar üzerindeki içselleştirilmiş çocuk sahibi olma baskısı kimi zaman o kadar derindedir ki yardımcı üreme teknolojilerine başvurmanın sonucunda yaşanabilecek hayal kırıklığı ile yüzleşme ihtimali de ayrı bir baskı kaynağı olarak ortaya çıkar. Bu hayal kırıklığı ile yüzleşmemek için beden sinyaller vererek kendisiyle hayal kırıklığına sebep olabilecek durumlar arasına set çekebilir. Kadınların kendini geri çekmesi kimi zaman hayal kırıklığından kaçış amacıyla olsa da kimi zaman da gerçekten çocuk sahibi olmak istemediğinden olabilir. Çocukluk döneminden itibaren anne olma arzusu ile sosyalizasyon sürecinden (Chodorow, 1974) geçen kadınlar, bu arzu içine işlendiği için mi yoksa gerçekten istediği için mi çocuk sahibi olma yolunda olduğunu ayırt edemeyebilir. Ataerkil kapitalist toplumun kadınlar üzerinde yarattığı bu içselleştirilmiş baskı, kadınların kendi özne konumuna yabancılaşmasına neden olur. Bu yabancılaşma

ise kadınların çocuk sahibi olma konusundaki kararının kendine mi yoksa topluma mı ait olduğunu ayırt edememesine, bu istekten bilinçli/bilinçsiz kaçmasına yol açabilir. Kimi zaman ise bu durum kendisini "*çocuk sahibi olmayı istemiyoruz"* gibi kadınların kendi isteklerini inkâr etmesiyle gösterirken bu reddediş, kadınların kendisine ve toplumun ona uyguladığı çocuk sahibi olma baskısı ile mücadele yöntemi haline gelebilir.

6.3. Hamilelik Deneyimi

6.3.1. Fark ediş ve hisler

Hamileliğin toplum tarafından hamile kalmak olarak adlandırılması erkeğin aktifliğini kadının ise pasifliğini işaret ederken ataerkilliğin yeniden üretilmesine sebep olur. Görüştüğüm kadınların da hamilelikle ilgili konuşurken *"hamile kaldım"* demeleri bu baskıcı ilişkinin kadınlar tarafından da sorgulanmadan kabul edilerek içselleştirildiğini gösterir. Bu nedenle ben *hamile kalmak* yerine *hamile olmak* sözcüğünü kullanmayı tercih ediyorum. Böylece kadının pasifliğine ya da erkeğin aktifliğine vurgu yapmadan sadece bir oluş sürecinden bahsetmiş oluyorum.

Kadınların hamile olduklarını fark etmeleri bir yandan benzerlikler gösterirken bir yandan da farklılıklar gösterebilir. Çocuk sahibi olma seçimini yapan kadınlar için "menstürasyonun gecikmesi" hamileliğin işareti olarak düşünülürken aynı zamanda bu gecikme hamilelikle sonuçlanmadığında "hayal kırıklığının" ifadesi de olabilir. Bu nedenle menstürasyonları geciken kadınlar hamilelik testi yapsalar bile *"nasıl olsa yine negatif çıkar"* diyerek hamile olacaklarına bir türlü ihtimal veremezler. Hamile olmayı istemelerine rağmen hayal kırıklığına uğramamak için *"hamile değilimdir"* yorumuyla kendilerine psikolojik baskı yaparken bir yandan da daha sonradan oluşacak hayal kırıklığı ile baş etme biçimi olarak kendini ikna yolunu seçerler. Menstürasyonun gecikmesi kadınlar için umudunun simgesi haline gelirken, bu gecikmenin hamilelikten değil gerçek anlamda bir gecikme olduğunun fark edilmesi ise acının ve kaybın (Lechner, 2007) göstergesi olabilir. Bu baskı kimi zaman kadının çevresindekilerin "hamile misin acaba?", "test yap hemen" gibi sorularıyla şiddetini artırırken Bell'in (2013) vurgusundaki gibi kadına eksikliği hatırlatan bir simgeye dönüşür:

> Midem bulandı, normalde bulanmaz. O zamanda bekliyoruz tabi, olur mu olmaz mı baskıları iyice artmış. Annem de test yapalım dedi. Ben de "of anne hep böyle yapıyorsun, yok işte bir şey. İyi hadi al yapalım" dedim. Sinirlendim ama. Yaptık, pozitif çıktı. Orada bile gördüğüm baskıyı anlatamam. (Özlem, 32)

Özlem'in anlattıkları kadınlar için hamilelikle, hamilelik testiyle ilgili konuşmaların bile başlı başına baskı kaynağı olduğunu gösterir. Test sonucunda hamile olduğunun öğrenilmesi ise öncesinde hayal kırıklığı yaşamış çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar için "inanılmaz bir mutluluk kaynağıdır". Kimi zaman Bihter'in anlattığı gibi *"planlı yaptığın için kendine, vücuduna, eşine soruyorsun, o sana soruyor olup olmadığını. O da bir sıkıntı, bir baskı"* olan durumda kadın bir yandan hamile olma ihtimalini bekliyor olsa da hamilelik onun için "şok olma hali" olarak gerçekleşebilir:

> Gece saat on bir. Duramadı eşim. Eczaneden gebelik testi aldı iki tane. Onu yaptık, çok şaşırdık, zaten beklesek de. Omzumda ağladı. Çok komikti. İnanamadık. Sabah tekrar yaptık, sonra da sağlık ocağına gittik. Üç haftalık gebe olduğumu öğrendik. Ben hiç ağlamadım. Ağlarım diye düşünüyorum ama yok. (Bihter, 27)

Kadınların bazıları hamile olduklarını öğrendiklerinde "heyecanlanma", "ağlama", "nutku tutulma" gibi hisler yaşadıklarını söylerken bazıları ise "hiçbir şey hissetmediklerini" anlatırlar. Kadınlara hamile olduklarını öğrendiklerinde "duygulanmaları gerektiğini" öğreten egemen söylemin kendisi, kadınların duygulanmamaları durumunda kendilerini sorgulamalarına neden olur. Kadınlar bu durumu *"duygu yüklü hiçbir şey hissetmedim"* sözleriyle anlatırken, neden böyle hissettiklerine de şaşırırlar. Kadına sosyalizasyonda annelik üzerinden öğretilen değerler, kadınların hamilelik durumda nasıl hissedip hissetmemesi gerektiğine dair algısını şekillendirdiğinden beklenilen duygu halinin oluşmaması şaşkınlığa neden olur. Kadınlarda benzer şaşkınlık da kocalarından istedikleri tepkiyi göremediklerinde gerçekleşir. Karılarının hamile olduğunu öğrenen kocalar genellikle "sevinçten çığlık atma", "dans etme", "ağlama", "kucaklama" gibi tepkiler verirken Melis'in kocası onun beklediği tepkiyi vermemiş ve daha donuk kalmıştır:

> Sabah saat altı buçuk falan, evden çıkıp işe gitmeden önce test yaptım. Direkt eşime söyledim, o da uyku sersemi ne olduğunu anlamadı. Çok heyecanlandım. Ama ondan istediğim tepkiyi alamadım açıkçası. O da benden daha sürprizle söylememi bekliyormuş. Benden böyle bir söyleme şekli görünce tepki veremedi, donuk kaldı. Böyle söylenmezmiş. (Melis, 31)

Melis'in kocasının beklentisi bile kadınların hamile olduklarını öğrendikleri anı bir gösteriye dönüştürmeleri gerektiği, onu özel bir an olarak sunmaları gerektiği baskısını gösterir. Bu beklenti, ataerkil kapitalizmin kadınların hamileliğini seyirlik bir gösteriye dönüştürmelerinden kaynaklanır. Bu durum ise sonrasında kadının *"doğru bir şekilde*

söyleyemedim mi?" sorgulamasıyla kendini eleştirmesine yol açabilir. Ataerkil kapitalizmin kadınları hamileliği üzerinden baskı altına almasının başka bir yolu da bedeni (doğurganlığı) aracılığıyla onun emeği üzerinde denetim kurmasıdır:

> İş görüşmesine gidecektim, yönetici asistanlığıydı başvurduğum yer. Hamile bayan doğal olarak istemiyorlardı, özel sektörde. Hepsi üst üste geldi. Ben görüşmeye gitmeden önce test yaptırdım, öğrenince de görüşmede dedim ki "benim size açık yüreklilikle söylemem gerekiyor, ben hamileyim. Sizin de belki şartlarınız arasında bu yoktur, hani belki daha sonra görüşürüz" dedim ve eve döndüm. O an çalışmak istediğim için bir burukluk oldu ama eşimle de paylaşınca, "iş her zaman bulunur" dedi. (Çağla,34)

Çağla'nın hamileliği sebebiyle işi alamaması, kadınların ücretli işe erişiminde ataerkil kapitalizm tarafından emeklerinin denetim altına alındığı kadar cinselliklerinin de denetim altına alındığını (Hartmann, 2006) gösterir. Kimi zaman kadınlar için baskı, daha önce bebeklerini kaybetmiş olanlarda, "hislerini bastırması gerektiği" duygusuyla gerçekleşirken, hamile olduğunu bir süre kimseye söylemeyerek başkalarında oluşacak hayal kırıklığını önlemeye çalışır. Bu düşüncenin baskısından ise ancak "yaşadığı düşüğe rağmen tekrar hamile olmanın güzel olduğunu fark etmekle" kurtulurlar. Bu durumun tam tersi olarak plansız hamileliklerde ise kadınların hamile olduğunu öğrenmesi "olumlu hislere karşılık gelmezken", hamileliğin kendisi baskı kaynağı olarak kadınları zor durumda bırakır.

Görüştüğüm kadınlardan ikisi plansız[34] bir şekilde, hiç beklemedikleri bir zamanda hamile oldukları öğrendiklerinde "şok olduklarını", "ne yapacaklarını bilemediklerini" ve "durumdan üzüntü duyduklarını" anlatırlar:

> Göğüslerim şişti de şişti ama regl olamıyorum. İçim rahat etmiyor, bu böyle olmaz, "git test al" dedim eşime. Tuvalete girdim iki çizgi. Çıkamadım tuvaletten, başladım ağlamaya. Salona girdiğimi hatırlıyorum ne yapacağız şimdi? Bu çocuğa nasıl bakacağız diye. Durdu baktı, o da şoka girdi. Biz hiç istemiyorduk. Ben günlerce ağladım hamile olduğumu duyunca. Ne yapacağımı düşündüm. Eşime "senin yüzünden, Allah seni bildiği gibi yapsın" dedim. Arkadaşım hamileydi, "inşallah sen de hamile kalırsın" demişti. Onu aradım. "Senin yüzünden" dedim. Yine o zaman gittiğim doktor ve eşimin annesi ikna etmişti doğurmam konusunda. "Bunu yaşamalısın. Göreceksin hayatın çok başka bir hal alacak" dediler. Çocuk sahibi olmak hayatta yapılacak en büyük çılgınlık. İlk 3-4 ay sonrasında oğlum kıpırdanmaya

[34]Pera'ya 20'li yaşlarda koyulan teşhisle doktorlar çocuğunun olamayacağını söylediği için cinsel ilişki sırasında korunmamışlar. Ferhunde'nin kocası prezervatifle korunmasına rağmen, bu korunmanın etkisi olmamıştır.

> başladıktan sonra fikrine alıştım doktorum sayesinde. Sonra baktım pıt pıt yapıyor içeride bir şey. "Demek ki içimde bir şey var" dedim. Doğmadan bir iki ay önce iyice alışmıştım 7 aylıkken. (Pera, 36)

> Aslında hiç fark etmedim çünkü benim adet döngüm üç beş gün değişir, farklı günlerde olur. İş yerinde benim çok yakın bir arkadaşım hamileydi. Öyle olunca bendeki her değişiklik onun dikkatini çekmeye başladı bu yönle ilgili. Bir gün tuvalette ikimiz yan yana kabinlerdeydik iş yerinde, on dakikada bir çişim geliyor benim. Arkadaşıma anlattım çişim geliyor devamlı ama çok az yapıyorum diye. Memelerim de çok şişti diye vücudumdaki değişikliklerden bahsediyordum. Ama hiç şüphem yok hamile olabileceğime dair, korunuyoruz çünkü. O arkadaşım da hamile olunca "istersen sen bir test yap" gibi bir yorumda bulundu. Şok yaşadım. Korku. Ağladım. Mutluluk göz yaşı, sevinç göz yaşı dökmedim yani şoktaydım. Korku gözyaşı döktüm. Plansız olduğu için bu durumda ne yapılır ne yapmak lazım onu bile bilmiyorum. Eşim de şaşırdı. Ama hiç tepki vermedi. Ne sevinç ne üzüntü tepkisi. İkimiz de şoktan bir duygu yaşayamadık. (Ferhunde, 31)

Pera ve Ferhunde'nin hamile olduklarını fark etmeleri mensturasyonun gecikmesinin yanı sıra "bedenlerindeki değişikliklerin kendileri tarafından fark edilmesiyle" gerçekleşir. Aynı zamanda Ferhunde'nin bedenindeki değişiklerin hamile bir kadın tarafından da fark edilmesi kadınlar arasında "bedendeki değişikliğin iyi okunabildiğini" gösterir. Planlamadan gerçekleşen bir hamileliğin kadınlar için ne kadar büyük bir baskıya neden olduğunu yukarıdaki anlatımdan görmek mümkündür. Bu gibi durumlarda kadınlar bir yandan çocuk sahibi olmak istemezken (henüz)[35] bir yandan da bedenlerinde taşıdıklarını "can" olarak görür ve kürtajı bir seçenek olarak değerlendirmezler. Yaşanılan içsel çatışma, hamilelik kadın bedeninde gerçekleştiğinden kadınların kendi dışında bir özne olarak gördüğü bebeğin hayatını şekillendirecek kararın kendisiyle bağlantısından kaynaklanır. Bu durumla birlikte hamileliği sürdürme kararını vermekle değişecek hayatları, kadınlar için psikolojik baskı kaynağına dönüşür. Yaşanılan içsel çatışma kimi zaman "tepkisizlikle" kimi zaman da "kabul etmeme", "çevreyi suçlama" gibi tepkilerle bastırılmaya çalışılır.

Bu noktada kadınların kocaları da henüz çocuk sahibi olmayı istemiyor olmalarına rağmen kadınlara herhangi bir baskı yapmaz ve kararları ne olursa olsun onları "destekleyerek" kadınların yanlarında olmaya çalışırlar. "Doktor telkini" ve

[35]Pera çocuk sahibi olamayacağını düşündüğü için daha sonraki bir dönemde koruyucu ailelik yapmaya karar vermişler. Ferhunde ise çocuk sahibi olmak için uygun zamanın birkaç yıl sonrası olduğunu düşünmekteydi.

"kayınvalidenin yönlendirmesi", kadınların bazıları için yaşadıkları çatışmayı artıracak bir öge olmasına rağmen Pera'nın görüşmemizde anlattığına göre onun için *"süreci kabullenmesini ve sonrasında da verdiği kararın kendisi için en iyisi olduğunu anlamasını"* sağlar. "Kocanın her ne olursa olsun kadının verdiği karara saygı duyması", "teslimiyet", "bebeğin hissedilmesiyle onunla kurulan ilişki" kadının yaşadığı baskıyı azaltıp süreci kabul etmesine yol açar. Kadınlardan biri kendini "ateist" olarak tanımlamasına rağmen bu süreçte *"evreni, yaratıcıyı, içindeki mucizeyi sorguladığını, yeni bakış açılarına sahip olduğunu"* söylemiştir. Kadınlar tarafından bunların her biri içsel baskıyla mücadele etmekte kullanılır. Hamilelik, kadınların bazıları için umut kaynağı olurken bazıları içinse ne yapacaklarını bilmedikleri, başa çıkılması gereken bir durum haline gelir. Kadınlar bunlardan hangisine dahil olursa olsun hepsi için ortak olan nokta "iyi bir doktor" ve "hastane" arayışına girmeleri gerektiğidir.

6.3.2. Doktor /hastane seçimi ve vajinal muayene

Kadınlar hamile olduklarını öğrenir öğrenmez kendileri için en iyi olan doktoru ve hastaneyi bulma arayışına girerler. Doktor ve hastane seçimi güvenli bir doğum için önemli bir kriter olsa da asıl önemli olan, kadınların kendilerinden çok "doktora güvenmeleri" ve kendilerini tamamen ona "teslim etmeleridir". Kadınlar doktor seçimini "doktorun özgeçmişini araştırarak" veya "arkadaş/akraba tavsiyesi üzerine" yaparlarken eğer ki özel sağlık sigortaları varsa "anlaşmalı hastanenin doktorları arasından" karar verirler. Doktorun yanı sıra hastane seçiminde ise devlet hastanesi çoğu zaman seçeneklerden biri olmamakta ve seçimler özel hastaneler arasından "sunduğu imkânlar" ve "ücret" göz önüne alınarak yapılır. Kadınlardan sadece biri özel hastaneyi karşılayacak her türlü ekonomik imkânı olmasına rağmen üniversite hastanesini tercih etmesinin altında başka sağlık sorunları[36] yatmaktadır. Ekonomik durumu özel hastaneyi tercih etmesini zorlayacak olan Duru ise "kıskançlık" sebebiyle bu kararı almıştır:

> Görümcem özele gitti diye mi ne bilmem kıskandım, ben de özele gittim. Ama doktorumu sevmedim. Paracıymış onu anladım. Doğumdan sonra devlet hastanesine gittim, orada

[36]Öncesinde kronik rahatsızlığı olduğundan bu rahatsızlıkla ilgilenen doktoru üniversite hastanesinde ve herhangi bir sorun olması durumunda doğuma da girmesi gerekebileceğinden aynı hastanenin Kadın Doğum doktorlarından birini tercih etmiştir. Fakat doğumdan önceki muayeneleri hastanede değil doktorun özel muayenesinde olmuştur. Dolayısıyla yine hastanenin kalabalık ortamı, muayene süresinin kısa olması gibi dezavantajlarla ekonomik durumu aracılığıyla mücadele edebilmiştir.

> gördüm, oraya geçmiş herhalde. Beni tanımadı. Hocam daha iki gün önce sendeydim, bir şey soracaktım dedim, yüzüme bakmadı. (Duru, 38)

Duru'nun kendini başka bir kadınla (görümcesiyle) kıyaslamasının ve onun sahip olduğu imkâna sahip olmayı istemesinin üzerinde oluşturduğu baskı, kocasının da desteği ile durumlarını zorlayarak özel hastaneye gitmeleriyle yön değiştirir. Kadınların üzerinden kalkan psikolojik baskı, sonrasında onun da etkilendiği aile ekonomisinin neden olduğu baskıya dönüşür. Duru'nun kararı üzerinde başka bir kadının imkânına özenme duygusu etkili olsa da genel olarak kadınların özel hastane tercihinde "devlet hastanelerini ve doktorlarını özensiz, güvensiz" bulmaları etkili olmaktadır. Şans vermek adına özel hastaneye gitmeden önce devlet hastanesine kontrol için giden iki kadın yaşadıkları hayal kırıklığını şu sözlerle anlatırlar:

> İkisini de kıyaslamak istedim koşullar nasıl, yaklaşım nasıl diye. Devlet hastanesinin hiç bana göre olmadığını hissettim. Çünkü doktor muayenesine giriyorsun ve dört kadınsın. Biri menopozdan bahsediyor biri üstünü giyiniyor. Doktor bir onu dinliyor, bir sana ilaç veriyor. Benim gittiğim öyleydi yani. "Ben bir daha devlet hastanesine gitmem" dedim. Özele gittim. Beklentiyle de alakalı. (Melek, 35)

> Benim tıp fakültesinde de deneyimim oldu. Kendimi kontrol ettirmek istemiştim, doktorum da "ben izindeyim, illa gitmek istiyorsan tıp fakültesine gidebilirsin" demişti. Gittiğimizde içeriye erkeklerin alınmadığını gördük. Yani muayeneye hiçbir şekilde kocan giremiyor. Girdim, küçük bir yerde bir kabinde bayan çamaşırını giyiyormuş. Bana söylemediler direkt "oraya gir çamaşırını çıkart" dediler. Girdiğimde kadınla karşılaşınca o kadar kötü oldum ki utanıp zor çıktım. Çok özensiz ve bir an önce sen git diğeri gelsin kafasındalar. Çok şükür dedim maddi imkânım var. İmkânım var o zamana neden kocam benimle paylaşamasın bu anları? Neden kalp atışlarını duyamasın, neden benim yanımda duramasın? O gün çok doğru bir karar verdiğimi görmüş oldum. (Serpil, 32)

Kadınların deneyimleri devlet hastanelerinin performans odaklı çalıştıklarını, kadınlara özne olarak davranılmadığını, bedensel mahremiyetin korunmadığını ve hamilelikte erkeğin sürece dahil edilmediğini gösterir. Ataerkil kapitalizm bir yandan kadınları gelir durumuna göre özel ve devlet hastanesi arasında tercihe zorlarken bir yandan da kadınlar için baskı unsuru haline gelen devlet hastanesi koşullarından dolayı ekonomik durumu ne olursa olsun özel hastaneyi tercih etmeye mecbur bırakır. Bu nedenle kadınlar için devlet hastanesi ve özel hastane tercihi yapmak gerçek bir seçim olmaktan uzaklaşarak bir zorunluluk haline gelir. Bu noktada devlet hastanesinin

koşullarını düzeltmeyen (hastane konforu ve doktorun ilgisi açısından) devlet, ataerkil kapitalist yapıdadır (Walby, 2016).

Bu yapı kadını kendisine daha ilgili ve özenli davranıldığı başka bir ataerkil kapitalist yapı olan özel hastaneye yöneltir. Özel hastaneye gitmek kadınların bazıları için ekonomik durumlarını zorlayıcı olsa da "kaliteli hizmeti satın almak" buna değer görülür. Gülay'ın *"hemşireler geliyor güler yüzlü davranıyorlar, senin sinirli hallerini tolere edebiliyorlar"* sözleri satın alınanın ilgi olduğuna işaret eder. Kadınlar bu noktada sadece hamile değillerdir aynı zamanda birer müşteridir. Kadınlardan bazıları normalde ekonomik durumlarını zorlayabilecek olan özel hastaneye gitmeyi "kendilerinin doğum öncesinde sürece hazır olmak için yaptırdığı", "kocasının yaptırdığı", "işyerinin yaptırdığı özel sağlık sigortasıyla" kolay bir şekilde karşılayabildiklerini anlatmıştır. Ferhunde bu durumu "*normalde gidilir de hamilelik ve doğum için tercih edemeyebilirdim. Çünkü oldukça pahalı. Maddi açıdan bana kolaylık sağlanmış oldu sigortam olması"* sözleriyle açıklamıştır.

Özel sağlık sigortası kadınlar için bu süreçte bir kurtarıcı olup onları devlet hastanesine gitmek zorunda kalma, ekonomik durumunu zorlama baskısından kurtarır. Özel sağlık sigortası olmaksızın özel hastanenin tercih edilmesi durumda ise ekonomik durumun kadınların seçimleri arasında fark oluşturduğunu görmek mümkündür. Eskişehir için ücreti en yüksek özel hastane Acıbadem Hastanesi'dir. Anadolu Hastanesi ve Ümit Hastanesi, ücretleri nispeten daha düşük olması sebebiyle özel sağlık sigortası olmayan kadınlar tarafından daha fazla tercih edilir. Genel olarak bakıldığında devlet hastanesine göre özel hastaneyi seçmek kadınları ekonomik durumlarına göre sınıflandırırken, özel hastaneler arasından yapılan seçim de bu sınıflandırmaya neden olur. Kadınlar özel hastaneye gitmek isteme sebeplerini ise "kaliteli hizmet", "iyi ve kaliteli doktorlar", "ilgi", "ilk hamileliğin özel olması", "sordukları her soruya cevap alabilmeleri", "7/24 WhatsApp üzerinden doktora ulaşabilme", "güvende hissetme", "doğumdan sonrasını düşünerek ailecek daha rahat hissedeceklerini düşünme" olarak açıklarlar. Kadınların doktor tercihi ise "özellikle erkek", "özellikle kadın", "fark etmedi" şeklinde değişirken, özellikle erkek doktor seçenler daha fazladır.

Kadınların bu tercihlerinin altında "kadın doktorları yetersiz/yeteneksiz bulma", "kadınların anlayışsız ve yargılayıcı olduğunu düşünme", "kadınların işlerine duygularını kattığını düşünme", "erkeklerin daha nazik olması ve gereksiz ayrıntı vermemesi" gibi

toplumsal cinsiyet yargıları içeren düşünceler vardır. Erkek doktor tercihinden önce kadın doktoru seçen Ayşecan *"kadın kadına bu konuda hiç iyi davranmıyor. Erkekler bu konuda daha nazik. Kadının beni bir dövmediği kaldı"* sözleriyle yaşadığı deneyimi anlatırken Pera ise bu konudaki fikrini *"kadınların çok kaprisli olduğunu düşünüyorum çünkü ben de öyleyim. Muayyen günü değişiyor, eşiyle kavga ediyor değişiyor. Erkekler öyle değil, düz"* olarak anlatır. Asya yaşadığı içsel baskıyı *"vajinismus geçirmiş, kasılması olan biri olarak erkek doktor tercih ettim. Çünkü bunu söylemek çok içimi acıtıyor ama kadın kadına karşı çok acımasız ve yargılayıcı. Bildiği halde mevzulara daha negatif yaklaşıyor. Erkeklerde o yok"* sözleriyle anlatırken bu baskıyla mücadele etmiş ve daha iyi hissetmek için erkek doktora gitmiştir. Yaşanılan her deneyim kişinin bireysel özellikleriyle ilgiliyken öğrendiğimiz toplumsal cinsiyet mitleri, karşılaştığımız kişileri o mitler aracılığıyla değerlendirmemize sebep olmaktadır.

Kadınların bu değerlendirmeleri, deneyimlerinin karşılığı olan birer durumken, onlar aracılığıyla tüm kadınlara ve erkeklere atfedilen özellikler halini alır. Kadın doktor tercih edenler ise sebeplerinin "rahat hissetmek" ve "utanmayacağını düşünmek" olduğunu söylemiştir:

> Ben kendimi daha rahat hissetmek için kadın doktoru seçtim. Kaldı ki eşim de kadın doktor varken genç erkek doktora göndermeyi çok istemez. Tabii ki sağlık sebepleri açısından zorunlu olduğunda gidersin ama zaten ben kendim başta istemedim daha rahat olmak için. (Gülay, 30)

Gülay'ın anlattığı gibi kadın doktor tercihindeki ilk neden, kadının kendini rahat hissetmesi olsa da kocanın erkek doktordan rahatsız olma durumu, kadınların kendilerini rahatsız hissetmelerine sebep olur. Bunun altında yatan neden ise kadının vajinasını bir başka erkeğe gösterecek olmasıdır. Bu erkek doktor olması durumunda bile ataerkillik, kadının hayatındaki erkek tarafından onun bedeninin ve tercihlerinin belirlenmesine neden olur. Bu etki doğrudan olmasa bile dolaylı yoldan kadın üzerinde içsel bir baskıya neden olabilir. Kocasının *"başta eşim nasıl olacak falan dedi erkek doktor için"* dediğini anlatan ve kocasının bu durumdan rahatsızlık duyduğunu söyleyen Bihter ise kocasının sözlerinin üzerinde baskı kurmasına izin vermeden kendi kararını kendisi verir. Bihter'in üzerinde baskı kaynağı olan durum ise elle yapılan jinekolojik muayenelerden kaynaklanır. Hamilelikten önce bir kadın doktora problem olup olmadığını öğrenmek için vajinal muayene olduğunu söyleyen Bihter bu nedenle hamilelik sırasında erkek

doktorunun istediği çatı muayenesine[37] gitmez. Çatısı uygun olmasa önceki doktorun kendisine söyleyeceğini düşünen Bihter bir yandan doktorun kararını değil de kendi kararını dinlemesiyle özne konumuna gelirken bir yandan da bunu utanç sebebiyle yaptığından mahremiyet baskısına yenilir. *"Erkek doktor seçtim, nasıl gideceğim şimdi diye en sonunda gitmedim yani. Doğumda görür dedim. Eşim kızdı. Utanıyorum dedim. 'Niye o zaman erkek doktor seçtin' dedi o da. Ne yapayım yani, seçmişim artık"* sözleri Bihter'in hem bedenin mahremiyetinden duyduğu utanç hem de kocasının tepkisi nedeniyle baskı yaşadığını gösterir. Erkek doktora giden ve vajinal muayene yaptıran kadınlar yaşadıkları utancın "mahremiyet" sebebiyle olduğunu söylemektedir:

> İlkinde utanıyorsun, sonra da utanıyorsun aslında. Evet, her seferinde yeniden utanıyordum ben. Şimdi hatırlıyorum, uzun zaman oldu muayeneye gitmeyeli. Mahremiyet olan bir bölgeyi başka bir insana açıyorsun. Doktor olması önemli değil, bir başkasına açıyor olman önemli oluyor bence. (Pera, 36)

Bu noktada kadınlardan bazıları "normal şartlarda vajinanın sadece kocaya açılması" nedeniyle utandıklarını söylerken gerçekleşen mahremiyet baskısının, evlilik sözleşmesi ile kadın bedenindeki erkek hakimiyetinin kadınlar tarafından da içselleştirildiğini gösterir. Vajina ve cinsellik (evlilik sözleşmesi ile) arasında kurulan bağlantı, kadının bedenini ve kararlarını ataerkillik tarafından farklı yapılar (Walby, 2016) aracılığıyla baskı altında tutar. Görüştüğüm kadınlardan Duru ise yaşadığı utancı şu şekilde anlatır:

> Alt temizliğimi kendim yaptığım için, yani jiletlediğim için utandım. Kuaförlere, oraya buraya gitmediğim için hani jiletle temizlediğim için, utandım. Eee kız, köyde öyle bir şey olmadığı için marketlerden bir permatik alıyorduk, iki kere yapıp çöpe atıyorduk. Hep doktora giderken utanıyordum, acaba altımda bir iki kıl kalmış mıdır, ayıp olur mu diye. Sonra da aman Allah'ım bana varana kadar ne kıllılar, Çingenler, Kürtler, şeyler geliyordur diyordum, bunları düşünüp birazcık rahatlıyordum. (Duru, 38)

Duru'nun utancının altında yatan neden beden kaygısıdır. Kadının bedeniyle birlikte vajinasının da nasıl olması gerektiğinin ataerkil kapitalist kültür tarafından inşa edilmesi, kadınları maliyetini ucuza karşılayabilecekleri jilet yerine seanslar boyu yüksek ücretler vererek epilasyona gitmeye yöneltir. Erkek kılı istenilen ve övünülen bir parçayken aynı kıl kadında olduğunda istenmez ve kadını ötekileştirmek için kullanılır

[37]Çatı muayenesi, vajinal doğum için bebeğin çıkacağı vajinal yolun/doğum kanalının uygunluğuna bakılmasıdır.

(Çabuklu, 2007). Kadınların jilet, ağda, epilasyon tercihleri sosyoekonomik koşullar tarafından belirlenirken kıllar, kadınları sınıflandırmanın bir aracı haline gelir. Duru'nun üzerinde baskı kaynağı olan kıllar, onun kendisini diğer kadınlarla kıyaslamasına ve kötü hissetmesine neden olur; bu baskıdan kurtulmak için kullandığı yöntem ise kendisine ötekinin ötekisi olduğunu hatırlatır. Damgalanan (Çingene, Kürt, vb.) kesimleri kendisi de damgalayarak yaşadığı baskıyı onlara yansıtmaya çalışır. Bu nedenle ataerkil baskı sürekli yeniden üretilir ve sürekli birileri ötekileştirilir.

Var olan baskılara rağmen erkek doktora giden kadınlar, vajinal muayene sırasında yaşadıkları utancı "doktorların tavrı" ile görmezden gelebilir ve kendilerini daha rahat hissedebilirler. Pera doktorunu *"o sırada felsefeden bahseder, anlatır, rahatlarsın"* sözleriyle anlatırken Narten ise *"işinin ehli olduğu için sana hiç bakmıyor, bakmadan muayene ediyor. Aletleri var, gözünün içine bakıyor sadece. İzin istiyor. Şimdi şöyle yapacağım diyor"* sözleriyle anlatır. Serpil ise bu utancı kocasının desteği ile yendiğini "*çok utandım, çok kötü oldum ama eşim 'ben de gelebilir miyim?' dedi, yanımda durdu. O beni sakinleştirdi 'tamam, sorun değil' diye. Şu anda seninle konuştukça eşimin ne kadar iyi birisi olduğunu fark ettim"* sözleriyle açıklar. Bazı kadınlar için baskı kaynağı olan kocası bazı kadınlar içinse yaşadığı baskıyı hafifletmeye yardım eden, onu destekleyerek moral veren bir konumdadır. Bu durum, deneyimin şeklinin değişmesine yol açar.

Melek ise ilk olarak devlet hastanesinde muayene olduğu doktoru *"benimle hiç iletişime geçmeden direkt muayene etmişti. O tavrı hiç hoşuma gitmemişti. Direkt kendi odağındaydı"* sözleriyle anlatır. Bu şekildeki doktor tavrı, kadınların kendileri özne değil doktorun işini yaptığı bir nesne olarak hissetmelerine yol açarken kadınların o alanda mevcudiyetini yitirmesine ve yok olmasına neden olur. Orada olan, özne olan kadın değil nesne olan kadın bedenidir. Bu durum ise hamileliğin dikkati kadından çekerek bebeğe çevirmesinden kaynaklanır. Kadının sadece bebeğin taşıyıcısı (Johnson, 2000) olarak görülmesi kadının özne kimliğinin yitirilmesini içselleştirmesine yol açacağı gibi Melek'in anlatımında ortaya çıktığı şekilde bu yitirilmenin gerçekleşmediği durumlar da olabilir. Melek'in bu durumun farkında olarak rahatsızlık hissetmesi ve özel hastaneye geçmesi, özneliğini yitirmeye karşı verdiği direnişin göstergesidir.

Vajinal muayenenin utanç ve doktor tavrı dışında baskı kaynağı olmasının diğer bir nedeni de "acı çekmek" ile ilgilidir. Vajinal muayene sırasında acı çeken kadınlar olduğu

gibi acı çekmeyenler de vardır. Her kadın için deneyim bedenine, psikolojisine ve doktorun nasıl muayene ettiğine göre değişebilir. Asya vajinismus deneyimi olduğu için psikolojik olarak kendini kasan bir kadındır ve muayenesini *"acıdı, baya kemiğime kadar dokunulduğunu hissettim. Acıdan başka bir şey. Benim hassasiyetim var o yüzden belki de kasıyorum. Muhtemelen daha önce dokunulmamış bir yerlere kadar elini soktu. Benim ilk jinekoloğa gidişim hamile olduğumu öğrenişimle. Çok utanç verici bir şey"* diyerek anlatır. Öykü ise bu süreci *"kadın olmasına rağmen utandım, canım acıdı. Zordu. Hatta bence o süreçte benim normal doğum yapamayacağımı düşünmüş olabilir doktor. Çünkü 'muayenede bile bu kadar zorlanıyorsan, normal doğumu nasıl yapacaksın?' demişti"* sözleriyle anlatır. Doktorun kadının bedensel tepkilerini, fiziksel olarak çektiği acıyı onun deneyimi olarak kabul etmemesi ve doğum üzerinden yeterliliğini sorgulaması başlı başına bir baskı şeklidir. Bu, kadınların da kendini sorgulamasına, çektiği acıyı bastırmaya çalışmasına ve yeterliliğini sorgulamasına neden olabilir. Kadınların deneyimlerine bakıldığında vajinal muayeneler hamilelik sürecinde kadınların fiziksel acılara maruz kalmasına neden olurken daha çok acı çekenler utanç ya da psikolojik sebepler nedeniyle kasılanlar (vajinal kasların kasılması) veya bedeni elle muayeneye uygun olmayanlardır (vajinal doğum yapamayacak olanlar):

> Ben çok ısrar ettim, önce doktorum hiç muayene edemedi. Ben "tekrar deneyin" dedim. Sonra tekrar denedi yine edemedi. Bu elle yapılan bir muayene olduğu için yine olmadı, karnım kasıldı, bu sefer bebeğe zarar verdiğimizi düşündük bu ağrıdan dolayı ve muayene tam olarak tamamlanamadı bile. Çok korkunç mu? Değil. Ama çok ağrım oldu iki gün. Eliyle bebeğin kafasını tam olarak kavrayabilmesi gerekiyormuş muayene sırasında. Çünkü oradan o kocaman kafa çıkacak, çıkabiliyor mu diye. Eli oraya kadar girerse problem yok ama girmezse bir problem var normal doğum için. (Elif, 34)

Elif'in anlattıkları, doktoru değil, kendi isteklerini dinleyerek onu bedeninde kontrol sahibi oluyor gibi gösterse de aslında olan, içselleştirdiği vajinal doğum baskısı nedeniyle kendi bedenine zarar vererek acıya katlanmayı seçmesidir. Bu nedenle ısrarcılığının altındaki neden, onun bedenindeki kontrolü kaybetmesine yol açar. Vajinal muayeneyi kolay ve acısız geçiren kadınlara bakıldığında ise bu kadınların cinsellikle ilgili baskılar tarafından yönetilmediği görülür:

> Bana çok can acıtıcı bir şey gibi gelmedi. O biraz psikolojik bir şey kafada oluyor, yoksa biraz hissediyorsun. Rahim çok esneyen açılan bir şey. Kolunu sokuyor ama hiç hissetmedim. Kastığın zaman belki kitlenebilir. Bu konuda benim kardeşim çok travmatik. Hiç doktora gitmedi, günlerce ağladı o ultrason cihazı sokulduğunda çok ağladı. Zaten zihinsel olarak

> abarttığı için acısını da fiziksel olarak hissetti mesela. Kendimi ne kadar rahat hissedebilirsem o kadar rahat bıraktım. (Melek, 35)

Melek bekâret gibi takıntılara çok kızan ve bu nedenle kocasıyla evlilikleri öncesinde cinsel ilişkiye giren bir kadın olarak cinselliğin kendi üzerinde baskı kurmasına izin vermez. Bu konuda rahat olduğu için kasılmadan, rahatça muayene gerçekleşebilir. Kadınların deneyimleri benzerlikler gösterebileceği gibi farklılıklar da gösterirken kadınlar daha çok hamilelik sebebiyle vajinal muayene yaptırmak zorunda kaldıkları için değil, mahrem olarak görülen vajinalarını açtıkları ve bir başkasının ona dokunduğu için baskı altında hissederler. Ataerkilliğin kadın bedenini baskı altında tutması, kadınların psikolojik olarak vajinal muayeneye direnmesine yol açar. Dolayısıyla beden kadın için her zaman bir baskı ögesi haline gelebilir.

6.3.3. Bedensel ve psikolojik değişiklikler

Hamilelikte değişen kadın bedeni kimi zaman kadınların fiziksel hareket kapasitesini sınırlayıp onun üzerinde baskı kurarken kimi zaman da güzellik algıları, ideal kadın imajıyla uyumsuzluk nedeniyle kadınları sınırlar. Kadınların bazıları olumsuz hiçbir bedensel değişiklik yaşamadığını aksine "saçlarının gürleştiğini", "yüzlerinin ışıldadığını", "tırnaklarının güzelleştiğini" söylerken yaşanan bedensel değişiklikler "kilo alma", "karnın büyümesi", "memelerin büyümesi", "sivilcelenme", "el/ayak/yüz şişmesi", "karında çatlak", "kaşıntı", "kıllanma", "uykusuzluk", "nefes almada zorluk, "çok sık tuvalete gitme" olarak ortaya çıkar:

> İlk kez şeyde ağlamıştım Merve. Hareket edemiyorsun ya artık, kısıtlandığın için bedensel olarak. Eğilip ayakkabımı bağlayamamıştım, eşim bağlıyordu. Hiçbir işimi kendim yapamıyorum diye ağlamıştım. Nefes almanı da engelliyor. Nabzın falan hızlı atıyor. Çok sık tuvalete gidiyorsun. Hiç tuvaletin yokken bile defalarca gidiyorsun. Gündüz bile sürekli sıkışıklık hissi. Bir uyu artık diyorsun. Ama hiç olumsuz anlamda hissetmedim, bir fazlalık olarak görmedim. (Gülay, 30)

> Kilom fazla değildi, 16 kilo aldım ama el ve yüzüm balon gibi şişti. Sıkıntılarım vardı. Ayakkabı girmez, kocaman ayaklar. Gözlerim gözükmüyordu. Tabii ki bedensel olarak çok değiştim. Ama hamilelik bu, bir süreç, "ay çirkinleştim" diye hiçbir zaman bu pencereden bakmadım. Gayet mutluydum bedenimle. Durmadan karnımı seviyordum hatta eşim de seviyordu. (Asya, 38)

Gülay ve Asya'nın anlattıkları hamileliğin kadın bedenini nasıl değiştirdiğini gösterirken, bu değişiklikleri hamilelik sürecinin doğal parçası olarak kabul etmek

yaşadıkları baskıyı azaltır. Fiziksel olarak kendine yetebilme, başkasına muhtaç olmama düşüncesi kadın üzerinde baskı kurarken buna neden olan, bedenlerinin kendi kontrolleri dışında (Sutherland, vd., 2014) değişmesidir. Bedeni kontrol dışı olurken kadın, başkasına muhtaç olduğunu düşünür. Oysa kocaların kadınlara bu konuda verdiği destek kadınların muhtaçlığını değil çocuk sahibi olmak için bedensel özgürlüklerinden vazgeçerek nasıl fedakârlık yaptıklarını gösterir. Erkeklerin bu konudaki desteğinin kadınlar üzerindeki baskıyı azaltması nedeniyle önemli olduğunu düşünürken çocuk sahibi olmak için bedensel ve psikolojik olarak değişime uğrayan kadınların yaşadıklarının yanında aşırı anlam yüklenecek bir durum olmadığını da düşünüyorum.

Fiziksel baskı dışında kadınların kilodan rahatsız olmamaları, kilo ve bebek gelişimi arasında kurulan bağlantıdan kaynaklanır. "*Tartıya çıktığımda kilo aldığım için seviniyordum. Çünkü çocuğun gelişiminin düzgün ilerlediği anlamına geliyor bu"* diyen Ayşecan, kadınların bu süreçte anneliklerini de inşa ettiklerini gösterir. Kilo ve bebek gelişimi arasında kurulan bu doğru orantı toplumda egemen olan kültürel yorumlardan (Nash, 2011) başka bir şey değildir. Bu durum kadınların bebeğin gelişimini kendi aldığı kilo üzerinden yorumlamasına yol açarken az kilo almak kadınlar üzerinde baskı kaynağına dönüşebilir. Ezgi *"normalde kilo almak insanı korkutur ama hamileyken kilo almak çok güzel bir şey. Çünkü sen kilo aldıkça, o karnının içinde büyüyor. Aynaya baktığımda içimde bir canlının büyüdüğünü, onun benim evladım olduğunu düşünerek hoşuma gitmişti kilolar"* sözleriyle bağlamın değişiklik gücüne dikkat çeker. Bu şekilde bakıldığında kilo almanın kendisi baskı kaynağı değilken kilonun neden alındığı (yemekten mi hamilelikten mi) ve ne anlama geldiği (bebeğin gelişimi, egemen kadın imajına uyulmadığı) bu baskıya neden olan ataerkil ideolojinin bedensel işaretleridir.

Kadınların bazıları için hamilelikte memelerinin büyümesi "fazladan ağırlık" anlamına gelirken memeleri küçük olan kadınlar ise bu durumdan "hoşnut" olduklarını söylerler. Memeleri küçük olan ve hamilelikte de değişmeyen kadınlar içinse bu durum, "karşılanmayan bir beklentiye" dönüşür. Meme büyüklüğü, kadını sadece bedeni üzerinden tanımlayan ataerkil kapitalizm tarafından kadını kendine yabancılaştırarak kendini beğenmemesine yol açan ya da silikon taktırmak için güzellik endüstrisine yönelten bir amaçla kullanılır. Aynı zamanda ataerkil kapitalizmin kadın bedeni üzerinden inşa ettiği beden algısı nedeniyle kilolu olmak kadınlar üzerinde baskı mekanizması haline gelerek kadını bedenine *yabancılaştırır.* Hamilelik ise kilolu olan

(göbeği olan) kadınlar için yaşadıkları yabancılaşmanın çözüldüğü ve bedeninin kabul edildiği bir anlama gelmektedir. Pera bu durumu *"göbeğimi saklamadığım için psikolojim iyiydi, salına salına gezdirdim. Hatta o zamana kadar göbeğimi saklarken hamilelikte aça aça Instagram'a koydum"* sözleriyle anlatır. Hamilelik öncesinde kilo baskı aracıyken değişen bağlamla, hamilelikle birlikte istenilen bir duruma dönüşür ve memnuniyetle sonuçlanır. Bu nedenle hamilelik bir yandan bu baskının geçici de olsa giderildiği bir dönem olurken kimi zaman da beklentilerin karşılanamadığı bir döneme dönüşür. Kadınların birçoğu hamilelik sürecinde alınan kiloların "geçici bir durum" olması sebebiyle bunu sorun olarak görmediklerini söylerken bazıları da "geçici olduğunu bilmelerine rağmen rahatsız olduklarını" anlatırlar:

> Karnın çıktıktan sonra eğilemiyorsun. Pantolonların olmuyor, o konuda gıcık oluyorsun. Kendini beğenmiyorsun. Kıyafet bulamıyorsun. Bedenen sürekli kendini kremlemen lazım. Bıkmıştım artık. Günde iki kez. Zaten kilo alınca çatlamaya meyilli vücudun varsa çatlıyorsun. Sürekli krem, bakım. Hep ekstra bakım yapmak zorundasın, derine çok iyi bakmalısın. Kalsiyum değerlerin iyiyse sıkıntı yok ama değilse dişler, saçlar dökülüyor. Allahtan onu yaşamadım. Tanıyamıyordum kendimi. Özellikle benim alt kısmım büyüdü. Bakıyordum, böyle ne olacak, nereye kadar kilo alacaksın? diyordum kendime. Beğenmiyordum. (Bihter, 27)

Bihter'in anlattığı gibi hamilelik kadınların bedenleriyle kurduğu ilişkinin olumsuz anlamda değişmesine sebep olabilir. Öncesinde o bedene ait olmayan kilo, çatlak gibi hamilelikle meydana gelen değişimler, kadınlar için yeni birer deneyimdir. Bu deneyim ise kadınların değişen bedenlerine uyum sağlayamamalarına (Bailey, 1999) yol açabilir. Hamilelikteki bedensel baskılardan biri de bulantı, kusma ve aş ermedir. Kadınların birçoğu "bulantı", "kusma" ve "aş erme yaşamadıklarını" ve "hamileliği rahat geçirdiklerini" söylerken bunları deneyimleyenler içinse bu süreç oldukça zor geçer:

> Ders anlatırken masa başından bir anda midemin bulanıp kalkıp gittiğimi biliyorum. Öğrencilerimin anladığını da biliyorum, sürekli masamın üzerine çubuk krakerler bırakırlardı. Midem bulanıp karnım bile ağrısa bebeğe bir şey mi oldu, bir şeyi yanlış mı yaptım? diye kendimi suçlama noktasında çok şey yaptım. Paylaştım, anlattım. Arkadaşlarımın tecrübelerinden yararlandım. Annemle kız kardeşlerimle çok konuştum. Onların söyledikleri de beni çok rahatlattı. Dönüp baktığımda da normal bir süreç yaşadığımı gördüm. (Aslı,31)

> İşe gittiğim için orada kendimi tutmaya çalıştım. Eve geliyordum istifra ediyordum, işe gidiyordum hiçbir şeyim yokmuş gibi davranıyordum. Ama şöyle bir avantajım vardı,

> çalışmasam çok daha zor geçerdi. Yine aynı yere geleceğiz ama toplum baskısından işte. Orada burada öğürmemeliyim kafasından baskıladım kendimi. Evde rahat olduğun için daha zor, dışarda daha kontrollüsün ya zorluyorsun kendini bastırmak için. (Serpil, 32)

Aslı ve Serpil'in anlattıklarına bakıldığında kusmanın kendisinden çok kusmaya yükledikleri anlamın onları zorladığı görülür. Kusmuğun bedenden atılan, istenmeyen ötekiliğin temsili olması bu duruma neden olur. Bedenden dışarı atılanlara (dışkı, kusmuk, tükürük, sümük, vb.) yönelik toplumsal baskı, kusmak zorunda olan kadın için kendisini kontrol etmesi gerektiği düşüncesi üzerinden açığa çıkar. Kusmuk kadın için utanç kaynağına dönüşürken (Longhurst, 2005) hem bedensel hem de psikolojik baskı kaynağı olur. Bu baskıyla başa çıkmak için yaşanılan durumun normal bir tecrübe hali olduğunun bilinmesi önemli bir noktayken, asıl odaklanılması gereken tecrübe paylaşımıdır. Kadınların bu konudaki tecrübelerini paylaşması, kusma deneyiminin normalleştirilmesi ve kadının kendini bu deneyimle kabul edebilmesi için yardımcı olabilir. Aş erme deneyimi ise benim merak ettiğim gibi kadınların da hamilelikten önce "gerçekten var olup olmadığını" merak ettikleri bir konudur. Kadınlar arasında "aş erenler" gibi "aş ermeyenler" de vardır.

Öykü "*aş erme var. Ben tramvayda çileği kafama koyuyordum mesela, inip marketten alıyordum, eve gidene kadar beş dakikalık bir süreç yani, duramıyordum. Üstümü falan çıkarmadan yıkayıp yemem lazımdı"* derken, kadınlardan bazıları *"yemeklerin yanı sıra hamur yoğurmak"* gibi eylemlere de aş erdiklerini anlatmıştır. Aş ermeyen kadınlardan biri olan Serpil ise aş ermekle ilgili şu değerlendirmeyi yapar:

> Benim ailemde de eşimde de isteklerim hep karşılandı. Çok böyle büyük istekleri olan biri değilim ama canımın istediğini yedim, içtim; canımın istediği yere gittim, gezdim. Bu olduğu için çok naz yapma ihtiyacım yok. Bence aş erme şımarıklığı buradan geliyor. O dokuz ay prensessin ya eğer eşin sana kötü davranıyorsa, isteklerini karşılamıyorsa, "kalk kendin al, yap" kafasındaysa, o zaman benim bunu kullanabileceğim bir dönem. Ama para kazanan biriyim, canımın istediğini alan biriyim, gerek yok yani naz yapmama. (Serpil, 32)

Aş ermeyen kadınlar için aş ermek "naz yapmak" olarak değerlendirilebilir ve hormonal bir durum olabileceği göz ardı edilir. Aynı zamanda aş erme, kadınlar arasında şımarıklık olarak görülürken birbirini sınıflandırmanın da aracı haline gelebilir. Serpil kendisini çalışan ve parasını kazanan bir kadın olarak tanımlarken naz yapmaya ihtiyacı olmadığını söyler ve naz yapan kadınlardan kendisini bu yolla ayırır. Serpil'in bu deneyime yüklediği anlam, onun gibi çalışan bir kadın olan Gülay için farklı anlama gelir.

Gülay kocasına gece *"bebeğin canı arabayla gezmek istedi galiba gezmeye aş erdim"* diyerek hamilelik dışında kocasının yorgunluk sebebiyle *"hayır"* diyebileceği bir durumu kendisi için avantaja çevirir. Narten de ilk hamileliğinde yapmadığını ikinci hamileliğinde denemek isteyerek aş ermeyi nasıl kullandığını anlatır: *"Biraz kullandım aslında. Yemek yapamadım, canım hiçbir şey yapmak istemedi, dışarı çıkalım dedim. Bilerek yemek hazırlamadım, kahvaltı hazırlamadım. Zaten çıkarız da dışarı, ama öyle kullanarak çıktığımız da oldu. Bebeğimiz dışarda yemek istiyor, aş erdim dedim"*.

Bir kadın için şımarıklık olarak görülen aş erme durumu, güçlü kadın olamamak ve kendine yetememek anlamına gelirken bir başka kadın için isteğine ulaşabilmesinin bir aracıdır, ataerkilliği kendi istekleri için kullanabilmesidir. Ya da genelleştirilen hamilelik deneyiminin bir belirtisini yaşıyor olmanın nasıl hissettireceği, ne şekilde karşılanacağını görme isteğidir. Bu durumun üzerinde kadınların hamilelikle ilgili deneyimlerinin tek tipleştirilmesi etkilidir. Kadınların bedensel deneyimleri gibi psikolojik deneyimleri de tek tipleştirilir. Oysa kadınların psikolojileri hamilelik döneminde sadece olumsuz değil, olumlu değişiklikler de gösterebilir. Bu noktada kadınların psikolojilerini olumlu ya da olumsuz olarak sınıflandırmak yerine, sadece değişiklik olarak değerlendirmenin deneyime odaklanabilmeye yardımcı olacağını düşünüyorum. Gülay değişen duygusal durumunu şu şekilde anlatır:

> Yani ilk başlarda ruhsal olarak zaten, "insan nasıl böyle değişebilir?" diyorsun. O kadar hassas oluyorsun ki haberler çıkıyor, şehit haberleri veya çocuklarla ilgili şeyler şapır şupur gözlerimden yaşlar akıyordu. Normalde hassas biri değilimdir ben. Durduk yere duygusallaşıyorsun sürekli. Normal olmuyorsun yani. Eşimin her şeyi batıyordu. Onu mu demek istedin, bunu mu demek istedin diyordum. (Gülay, 30)

Gülay'ın deneyimindeki gibi kimi zaman hormonal değişiklikler sebebiyle değişen duygular, kadınların olaylara tepki verme şeklini değiştirebilir. Kadınlar, kocaları anlayışlı olmadığı zaman bu durumun *"tartışmayla sonuçlandığını"* söylerken, anlayışlı olduklarında ise kadını çok yıpratmayan geçici bir durum haline gelir:

> Daha alıngandım, çatışmalara daha kırılgandım. Eskiden çatışmalara çat çat girerdim mesela. Naiftim. Şefkati daha ağır hissetmeye başlamıştım. Çünkü daha acımasızdım önceden. Hep o *survivor*, yalnız kadındım. Bir baktım artık şefkat vakti gelmiş. Yani düzenim değişti, kendimi koruduğum kalkanlarım da değişti. (Pera, 36)

Pera'nın anlattıkları hamilelikte değişen duygusal durumun kimi zaman baskılayıcı değil özgürleştirici yanı olabileceğini gösterir. Kadınla özdeşleştirilen duygusal haller,

ataerkil toplumda ikincilleştirilerek değersizleştirildiğinden kadınlar çoğu zaman tıpkı Pera'nın yaptığı gibi ikincillik halinden kurtulmak için bu duyguları bastırırlar. Bu bastırma halinin kendisi bir baskı alanıyken hamilelik kadınları bu baskıdan özgürleştiren, kadınları bastırdığı duygularla barıştıran bir süreç de olabilir. Buna rağmen hamilelik bir yandan bilinmezlikleriyle bir yandan da algılanma biçimiyle kadınlar üzerinde olumsuz etkileri hissedilen bir süreç haline gelebilir.

6.3.4. Baskı halleri

Hamilelik kadın bedeni içerisinde gerçekleşen bir bilinmezlik hali olduğundan kadınların bu dönemdeki en büyük korkuları "bebeğin sağlıklı doğup doğmayacağı", "doğumun nasıl olacağı" ve "bebeğe yetip yetemeyecekleri" ile ilgilidir. Kadınlar yaşadıkları korkunun bedenlerinin içinin "kapalı bir kutu" olmasından kaynaklandığını söylerler. Kadınlar üzerinde baskı oluşturan bu durum hamileliğin kendi doğasından kaynaklanır. Hamileliğin kontrol edilemez (Jette, 2006) ve belirsiz doğası bu duruma neden olur. Aynı zamanda kadınların kendileriyle ilgili değil sadece doğacak olan bebekle ilgili korkularının olması, hamilelik sürecinde kadının görünürlüğünün ön plana çıkmasına rağmen özne kimliğinin geri plana itildiğini gösterir. Geri itmenin kadınlar tarafından yapılması, hamilelik onların bedenlerinde gerçekleştiğinden bebeğin doğmasından sorumlu olanın kocalarının değil sadece kendilerinin olduğunu düşünmeleriyle ilişiklidir. Bu sorumluluk bir yandan kadının kendi performansını sorgulamasına neden olurken bir yandan da hamileliğini herkesin izleyebileceği ve değerlendirebileceği seyirlik bir malzeme haline getirir. Kadınların hamilelik performansı üzerinde söz sahibi olan toplum, "toplumsal monitör" (Brooks Gardner, 2003) olarak kadınları değerlendirirken aynı zamanda performansının sınırlarını belirleyerek onlar üzerinde baskı kurar. Kadınlar hamilelik üzerinde etkili olan toplumsal baskının öncelikle "hamileliğin konuşulması" ile ilgili olduğunu anlatırlar:

> Annemi aradım hamile olduğumu söyledim "çok mutluyum" dedi, "kapat babamı da arayayım" dedim, "sen konuşma ablan söylesin" dedi. Ben de "tamam" dedim olayın şokuyla anlamadım bunu. Sebebi de şu, bir kızın babasını arayıp hamileyim demesinin Çerkez camiasında ayıp olduğunu düşünüyorlar ve böyle gelmiş böyle gider. Sonrasında mesela benim karnım belli olmaya başladığında daha bol şeyler giymeye başladım belli olmasın diye, farkında olmadan yaptığım bir şey bu. Annem bana orada "babana söyleme" dedi ya demek ki bu ayıp bir şey olarak algılamışım (Elif, 34)

Elif'in deneyiminde Çerkez olması ve adetleri de etkili olurken genel olarak bakıldığında kadınların çoğu benzer baskıyı yaşar. Bu baskının nedenini Serpil *"kendi oğlunu ya da kızını o şekilde düşünmek istemiyor. Benim kendi babam da emekli albay, baktığında beklemezsin ama ben kendi babamla ancak ben açarsam konuşabildim bu konuyu"* sözleriyle anlatır. Hamileliğin konuşulmasının ayıp olması, cinsel ilişkiye girme eyleminin sonucunu temsil ediyor olmasıyla ilişkilidir. Bu durum aynı zamanda kadınların yaşadığı bir başka baskı olan "hamileliğin gizlenmesi gerektiği" düşüncesine de sebep olur. Bu düşünce hamilelik dönemindeki kadınların kamusal alanda görünürlüğünü azaltmakla ilgilidir. Kadınlar bu baskının "kıyafet" aracılığıyla karnı belli edip etmemek üzerinden yapıldığını anlatırlar:

> Bir yere oturuyorsun hemen laf atıyorlar "karnını bu kadar gösterme, günah, ayıp olur" diye. Sinirleniyorsun, teyze ne giyeyim? diyorsun. Zaten kısıtlı giyebileceğim şey. Normal ebatta olsa elbise giyersin, giyemedim, tunik giydim. Ama dikkat etmedim ne istediysem giydim. Ama baskı yaşadım dışardan. Of falan oluyorsun. Parktaki teyze de karışmasın diyorsun. Sana ne diyorsun içinden. İster istemez toparlanıyorsun. Acaba gerçekten mi kötü, çirkin duruyor diye kendi kendine sormaya başlıyorsun. (Narten, 35)

Narten'in anlattıkları hamileliğin ayıp olarak algılandığını gösterirken aynı zamanda başkalarının bir kadının bedeniyle ilgili söz sahibi olabildiğini de gösterir. Hamilelik kadınların deneyimi olarak bir ortaklık yaratırken, bu ortaklık bir kadının diğer kadınla ilgili söz sahibi olabilmesini kolaylaştırır. Narten her ne kadar *"ne istediysem giydim"* dese de cevap vermeyerek, hissettiklerini söylemeyerek yaşadığı baskının şiddetinin artmasına neden olur. Böylece dışarıdan gelen baskı, kadının kendini sorgulayarak kendisiyle kurduğu ilişkinin zarar görmesine yol açarken içselleştirilmiş baskıya dönüşür. Bu baskının içselleştirilmesi kimi zaman hamilelik öncesinde sosyalizasyon yolu ile olduğundan "karnın gizlenmesi" gerektiğini söyleyen kadınlar bunun nedenini daha önce vurguladığım gibi ayıp olması ile ilişkilendirirler.

Duru bu konudaki fikrini *"dar hamile kadın kıyafetlerini hiç sevmedim ben. Hep bol kıyafet giymek istedim. Çünkü 'yattı da oldu' derler. Ama yargılamıyorum, Allah onları ıslah etsin diyorum. Dünya fani, hesabı ağır olacak diyorum, yazık onlar da bilmiyor her şeyi"* sözleriyle anlatır. Duru gibi son dönemde kadınların bu konuda baskı yaşamadığını söyleyen Melis ise bu durumu *"hatta bence aşırı rahatlık var. Hani sosyal medyada hamilelik fotoğraflarının karın çıplak olacak biçimde paylaşılması aşırı rahatlık"* olarak görür. Hamilelikte karnın gizlenmesi gerektiğini ayıp ile

ilişkilendirilenlerin yanında Ayşecan gibi *"çocuğu olup da kaybeden var, çocuğu olmayanlar var bunu da düşünüyorum. Bunun için hamileliğin bu kadar göze sokulmasını sevmiyorum. Tabii giyinme, sokağa çıkma, kendini soyutla demiyorum ama o kadar da göze sokmaktan hoşlanmıyorum"* sözleriyle açıklayan kadınlar da vardır. Bir kadının başka bir kadının yarası olabilecek konudaki hassasiyetinden kaynaklanan bu gizleme ise iyi niyetli olsa da çocuk sahibi olmakla ilgili baskının kendisiyle ilişkilidir. Kimi zaman saklama düşüncesinin altında dine verilen referanslar da olabilir:

> Dinimizde geçiyor. Karnını ne kadar saklarsan o kadar edepli bir bebek olur diye. Ben bunu okumuştum bir kitapta. Zaten kapalıyım. Hamile olmasam bile bol giyinmek zorundayım. Ona inanıyorum. Hatlarımı göstermeyi sevmiyorum. Hamile olan kadınların da onu yapması gerektiğine inanıyorum. Ama açık bir kadının da karnı zaten belli olacak. Sadece giydiklerini daha bol, dökümlü tercih etmeli. Zaten kapalı bir kadın onu yapmak zorunda. Bence karın gizlenmeli. Baskı hiçbir yerde yapılmamalı. Kitapta yazılsa bile yapılmamalı. Bir insana tesettüre gir diyemezsin, insanın kendi içinden gelmeli. Bu da öyle bir şey. Mesela ben kapalıyım ama karnımı her ay çektiğim çıplak fotoğraflarım var. Bu günah diye değil yani. Dışarıda insanların görmesini istemiyorum. Hoşlanmıyorum. (Bihter, 27)

Bihter'in anlattıklarında inanç dışındaki önemli nokta kendisi kapalı bir kadın olmasına ve karnı göstermenin yanlış olduğuna inanmasına rağmen bunu yapan kadınları yargılamıyor olmasıdır. Aynı zamanda inancından dolayı uygun görmeyerek kamusal alanda yapmadıklarını kendi özel alanı içerisinde yaparak bedeniyle ilişki kurabilmektedir.

Kadınların bedeniyle kurduğu ilişkiyi engelleyen baskılar kimi zaman iç içe geçer, "hamileliğin şekli", "tıbbi yönlendirmeler", "çevrenin yemek yeme üzerinden yaptığı baskı", "geleneksel inançlar (saç kestirmeme- bebeğin ömründen gider, oje sürmeme, ete dokunmama)" olarak kadınların bu dönemde olumsuz etkilenmesine neden olur:

> Benim karnım geç belli oldu altı aylık falandı. O zaman hamileyim diyordum toplu taşımada "yok ya hamile değilsin biraz kilo almışsın" diyorlardı, "bana yer verir misiniz oturmam lazım, hamileyim" dediğimde "yok ya" diyorlardı. Hatta bir teyze "bunu ulu orta söyleme" demişti. Çünkü ona göre bu ciddi anlamda ayıp. Niye? İki kişi birbirini sevmiş, evlenmiş ve sevişmişler yani. Anladın mı? Yani bundan daha doğal bir şey var mı? Ama eşimin ailesinde yoktur böyle bir şey. Ben hamileyken, karnım çok çıktığında da onların yazlığına gidip kayınpederimin yanında falan da bikiniyle gezmişliğim çok oldu. (Elif, 34)

Daha önce vurguladığım gibi kadının karnının belli olması, cinsel ilişkiye girmenin göstereni olduğundan ayıp kabul edilir. Elif bir yandan bu baskıyı yaşarken bir yandan da

hamilelik performansının bir göstergesi olan karnın büyümesini sergileyememiş bir kadın olarak performans eksikliği üzerinden eleştirilir, hamile olduğunu kanıtlama çabasına girer. Toplumda egemen olan tek tipleştirilmiş hamilelik algısı, hamile kadının karnının büyük olması gerektiği üzerinden birçok kadının deneyimini ikincilleştirirken kimi zaman kadınların da bu algıları içselleştirerek bedenleriyle ve deneyimleriyle kurduğu ilişkinin bozulmasına neden olur. Bu noktada "tekdüze hamile beden" (Sutherland, vd., 2014) olarak bedenin inşası kadınlar için mücadele etmek zorunda oldukları bir baskı kaynağıdır. Elif bu baskıları yaşarken sessiz kalarak *"sinirlerini bozduğunu, psikolojisinin bu durumdan olumsuz etkilendiğini"* söylerken, bir süre sonra yaşadığı dönüşümü şu şekilde anlatır:

> Dedim ki dur bakalım, ben yanlış bir şey yapmıyorum. O zaman itibariyle ne istiyorsam giydim, yedim, içtim. Tabii ki bebeğime zarar getirmeyecek şekilde. İstanbul'a Kadıköy'e gitmiştim arkadaşımın yanına, düşün aydın bir kesim ama teyzenin biri "keşke hamileler dışarı çıkmasa" dedi. Teyze bana bunu söylediğinde "ne güzel işte, hasta değilim, dışarıda dolaşıyorum" diye cevap verdim. Çünkü suçlu değilim, hatalı değilim, dünyanın en güzel şeyine sahip olacağım ve o dönemimi en güzel şekilde geçirmek zorundayım bebeğimin sağlığı için ve sen de benim dışarıdan sinirimi bozamazsın diye düşünerek buna izin vermedim belli bir süre sonra. (Elif, 34)

Elif'in anlattığı gibi "hasta", "suçlu" ve "hatalı olmadığının" farkında olmak, kadının bu süreci daha rahat geçirmesine yardımcı olurken kendisine yöneltilen baskıdan etkilenmemesini ve ona direnmesini de kolaylaştırır. Çevresindekiler tarafından kadınlara yapılan yeme-içme baskısı, medyadaki tıbbi otoritelerin farklı söylemleri kadınları bu dönemde strese sokarken bu durumla baş etmek için kullandıkları yöntem "tamamen doktorlarına güvenmektir". Kadınların tümü *"sadece doktoruma güvendim, o ne derse onu yaptım"* demiştir. Kadınlar kendi bedeniyle doğrudan ilişki kurmak, onu tanımak ve hamileliklerini yönetmek yerine doktorlarına teslim olarak onlar tarafından yönlendirilmeyi tercih etmişlerdir.

Bu durum hamileliğin "biyotıp" (Kant, 2014) kontrolünde olmasından kaynaklanır. Risk alanı olarak inşa edilen hamilelik, kadınların bu süreci başarıyla tamamlamaları için doktorların kadın bedeni üzerindeki otoritesini meşrulaştırırken bir bakıma çevredeki olumsuzluklardan koruyor olsa da kadınları nesne konumuna da sokabilir. Kadınların çoğu doktor otoritesine gizlenmiş bu kontrolden rahatsız değilken baskının açığa çıktığı ve kadınları olumsuz etkilediği durumlar da olabilir:

> 20 kilo aldım. Tabii ki doktoruma göre ben çok kilo almıştım. Normalde bir hamilenin 12-15 kilo arasında alması gerekiyormuş. Ben her ay doktora gittiğimde aldığım kilodan doktorum memnun olmuyordu. Bazen takıyordum bu durumu çok kilo aldım, veremeyeceğim diye. Ama sonlara doğru saldım. Alırsam alayım ne yapayım dedim. Ama kendimde de çevremde de gördüm kilo üzerinden çok baskı yaratılıyor. Hem doktorların tavrından dolayı hem de kendin kiloya takıntılı biriysen çok baskı oluyor. (Ferhunde, 31)

Her kadının bedeni, kilosu, deneyimi kendisine göre şekillenmesine rağmen, normalleştirilerek belirlenen standartlar hamilelik deneyimini kadın için baskıcı bir boyuta sokar. Bu baskının güvenilen bir otorite figürü tarafından yapılması ise her ay gerçekleşen muayenelerin kendisini, otorite tarafından kadının performansının sınandığı bir sınava dönüştürür. Kadın bu noktada hamileliği kendisi için deneyimlemeye değil performansını değerlendirenler için gerçekleştirmeye itilir.

6.3.5. Fetüsün özneleşmesi

Hamilelikte kadının performansına verilen önem kadının kendisinden daha fazla içinde taşıdığı canlıya verilen önemle ilgilidir. Hamileliğin başlangıcında belirsizliği temsil eden fetüs, ultrason görüntüsü ve kalp sesi dinleme gibi teknolojik imkânlar sayesinde bebeğe dönüşürken özne kimliğini kazanır:

> Çok önemli bir andı kalp sesi, onu duyunca hamilelik netleşiyor. Çok iyi hissettirmişti, her şeyin yolunda olduğunu bilmek, sağlıklı olduğunu bilmek. Çünkü o ana kadar orada bir bebek olduğunu bilmiyorsun. Sadece havada bir bilgi var. Kalp sesini duyduktan sonra artık emin oluyorsun ben hamileyim ve orada bir bebek var diyorsun. O yüzden çok heyecanlıydı. Farklı duygular hissetmiştim. O anı da telefona kaydetmiştik. Doktor söylemişti onu da "isterseniz bu anı kaydedebilirsiniz" diye. Biz böyle unutmuşuz o anda. Sonradan da izlediğimizde de ailelerimize haber verirken de onu izlettik, o kalp sesini her duyduğumda heyecanlandım. (Melis, 31)

Melis'in anlattıklarında görüldüğü gibi fetüsün bebeğe dönüşümünü sağlayan teknoloji ona bebek kimliği kazandırırken aynı zamanda kadın ile fetüs arasına sınır koyarak fetüsün özneleşmesini sağlar ve "doğum panaptikonu" (Terry, 1989) olarak sürekli kadını kontrol altında tutar. Bu durum öncelikle ultrason muayeneleri sırasında kadınlara duygu hissetme zorunluluğunu yükler ve annelikle ilişkilendirilen "ilgi etiğinin" (Lawler, 2000) performans kriterlerinden biri haline gelmesine neden olur:

> Ultrasonda ne ağladım ne de duygulandım. Böyle mi hissediliyormuş ki, ben ağlayacağımı düşünüyordum dedim hep içimden. Ben de hiç his değişimi olmadı. Büyüdükçe,

> hareketlendikçe, hareketlerini kısıtlamaya başladıkça içinde bir şey olduğunun farkına varıyorsun aslında. O zaman doğsa da artık kurtulsam düşüncesine kapılıyorsun. Sınırlandıkça bedenini paylaştığın düşüncesine kapılıyorsun ister istemez. (Bihter, 27)

Hamileliğin deneyimlenme şeklinin bir proje haline getirilişi ve her aşamasında kadınların neler hissetmesi gerektiğinin vurgulanışındaki aşırılık, kadınlar tarafından da bu duyguları hissedeceğinin beklentisine dönüşür. Bu beklenti karşılanmadığında ise Bihter'in deneyimindeki gibi hayal kırıklığına dönüşebilir. Bu muayeneler sırasında "ağlayan", "heyecanlanan" kadınlar ya da Bihter gibi "hiçbir şey hissetmeyen" kadınlar da vardır. Bihter'in buradaki konumunun önemi ise diğer kadınlar tarafından dile getirilmemiş olanı söylemesinden gelir. Bihter bedeniyle kendisi arasındaki ayrımın (Carter, 2010) gerçekleştiğini hissederek bedeninde kendisinden bağımsız bir özne olduğunu ve onun tarafından sınırlandığını anlatır. Bu anlatım, "bedeninin sömürgeleştirilmesi" (Johnson, 2000) düşüncesinin kadınlar için deneyimlenebilen bir durum olduğunu gösterir. Sömürgeleştirme bedenin içerisinde bebek tarafından yapılırken dışında da toplum tarafından kadınların bedensel sınırının sömürüsüne dönüşür.

Fetüsün özneleşerek bebeğe dönüşümü, kadın dışındakilerin de kadının bedenine dokunabilmesinin yolunu açar. Bu durum ise kadının silinerek kaybolduğuna işaret ederken bebeğin, kadının bedeni olarak görünürlük kazandığını gösterir. Kadınların bazıları bebeğin hareketlerini hissetmek için izinsiz olarak karnına dokunulmasını "rahatsız edici bulmamakta", bazıları ise bu durumu bedensel sınırların ihlali olarak "rahatsız edici bulmaktadır". Öykü bu dokunuşu *"bebeğinin önemsendiği"* ile ilişkilendirerek mutlu olurken, kadınların bazıları da "bebeğin hayata başlamış olmasıyla" ve "bunun bir iletişim şekli olduğuyla" ilişkisini kurar.

Bu noktada bebek kadının içindeki bir nesne değil, ondan bağımsız bir öznedir. Bu nedenle kadınlar için dokunulan onların bedeni değil içlerinde taşıdıkları bebekleridir. Kadınlar bu perspektiften bakıldığında bedenlerinden ayrılırken bir yandan da ataerkil toplumun onları gördüğü gibi nesneleştirilmeyi içselleştirirler. Bu durum, kadınların toplum tarafından algılandığı şekilde kendilerini algılamalarına neden olur (Shilling, 1993). Bu algıya direnen kadınlar için bedenlerine dokunulması ise oldukça rahatsız edici bir durumdur:

> Kızdım açıkçası çünkü bu benim bedenim. Normal zamanda gelip sen benim bedenime dokunuyor musun? Dokunmuyorsun. Orada bir bebek var diye niye dokunuyorsun? Çok kızdım aslında ama bir şey dedin mi dersen demedim yani. Hatta "oynuyor mu" diyenler oldu. Yani oyuncak değil ki bu jetonla çalışmıyor, bir çocuk var işte. Saatlerce karnıma dokunup, bekleyenler oluyordu tekme atması için. Yani bir susuyorsun ayıp, iki susuyorsun ayıp da bazen de "sıkıldım" diyordum. Zaten bana dokunulmasından, dürtülmesinden hiç hoşlanmam. Belki kalbini kırmışımdır bir iki kişinin. Bence saygısızlık bu, çok yakın arkadaşlarım hamile kaldı ama kimsenin gidip de karnına yapışmadım. (Elif, 34)

Hamilelikle kadının bedensel sınırlarının yok olup kamusallaşması "karnın görgü kuralları" (Lupton, 2012) ile anlatılırken Elif gibi bu durumdan rahatsız olan kadınlar için kamusallaşmaya direnme yolu, bedenlerine dokunulmasının sınırlarının kendileri tarafından belirlemesidir. Çoğu zaman ayıp olduğunu düşünerek bu sınırın çizilememesi, utancın kadınları kontrol etmek (Cummins, 2014) için kullanılmasıyla bağlantılıdır. Utanç yolu ile hem bedensel hem de psikolojik olarak disipline edilmeye çalışan kadınlar, kendisiyle ilgili isteklerini ve rahatsızlıklarını dile getirirken suç işliyormuş hissine kapılır. Elif'in bir noktadan sonra *"sıkıldığını"* söylemesi gibi kadınların kendi duygularını ve rahatsız olduğu noktaları dile getirmeleri, bedenleri üzerindeki kontrolü ele geçirmeleri anlamına gelir. Bu kontrol bazen doğrudan kadının rahatsız olduğunu belirtmesiyle kazanılırken bazen de gizli biçimde kadınların "bedenini hareket ettirmek" gibi dokunan kişinin elini çektirmek için yapılan çeşitli hamlelerle sağlanır. Kadınların bedenlerindeki kontrolü ele geçirmek için gizli ya da açık direnişle mecbur kalmalarına neden olan bebeğin kadından bağımsız bir özne olarak görülmesiyken hamileliğin kadınla bu kadar çok iç içe geçmesi ve kadınların hamilelikten tek sorumlu kişi haline gelmesi ataerkilliğin kadın bedenini hamilelik potansiyeli aracılığıyla kontrol altında tutmasından başka bir şey değildir.

6.3.6. Kadının hamileliğinden çiftin hamileliğine

Hamileliğin kadınlar için tek başına yüklenmek zorunda kaldığı bir süreçten deneyimleyerek paylaştığı bir sürece dönüşümü, hamileliğin kadınlarla ilişkilendirilmesinin son bulmasıyla mümkündür. Hamilelik kadının bedeninde gerçekleştiğinden fiziksel ve duygusal olarak zorlukları deneyimleyecek kadın olsa da bu deneyimin her anında erkeğin deneyimleyen olarak değilse bile katılımcı olarak yer alması, çiftin hamileliğine geçişi mümkün kılacaktır. Kadınların hepsi hamileliğin "çift"

olarak deneyimlenmesi gerektiğini söylese de bazıları bu durumu deneyimlerken bazıları deneyimlemediklerini söylerler:

> Bu süreç bence çok önemli bir çift olabilmek için. Mesela bakıyorsun, kontrole herkes çift olarak gelmiş. Sen oraya tek gittiğinde psikolojik olarak yalnızım ben, kimsem de yok filan diye kurup durursun. Daha çok destek istiyorsun o dönemde, bence eşinin daha çok yanında olması gereken bir süreç. İlk başlarda geliyordu ama "içeri girmeyeyim" falan diyordu. Sonra onu da aştı, artık kendisi içeri gelip çocuğa bakayım moduna girdi. Onda aileden gelme bir çekingenlik var. Normal olarak karşılamıyor. Bu, kadınların işi olarak görülüyor ya hep doktor da kadındı, "ben orada fazlalığım, benim orada ne işim var" diye hissediyordu. Ama sonra "benim de burada bir işim var" moduna geçti. (Gülay, 30)

Gülay anlattıklarıyla hamilelik döneminde doktor randevularına tek başına gitmenin kadın için yalnızlık duygusunu tetikleyerek psikolojik baskıya dönüşeceğini düşünür. Aynı zamanda ataerkilliğin sadece kadını değil erkeği de baskı altında tuttuğu, deneyimlemesi gereken birçok alanda dışarıda bıraktığı görülür. Gülay'ın deneyimindeki gibi çiftin hamileliği olarak deneyimlenebilen bir süreç kadın için olduğu kadar erkek için de dönüşüm sağlayan ve özgürleştiren bir yol olabilir:

> Hamilelik yüklü bir şey. Erkek sorumluluk olmazsa, erkek kadının ruhunu beslemezse hamilelik çok zor bir şey. Ben tek başıma kaldıramazdım. Yine doktorumu söyleyeceğim bana dedi ki, eşim de yanımdaydı, hamilelik sadece anneye özgü bir şey değil, bir de doula[38] vardır. Bu bazen annedir, bazen eştir. Sen kilo aldıkça o da alır. Doğum sırasında giren douladan bahsetmiyorum, o ayrı. Senin hamilelik eşin kim? Sana bu süreç içerisinde destek olacak, seni destekleyecek ruhun kim" dedi. Ben de eşim dedim. Birlikte hazırdık biz. Randevulara bir kez gelemedi, toplantısı vardı. Doktorum çok kızdı: "Nasıl yani? Bu çocuğu ikiniz yapıyorsunuz ve eşin gelmeyecek mi?" dedi. "Hocam işi var" dedim. "Bundan daha önemli bir iş mi var?" dedi. (Pera, 36)

Pera'nın anlattıklarında erkek bir doktorun hamileliği sadece kadına yüklememesi ve erkekle birlikte paylaşmaları gereken bir süreç olduğundan bahsetmesi, tıbbi otoritenin her zaman ataerkil bilginin yeniden üreticisi olmadığını gösterir. Dolayısıyla doktorların bu şekilde yapacağı yönlendirmeler, hamileliği kadının taşıması gereken bir yük olmaktan çıkarırken erkeğe üstlenmesi gereken sorumluluk alanı açabilir. Pera'nın deneyimindeki kritik nokta ise doktorunun ona başka bir yönden baskı yapmış olmasıdır. Ataerkil kapitalizmin belirlediği koşullar içerisinde sürdürülen bir yaşamda, hamilelik kadının sorumluluk alanındayken işe gidip çalışması ve para kazanması gereken kişi

[38]Hamilelikten doğuma kadar geçen süreçte kadına yardımcı olan, psikolojik destek sağlayan kişi.

erkektir. Bu şartlarda erkeklerin istediklerinde doktor muayenelerine gidebilmek için izinli sayılması, toplantısını erteleyebilmesi gibi hakları yoktur. Kadınların da böyle hakları olmamasına rağmen hamileliği deneyimleyenler onlar olduğu için belli sınırlar içerisinde mecburiyet sebebiyle bu randevulara gidebilirler.

Pera'nın yaşadığı durumda, kocasının randevuya gelememesi çift olarak ataerkil kapitalizm tarafından üzerlerinde ekonomik baskının gücünü hissetmeleriyle ilgilidir. Aynı zamanda doktoru tarafından Pera'nın kocasının eleştirilmesi ve Pera'ya kendisinin değersizmiş gibi hissettirilmesi, doktorun uzman kimliği üzerinden yaptığı psikolojik baskının örneğidir. Bu bakımdan tıbbi otoritenin istediği zaman ataerkil kapitalist (Young, 1990) baskıcı bir yapının uzantısı olduğunu gösterir. Bu durumu yaşamaya mecbur kalan kadınlar ise *"çiftin hamileliği olması gereken süreci, kadının yaşamak zorunda kaldığını"* söylerler:

> Fiziksel olarak bence tamamen kadın yaşıyor. Benim eşim Ankara'da çalışıyor, bir süre gelemedi. Çünkü hafta içi gelemiyordu hafta sonu geliyordu. Ben birçok şeyi tek yaşadım. Ama hissettirirsen fiziksel olan şeyi ya da duygusal olan durumu onunla da karşılıklı hissedebilirsin. Ama eşim şu an baba olduğunu, oğlum 15 aylık oldu yeni fark ediyor. Algılayamamıştı ya da hissedememişti böyle bir duyguyu. Evet ortada bir çocuk var, bizim çocuğumuz, burnu ona benziyor falan ama baba olduğunu hissedememişti. Şimdi "evet, ben baba olduğumu gerçekten hissediyorum" diyor. Çok hissedebileceklerini düşünmüyorum ben. İnsanın ruhsal durumu ve psikolojisiyle ilgili. Fiziksel olarak bunu kadın yaşadığı için özellikle Türkiye'deki erkekler için durum böyle, çok hissedemiyorlar. Bir kere gelebildi randevuya. Ben de görmesini çok istedim ama zaman uymadı. Genel ultrason oluyor bir tek ona birlikte gitmiştik. Ama ben her gittiğimde birisiyle gittim, hiç tek gitmedim. Annemle, arkadaşlarımla, halamla gittim. (Melek, 35)

Melek'in anlattıkları bir yandan kadının hamilelik deneyimini tek başına geçirmek istemediğini, yanında kendisine destek olacak birilerini aradığını gösterirken bir yandan da hamileliğin kadın bedeninde gerçekleşmesinin tüm sorumluluğunun kadına yüklediğini gösterir. Serpil bu konudaki düşüncesini *"erkek sürece ne kadar dahil de olsa bir yerde dışarıda kalır. Bence bu yüzden kadının hamileliğine dönüşüyor. Çünkü o tekmeyi hissedemedikçe ne yaparsan yap, ona bunu anlatamazsın"* sözleriyle ifade eder. Hamileliğin kadın bedeninde gerçekleşmesi, çocuk sahibi olmanın sorumluluğunu kadına yüklerken erkeği hem sorumluluktan hem de deneyimden uzaklaştırır. Bu durum erkeğin sürece "yabancılaşmasına" (O'Brien, 1981) neden olurken kadının taşıyacağı sorumluluk

alanının genişlemesine ve çocuk sahibi olmanın bir kimlik olarak üzerine yüklenmesine neden olur:

> Ben bir denizatı da olabilirdim o zaman erkek hamile kalırdı. Çiftin yaptığı bir şey bu. Ama nedense kadının üzerine kalıyor. Eşim öyle davranmadı bana ama birçoğu öyle. Mesela çocuk düştü diyelim çocuğu sen düşürdün oluyor. Bu büyük bir travma ve kadın yüzleşmek zorunda kalıyor. Dediğim gibi düşünsene cinsiyeti bile bana yükleniyordu. Direkt demedi ama laf soktu kayınvalidem. (Özlem, 32)

Özlem'in anlattığı gibi herhangi bir olumsuzluk durumunda suçlanan kişinin kadın olması, yüklenen bu kimlik nedeniyledir. Kadına yüklenen bu kimlik, kadının her şey için kendini suçlamasına, bu suçlamayı içselleştirmesine yol açarak kadın üzerinde büyük bir baskı kaynağı olabilir. Bu baskı aynı zamanda anneliğin kadında kendiliğinden var olduğu, babalığın ise erkekler tarafından öğrenildiği (Maume, 2008) düşüncesi ile doğum sonrasında da kadınları yalnızlaştırır, sorumluluğu sadece kadınlara yükler. Bu nedenle doğum sonrasında yalnız kalmamak, sürece dahil bir baba bulmak isteği ile kadınlar hamileliklerini çiftin deneyimi olarak geçirmek isterler. Bu noktada hamilelik dönemindeki cinsellik, bir çift deneyimi olarak uzlaşmaya varılan bir konu olsa da farklı noktalardan kadın üzerinde baskı oluşturabilir.

6.3.7. Hamilelikte cinsellik

Kadınlar hamilelik sürecinde kimi zaman cinsel ilişkiye girmeye devam etmeyi isterken kimi zaman da bunu tercih etmezler. Kadınların bazıları bu dönemde "isteklerinin artığını" söylerken bazıları da "isteklerinin azaldığını" söyler. Kadınların kocalarının onlarla aynı fikirde olması bir sorun değilken farklı fikirlerde olmaları ise kimi zaman sorun olabilir. Bu sorun, kadınlar cinsel ilişkiye girmek istemediklerinde erkeklerin onları zorlamasından değil daha çok kadınlar cinsel ilişkiye girmek istediklerinde erkeklerin korkmaları sebebiyledir. Serpil bu durumu *"eşimden kaynaklanan sebeple cinsellik yaşamadık. Bilimsel anlamda bebeğe zarar veremeyeceğinin ne kadar farkında da olsa 'gerek yok' dedi. Belki de bir önceki kayıptan kaynaklanıyor. Zarar vermeyelim, nasıl olsa beraberiz, biraz ara verelim dedi, mecbur uyduk. Ne yapacaksın?"* sözleriyle anlatır. Serpil gibi kadınların birçoğu kocalarının endişeleri sebebiyle bu dönmede cinsel hayatlarını durdurmak zorunda kalır. Narten kocasının *"canınızı acıtacakmışım gibi geliyor"* sözleri nedeniyle onu endişelendirmemek için cinsel ilişkiye girmediklerini anlatır. Her ne kadar kadınlar

kocalarını aksine inandırmaya çalışsalar da erkekler tedirgin olmaya devam ederler. Bihter ise bu duruma farklı bir açıdan bakarak anlam yükler:

> Eşim benden çok istemedi. Nerden baksan doğum sonrasıyla birlikte toplamda bir yıl ilişkiye girmedik. Ama aramızdaki bağlar etkilenmedi. Ben bu dönemde ilişkimizin ne kadar sağlıklı olduğunu, onun ne kadar hoşgörülü olduğunu gördüm. Gel, sarılalım dediğim zaman bile "çocuk zarar görmesin" dedi, korktu. Nasıl zarar görecek çocuk, karnımın içerisinde. Ama o bizi korumak için uğraştı hep. (Bihter, 27)

Bihter kocasının tedirginliğini onun korumacı yapısıyla ilişkilendirir. Bir yıl boyunca cinsel ilişkiye girmemelerine rağmen aralarındaki ilişkinin bozulmaması, Bihter'e göre ilişkilerinin ne kadar kuvvetli olduğunu gösteren bir işarettir. Erkeklerin bu konudaki tavrı ise bebeği korumak üzerinden şekillenir. Bu noktada hamilelik fetüsün sağlığı ve korunmasıyla ilgili (Harper ve Rail, 2012) değerlendirilirken kadın bedeni, cinsellik gibi fetüs için tehlikeye neden olabilecek aktivitelerden kaçınmak zorunda kalır. Bu zorunluluk kimi zaman kadınların anlattıklarından görüldüğü gibi kocalarının tedirginlikleriyle ilgiliyken kimi zaman da doktorun "cinsel ilişkiye girmeyi tamamen ya da belli bir dönem yasaklamasıyla" ilgili olabilir. Bu durum, gerçekten gerekli olduğunda kadının ve fetüsün sağlığını korumak için önemli bir yönlendirmeyken zorunluluk yerine sadece doktorun konuyla ilgili bakış açısından kaynaklanan bir durum olma ihtimali de vardır. Bu dönemde kadınların kendi bedenlerini dinlemek yerine sürecin tamamını doktorlarına teslim olarak geçirmeleri, hamilelik konusundaki otoritenin kendileri değil doktor olduğuna işaret eder. Böylece doktor, kadının bedeni ve cinselliği üzerindeki otoritesini istediği şekilde kullanabilir. Kadının kendisi ve bedeni ayrılırken (Carter, 2010) bedeninin tıbbi otoritenin egemenliği altına girmesi, kendisinin görünmez olmasına sebep olur.

Kimi zaman da bu durum tam tersi bir şekilde gerçekleşir; kadınlar doktorun bilirkişi olmasını, kocalarını ikna etmek için kullanırlar. Melek bu durumu *"cinsellik konusunda çekinceleri vardı ama doktorla konuştuk bir sakınca olmadığını söyleyince normal rutinimizde cinselliği yaşadık. Hatta son zamanlarda bile ben çok istekliydim hormonal mı bilmiyorum"* sözleriyle anlatır. Ataerkil kapitalizm bir yandan kadın bedeninin kontrolünü tıp alanına devrederek kadını baskı altına alırken kadınlar tarafından aynı tıp alanı kimi zaman kendilerini özgürleştirici bir yol olarak kullanılabilir. Kadınlardan bu dönemde cinsel ilişkiye girmek istemeyenler bunu korkularının haricinde "bedenen ve ruhen isteklerinin olmamasıyla" açıklarken, kocaları bunu anlayışla

karşıladığında üzerlerinde baskıya neden olmazken kocalarının farklı tepkileri, bu durumu kadınlar için baskı ögesi haline getirir:

> Olduğu zamanlar oldu ama keyifli değildi. Ona sormadım ama ben kendi adıma haz almadım. "Ne alakası var, senin hamileliğin ayrı bu ayrı. Senin hamileliğin benim seni istememi etkilemiyor" gibi şeyler söylemişti. Beni o konuda güdüleyici, beni o tarafa çekici şekilde konuşmuştu. Çünkü ben anlamlandıramıyordum. Fiziksel olan bu değişimim seni nasıl istekli kılabiliyor? Ben kendimi o şekilde hissetmiyorum demiştim, O da tam tersi şekilde konuşmuştu benimle. Neden böyle hissediyorum? Ya bu his bende kalırsa? Anne olmakla mı ilişkili bir şey? diye sorgulamaya başlamıştım. Bu beni gerçekten bazen korkutuyordu. Ama hep zamanla görürüm, doğduktan sonra da aynı şeyleri yaşarsam bakarım bir çaresine diye düşündüm. (Aslı, 31)

Aslı'nın anlattıkları kocasının ısrarının onu motive etmek amacıyla olduğunu gösterse de Aslı'nın hissedemedikleri sebebiyle kendini sorgulamasına yol açar. Bu dönemde değişen kadın bedeni cinsellik alanında kadını kendine yabancılaştırırken (Jaggar, 1983), kadının değişen bedenine uyum sağlayamaması bedeniyle kurduğu ilişkinin ataerkillik tarafından belirlenmesiyle ilgilidir. Bu durum kadınlar üzerinde baskıya neden olurken bu baskının boyutunu azaltmak için Aslı gibi *"bir çözüm yolu bulma"* düşüncesi ile arayışa girmek, kadınlar için problemle bütünleşmeyerek araya mesafe koymaya çalışmak açısından önemlidir. Hamilelikteki cinsel isteksizliğin sebebi ne olursa olsun kadın gibi erkek tarafından da anlayışla kabul edildiğinde baskı boyutu ortadan kalkar ve farklı bir deneyime dönüşür:

> Zaten hamileyken falan öyle bir şey olsun diye çok istemiyorsun. Çünkü orada çok daha farklı dinamikler içinde oluyorsun. Bir de karşındaki adamla çok ilgisi var bence bu durumun. Tabii her ailenin ve her evliliğin dinamikleri farklıdır ama biz mesela birlikte olurken aldığımız zevki yan yana otururken ve film seyrederken de alabilen insanlar olduğumuz için bunun gereksinimini gerçekten duymadım. (Elif, 34)

Bu noktada cinsellik kadın için baskı ögesi haline gelmezken kendisindeki değişikliklerle daha uyumlu bir ilişki kurmasına yardımcı olur. Cinselliğin kendisi kadınlar üzerinde baskı unsuru değilken kendilerinin ve kocalarının ona yüklediği anlam tarafından baskıyı yaşar ya da onu dönüştürerek onunla farklı bir ilişki kurarlar. Bu ilişki sadece cinsellikte değil aynı zamanda kadının hamilelik sürecince yaşamını yönlendirmesinde de etkili olur.

6.3.8. Hamilelikte gündelik yaşam

Hamilelik kadınların bedenini, psikolojisini değiştirirken aynı zamanda yaşam şekli üzerinde de değişikliklere sebep olur. Bu dönemde çalışan kadınların çoğu 32. haftaya kadar çalışırken, bir kısmı ise 32. hafta başlayan ücretli izni kullanmayarak doğum sürecine kadar çalışmaya devam ederler. Kendi ofisinde çalışan Öykü *"son güne kadar çalıştım ben. Yürürken zorlanıyordum, on adım atıp duruyordum son dönemlerde. Çünkü baskı yapıyordu, canım acıyordu. Ama dinlenip işimi halletmeye çalışıyordum. Çünkü öyle iyi hissediyordum. Öteki türlü kötü hissederim ben"* sözleriyle işiyle bağını koparmamanın kendini daha iyi hissettirdiğini anlatır. Çalışma saatlerini kendisinin belirleyebilmesi, bedensel zorlukların dışında çalışma hayatının onun üzerinde baskı oluşturmamasına yardımcı olur. Yelda *"37. haftaya kadar çalıştım. Okula yürüyerek gittim geldim. Bunu bir hastalık olarak görmedim, normal bir döngü olarak gördüm. Sürekli aktif olmayı hayal etmiştim, hareketlerimde engel olmamasını"* sözleriyle hamileliğin kadının hayatını değiştirecek normal dışı bir durum olmadığını, doğal sürecin bir parçası olduğunu anlatır.

Bu nedenle hamileliğe hastalık olarak kontrol altında tutulması gereken bir dönem olarak değil, normal bir süreç olarak yaklaşılması, kadınların yaşam şekli üzerinde olumsuz etkiye neden olmaz. Aksine kadınların kendilerine güvenlerini pekiştiren, yetersizliğe neden olmayan bir hamilelik süreci geçirmelerine yardımcı olur. Bu süreçte iş yerlerinin hamileliğe nasıl yaklaştığı, kadınların hayatını etkilediği için son derece önemlidir. Kadınlardan özel sektörde çalışanlar hamilelik dönemlerinde iş yerleriyle ilgili olumsuz bir durum yaşamazken, kamuda çalışanlar da kendilerine "anlayışla davranıldığını" söylerler:

> Ben hamileliğin ilk ayından sonuna kadar araba tepesinde incelemelere gittim. Çok sıkıntılı değildi sadece ilçelere, uzak mesafelere gitmedim. İşi yaptım, aynı tehlikeli yerlere gittim. Belki işleri seçtiler şunu vermeyelim falan diye bilmiyorum. Bir de benim hamile olduğum dönemde kurumda dört tane hamile vardı. O yüzden kurumdakiler daha bilinçliydi. Arabayla tüm görevlere gittim. Sadece benim ekip arkadaşım bazı evlerde asansör olmadığında "sen çok yorulma" dedikleri için yukarı çıkmadım bazılarında. (Melek, 35)

Kamuda çalışan Melek, hamilelik öncesinde yaptığı işlere hamilelik sonrasında da devam ettiğini anlatırken iş yeri tarafından değil çalışma arkadaşları tarafından *pozitif*

ayrımcılık[39] gördüğünü anlatır. Melek için hamile bir bedenle merdivenlerden çıkmak onu zorlayan bir durum olacakken, çalışma arkadaşlarının teşviki ile bu durumun önlenmesi çalışma koşullarının kolaylaştırıcısı olur. Özel sektörde çalışan kadınlar ise iş yerleri ile ilgili olarak *"hamilelerin işten 1,5 saat erken çıktığını, kendilerine daha anlayışı davranıldığını, fazla çalışma yükü verilmediğini, hamilelik etkinlikleri düzenlendiğini"* söylerler. İşten bir buçuk saat erken çıkmanın eve erken gitmek ve yemeği yetiştirmek anlamında kendisine vakit kazandırdığını söyleyen kadınlar olduğu gibi buna benzer ayrımcı tavırlardan rahatsız olanlar da vardır. Kadınların bazıları için olumlu anlama gelen pozitif ayrımcılık, her ne kadar toplumsal cinsiyet rollerini pekiştirici (yemeği yetiştirmek) görülse de (kadın işten erken gelmese bile evde yine yemek yapacağından) kadın için kendisine vakit ayıracağı boşluk yaratır. Kadınlardan bazıları içinse pozitif ayrımcılık kendilerini yetersiz hissetmelerine neden olduğundan olumsuz anlama gelebilir:

> Deneme sınavı olacaktı bana gözetmenlik yazmamışlar. Eşim "hadi iyisin, yırttın" derken, ben üzülmüştüm. "Ne alakası var ki ben hamile olarak orada gelenleri karşılayamaz mıyım, kötü bir görüntü mü olur?" diye sorgulamıştım. Yetersiz gibi, hasta gibi. Sen kalkma, sen otur, kendine daha çok dikkat et, hepsinden sen ye... Bunlar bana kendimi kötü hissettiriyordu. (Aslı, 31)

Aslı gibi birçok kadın bu tavırdan rahatsız olur, hamileliğin "sembolik abartma" (Roscigno, 2011) ögesi haline gelerek kurum içerisinde merkezi konu olmasını, kendilerine değer katan değil, aksine değersizleştiren bir durum olarak görürler:

> İşim tehlikeliydi, çok yoğun çalışıyordum. Ekstra korumaya çalışıyorlar tabii ki rahatsız oluyordum. Sonuçta bu beden benim, ben bilincindeyim, benim kontrolümde bir şey bu. Başka birinin bana ona ne kadar özenli davranmam gerektiğini hatırlatması gereken bir durumda değilim. Ama hassasiyet gösteriyorlar. Tabii ki kadınların birçoğu bundan hoşlanır. Ama bana göre birini aşağılamanın en kibar yöntemi bu. Sen yetersizsin demek aşağılamaktır bence. Zaten problemli bir hamileliğim olduğu için ben çoğu zaman işten arabaya bindirilip hastaneye gönderiliyordum. Bu beni üzüyordu işimi yapamadım diye ki, ben çok zor ortamda çalışıyordum. Mağara çekimlerimiz vardı içerisi tamamen gaz yağı dolu, özel aldığım maskeyle duruyordum orada. Benden bebeğe az oksijen gidiyordu. "Sen dışarda kal, burada olma" diye beni kolluyorlardı. Bir şey yoktu belki ama ben dayanamıyordum çünkü orada olmam lazım, benim işim, ben olmayınca yürümüyor. Sonra üzülüyordum ama kendi

[39]Dezavantajlı grupların yaşadığı ayrımcılığı, dışlanmayı önlemek için yapılan uygulamalardır.

> kendime bu kadardan bir şey olmaz diyordum. Sonuçta pamuklara sarılıp büyümeyecek. (Asya, 38)

Asya, bedeniyle ilgili kontrolün kendisinde olmasını isteyerek özne kimliğini korumaya çalışırken, kendisine çalışma koşullarında kolaylık sağlayacak yaklaşımların her zaman bedenindeki kontrolü yitirmek anlamına gelmeyeceği fikrine açık değildir. Bu durumun sebebi ise pozitif ayrımcılığın, yetersizlik ve aşağılanma ile ilişkisini kurmasıdır. Kadınların birçoğunun hamilelik öncesi ile aynı performansı sürdürmeliyim düşüncesi üzerinden kendilerine baskı yapmaları hamilelik ve pasifleşme (Byron, 2010) arasında kurulan ilişki nedeniyledir. Ataerkil kapitalizmin hamile kadınlara yönelik bu yaklaşımı, kadınlara aksini kanıtlamak zorunda oldukları baskısını yaşatırken kendileri için kolaylık olabilecek seçeneklerden gönüllü olarak mahrum kalmalarına neden olur. Bu baskıya direnmeye çalışan kadınlar bir yandan da Asya'nın yaşadığı gibi bebeğe zarar vermiş olabileceği ihtimali ile kendilerine psikolojik baskı yaparlar. Bu noktada pozitif ayrımcılığın kendisi, kadınlar için baskıya direnmelerini kolaylaştırıcı bir mekanizma iken kadınlardan bu süreçte kendisini daha fazla kanıtlamasını bekleyen ataerkil kapitalizm nedeniyle sembolik olarak ikinci bir baskı çeşidine dönüşür. Hamilelik süreci kadınların sadece iş hayatını değil aynı zamanda ev içi alandaki hayatını da değiştirir. Kadınlar bu dönemde ev içi alanda "sadece kendilerinin" etkin olduğunu veya "yardımcı kadın", "anne ve kocadan" destek aldıklarını söylerler. Kadınların hayatını daha çok etkileyen nokta ise kocaların ev içi alanda ne kadar etkin olup olmadığı ile ilgilidir. Kadınlardan bazıları kocalarının "daha ilgili", "anlayışlı", "ev işlerine yardımcı" olduğunu söylerken bazıları ise "değişiklik olmadığını" ya da "değişiklik olmaması için baştan anlaştıklarını" söylerler:

> Bir şey yoksa evde niye olmadı diye sorgulamazdı ya da iyi misin falan diye daha çok sorardı. Daha çok yük aldı üzerimden. Süpürge falan ben yapamadığım için o yapıyordu. Önceden yaparsa bir odayı yapıyordu, geri kalanı ben yapıyordum. Hamileyken her yeri o yapmak zorunda kaldı. O zaman hiç kimse senden bir şey beklemiyor. Sen otur, rahat et modundalar, o iyi oluyor. Özellikle eşime kayınvalidem hep derdi: "Aman eşine iyi davran" diye. Her zaman iyilerdi ama öncesine göre biraz daha ilgililerdi hamilelikte. (Gülay, 30)

Gülay'ın anlattığı gibi kadınların birçoğu bu dönemde kocalarının kendilerinden bir şey beklememesini, evde gerçekleşmeyen işleri sorgulamamalarını, kendilerine karşı hassasiyet olarak değerlendirirler. Bu tavır kocaları tarafından hamilelik haricinde evdeki eksikler nedeniyle sorgulanan kadınlar için hamileliği kullanabilecekleri bir alan açarak

ev işlerinden kurtulmalarını sağlar. Buna rağmen bu durumu yaşamayan Gülay için kocasının kendisine yardım etmesinin "yük almak" olarak değerlendirilmesi, toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümünün ne kadar içselleştirildiğinin ve ev işinin kadının görevi olarak görüldüğünün göstergesidir. Hamilelik döneminde kadına yardımcı olarak ev işi yapan erkeklerden çoğu, hamilelik öncesinde bu işleri yapmazken doğum sonrasında da yapmamaya devam ederler. Bu bakımdan hamilelik kadının kendisinden çok bedeninde taşıdığı bebek için gösterilen özen dönemi haline gelir. Erkeklerin kendilerinden bir parça olan bebeklerini korumak için kadınlara gösterdikleri fazladan ilgi, onların "kuluçka makinası" (Rothman, 2004) olarak değerli hale gelmeleriyle ilgilidir. Bu duruma karşı çıkan kadınlardan biri olan Elif ise kocasına şöyle dediğini anlatır:

> Dedim ki, "ben hamileyim ve hasta değilim, lütfen bana hastaymışım gibi davranma". "Sırtına yastık koyayım, ayakkabını bağlayayım" durumu falan yaşamadık biz, çünkü buna karar vermiştik. Diğer türlüsü bana hiç samimi gelmiyor. Düşünsene biz evliyiz, öncesinde de 1,5 yıl birlikteydik. Bir gün gelip de "ayakkabını bağlayayım" dememişti. Şimdi gelip de demesin. Ya da "sırtına yastık koyayım kambur duruyorsun" demedi mesela. O yüzden bu doğal değil, ben doğal bir şekilde ilerlesin istedim ve hiç o topa girmedik yani. (Elif, 34)

Elif'in anlattıkları hamilelik sebebiyle kendisine farklı davranılmasını istemediğini gösterirken aynı zamanda Elif'in bu tavrı kocasının önceki ilgisizliğini hamileliğinde vicdanını rahatlatmak için kullanmasına izin vermeme şekli olarak görülebilir. Kadınlardan bazıları için ise sadece hamilelik döneminde gösterilen ilgi, hamilelik sonrasında kaybolduğunda baskının kendisi haline gelebilir:

> Ekstra ilgiliydi. Çok ılımlı, alttan alan, ekstra ilgi gösteren bir yapıya büründü. Ama bu o kadar da iyi bir şey değilmiş, bunu sonradan anladım. Çünkü dokuz ay boyunca o ilgiye, şefkate alışıyorsun, bu sefer doğumdan sonra senin üzerindeki ilgiler gidince ne oldu şimdi, eskiden ne güzeldik gibi bir his oluyor. Çok zor geliyor. (Ferhunde, 31)

Ferhunde'nin anlattıkları erkeğin değişen tavrına kadının alışamamasıyla içsel çatışmanın yaşanmaya başladığını gösterir. Bu çatışmanın kadın için anlamı, kendisini ve ilişkisini sorgulayarak psikolojik baskıya dönüşmesidir. Bu nedenle Elif, hamileliğinin başında, sonrasında değişecek olan erkek tavrına direnerek ve isteklerini ortaya koyarak daha sonra Ferhunde'nin yaşadığı hayal kırıklığını yaşamaktan kendisini kurtarır. Aslı ise kocasında değişiklik olup olmadığını şöyle anlatır:

> Tartışmalarımız da oldu şu an düşünüyorum da. Acımasız davrandığı zamanlar da oldu. Hatta "hamileyim, niye bu kadar şey davranıyor" dediğim zamanlar bile oldu. Şu an düşününce

> ılıman davrandığı zamanlar da oldu ama daha da sert olup hiç hamile olduğumu düşünmediği zamanlar da. Hep şey korkusu oldu ben de kendim için değil de bebek etkilenir diye. İki kat üzülüyorum gibiyim. Öyle bir his oldu. Onun için o duyguyla hep baş etmeye çalıştım. Normalde olsa üzülürdüm, uzatırdım ama hep kendimi toparlamaya çalıştım bu nedenle. O da hissedecek diye. Ben de şey kafası vardı ben ne hissedersem o da hissedecek, bunu yapmamalıyım diye. "Bebek odası gelmeyecek mi" diye stresimi yansıttığım zamanlar olmuştur, onun da bana bağırıp hamile olduğumu unutup davrandığı çok olmuştur. (Aslı, 31)

Aslı gibi kadınların bu noktada daha çok üzülmeleri, kendilerinden çok bedenlerinde taşıdığı bebeği düşünmeleriyle ilgilidir. Hamilelikle birlikte başlayan "yoğunlaştırılmış annelik" (Hays, 1996), kadınların kendi duygularını bastırıp arka plana çekilmelerine neden olur. Bu durumun haricinde kadına her zaman ilgili olan, ev işlerini birlikte yapan erkeklerin olduğu evliliklerde ise gösterilen fazladan ilgi kadını rahatlatmak, ona alan açabilmek içindir:

> Eşim şehir dışında çalışıyordu. Ben günlük işleri yapabiliyordum. Hafta sonları eşim geldiğinde bana iki üç günlük yemek yapıp hazırlıyordu. Bir iki gün de dışarda yiyordum ya da ufak bir şeyler hazırlıyordum. Vileda gibi ufak işler yaptım ama büyük işler yapmadım. Birkaç kere biri geldi temizlik için. Ama genel olarak eşim yaptı hafta sonları geldiğinde, annemle birlikte. (Melek, 35)

Melek'in anlattıkları kocasının ona alan açmak için fazladan sorumluluk aldığını gösterse de fazladan sorumluluğu, kadınlar bedenlerinde dokuz ay boyunca bir canlı taşıyarak yeterince alırlar. Melek'in kocasının davranışı bu bakımdan sorumluluk paylaşımı anlamına gelse de toplumda yaygın bir davranış şekli olmadığından ataerkilliğe karşı önemli bir karşı çıkış olarak okunabilir. Genel olarak bakıldığında kadınlar, iş yeri ve ev içi alanda "yeterli olabilmek" üzerinden kendilerine baskı yapar ve "son güne kadar her işimi kendim yaptım", "doğuma giderken bile çamaşır attım" gibi sözlerle bunu anlatırlar.

Kadınların güçlü olabilmek adına kendilerine yaptığı bu baskı ve çevresindekilerin davranışlarının onun üzerinde baskıya dönüşmesiyle mücadelede "pilates ve yoga" gibi faaliyetlere katılmak önemli bir araç olarak karşımıza çıkar. Kadınlardan birçoğu hamilelik boyunca kimi zaman kocaları ile kimi zaman da kendileri bu faaliyetlere katıldıklarını söylerler. Hamile pilatesine gittiğini söyleyen Melek deneyimini *"etrafında senin gibi insanlar var her şeyi paylaşabileceğin, seni anlayan. Çünkü herkes kendi deneyimini paylaşıyor. Annen kendi hamileliği gibi yorumluyor, arkadaşın kendi*

hamileliği gibi yorumluyor ama pilateste senin gibiler var. Kendimi hem fiziksel hem psikolojik olarak çok iyi hissettim" sözleriyle anlatır. Hamilelik üzerinden yeniden üretilen egzersiz fikri (Copelton, 2010) ataerkil kapitalizmin bir ürünü olsa da benzer deneyimi paylaşan kadınları bir araya getirerek ortaklık kurdurması bakımından değerli görülebilir. Bu alanlarda yapılan bilgi ve deneyim paylaşımı, kadınların yalnız olmadıklarını görmeleriyle birlikte yaşadıkları baskıyla mücadele etmelerinde önemli katkılar sağlar ve deneyim paylaşım grubu olarak işlev görebilir.

6.4. Sonuç

Çocuk sahibi ol(ama)manın kadınlar için ne anlama geldiğine baktığımızda bu anlamların kadınların kimliklerini şekillendirmede önemli birer öge olduğunu görebiliriz. Kadın olmak ve anne olmak arasında kurulan ilişki, anneliği kadına yükler ve kadının kimliğini çocuk sahibi olma arzusu üzerinden kurar. Bu duruma direnen kadınlar olsa da birçok kadın için çocuk sahibi olamama durumu, bir kimlik krizi ve eksiklik algısı haline gelir. Aynı zamanda çocuk sahibi olma kararı, çoğu kez kadınların özgürce verdiği bir karar değil, aksine birçok etmenin etkisinde verilen bir karardır. Özellikle evlilik sözleşmesinin ve aile tanımının tamamlanmak için çocuğu gerekli görmesi, kadınları bu beklentiye cevap vermek zorunda hissettirir.

Evlilikle birlikte başlayan çocuk sahibi olmaya dair sorular, cinselliğin üstü kapalı bir biçimde konuşulması anlamına gelir. Cinsellik, mahrem kabul edilip özel alan içerisine dahil edilirken çocuk sahibi olma konusu üzerinden sürekli konuşulan ve sorgulanan bir meseleye dönüşür. Bu mesele kocanın tutumuyla birlikte kadınlar üzerinde baskı ögesine dönüşebileceği gibi, kadınların bu baskılardan etkilenmemesine de yardımcı olabilir. Kadınların kocaları ve çevreleri tarafından sürekli çocuk sahibi olmakla ilgili konuşmalara maruz kalmaları, çocuk sahibi olamama ihtimalinin kendileri üzerinde baskıya dönüşmesine neden olur.

Kadınlar bu baskı nedeniyle çoğu zaman kendilerini eksik, yetersiz olarak hisseder ve maruz kaldıkları öteki damgasıyla yüzleşmek zorunda kalırlar. Bazı kadınlar için bu süreç tevekkül ile kabul edilebilir bir duruma dönüşerek çocuk sahibi olamamayı normalin sınırına geri döndürür. Kadınların bazıları içinse sorun olarak görülen bu durumun çözümüne yardımcı üreme teknolojileriyle ulaşılabilir.

Yardımcı üreme teknolojileri, çocuk sahibi olamama karşısına çocuk sahibi olabilme ihtimali koyması açısından oldukça değerli olmakla birlikte, ataerkil kapitalizmden bağımsız değildir. Kadınların birçoğu bu teknolojilerin bedensel, psikolojik ve ekonomik etkilerinin oldukça yıpratıcı olduğunu kabul eder. Kadınlara bir yandan umut kapısı açan bu sektör, bir yandan da birkaç denemenin olumsuz sonuçlanmasıyla birlikte kadınların kendi isteklerini reddederek, kendilerine bile yalan söyleyerek artık çocuk istemediklerine inanmaya/inandırmaya çalışmalarına neden olabilir. Dolayısıyla çocuk sahibi ol(ama)ma meselesi içerdiği hamilelik aşamasına bile geçmeden kadınlar üzerinde baskıya dönüşür.

Hamilelik kadınlar için sadece deneyimledikleri biyolojik bir süreç değildir. Hamilelik, sınırları toplum tarafından belirlenen ve kontrol edilen bir meseledir. Kadınların bedenlerinin, emeklerinin, psikolojilerinin kontrolü anlamına gelir ve mücadele alanına dönüştüğünden çoğu kez mücadele gerektirir. Doktor ve hastane seçimini yapabilmenin kendisi ekonomik bir baskıyken kadınların kendisi ve içinde taşıdığı canlı için en iyi seçimi yapma isteği, psikolojik bir baskıya dönüşebilir. Özel sağlık sigortaları bu durum için bir çözüm olsa da özel hastaneler arasındaki seçimin kendisi bile kadınların ve deneyimlerinin sınıflandırıldığı anlamına gelir. Hamilelik kadınları daha başlangıcından itibaren ekonomik bir seçim içerisine sokarken aynı zamanda bedeninin mahremiyetiyle ilgili kararları konusunda da seçime yöneltir. Kadınların doktor seçiminde toplumsal cinsiyete dair yargılar önemli bir şekilde etkisini gösterirken birçok kadın için zor olan vajinasını bir başka kişiye açmanın gerekmesidir. Bu sürece kadınların kendi kararları gibi kocalarının erkek doktora karşı tutumları da etki edebilir.

Mahremiyetinin kendi kontrolünün dışına çıkacağını düşünmek kadınların çoğu için bir baskı unsuru iken hamilelikte değişen beden ve psikoloji de kadınlar için kontrol dışı bir durumu oluşturur. Bu durumla ilgili en önemli nokta ise kadınların kocaları bile olsa bir başkasına muhtaç kalacaklarını düşünmeleridir. Kilo, çatlak, bulantı, psikolojideki değişiklikler gibi birçok meselenin kadınlar için baskı unsuru haline dönüşmesini engelleyen, bunların ne sebebiyle gerçekleştiğidir. Duruma ne anlam yüklendiği, bağlamın ne olduğu deneyimin olumlu ya da olumsuz olarak algılanacağını belirler. Aş ermek meselesi bile kimi zaman olumsuz anlam yüklenerek kadınların kendilerini diğer kadınlardan ayırmasının aracı olarak sınıflandırma malzemesi haline

gelirken kimi zaman da kadınların ataerkilliği dönüştürerek kendi isteklerini gerçekleştirmelerini sağlayan bir araca dönüşür.

Baskının çözümünü içinde taşısa da hamileliğin kadın bedeninde gerçekleşiyor olması bu baskıyla yüzleşecek kişinin kadın olmasına neden olur. Hamilelik hakkında konuşmak, hamile karnı göstermek ayıp olarak etiketlenerek kadınların özel alana hapsedilmesine yol açarken kadınların karşı çıkışlarıyla bu baskı çoğu zaman kırılabilir. Hamilelik başından sonuna kadar tüm sorumluluğun kadına ait olduğu bir süreç olarak kabul edilirken erkeğin bu sürecin dışında kalmasına neden olur. Dolayısıyla hamileliğin kadın yerine çiftin sorumluluğu olarak görülmesi, kadınlar için hamileliğin hem paylaşım alanı olarak deneyimlenmesine yardımcı olurken hem de hamilelik sonrası sürece daha kolay uyum sağlayabilen bir baba ortaya çıkarır. Sadece kadına yüklenen bir hamilelik ve hamileliğin tek tipleştirilmiş hali, kadınlar için bir baskı unsuru haline gelir.

Ultrason ve kalp sesi dinleme teknolojileri ile fetüs özneleşirken bu sürece yapılan aşırı vurgu ve tek tipleştirilen duygu durumları, kadınların kendilerini sorgulamalarına neden olabilir. Bu teknolojilerle birlikte özneleşen bebek, kadının hamileliği boyunca bedenini kendisi dışında görmesine ve bedeninin bebeğiyle paylaştığı bir ortaklık haline dönüşmesine yol açar. Bu duygularla hareket eden kadınlar için karınlarına izinsiz dokunulması önemli bir mesele olarak değerlendirilmez. Onlar için bu dokunma bedenlerine değil, içerisindeki bebeğe yöneliktir. Bu duruma karşı çıkan kadınlar içinse bu dokunuş önemli bir sorundur, bedensel sınırın ihlalidir. Fakat birçok kadın için bu duruma doğrudan karşı çıkış mümkün değildir. İçselleştirilen toplumsal ve kültürel değerler, çoğu zaman bizlere hissettiklerimizi doğrudan söylemenin ayıp olduğunu öğretir. Bu nedenle kadınlar söz konusu kendi bedenleri olsa bile rahatsızlıklarını dile getirdiklerinde ayıp olacağı düşüncesi ile hareket eder. Bu nedenle utanç, kadının hem bedenini hem de özne olma halini disipline eden bir kontrol mekanizması olarak karşımıza çıkar. Bu gibi durumlarda ise kadınlar dolaylı bir yoldan, bedenlerini hareket ettirmek gibi çözümlerle yaşadıkları baskı halinden kurtulabilirler.

Bu baskı, hamileliğin gündelik yaşam deneyiminin bir parçasıdır. Ev içi alanda, iş hayatında, aynaya baktığında, cinsel yaşamında, kadının sürekli karşısına çıkar. Dolayısıyla hamilelik asla nötr bir olay olarak görülemez. Bu dönem kadının özne olarak kalabilme, kendisini var edebilme çabası verdiği bir dönemdir. Kendisinin yanı sıra kocasının bu dönemdeki tutumu da kadının mücadelesinde oldukça önemlidir. Kocalar,

kadınlara bu dönemde alan açabileceği, onlar üzerindeki baskıyı kırmaya yardımcı olabileceği ve mücadeleyi bir parça kolaylaştırabilecekleri gibi baskının artmasına ve bu hamileliğin kadınlar için psikolojik şiddete dönüşmesine de neden olabilirler.

7. DOĞUM

7.1. Giriş

Araştırmanın doğum bölümünü doğumun anlamı ana başlığı üzerine kurarken, doğumun deneyimlenme şeklini ve doğum öncesi/sonrası ritüelleri de alt başlıklar altında değerlendirmekteyim. Annelik ve doğum arasında kurulan bağlantı ve doğum şeklinin annelik yeterliliğinin kriterlerinden biri haline gelişi nedeniyle doğum, kadınlar için annelikle ilgili sorgula(n)ma alanına dönüşür. Bu nedenle doğumun ve doğum şeklinin kadınlar için ne anlama geldiğini anlamanın bu alandaki baskıyı anlamak açısından önemli olduğunu düşünüyorum.

Bu noktada vajinal doğumun 'normal doğum' olarak adlandırılmasına karşı çıkarken, sezaryen doğumun üstü kapalı bir biçimde 'normal olmayan' olarak etiketlenmesine de karşı çıkmış oluyorum. Kadınların deneyimlerinde vajinal ve sezaryen doğumun nasıl karşılık bulduğunu ortaya koyarken kadınlar için bu doğum şekillerine karar vermenin altında yatan sebepleri de değerlendiriyorum.

Kadınların doğum deneyimini, vajinal ve sezaryen doğumun kadınlar için nasıl farklı anlamlara geldiğiyle, doğum deneyimi sırasında neler yaşadıklarıyla ve ataerkil kapitalizmin inşa ettiği pratiklerle ele alıyorum. Vajinal açıklığın kontrol edilme süreci, suni sancı verilirken kadının isteklerinin dikkate alınıp alınmaması gibi meseleler üzerinden kadınların yaşadığı baskıyı ve bu baskıya karşı çıkıp çıkamadıklarını göstermeye çalışıyorum. Bu bölüme doğum kontrol yöntemleri, çocuk sahibi olmama, kürtaj gibi konuların dahil olabileceğini düşünmeme rağmen bu başlıklarla sınırlandırmayı tercih ediyorum.

Tezime yön veren "ataerkil kapitalizmin kadınlara uyguladığı baskı, doğum üzerinden nasıl gerçekleşmektedir?", "bu baskı ve denetim kadınların farklı öznellikleri tarafından nasıl deneyimlenmektedir?", "kadınların bu baskıyla mücadelesindeki açık veya gizli direnme stratejileri nelerdir?" sorularını, ulaştığım kadın bilgisi ile doğum konusu üzerinden değerlendiriyorum. Ataerkil toplumda kadınlık ve annelik arasında kurulan bağlantıda doğum annelik kimliği inşasında önemli bir gösterge haline geldiğinden bu meseleyle ilgili kadınların deneyimlerine yer vermenin önemli olduğunu düşünüyorum.

7.2. Doğumun Anlamı

Kadın olmak, annelik üzerinden inşa edildiğinden doğum yapmak, annelik yeterliliğini ölçen bir değerlendirme kriteri haline gelir. Kadınlık anneliğin, annelik de kadınlığın belirleyicisi olur. Erkek bedeninin doğurmaya imkân tanımamasına rağmen kadın bedeninin bu imkânı sağlaması, Firestone'un (1993) vurguladığı gibi kadın ve anneliği ayrılmaz bir bütün haline getirir. Bu noktada annelik, kadına kimlik kazandırırken aynı zamanda başarılması gereken bir meseleye dönüşür. Normal doğum, kadın bedeninin uygunluğundan dolayı doğal olan olsa da 'normal' olarak etiketlenmesi, sezaryen doğumun kadınlar için normalin dışında olarak tanımlanmasına yol açar. Bu nedenle normal doğum demek yerine daha nötr olan vajinal doğum kavramını kullanmayı tercih ediyorum. Görüştüğüm kadınların sadece birinin vajinal doğum ifadesini kullanması, bu ifadenin tıp literatüründe olduğu kadar kadınlar arasında da yaygın olmadığına işaret eder. Vajinal doğumun önemini Melis *"doğal bir süreç olmasından dolayı önemli. Sonuçta doğada bütün canlılar ve şimdiye kadar gelmiş geçmiş herkes normal doğuruyor. Doğal olan süreç bu, onun doğallığını yaşamak istiyordum"* şeklinde açıklar.

Melis'in her ne kadar *"eğer normal olmasaydı, problem olursa sezaryen de bir doğum şeklidir. Sağlıklı o şekilde olacaksa onu da kabul ederim"* diyerek kendini telkin ettiğini söylemesi, bir yandan doğal olanı yaşamak istemesi nedeniyle kendisine psikolojik baskı yaptığını bir yandan da bu durumun farkında olup onunla içsel bir mücadeleye giriştiğini gösterir. Kadınların *"normal doğum"* olarak ifade ettikleri doğum şekli, günümüzdeki haliyle Susanne Darra'nın (2009) söylediği gibi normal olarak da doğal olarak da adlandırılmamalıdır. Darra (2009) bu durumu, normal olarak ifade edilen doğumların da teknolojik araçlarla gerçekleştiğini ve tıbbileştiğini söyleyerek açıklar. Bu nedenle doğumu "iyi/yeteri kadar iyi" (Darra, 2009) şeklinde sınıflandırmanın kadınlar için daha iyi olacağını vurgular. Darra'nın değerlendirmesi doğumun şeklini değil, deneyimin kendisini sınıflandırıp her deneyime olumlu bir anlam yüklerken aynı zamanda doğum şeklinin sınıflandırılmasının önüne geçer. Vajinal doğum ve sezaryen doğum kavramı da bu duruma benzer şekilde doğum şeklini yargılamadan ifade eder. Vajinal doğum şekli sadece bir süreçken, normal olana ve doğallığa yapılan aşırı vurgu sebebiyle bir baskı kaynağı olarak ortaya çıkar. Görüştüğüm bazı kadınların anlattıkları,

bu durumla paralellik göstermektedir. Bihter kendi ifadesiyle *"normal doğum"* istediği için saatlerce dayandığı sancılı süreci şöyle anlatır:

> Doktorum benle konuştu, "sezaryen yapalım" dedi. Ben istemedim. Bir serum daha istedim ama yok olmadı, dayanamadık. Serumu bağladılar ama olmadı, yıkıldım. Gücüm kalmadı. Herkes bana "yeter artık, çok acı çekiyorsun" dedi. Benimle oraya dört kadın girdi, hepsi teker teker gittiler sezaryene. Dayanamadılar suni sancıya. Ben sezaryen istemediğim için on altı saat dayandım ama olmadı. Benim büyük halam da sezaryen yaptı, onda gördüm yani. İstemiyordum. Her şeyin doğalı iyi. Ama olmadı. (Bihter, 27)

Bihter'in 'doğal olanı' gerçekleştirmek için on altı saat sancı çekmesine rağmen sezaryene direnmesi, Malacrida ve Boulton'un (2012, s.751) "çekilen acıya dayanmak, kadınlığın ve aynı zamanda anneliğin değerini artıran bir öge olarak görüldüğünden, katlanılması ve başa çıkılması gerekmektedir" vurgusuyla ele alınabilir. Vajinal doğum için gerekli olan sancıların başlaması ve vajinal açılmanın gerçekleşmesi durumu, beklenilen zaman aralığı içinde olmadığında kadının vajinal doğum deneyimini yaşayamaması ile sonuçlanır. Ferhunde bu durumun kendisinde yarattığı hayal kırıklığını şu şekilde ifade eder:

> Hiç sezaryen seçeneğini düşünmedim, sanki hiç gerçekleşmeyecekmiş gibi. Doktorun verdiği süresiden iki gün önce gittik kontrole doğumu başlatmak istiyoruz diye. Sonra suni sancı verdiler bana, normal doğum yapacağım tabii doğumu başlatmak için. Ama hiç açılmam olmadı, hiç sancım olmadı. Hiçbir şey olmadı. Odada pilates hareketleri falan yapıyorum. Doktor geliyor kontrol ediyor hiç açılma yok, sancı yok. Sonra sekiz saat falan suni sancı süreci sürdü, hiçbir şey olmadı. Doktor geldi, "bu doğumun ilerlemediğini gösteriyor. Biraz daha devam etsek de bu işin sonu sezaryen gibi" dedi. Kendi ağzıyla söylemedi de beni yönlendirdi. Tereddütte kaldım ama riski de almak istemedim hiç açılmam olmadı çünkü. (Ferhunde, 31)

Ferhunde'nin de belirttiği gibi kadının bedeni vajinal doğum için uygun olsa bile çeşitli sebeplerle vajinal doğum gerçekleşmeyebilir. Fakat kadınlar üzerinde kültürel söylemlerin neden olduğu (Malacrida ve Boulton, 2012) vajinal doğum baskısı, kadınların kendilerini sürekli sorgulamalarına neden olur. Ferhunde *"acaba bugün gelmeseydim suni sancı almaya belki de sancılarım akşam başlayacaktı, normal doğum yapacaktım diye düşündüm"* sözleriyle kendisini sorgular. Benzer şekilde Aslı da yaşadığı sorgulama sürecini şu şekilde anlatır:

> Normal doğumun insanın üzerindeki etkisinin olumlu olduğunu düşünüyorum. Ben sezaryen doğurdum ama çocuğumun yarın öbür gün yaşadığı ufacık sıkıntıda bile, ruhsal bir

> problemde bile sezaryenle ilişkilendirebiliyorum mesela. Fiziksel olarak, ruhsal olarak, dünyaya geliş biçimi normal bir şekilde olmalı. Sen buna zıt bir şey yapıyorsun, mutlaka bunun etkisi olacaktır. Normali çok istedim. Ama "kordon dolaşıktı, çatı uygun değildi" dedi doktor, sezaryen oluverdi yani. Yoksa hâlâ düşünürüm "normal olabilir miydi? Olsa mıydı?" diye. (Aslı, 31)

Aslı da tıpkı Ferhunde gibi doğumunun üzerinden geçen yıllara rağmen hâlâ kendisini suçlar ve vajinal doğumun gerçekleşmemesinden kendisini sorumlu tutar. "Yoğunlaştırılmış annelik" (Hays, 1996) kavramının kadınların deneyimine yansıması, doğum sürecinden ve sonrasında çocuğun etkileneceği her durumdan kendisini sorumlu tutmak şeklindedir. Elif'in *"sen sezaryen doğum yapacaksın, sütün gelmez cümlesini doğumdan iki gün önce duydum. Nitekim sütüm gelmedi. Üç ay emzirebildim"* sözleri hamilelikte oluşturulan "hamile kimliği" (Copelton, 2010) vurgusuyla aynı doğrultuda *doğum kimliği* diyebileceğimiz bir kimlik üzerinden kadının annelik yeterliliğinin sorgulandığını gösterir. *Yoğunlaştırılmış annelik*, kadının kendisi dışındaki diğer kadınların süreç üzerinde söz sahibi olmasıyla baskısını daha da artırır. Bu noktada vajinal doğumu gerçekleştiremeyen kadınlar, bedenlerinin yanı sıra *"beklese miydim, stres mi yaptım"* gibi sorgulamalarla kendi eylemlerini kontrol etme zorunluluğu altına girerler. *Yoğunlaştırılmış anneliğin* baskı unsuru olmasının sebeplerinden biri de tıbbi söylemdir. Vajinal doğum ile bebeğin bağışıklık sistemi arasında ilişki kuran söylemler kadınların vajinal doğumu istemesindeki en önemli sebeplerdendir. Sezaryen doğum yapmak zorunda kalan Öykü'nün vajinal doğumu isteme nedeni *"bebeğin kanaldan geçerken bağışıklık kazanabileceği şeyler varmış, onları alıyormuş"* ve Tuğba'nın *"deneyimlemek için değil, bebek açısından daha iyi olduğu için"* sözlerinde görüldüğü gibi tıbbi söylemle paralellik içerisindedir. Buradaki sorun tıbbi açıdan bu durumun gerçekten böyle olup olmadığı değil, bu bilginin kuruluşu itibariyle normal doğumu önemsetip sezaryen doğum şeklini ötekileştiriyor olmasıdır.

Sezaryenle doğan çocukların bağışıklık kazanamadığı üzerinden yapılan çalışmalar üzerinden egemen olan söylem, Spender'ın (1980) dil üzerine yaptığı değerlendirmeleri destekler. Sezaryen ve vajinal doğumun bebek sağlığı üzerindeki farklılığına odaklanmak, kadınları annelikleri üzerinden sınıflandırır ve birini diğerine göre normal/sağlıklı olarak biçimlendirirken diğerinin öyle olmadığını ısrarla vurgular. Tuğba'nın *"doğumdan beş gün sonra grip oldu, o zaman öyle düşünmemiştim tabii ama şimdi hâlâ en ufak bir şey olduğunda bile bunu sezaryenle doğum yapmama bağlıyorum"*

sözleri, doğum şeklinin yıllar geçse de kadının hâlâ kendisini suçlamasına neden olduğunu örnekler. Bunun nedeni de kadınların çocukluklarından itibaren bu 'işi' yani doğumu en iyi şekilde yapmasının beklendiği bir sosyalizasyon sürecinden geçmeleridir. Kadınlara anneliği yükleyenin ataerkil ideoloji olduğu (Mitchell, 1966) vurgusuyla paralel olarak, kadınları çocukluklarından itibaren anneliğe hazırlayan ve içselleştirdikleri annelik ideolojisi (Abbott, Wallace ve Tyler, 2005) bu duruma neden olur. Ataerkil toplumda cinsiyete dayalı iş bölümüne kadın işi/erkek işi ayrımı (Young, 1990) üzerinden bakıldığında doğum yapmak kadın işlerinden en çok anlam yükleneni olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle toplum tarafından kadından beklenen 'işin' gerçekleşememesi, kadın üzerinde toplumsal bir baskı haline gelir.

Sezaryen doğum yapmak zorunda kalmayı baskı olarak deneyimleyen kadınların dışında, bu doğum şeklinin de normal olduğunu düşünen kadınlar vardır. Esra'nın *"doktorum normal doğurabilirsin, bir sıkıntın yok dedi. Ben de istedim. Bir sıkıntı olduğunu söyleseydi sezaryenle doğururdum. Benim için ikisi de fark etmez. İkisi de doğum sonuçta"* değerlendirmesi her ne kadar vajinal doğum yaptığından, sezaryeni deneyimlemediğinden kendisi üzerinde baskıya neden olmamış olsa da genel olarak diğer kadınlar üzerinden bu konuya yaklaşımının ötekileştirici olmadığını gösterir. Serpil ise istediği şekilde vajinal doğum yaparken aynı zamanda kadınların vajinal doğum konusundaki ısrarını yersiz bulduğunu söyler. Bu durumu *"illa normal doğuracak, niye? Çünkü sezaryenle doğurunca o doğum normal olmuyor kafası. Normale uygun vücudu yok ama ısrar ediyor, bu yüzden o olumsuzlukları yaşıyor. Oysa en başında daha rahat davransa ve akışına bıraksa bu kadar problem yaşanmayacak"* şeklinde açıklarken, kadınlar üzerindeki vajinal doğum baskısının ne kadar ağır olduğuna da işaret eder. Fakat buradaki önemli nokta Serpil'in her ne kadar bebeğin sağlığı için vajinal doğum istese de bu isteğinin altında yatan başka bir nedenin daha olmasıdır. Bu neden Serpil'in doğum sonrası bedenin toparlanmasıyla ilgili görüşüdür:

> Biraz bencilce düşünebilirim çünkü ben çok spor yapan ve diyet yapan biri değilim, o yüzden hep normali istedim. Çünkü sezaryende karın kalıyor ya o beni mutsuz edecekti. O yüzden hem sağlık açısından hem de biraz bencilce karnım kalmasın diye normale doğru kendimi yönelttim. (Serpil, 32)

Kadınlardan bazılarının doğum sonrasında bedenlerinin nasıl göründüğüne dair kaygıları yokken, bazıları için beden kaygı oluşturur. Serpil'in anlatımında görüldüğü

gibi bedene dair kaygı, kadınlar üzerinde baskı oluşturan bir duygu haline gelebilir. Bedene dair düzenlemeler kadınlar için yabancılaştırıcı olabildiği (Jaggar, 1983) gibi, doğum sonrası karnın bir süre doğum öncesi hâline dönememesi düşüncesi bile kadının bedeniyle kendisi arasına mesafe koymasına neden olur. Kadınlar için idealleştirilen beden algısı birçoğumuz tarafından içselleştirilip 'normal olan/standart olan' olarak, kendi isteğimizin dışında egemen olan tarafından yönlendirilerek (Jordan, 1996) kararlarımızı etkiler. Burada değinilmesi gereken nokta Serpil'in bu isteğini neyin etkilediğinden, ne tarafından yönlendirildiğinden ziyade bu isteğini bencillik olarak yorumluyor oluşudur. Sebebi ne olursa olsun kadının kendi bedenine dair istekleri, bedeniyle nasıl mutlu olduğu onun karar vereceği özgürlük alanıdır. Beden aynı zamanda kimliği (Jordan, 1996) ortaya çıkardığından, kadının kendi bedeniyle ilgili karar verme özgürlüğü bir anlamda kimliğiyle ilgili de karar verme özgürlüğü olarak düşünülebilir. Bu kararı vermenin bencillik olarak görülmesi, kadınların beden kaygılarının doğum yanında önemsiz görülmesiyle ilgilidir. Doğum ve beden arasında kurulan hiyerarşi, kadına bedeniyle kurduğu ilişkiye hakkı olmadığını düşündürür.

Bedeni üzerindeki kontrolün kendi hakkı olduğunu düşünen Özlem, görüştüğüm kadınlar arasında sezaryen doğum şeklini kendi isteğiyle seçen tek kadındır. Neden sezaryeni tercih ettiğini şöyle açıklar: *"Ben istedim. Çünkü Ağustos ayı, çok sıcak. Dayanamıyorum dedim. Doktor da tamam, alalım dedi. Bir de normal doğum çok daha güvendiğim bir doktorla evet ama o anda hayırdı. Göze alamadım. Biz gününü falan belirlemiştik. Operasyon gibi oldu bizimki"*. Özlem'in sezaryen tercihini etkileyen nedenlerden biri Covid-19 pandemi dönemi nedeniyle istediği kadar doktor araştırması yapamamış olmasıdır. Bu durum doğum için kadının kendi bedeninden çok doktora güvendiğini işaret ederken, Özlem'in hamileliğini operasyon ile sonuçlandırdığını söylemesi hamileliğin sanki bir hastalık gibi tıbbi müdahalenin kontrolü altına girdiğini ve hamileliğin tıbbileştiğini (Brubaker ve Dillaway, 2009) gösterir. Sezaryen, hamileliği tıbbileştirirken aynı zamanda tüm kontrolü doktora bıraktığı için (Jaggar, 1983; Young, 2005) kadını bedeninden ayıran, yabancılaştırıcı bir deneyim olarak okunur. Fakat görüştüğüm kadınlardan zorunda olduğu için sezaryen yaptıranlar arasında vajinal doğum özlemi çekenlerin sebepleri "kontrolün kendilerinde olması" ya da "doktorda olması" değil, doğallık ve sağlık söylemleridir. Özlem'in bu söylemlerin etkisini üzerinde hissetmeden sezaryen tercihindeki diğer neden de hamileliğinde sıcak havaya katlanmak zorunda kalmama isteğidir. Özlem'in kendi konforunu, bedensel rahatlığını düşünmesi

ilk bakışta doğum sürecini kendi bedenine değil doktora devrettiğini gösterse de doğal doğum söylemlerinin baskısına boyun eğmediğini de anlatır.

Baskı, sadece doğuma ilişkin söylemlerde değil aynı zamanda kadınların istediği doğum şekline karar ver(eme)meleri üzerinde de son derece etkilidir. Bu baskı, tıp bilgisinin ataerkil gücü sürekli yeniden üretmesinden ve bu gücü doktorlara devretmesinden kaynaklanırken, doktorların *paternalist*[40] tavırları kadınların tercihlerini yok sayabilir (Abbott, Wallace ve Tyler, 2005). Duru yaşadığı deneyimi şu şekilde anlatır: *"Normal doğum yaptım. Kendim sezaryen istedim. Çok ağrıdı, sezaryene çevirin diye yalvardım. Yok, olmaz dediler, bu saatten sonra dönemeyiz, normal doğumda bir şey yok dediler. Azcık yardım et, ıkın dediler"*. Duru'nun anlattıkları onun isteklerinin göz ardı edildiğini, süreç üzerindeki kontrolünün olmadığını gösterir. Eisenstein (1999), kadının üremesi üzerindeki kontrolü, baskı kaynağı olarak nitelendirdiği gibi kadının doğum şekli kararı üzerindeki kontrolün de bu baskı içine dahil edilmesi gerektiğini düşünüyorum.

Buradaki sorun sağlık açısından sorun teşkil etmediği halde doğum şeklinin kadının kararına değil, doktorun kararına kalmasıdır. Bu durumun yanı sıra diğer bir sorun da "korkulacak bir şey yok", "yardım et" gibi ifadelerle kadının korkularının ve yeteneğinin sorgulanıyor olmasıdır. Normal ve normal karşıtı olarak tıp ve bilim tarafından üretilen bilgiler (Peterson ve Engwall, 2013) beden üzerinde kontrol kurarken kadının istediği doğum şeklini seçememesi, bedeni üzerindeki kontrolünü kaybetmesi ve gücünü yitirmesi anlamına gelir. Duru gibi Pera da vajinal doğum yerine sezaryen doğum istediğini söylerken doktorunun *"kendine uygun bir doula bulursan doğum sırasında daha rahat olabilirsin"* dediğini *"çünkü ben sezaryen istiyordum, hoca normal doğum kafasında bir hoca. O konuda yardımcı olabilir diye düşündü"* şeklinde açıklar. Dolayısıyla yine kadının isteğinden çok doktorun otoritesi, onun istekleri ön planda yer alır. Pera'nın ve bebeğin sağlığının riske girmesi nedeniyle son anda sezaryen doğuma giren Pera, kendi isteği nedeniyle değil, şartlar gerektirdiği için kendi istediği doğum şekliyle doğurabilir. Pera, neden vajinal doğum istemediğini ise şöyle anlatır:

> Kafayı yedim. Canım çok tatlıdır benim. Normal doğurmak istemiyordum hiçbir şekilde. Sezaryene razıydım çok şükür ki öyle oldu. Hâlâ vajinamdan bir şeyin çıkacak olması benim midemi bulandırıyor. Onu yapamayacağım, çok acı çekeceğim diye düşünüyordum. Sürekli

[40]Babacan olarak adlandırılan tavır ile otorite uygulanmasıdır.

> bağırıyorlar çünkü. Doulam neler anlattı ama hiçbir zaman normal doğuma hazır olmadım. (Pera, 36)

Pera vajinasından 'bir şeyin' çıkması fikrine katlanamazken, buradaki temel mesele "çok acı çekeceğini" düşünmesinin yanı sıra 'şey' olarak ifade ettiği bebek bir bakıma Kristeva'nın "abject" (1982) olarak isimlendirdiğidir. Douglas'ın (2007) "yanlış yerde konumlanan"[41] olarak 'kir' anlatımında kullandığı durumla da birlikte değerlendirilebilir. Douglas (2007) kirin bir sınıflandırma olduğunu, damgalama için kullanıldığını ve bu nedenle de sistemin bir ürünü olduğunu ifade eder. Tıpkı mensturasyon döneminde damgalandığı gibi vajinal doğum sırasında da damgalanan vajina, bu kez bedene ait olmayan bebeğin ve plasentanın atılması sırasında kirli görünür. Kir olarak içselleştirilen ve vajinaya ait olmadığı düşünülen doğum bu nedenle Pera'nın söylediği gibi *"mide bulandırıcı"* bulunur.

Vajinal doğumun iğrençlikle eşleştirilmesi düşüncesinin altında, kadın bedeninin içerdiklerinin (mensturasyon, hamilelik, süt verebilme, vajinal doğum, menopoz) idealleştirilen kadın bedenine uymaması ve bu nedenle kabul edilememesi olabilir. Bu durum, ataerkil kapitalist sistemin kadının bedenini kendi istekleri doğrultusunda kontrol etmesiyle ilişkilidir. Nüfus anlamında (işgücü, savunma, vb.) kadın biyolojisinden (biyolojik yeniden üretim) faydalanırken bir yandan da ideal kadın bedeni inşa edip bedenin sürekli düzenlenmesi gereken bir nesne olarak görülmesini sağlar. Bu ise kadınların bedenleriyle bazı zamanlar barışık olamamalarına sebep olur. Psikolojik baskıya dönüşebilen bu duruma direnmek ekonomik gücü olan kadınları güzellik endüstrisine yöneltirken bu güçten mahrum olanlar için yetersizliğe ve kendini kabul edememeye neden olabilir. Kadınların kendilerini yetersiz hissetmelerine yol açan başka bir durum ise doğum deneyimidir.

7.2.1. Doğumun deneyimlenme şekli

Doğumu deneyimleme şekli kadınların bazıları için "kolay" bir süreç olurken bazıları için ise "karmaşık hislerin yaşandığı zor" bir süreç haline gelebilir. Doğumu kadınlar için zorlaştıranlar "sancı/suni sancı", "vajinal açıklığın kontrol edilmesi", "ameliyathane ortamı", "ne yaşayacağını bilmeme", "doğum sırasında yalnız hissetme",

[41]Kavramın orijinali "matter out of place" olarak kullanılmaktadır.

"güvensizlik yaşama" gibi unsurlardır. Kadınların kimi için bu unsurlar doğum deneyimini zorlaştırırken kiminin deneyimine ise etki etmeyebilir:

> Doğum gerçekleşirken ıkınıyorsun ister istemez, sen ıkındıkça o aşağı gidiyor. O anda vajinadan bir rahatlama geliyor. Doğumla birlikte bütün ağrıların, sancıların bitiyor. Kızımda son iki saat aldım suni sancıyı açılmayı hızlandırsın diye. Oğlumda başından beri aldım, doktor ona karar vermişti. Bilinçli gittim o yüzden. Sabah gittiğim anda bağladılar sancıyı. Ama bana çok etki etmedi, normal sancıymış gibi geldi. Belki de suni sancıyı verdiği gramajlar da önemli. Bir anda tak diye boşaltanlar da varmış, sancıyla hemen doğursun diye. Ben ikisinde de rahattım o yüzden. (Ezgi, 36)

Ezgi için suni sancı olumsuz bir deneyime neden olmazken, suni sancı alan diğer kadınların tarafından "şimdiye kadar yaşadıkları en kötü deneyim" olarak anlatılır:

> Ben kendimi tanıyamadım. Normalde çok bağıran çağıran, isyan eden birisi değilim. Ama o anki sancı sırasında çok bağırdım, hemşirelere sorudum ne zaman bitecek diye. Onları normal bir sancıda ben kesinlikle yapmam. Daha önce hiç görmediğim, hissetmediğim bir sancı. Ama iki saat falan sürdü o en şiddetli anı. Doktoruma sorduğumda "biraz suni sancı vereceğiz ama az vereceğiz" demişti. Olmasa olmaz mı, gerçekten gerekli mi diye sordum. O da "kasılmaların düzenli değil şu anda. Eğer verirsek daha iyi olacak, süreci hızlandıracağız" dedi. O yüzden verdiler. Bebeğin çıkış anında hiçbir şekilde acı, ağrı yoktu. O kadar şiddetli ağrıdan sonra ben bebeğin çıkış anında da çok acı çekeceğimi düşünüyordum. Ama hiç ağrı yoktu o anda. (Melis, 31)

Kadınların hepsi Melis gibi doğum anında değil de suni sancı verildiği sırada çok acı çektiklerini söylerler. Kadını zorlayan doğumun kendisinden daha fazla doğum sürecine müdahale edilmesi ve suni sancının kadına zorunlu olunan haller dışında süreci hızlandırmak adına verilmesidir. Doktorların işini kolaylaştıran ve zaman kazandıran suni sancı süreci, kadının gücü ve kontrolünün elinden alınmasına (Brubaker ve Dillaway, 2009) neden olur. Kadınların suni sancı almak istemediklerini dile getirmeye çalışmalarındaki güvensizlik bile kadınların bedenlerinden uzaklaştığını (Wolf, 2002) ve kontrolü doktora devrettiklerini gösterir. Tıpkı Bobel'in (2010) mensturasyon için söylediği gibi bedenindeki kontrol kaybı olarak kadın üzerinde etkili olur:

> Eğer açılma gerçekleşmiyorsa ve mecbur kalıyorsa veriyorlarmış. Kendi sancını kaldırabiliyorsun. Atıyorum on dakika yaşıyorsan sana bir beş dakikaya yakın nefes alma süreci veriyor. On dakika beni öldür diye bağırırsın belki ama o beş dakika bir şey yok. O yüzden kendi sancın bir noktaya kadar tolere edilebiliyor. Çılgıncasına sancı çekenler arada suni sancı alanlar. O hiç bitmeyen bir sancı. Sana beş dakika nefes alma fırsatını da vermiyor çünkü o beş dakikada da sancı var. Arkadaşlarıma da hep söylüyorum eğer mecbur

> kalmıyorsan doktorunuzla da konuşun asla suni sancı almayın diye. Çünkü doğum nasıl yapacağım diye kafanda düşünürken farkında olmadan yaptığın bir süreç. Vücut çok başka bir şey. Onu sanki biliyor. Doğal olanı biliyor ve kendiliğinden yapıyor. (Serpil, 32)

Doğum kadının bedeni ile deneyimleyeceği doğal bir süreçken kadına kendi isteği dışında suni sancı verilmesi kadını özne olmaktan çıkarıp nesne haline dönüştürür. Bu durumun en hissedilir olduğu anlardan biri de vajinal açıklık için kadının sürekli kontrol edilmesidir. Bihter yaşadıklarını *"ebeler üç saatte bir vardiya değiştiriyorlar. Her gelen çatı muayenesi yaptı. O kadar zordu ki bağırıyorum artık yapmayın diye. Yapmak zorundayız diyorlar, saatleri değiştiği için"* sözleriyle anlatır. Kadınlar ebeden, pratisyenine kadar kendilerinden izin alınmadan sürekli vajinal açıklığın kontrol edilmesini çok rahatsız edici bulurlar. Bu süreçten sonra başlayan baskı ise doğum anına kadar geçen süreçte yaşananlardır. Ayşecan "*şu an bir daha doğum yapacak olsam hiç kimseye söylemeden gider, yapar, gelirim. Çünkü onların yanında acını yaşayamıyorsun, bağıramıyorsun. Tamam bağırabilirsin, normal bir süreç ama kadın benim başımda bekliyor, üzgün. Bağırıp da onu daha da tedirgin etmek istemiyorsun"* sözleriyle o an deneyimlediği acıyı yaşama, acıyla başa çıkama biçimini bile bastırmak zorunda kaldığını anlatır. Melek ise yaşadığı sancıyla baş edemeyeceğini fark ederek kendisi için yardımcı olabilecek bir seçim yapar ve bedeni üzerindeki kararı kendisi verir:

> Sancılar çok artınca artık ben bu süreci kaldıramayacağım epidural istiyorum dedim. O yapınca ben rahatladım, ağrı azaldı, normal açılma devam etti. Doğuma gittim. Zaten o an çok kısa sürüyor. Her şeyi odada yaşıyorsun. Doktor zaten çocuğun kafası geldikten sonra götürüyor seni, nasıl ıkınacağını falan söylüyor. Ben önceden hocamızla çalışmıştım ıkınmayı. Ama o sancı sürecinde pilates yapamadım. Doğum anı 5-10 dakika sürüyor. Rahmin temizlenmesi, dikiş falan yarım saat sürüyor en fazla. Yapmam gereken neyse onları yaptım. Nasıl ıkınmam gerekiyorsa, nasıl tutunmam gerekiyorsa doktorun komutlarına odaklandım. Sanki sınavdaymışım ve yapmam gerekiyormuş gibi histi. (Melek, 35)

Melek'in anlattığı gibi doğum anının kadının yeterliliğinin sorgulandığı bir süreç halini alması, doğumu kadın için anneliğe geçiş sınavını vermek zorunda kaldığı bir sürece dönüştürür. Doğumdan önce ıkınma sürecinin bile çalışılması, doğal seyrinde olacak bir deneyimin bile prova gerektirdiği fikri ile doğumun kadından uzaklaştırılarak bedeninden ayrı bir hal almasına neden olur. Bu durum doğumun tıbbileştirilmesinden ve kadından uzaklaştırılmasından kaynaklanırken doğumun ataerkil kapitalizm tarafından kullanılıyor olması da bu süreç üzerinde etkili olur:

> Doktor "genel anestezi mi epidural mı, spinal mı" diye sordu. Ben de epidural istediğimi söyledim. Sonra beni ameliyathaneye götürdüler. Oranın girişinde bir doktor geldi, sonradan öğrendim anestezi uzmanıymış, orası bana çok garip geldi çünkü ben yatakta yatıyorum, yanımda doktorum yok, hemşire beni götürüyor ve o doktor gelip bana şunu soruyor: "Sizin aciliyet durumunuz nedir?" Ben ne bileyim benim aciliyet durumumu. Neden sezaryen oluyorum, çok mu ağrım var onu anlamaya çalıştı galiba. Hemşire müdahale etti "açılması olmadı" falan dedi. Sonra bana soruyor "epidural mi, genel anestezi mi spinal mi istiyorsun" diye. Ben de epidural istiyorum dedim. "Senin öyle isteğinle olmuyor, bir sıkıntı varsa basar geçerim genel anesteziyi" dedi. Ben de "benim bir sıkıntım yok o yüzden epidural tercih ederim dedim. Sonra bana spinal ile epiduralin farkını anlattı, epiduralin biraz daha pahalı olduğundan bahsetti sonra da "fiyatta bir sıkıntı çıkmasın" dedi. (Ferhunde, 31)

Ferhunde'nin deneyiminde doktorunun ameliyathaneye giden süreçte yanında olmaması; ne yapacağını bilememesiyle, soruların cevaplarının kendisinde olmamasıyla süreç üzerindeki kontrolsüzlüğünü hissetmesiyle Ferhunde'ye baskı yaşatır. Doğumun gerçekleşeceği sırada fiyat konuşulması ise bu alanın pazara dönüşmesiyle (Spar, 2006) ilgilidir. Bu durum Jaggar'ın (1983, 2004) vurguladığı gibi kadını kendi bedensel süreci olan doğuma ve sürecin ürünü olan bebeğe yabancılaştırabilir. Doğum süreci olarak bakıldığında bu yabancılaşma; doğum şekli (vajinal, sezaryen), ayrıntıları (epidural, spinal, genel anestezi) ve ücreti aracılığıyla yaşanır. Ekonomik durum kadının deneyiminin ayrıntılarını belirlemede son derece etkilidir. Aynı zamanda doğum anına tanık olma ile annelik arasında kurulan bağlantı, kadınları sezaryen olacakları zaman bile genel anestezi almayarak epidural doğuma yönlendirir. Bu deneyimi yaşamış kadınlardan birçoğu *"uyanık olmalarının bir şey ifade etmediğini ve bir daha olursa genel anestezi tercih edeceklerini"* söylerler.

Özlem *"tam bir travma. İki ay ameliyat ışıkları gözümün önünden gitmedi. İnanılmaz kötüydü. Sen yatıyorsun, tepende birileri var, konuşuyorlar, cırt cırt bıçak sesleri, ondan sonra kendi aralarında konuşuyorlar, biri tepende seninle konuşuyor. Bedeninde bir şey yapılıyor ve sen bunu hissetmiyorsun"* sözleriyle yaşadıklarını anlatır. Kadınların çoğu için bedeninin hakimiyetinin kendisinde olmaması travmaya neden olurken bu durum bedensel bağımsızlığın yitiminin kadını nesneye dönüştürmesi ile ilişkilidir. Genel olarak hamilelikle başlayan sürecin kendisi kadını kimi zaman nesneleştiriyor olsa da Özlem gibi beden kontrolünün yitiminin farkına varmak, kadın için bu nesneleşmenin ilk kez fark edilişi olduğundan daha travmatiktir:

> Ben canlıydım ama canlı olmanın da orada bir esprisi yokmuş, onu fark ettim. Çünkü çocuk oradan çıkıyor, iki dakika fotoğrafı çekiyorlar ve senin tekrardan bacaklarının toparlanmasını bekliyorlar. Çocuğu apar topar yoğun bakıma götürüyorlar. Yani ben uyuyor olsam bir şey görmesem de olurmuş. Zaten çocuğu saniyeler içinde görüyorsun. İkincisi olsa, tekrar sezaryen olsam inan bayılmayı tercih ederim. Çünkü bir şey hissetmesen de yani acı hissetmesen de oradaki şeyleri biliyorsun. Karnını çekiştiriyorlar, karnının içinde oynuyorlarmış gibi hissediyorsun. Gerildim çünkü başlamışlar, kesmişler benim haberim yok. Ne zaman başlayacaksınız? diyorum, "biz başladık bile" diyorlar. Karnımı çekiştirdiklerini hissediyorum. Doktorun şöyle dediğini hatırlıyorum: "Çıkmıyor". Nasıl çıkmıyor diyorum içimden. Sen karnımı açtın yani, böyle çıkmayacaksa bu çocuk nasıl çıkacak? Hep şöyle düşündüm acaba zamanı değildi de mi sezaryen oldu? Bekleseydim doğumuna 2-3 gün var mıydı? O sözden dolayı hâlâ böyle hissediyorum. (Aslı, 31)

Aslı için bu süreçte doktorun konuşmasını duymak sezaryen olduğu için kendini suçlamasına ve sorgulamasına yol açarken, bu nedenle kendine yaşattığı psikolojik baskı hâlâ devam eder. Kadınların bazıları için baskı yaratan bu süreç bazıları içinse hiçbir baskı yaratmaz:

> Her şey doktorun elinde gibi bakmadım sürece, benim elimde diye düşündüm. Çok fazla şey okudum. Doktordan önce ben başıma neler geleceğini biliyordum. Suyum geldi, valizim yok daha. Suyum geldikten sonra ben ne hastaneyi aradım ne bir şey. Kahvaltı edemdik yerler sırılsıklam. Altımda havlular. Elimde telefon bir yandan kardeşimi arayıp hastanedeki çikolataları ayarlamaya çalışıyorum bir yandan temizlikçi yollamaya çalışıyorum bir yandan da valizimi hazırlıyorum. İki buçuk üç saat sonra artık hastaneyi aradım benim suyum geldi diye, hemen gelin dediler. Ama ben biliyorum çocuğum yedi saatte içeride susuz kalsa bir şey olmayacak. Hastanede gergin bir şekilde beklemek çocuğa daha çok zarar verecek. "Açık konuşalım" dedim doktora. "Sancı vereyim istersen" dedi. "Bana yüzdeyi söyle, vereceğin sancıyla sekiz saat sancı çektim diyelim, sonuç" dedim. "Muhtemelen yine sezaryene alacağım" dedi. Çünkü sancı yok, sadece su gitmiş, çocuk içeride takılıyor ne yola girmiş ne bir şey. "Ben bekleyeceğim" dedim, pilates topumla bekledim. Olmadı. Ameliyathanede epidural yapacaklar sırttan. Kafamı dağıtmaya çalışıyor işte adın ne falan diye. O kadar gülüyordum, sakindim, rahattım ki bana aptal aptal sorular sordular. "Ne oluyor" dedim, "o kadar sakinsin ki şoka mı girdin diye kontrol ettik" dediler. Doğum yapmadın hiç, sana bu bilgiyi vermem uygun mu bilmiyorum ama yukarıdaki ameliyat ışığının metalinden her şeyi izleyebiliyorsun ben oradan izledim kesilmesini, falan her şeyi. Acayip bir şey. Hem dünyanın en eksik hem de dünyanın en bütünlenmiş şeyi oluyorsun. (Asya, 38)

Asya gibi bu süreçte doktoru değil, kendisini bilgi sahibi birinci özne olarak konumlandıran kadınların yaşadığı deneyim, baskıya dönüşmez. Doğum sürecini anlık, doğal bir deneyim olarak geçirmek yerine öncesinde bu süreçle ilgili bilgi sahibi olmak

için okumalar yapmak anneliğin profesyonelleşmesi sürecini doğuma yayıyor olmasıyla ilişki kurulduğunda eleştirilebilir. Fakat bilgi sahibi olmak aynı zamanda kadına güç kazandırır ve süreci rahat yönetmesine yardımcı olur. Sürecin rahat yönetilebilmesi için doğum deneyimini kadın yaşıyor olsa da erkeğin de sorumluluk alarak bu deneyimde kadına eşlik etmesi oldukça önemlidir. Çünkü ameliyathane ortamı kimi zaman kadının kendisini yalnız hissettiği ve korunmasız kaldığı bir alan olabilir:

> Ameliyathaneye girdim çok soğuk bir ortam ve ben çıplağım, üzerimde sadece çok incecik bir örtü. Sonra çok dağınık geldi gözüme. Orada kovalar, burada borular. Yani hiç hayal ettiğim gibi değildi. Sonra beni sedyeye oturttular, anestezi uzmanı geldi epidural iğnesini soktu. "Olmadı, bulamadım, siz herhalde fazla kilo almışsınız" dedi. Benim kilomdan dolayı yerini bulamadığını ima etti. Doktorum da "sizinle o kadar konuştuk çok almışsınız kiloyu" dedi. Benim de moralim bozuldu fazla kilo aldım diye. Sonra epidural iğnesini yaptılar, benim bacaklarım ısındı, oraya sıcaklık dalgası yayıldı, hiçbir şey hissetmemeye başladım. Bacaklarımı kaldırdılar, yatırdılar beni. Sadece şöyle bir korkum oldu ya hissedersem kesilirken diye. Sonra zaten örtü gibi paravan gibi bir şey koyuyorlar. Ben ne doktorları ne hemşireleri görmüyorum, Sonra bir yanık kokusu geldi. Ama ben hiç farkında değilim neler olduğunun. Yanık kokusu geliyor dedim. Meğer yanıcı testere gibi bir şey oluyorlar ya beni onunla kesmişler, işleme başlamışlar, ben farkında bile değilim. Hiç hissetmedim. Sonra doktor, hemşire kendi aralarında konuşuyorlar memleketleri hakkında, alakasız muhabbet ortamı vardı. (Ferhunde, 31)

Doğumun gerçekleşeceği sırada Ferhunde'nin aldığı kilo sebebiyle doktorun ve anestezi uzmanının sözlü şiddetine maruz kalması, ameliyathane ortamının soğukluğu, doğumun sıradan bir işe dönüşerek ilginin kadından çekilmesi, kadının kimliğini silip sadece bedenin varlığını ortaya koyarken doğumu kadın için pasifleştiği, travmatik bir sürece dönüştürür. Bu nedenle bebeğin babası olan erkeğin bu süreçte kadının yanında olması hem kadına destek olması hem de sorumluluk alması açısından önemlidir. Kadınlardan sadece ikisi erkeğin doğuma girmesini istemediklerini *"panik birini yanımda istemem"*, *"ayıp, insan utanır"* sözleriyle anlatır. Diğer kadınlar *"kocalarının yanında girmesini istediğini"* söylerken sadece üç kadının kocası doğuma girebilmiştir. Bunun nedeni ise çiftlerin kararı değil hastanelerin uyguladığı politikalardır. Doğumlar özel hastanelerde gerçekleşiyor olmasına rağmen vajinal doğum ya da sezaryen doğum fark etmeksizin çiftlerin bu isteği reddedilir. Burada ilginç olan ise aynı hastanenin farklı çiftlere farklı prosedürler uyguluyor olmasıdır. Bu uygulamalar doğumu sadece kadına sorumluluk olarak yüklerken erkeği süreçten uzaklaştırır ve süreç üzerinde çiftlerin değil, tıp sektörünün egemen olduğunu gösterir.

Bu şekilde hamile beden üzerinde uygulanan disiplin (Cummins, 2014) doğum sürecinde de devam eder. Kocalarıyla birlikte doğuma giren kadınlar ise bunun *"şart olmadığını ama kendilerine büyük destek olduğunu"* söyler. Elif *"doğumdan sonra 'iyi ki girmişsin' dedim. Çünkü benim tansiyonum düştü ve herkes bir iş yapıyor benimle kim ilgilenecek, kontrol ediyorlar ama ben midem bulanmaya başladı dediğimde eşim 'midesi bulanıyor' diye doktora söyledi. Güç verecek biri olmalı"* derken, Serpil ameliyathane ortamının çok rahatsız edici olduğunu *"Allah korusun, insanın aklına çok şey geliyor. En azından ameliyathanenin soğukluğu kırılıyor eşin yanındayken"* sözleriyle anlatır. Doğum sürecinde kadının yaşadıklarıyla kıyaslandığında erkeğin sadece ameliyathanede kadının yanında durması abartılmaması gereken bir meseleyken erkeklerin bazılarının *"bu süreci kaldıramayacaklarını"* söyleyerek doğuma girmek istememeleri, kadını yalnızlaştıran ve güçsüzleştiren bir durumdur.

Kadınlar doğumla ilgili korkularına rağmen bebeğin doğması için bu deneyimi yaşamak zorundayken kadınların yaşadığı baskının artmaması için erkeklerin çocuk sahibi olmaya karar verirken her aşamada kadının yanında olmayı kabul etmeleri oldukça önemlidir. Doğum sürecinin deneyimlenmesi gereken "kutsal bir an" ve kadınlar için "duygusal tatmin" olduğu gibi sözler, ataerkilliği yeniden üreten söylemlerdir. Bu söylemlerle annelik üzerinden kadınların öznelliği kurulmaya çalışılır (Weedon, 1997). Kurulmaya çalışılan bu ilişkiye rağmen kadınların yaşadıkları deneyimleri anlatması, bu ilişkinin tersine çevrilmesini sağlar:

> Bir an önce bitsin diye düşündüm. Hani çok büyülü bir an falan diye anlatıyorlar ya hayır. Kan ter içinde kaldım ve bir an önce bitmesini diledim. Ama bittikten sonra üç beş saniye çok büyük bir boşluk, saçmalık. Hiçbir şey düşünememe hali. Kafamın içinde hiçbir şey olmadığı tek andı. Çünkü tamamen kurtulduğun bir acı. (Serpil, 32)

Serpil'in anlattığı gibi acının bitme hali olan bu süreç, kadınların anlattığı deneyimlerle birlikte egemen söyleme karşı direnme potansiyelinin olduğunu ortaya koyar. Deneyimin tek tipleşmesini ve sabit hale gelerek "neden böyle hissetmedikleri" düşüncesi üzerinden kadınların kendilerini sorgulamalarını önler. Bu durum ise kadınların kendilerine yüklenen özne kimliğine direnmelerini (Weedon, 1997) sağlarken, nasıl hissetmeleri gerektiğinin kendilerine baskı yapmasını önlemeye yardımcı olur.

7.2.2. Doğum öncesi/sonrası ritüeller

Doğum öncesinde yapılan *babyshower*[42], hamilelik/doğum anı fotoğraf çekimleri, cinsiyet partileri; doğum sonrasında yapılan fotoğraf çekimleri ve mevlit gibi ritüeller kadınlar üzerinde kimi zaman baskıya neden olurken kimi zaman da kadınları yaşadıkları baskıdan özgürleştiren pratikler olabilir. Kadınlardan bu kutlamaları yapanlar "anı", "anı yaşamak", "mutluluğu paylaşmak", yapmayanlar ise "saçmalık", "özenti", "kocanın ilgilenmemesi", "zaman ve maddiyat yetersizliği" gibi anlamlar yüklerler. Melis *"bebek doğmadan önce böyle şeyler yapmak çok saçma, sonuçta ortada bebek yok ve kutlanacak bir şey de yok"* sözleriyle bu pratiklerin dünyaya gelmemiş bir bebeği nasıl özneleştirdiğini ortaya çıkarır. Melis ve birçok kadın için bu kutlamaları reddetmek bebeğin özneleşmesi ile ilgili değilken onları kaygılandıran konu bebeğin sağlıkla doğup doğmayacağına ilişkin yaşadıkları korku halidir. Birçok kadın doğumun kötü bir sonla sonuçlanacağından duyduğu korkuyla, sonrasında hayal kırıklığı yaşamamak için kendisini sürece kaptırmamak adına bu kutlamaları reddeder.

Kadınların bu kutlamaları reddetmesindeki bir başka neden de ataerkil kapitalizmin ürünü olan bu pratiklerin ekonomik boyutu olmasıdır. Ferhunde *"şu anda pişman oldum yapmadığıma. Anı olurdu. O zaman bana saçma geliyordu bunun için iki bin üç bin lira para vermek, gereksiz geliyordu. Ama şu an olsa çektiririm"*, Sanem ise *"maddi anlamda çok imkânım yoktu. Keşke olsaydı. O zamanlar yaptıklarıma bakmak güzel olurdu"* sözleriyle babyshower yapamadıkları için duydukları pişmanlığı anlatırlar. Bu uygulamalar bir yandan kadın bedeninin ataerkil kapitalizm tarafından nasıl kullanıldığını (Bailey, 1999) gösterirken bir yandan da yapmak istediği halde ekonomik nedenlerle yapamayan kadınlar için hem duygusal hem de ekonomik baskı kaynağına dönüşür. Kadınlardan bazıları bu kutlamaları kendilerinin yapmadığını ama *"arkadaşlarının kendisi için hazırlamasını umduğunu"* söylerken bu beklentinin gerçekleşmemesi de onları hayal kırıklığına uğratır. Medya sektörünün ataerkil kapitalist yapısı, sunduğu içeriklerle (filmlerde, magazinde kadınlara arkadaşları tarafından hazırlanan sürpriz babyshower partileri) kadınları bu beklentiye sürüklerken, gerçekleşememesi durumunun kadın üzerindeki etkisi, önemsenmediğini hissetmesidir. Kadın değersizlik hissi üzerinden psikolojik baskı yaşarken kimi zaman bu baskı hamileliği gerçekleştirme

[42]Doğumdan bir süre önce anne adayının sevdikleriyle birlikte gerçekleştirdiği kutlamalardır. Anne adayına bebek için hediyeler getirilir.

performansıyla ilgili olarak kendini sorgulamasına ve diğer hamile kadınlarla kıyaslamasına neden olabilen kimlik krizi haline gelebilir.

Yaşanan baskı sadece kutlamalara erişimde yaşanan sıkıntılarda değil, kutlamalarla erişim halinde çevrenin etkisiyle de gerçekleşebilir. Elif *"yurtdışında bebeğin eksiklerini gidermek için hediyeler getiriyorlar bu partilere. Hiçbir şey getirmeyin dedim ben. Çünkü oğlumun bir yaşına kadarki bütün eşyalarını almıştık, eksiğimiz yoktu. Benim için anlamı eğlenmekti, fotoğraf çekinmekti. Hamilesin güzel fotoğraf çekiniyorsun, giyinip süslenmişsin, anı"* sözleriyle bu kutlamaların amacını anlatır. Böylece daha önce dikkat edilmeyen bir konu olan "yardımlaşma" ortaya çıkar. Ataerkil kapitalizmin inşa ettiği pratik aynı zamanda çocuk sahibi olma sürecinin çiftler için büyük bir ekonomik mesele haline gelmesiyle onlara destek olacak bir amaç için de kullanılabilir. Bu kullanım ise baskıya neden olan bir pratiğin anlamının dönüştürülerek bir başka baskıyla mücadelede kullanımıyla değişim gücünü içinde barındırdığını gösterir. Pratiğin kendisi değişim gücünü içinde barındırırken ve baskıyı önleyebilecekken çevrenin baskı kaynağı olması Elif'in anlattığı gibi şu şekilde gerçekleşir:

> Çocuğum için babyshower partisi düzenledik, ablam gönüllü olarak ben yapayım dedi çünkü çok uğraştıran bir şey. Annemin evinde küçük bir parti oldu. Orada mesela eşimin yengesi tarafından saçma sapan bir cümleye maruz kaldım "ne gerek vardı bu kadar masrafa" diye. Buradan büyüyüp giden ve aile içerisindeki ilişkilerimizi etkileyen bir olay oldu o. Sonra dönüp bakınca ben şimdi o insanla telefonda bile konuşmak istemiyorum bırak yüzünü görmeyi. Çünkü o benim heyecanımı paylaşacağı yerde beni köstekledi. Bende de hata var, buna müsaade ettim. Ama orada söyleyemedim. Çok kalabalıktı kendi evimizdeydik, evime gelen misafirdi söyleyemedim. Bunlar da benim ailemden aldığım terbiyeden kaynaklı. Şaka yollu bile olsa keşke söyleseydim bu kadar içimde kalmazdı, üzülmezdim çünkü ben de dökülmüş olacaktım o zaman. (Elif, 34)

Elif gibi birçok kadın bu dönemde çevresindeki diğer kadınlar tarafından psikolojik baskıya maruz kalır. Kadınlar için bu sürecin psikolojik baskıya dönüşmesinin nedeni ise karşılarındaki kişiye cevap verememeleri ve tepkisiz kalmalarıdır. Bu tepkisizlik, kadınların kendilerini neden ezdirdikleriyle ilgili suçlamalarına dönüşürken bu duruma neden olarak kadınları vereceği tepkiden alıkoyan sınır, ataerkilliğin egemen kültürel söylemleriyle ilgilidir. Kadınların vereceği tepkilerle söylemler değişebilirken, söylemlerin değişmesiyle de kadınların vereceği tepkiler de değişebilme potansiyelini taşır. Birbiriyle ilişkili olarak dönüşüm imkânını içinde barındıran bu ilişki gibi sürecin

kendisi de dönüştürülerek büyük organizasyonlarla ekonomik baskı kaynağı olan değil aksine çiftlerin ekonomisini etkilemeden yaşanan anılara dönüşebilir. Asya bu deneyimini şu sözlerle anlatır:

> Hatta ben karnıma kocaman bir gülen surat çizdim kırmızı puantiye, fiyonk falan yaptım. Evde oradan oraya attık kendimizi. Bence o an, an çok keyifli. Akılda kalan kısmı. Tabii ki hatıralar, bir şeyler ama şimdi olsa herhalde bir albüm yapmış olurdum. Çocuk zaten o kadar hızlı bir şey ki her şeyi unutuyorsun. O yüzden artık sürekli kaydetmeye çalışıyorum kafama, kameraya. Unutuyorsun, çok hızlı değişiyor. Anne olduktan sonra hafızan çok değişiyor. Öncesiyle çocuk doğduktan sonraki zaman algın bambaşka. (Asya, 38)

Bu kutlamalar kadınlar için rahatlama alanı açarken bir yandan da *cenin kutlamasına* dönüşmesi nedeniyle eleştirilir. Bu kutlamaların kadın deneyimiyle birlikte fetüsü dönüştürerek özne haline getirmesi ve ona hak kazandırması (Berlant, 1997) eleştirilerin başlıca nedenlerindendir. Bu özneleşme kadınları etkilediği gibi erkekleri de etkiler. Erkeklerin bazıları için doğum anı, özne olan bebekle ilk tanışma anı olarak ölümsüzleştirilmek istenir. Ayşecan kocasının bu konudaki isteğini şöyle anlatır:

> Doğum fotoğrafı düşünmedim, aklıma da gelmemişti. Öncesinde bir arkadaşım çocuğunun albümünü gösterirken "mutlaka yaptır" dedi. Ben de düşündüğüm, "istediğim bir şey değil" dedim. Oradan eşim atladı: "Yaptırmak lazım tabii ki" dedi. Çok şaşırdım. Eşim fotoğraf bile çektirmez. Eline telefonu veririm "beni çek" diye, çekmez. Düşün, biz evlendik, Efes'e gittik balayına. Orada gezerken çek diyorum bana şey dedi: "Hiç fotoğraf çeken turist görüyor musun? Bırak da anı yaşa". Nikah, düğün fotoğrafçılarını bile ben buldum, ben ayarladım. Çocuk için böyle demesi beni çok şaşırttı yani. Sonra doğuma fotoğrafçı geldi. Bizimle hastaneye gece geldi sabah kaldı. Çok güzel çekti. Ama eşim demese ben yaptırmazdım yani. (Ayşecan, 40)

Duygusallık yüklenen ve anı biriktirmek anlamına gelen bu çekimler olumlu bir anlama gelirken bir yandan süreci normal sınırının dışına çıkarır ve aşırılaştırır. Bu durum hamilelik sürecini ve doğumu tüketim malzemesine, çocuk sahibi olmanın kendisini de bir projeye dönüştürür. Ataerkil kapitalist sistem kadını hem görünmez kılarak hem de aşırı görünür hale getirerek kendisine her iki yönden de fayda sağlar. Bu kutlamaların yanı sıra doğum sonrasında okunan mevlit ise geleneksel olarak uygulanan, değişen ve dönüşen kimi zaman da ataerkil kapitalizm tarafından tüketim kültürünün parçası haline getirilen bir ritüel olabilir.[43] Kadınlar arasında mevlit yapanlar kadar mevlit yapmayanlar

[43]Örneğin mevlitler, büyük organizasyonlar halinde otellerde yapılmaktadır.

olmakla birlikte, mevlit yapanlar sebebini "büyüklerin ısrarı", "alışkanlık", "koruyuculuk" olarak açıklar. Ezgi *"ben istemedim aslında, annem istedi. Bana göre çok saçma bir şeydi. Annem 'benim ahtım var, ilk torunum olunca okutacağım' dedi"* diyerek mevlit okuttuğunu anlatırken kadının annesi/kayınvalidesi gibi otorite figürleri tarafından belli davranış kalıplarının dışına çıkmanın kapılarının kapatıldığını gösterir. Serpil, kayınvalidesinin bu konudaki tavrını şu sözlerle anlatır:

> Yapıldı ama ben evimde yapmadım. Kayınvalidem bana sormadan benim evimde yapacağını söyledi. Apartmanların garajı oluyor ya altta, garajda yemek vereceğini ve tüm akrabalarını çağıracağını anlattı. Tabii ben sorunca, ben sormadan söylemedi. Ben de dedim ki "benim arkadaşlarım nereye oturacak? Senin çağıracağın kişilerin ne kadar kalabalık olduğunu biliyorum, evimin kapasitesi belli. Ben yatak odasında oturtmayacağım gelenleri. Mutfak ve salon var, küçük odada belki. Nerede oturacak bu insanlar?" dedim. "Yerlerde de otururlar" dedi. Ben de bunu asla kabul etmediğimi, böyle bir şey istemediğimi, istiyorsa kendi evinde yapabileceğini söyledim. Ben de kendi evimde yaparım istediğim gibi dedim açıkçası. Ama sanırım Allah bana nasip etmedi bunu. Böyle düşündüğüm için olmadı diyorum ben. Oğlumun mevlidini kendi evimde yapamadım. Kayınvalidemde oldu. Ben oraya misafir gibi gittim çocukla. Eşim de bana destek verdi bu konuda, onu da söyleyeyim. Ama dediğim gibi Allah da bana nasip etmedi. Ben dini konularda bilgisi olan kişi değilim ama çocukla ilgili konularda okuma üflemenin faydalı ve güzel olduğunu düşünüyorum yani. Onun için mevlidi kendi evimde, ailem ve arkadaşlarımla yapmayı isterdim yani. (Serpil, 32)

Serpil'in anlattıkları bir yandan kayınvalidesinin onu hiçe sayarak yaptığı organizasyonu istemediğini söyleyip kendi evinde buna müsaade etmeyerek duruşunu ortaya koyduğunu gösterirken bir yandan da kayınvalidesinin evine konuk gibi organizasyonun nesnesi olarak katılmak zorunda kaldığını gösterir. Serpil kayınvalidesinin tavrına karşı çıkıp kendi özel alanını korumasına rağmen evinde istediği gibi mevlit yapamamasını bu karşı çıkışa bağlar. Gerçekleştiremediği mevlidin kendisine nasip olmamasını Allah ile ilişkilendirirken kendisine verilen bir ceza gibi düşünür. Kadınlar baskı yaşamamak için verdikleri tepkiler nedeniyle bile kendilerini sorgularlar. Serpil'in hâlâ böyle düşünüyor olması, bu konuda kendisini suçlamasının bitmediğini gösterirken aynı zamanda aile yapısıyla ilişkili görülen değer yargılarının içsel baskıya dönüşümüyle ilişkilidir.

Kadınlardan bazıları ise mevlit okutmayı ruhani olarak değerli bulup koruma sağladığına inanarak psikolojik olarak rahatlatıcı bulurken bir yandan da kendilerine kolaylık için bu yolu tercih ederler. Narten bunu *"zaten gelmek isteyenler oluyor. Bu iki*

kişi şu üç kişi gelecek diye ayrı ayrı zor. Hepsi toplu geliyor, hem ağırlaması da rahat oluyor. Dua da oluyor, güzel bir ruhani hava oluşuyor. Hoşuma gidiyor, ben seviyorum öyle şeyleri" sözleriyle anlatır. Mevlit, bebek ziyareti için geleceklerin hepsini bir araya, bir güne toplayarak kadının hem zamanın hem de emeğinin birden fazla kez harcanmasına engel olarak kolaylık sağlar.

7.3. Sonuç

Normal doğum sınırının vajinal/sezaryen doğum ayrımı ile belirlenmesi, kadınların sezaryeni 'normal olmayan' olarak görülmesine neden olurken bu ayrım kadınlar üzerinde baskıya dönüşür. Oysa vajinal ve sezaryen doğum arasındaki karşıtlığın kuruluşu çok gerçekçi değildir; çünkü günümüzde vajinal doğum da tamamen doğal değildir. Tıbbi müdahale eskisinden çok daha fazla süreçte etkilidir. Bu nedenle doğum şekli yerine doğum deneyimine odaklanmanın egemen söylem haline gelmesi, kadının odak noktasını da doğum şeklinden deneyime döndüreceğinden oldukça önemlidir. Bu sayede doğum şeklinin kadınlar için baskı unsuruna dönüşmesi engellenebilir.

Kadınlar vajinal doğum yapabilmek için bedenleri bu doğum şekline uygun olmasa bile saatlerce sancı çekmeyi göze alırlar ki doğum şekli ve annelik arasında kurulan ilişki bu durumun anlaşılmasını kolaylaştırır. Ataerkillik, anne olmanın yolunu acı çekmekle ve çekilen acıyı memnuniyetle karşılamakla ilişkilendirerek kurar. Bu nedenle kendi isteği dışında sezaryen yaptırmak zorunda kalan kadınlar için bu doğum şekli, hayatları boyunca kendilerini suçlamalarına dönüşecek bir hatırlatıcı olur. Çocuklarıyla ilgili karşılaştıkları her sağlık sorununu doğum şekline bağlayarak kendilerine psikolojik şiddet uygularlar. Bu şiddete neden olan 'yoğunlaştırılmış annelik', kadınların hem kendisi hem de başkaları aracılığıyla üzerinde sürekli baskı kurulmasına hem de bu baskının içselleştirilmesine yol açar. Bu baskının kurulmasında, tıbbi söylemin tarafsız olmaması ve vajinal doğumu yüceltirken sezaryeni ötekileştirmesi de oldukça etkilidir.

Kadınların birçoğu vajinal doğum üzerinden kadınlara baskı uygulandığının farkında olsa da vajinal doğumu tercih etmelerinde bebeğin sağlığından, doğum sonrası bedene kaygılara kadar farklılaşan sebepleri vardır. Dolayısıyla kimi zaman baskı unsuru haline gelen bu doğum şekli, kimi zaman da kadının bedensel kaygılarının çözümü için kullanabileceği bir araca dönüşerek başka bir baskıyı kırmakta etkili olabilir. Bu noktada üzerinde asıl durulması gereken konu, doğum şekli kararını verenin kim olduğudur.

Kadınların deneyimleri, doğum şekli kararı üzerinde etkili olduğu gibi kimi zaman da doğum şeklinin istekleri dışında belirlendiğini gösterir. Sağlık ve hayati tehlike gibi zorunlu durumlar dışında kadınların isteklerinin geri çevrilmesinde tıp sektörünün teknik bakışı, doktorun konuyla ilgili perspektifi ve programı, planlanan düzenin bozulmak istenmemesi gibi durumlar etkili olabilir. Bu durum ise doğum sırasında kadının yetenek ve duygularının sorgulandığı bir sürece dönüşerek kadınlar üzerinde baskıya neden olur. Baskı kimi zaman da suni sancının kadınların isteği dışında uygulanmasıyla gerçekleşir. Bekleme süresini kısaltmak ve doktorun işini kolaylaştırmak gibi nedenlerle gerçekleşen bu uygulamaya direnemeyen kadınlar olduğu gibi direnenlerin de olması baskının engellenebileceğini gösterir.

Tıpkı suni sancı uygulanmasındaki gibi doğuma kocanın girip giremeyeceğiyle ilgili hastane politikalarında yer alan belirsizlikler, kadınların doğum deneyimini kendilerinin değil, tıbbi inisiyatifin şekillendirmesine yol açar. Aynı hastanede farklı kadınlara farklı uygulamalara dönüşen bu politikalar, kadınların süreci istediği şekilde gerçekleştirebilmeleri için mücadele içinde olmaları gerektiğini görmemizi sağlar. Kadın deneyimindeki çeşitliliği ve farklılığı aynı anda gösterebilen bu çalışmayla ortaya çıkan başka bir mücadele alanı da doğum anına ilişkin söylemlerde karşılık bulur.

Doğum anının kutsallığına meydan okuyan tavrı kadın deneyimleriyle açıkça ortaya koyabilmenin, doğumun kimi zaman acılı, duygusuz/nötr ya da bitmesi dilenen bir an olarak da deneyimlendiğini göstermek açısından gerekli olduğunu düşünüyorum. Doğum anında birçok kadın, hissetmesi gerektiğini düşündüğü bu duyguların kendisinde ortaya çıkmaması nedeniyle kendisini sorgulamaktadır. Dolayısıyla bu bölümde yer verdiğim kadın deneyimleri, aslında bu durumun birçok kadın için ortak bir nokta olduğunu göstererek kadınlara yalnız olmadıklarını hissettirebilir.

Bölümde son olarak vurguladığım doğum öncesi/sonrası ritüellere odaklanmak ise bu ritüeller kimi zaman geleneksel kimi zaman da yeni icatlar olsalar da kadınlar için farklı anlam ifade etmeleri, onlara farklı alanlar açmaları ya da baskı yapmaları sebebiyle önemlidir. Hamilelik sürecindeki baskıyı kırarak kadınlara paylaşım alanı açan bu ritüeller, kadınlar üzerinde ekonomik baskı oluşturarak kendilerini değersiz hissetmelerine de yol açabilir. Bu nedenle her ne kadar kadınlar tarafından anlamı dönüştürülmeye açık bir alanı işaret etseler de esas olarak ataerkil kapitalizmin kadın bedenine yönelik algıyı bebek aracılığıyla nasıl inşa ettiğini görmemizi sağlar.

Hamilelik süreci tüketim malzemesine dönüştürülürken hamilelik, adımları belirlenmiş başarıyla tamamlanması gereken bir proje haline gelir. Ataerkil kapitalist ideoloji kadını yok sayarak cenini ön plana çıkarır ve cenin kutlaması olarak görülen bu süreçte doğmamış bebeği özneleştirir. Diğer bir yandan da bu ritüeller, içinde taşıdığı bebek aracılığıyla kadını ön plana çıkarma süreci olarak gerçekleşir. Bu iki durum arasındaki çelişki ise ataerkilliğin kusursuz planındaki kusurlu yanıdır. Bu nedenle kadın deneyimlerine yer vererek bu konuların açıkça konuşulmasını sağlamak, içselleştirerek sorgulamadığımız birçok kusurun farkına varabilmeyi kolaylaştırabilir.

8. ANNELİK

8.1. Giriş

Araştırmanın annelik bölümünü anne olmak, annelik deneyimi ve emzirmek başlıkları altında değerlendirmekteyim. Anne olmak kısmında anneliğin kadınlar için ne anlama geldiği üzerinde dururken iyi annelik inşalarının kadınların hayatını nasıl etkilediğini anlatıyorum. Annelik deneyiminde ise doğumdan sonraki hislerin kimi zaman özgürleştiren kimi zamansa kadını baskı altına alan çeşitli hallerine yer veriyorum.

Doğum sonrasında kadının hayatı değişirken bu değişimin ev içi alan, ücretli çalışma hayatı gibi alanları nasıl etkilediği ve bu alanlardan nasıl etkilendiği anlatırken; kadının hayatını kolaylaştıran ya da baskıya neden olan yönlerini ele almanın kadın deneyimi açısından önemli olduğunu düşünüyorum. Bu dönemde kadınların bedeninde ve cinselliğindeki değişimin kadınlar için hangi koşullarda yabancılaşmaya neden olurken hangi koşullarda olmadığının deneyimlerdeki karşılığına odaklanırken doğum sonrası depresyonu bir mücadele alanı olarak ele alıyorum.

Emzirmek kısmında ise emzirmenin kadınlar için geldiği anlamlar, hangi durumlarda baskıya dönüştüğünün kadın deneyimindeki karşılığının oldukça önemli olduğunu düşünüyorum. Kadınların birçoğu emzirmeyle ilgili yaşadıkları problemi biyolojik bir unsur olarak görmektense kişiselleştirir. Bu noktada kadınlar için emzir(ebil)mek, anne olarak bebek ile kurdukları ilişkinin kalitesini gösteren bir simge haline gelebilir. Dolayısıyla emzirmenin anlamını ortaya koyabildiğimizde emzirmenin baskıya dönüştüğü noktaları anlayabilmek ve bunlarla mücadele edebilmenin de yolu açılır.

Bu mücadele sadece kadınların kendi algılarının ya da kendilerine uyguladıkları psikolojik şiddetin dönüştürülmesiyle ilgili değildir; bu mücadele aynı zamanda toplumun dönüştürülmesiyle ilgilidir. Çünkü kadınların emzirme meselesiyle ilgili yaşadıkları zorluklar özel alanın ötesine uzanır ve kamusal alanda da karşılık bulur. Kadınların emzirme alanlarında yaşandıkları zorlukları ele almak ve kadınların bunlar karşısında mücadele edip edemedikleri anlatmak bu nedenle oldukça değerlidir.

Tezime yön veren “ataerkil kapitalizmin kadınlara uyguladığı baskı, annelik üzerinden nasıl gerçekleşmektedir?”, “bu baskı ve denetim kadınların farklı öznellikleri tarafından nasıl deneyimlenmektedir?”, “kadınların bu baskıyla mücadelesindeki açık

veya gizli direnme stratejileri nelerdir?" sorularını, ulaştığım kadın bilgisi ile annelik konusu üzerinden değerlendirmekteyim. Bu doğrultuda ataerkil toplumda kadınlık ve annelik arasında kurulan bağlantı, kadınlar için anneliği deneyimleme şeklinin ataerkil kapitalizm tarafından inşa edilmesi ve emzirmenin bu meseledeki yeriyle ilgili kadın deneyimine yer vermeyi oldukça önemli buluyorum.

8.2. Anne Olmak

8.2.1. Anneliğin anlamı

Kadınlar için annelik "yalnız kalmamak", "adanmışlık", "kutsal bir duygu", "hayatın anlamı", "dünyayı yenden keşfetmek", "yol gösterici olmak", "merhamet", "delilik hali", "çılgınlık", "zor bir yaşam", "yalnızlık", "sorumluluk", "kendinden "vazgeçmek", "meslek" anlamlarına gelir. Kadınların anneliğe yüklediği farklı anlamlar, anneliği nasıl deneyimlediklerinden etkilenirken deneyimleme şekilleri de anneliğe yükledikleri anlamı etkiler. Pera, anneliği *"yaşamın en acı tadını alıp onu bal niyetine yemek ve bununla doymaktır. Kendin için yaşamamaktır. Zordur"* sözleriyle tanımlarken kadınların kendilerinden vazgeçmelerine rağmen bu vazgeçişten tatmin olduklarını anlatır. Bu tatmin olma hali, bir yandan hamilelikte kadının bedeninde taşıdığı bebekle kurduğu bağla bir yandan da anneliğin kutsallığı söylemiyle ilgilidir:

> Kutsal bir şey annelik, birini dünyaya getiriyorsun sonuçta. Sonsuza kadar onunla ilgilenmen, her istediğini yapman, ona bakmak zorunda olduğun bir şey. Hem çok güzel hem de çok zor. Annelerimiz de öyle. Evleniyoruz, çocuğumuz oluyor, hep bizimle ilgileniyorlar. Sorumlulukları hiç bitmiyor. Allah korusun kaybetsen bile o çocuk öbür dünyada seni sorgulayacak. Ben hep derim ki çok çoğalmayacaksın, sorumluluk çünkü. (Bihter, 27)

Kutsallık söylemi, Bihter'in anlattığı gibi dünyaya bir canlı getirmek fikri üzerinden kurulurken anneliği dünyadaki en önemli ve sonsuza kadar sürecek bir vasıf haline getirir. Anneliğe yüklenen aşırı değer ise anneliği kadınların hayatındaki en önemli mesele haline getirerek kadının kendi hayatını ikinci plana atmasına neden olur. Gülay, bu durumu *"annelik hayatımın anlamı. Benim şu an yaptığım en önemli şey annelik, işimden falan her şeyden önce geliyor"* sözleriyle destekler. Kadının kendisini geri plana atması bir süre sonra Ferhunde'nin *"sürekli aklın bir yerde. Hiç kendini düşünemiyorsun, kendine vakit ayıramıyorsun. Yalnızlık bitiyor bence anne olduktan sonra. Yalnızlığın bittiği zamandır annelik. Bir yandan da bence insan daha da yalnızlaşıyor anne olduktan sonra"* sözleriyle anlattığı gibi kadının yalnızlaşmasına sebep olur. Kadının kendisinin yok

olması, sadece bebeğin var olmasının sonucuyken; Ferhunde'nin anlattığı gibi bu durum kadının kendi alanı içerisinde yalnızlık hakkının bile olmamasına neden olur. Kadınlar bebeğin sorumluluk alanı içerisinde kaybolurken yalnız kalmaya vakit bile bulamazlar ama bir yandan da bu vakitsizlik kendilik kaybı olarak yalnızlaşmanın bir sonucudur, sadece bebekle baş başa kalmanın neden olduğu bir durumdur.

Kadınla bebeğin bu kadar özdeşleşmesi, kadınlara anneler olarak fazladan duygusal sorumluluk yükler. Asya, bu durumu *"mükemmeliyetçiysen, birazcık bir şeylerin farkında bir anneysen daha zor. Çocuğu mükemmel eğitmek anlamından bahsetmiyorum, ona zarar vermemek için çaba harcıyorsan hayat ekstra zorlaşıyor"* sözleriyle anlatır. Bu nedenle kadın deneyiminde annelik daha fazla okumak, araştırmak gereken bir mesleğe dönüşür. *Narten "annelik bir meslek, bir iş, meziyet. Eğitimi, sağlığı, mesleği. Zaten sen nasıl bir çocuk yetiştirirsen öyle birey ortaya çıkacak. Canavar yetiştirirsen böyle canavarlar dolaşacak ortalıkta"* sözleriyle anneliğin mesleğe dönüşümünü anlatır. Dolayısıyla "anneliğin profesyonelleşmesi" (Kinser, 2010), anneliğin kadın deneyimindeki yerini bir meslek haline getirirken başarı ve başarısızlık kriterleri üzerinden kendilerine baskı yaptıkları bir alana dönüşür.

Yelda, *"yetersizim. bazen çok yoruluyorum. Oyna tek başına dediğim zaman aslında onunla oynamayı çok istiyorum ama yorgun oluyorum. Yorgun olmasaydım, onunla oynayabilseydim diye düşünüyorum. Ona biraz daha yetebilmeyi isterdim açıkçası"* sözleriyle bu baskının nasıl gerçekleştiğini açık bir şekilde gösterir. Anneliğin ataerkil şekli, kadına insan olduğu unutturup ondan insanüstü bir performans göstermesi gerektiği üzerine inşa edilen "yoğunlaştırılmış annelik"tir. Kadınlardan kendilerinden vazgeçmesini bekleyen "yoğunlaştırılmış annelik" (Hays, 1996), bu şekilde kadın kimliğini siler ve kadını kendisi için anlam yokluğuna sürükler. Annelik, kadının anlamını bulduğu bir konum haline gelir. Kadınların annelik aracılığıyla bulduklarını düşündükleri anlam, kendilerini sorgulamalarına yol açan bir çelişkiye de dönüşebilir. Bu noktada sorgulanması gereken, karmaşayı (tatmin ve fedakârlık) içinde barındıran anneliğin bir içgüdü mü yoksa inşa mı olduğudur:

> Biraz delilik hali annelik, çılgınlık. Aklı başında bir insan nasıl yapabilir ki? Bazen demek ki içimde de böyle bir his varmış diyorum yoksa, içimde böyle bir his olmasa nasıl yapabilirim ki? Belki düşünmezdim, istemezdim. Belki de öğreti bu. Herkeste görüyorsun sonuçta. Doğuyorsun, büyüyorsun, iş sahibi oluyorsun, seviyorsun ya da evleniyorsun sonra çocuk

> doğuruyorsun. Toplumun beklediklerini yapıyormuşsun gibi de bir his yaratıyor. Bazen de bu duyguyu hissetmeseydim böyle bir şeye kalkışmazdım diyorum. (Melek, 35)

Kadınların bazıları "anneliğin kadınların içinde olan bir duygu" olduğunu düşünse de birçok kadın bu konuda kafa karışıklığı yaşar ve anneliğin biyolojiden mi yoksa sosyalizasyon sürecinden mi geldiğinden emin olamaz. Erkekten farklı olarak dünyaya bir canlı getirmeye aracı olan kadın bedeni, sadece bu aracılık nedeniyle ataerkillik tarafından kadınları anneliğin biyolojileriyle ayrılmaz bir kimlik olduğunu içselleştirmek zorunda bırakır. Oysa kadınların anneliği nasıl tanımladığından da görülebileceği gibi annelik doğuştan sahip olunan bedensel özellikler gibi bir şey değildir; bir canlıya karşı hissedilen duygu durumlarının karmaşasıdır. Anneliğin bir deneyim olduğunu yok sayarak onu sabit ve tek tip bir kimlik haline getirmek ataerkilliğin kadını kontrol altında tutmak, tek bir alana hapsetmek için kullandığı bir stratejiyken kadınları baskı altına alan, kendilerini suçlamalarına neden olan olumsuz bir deneyimine dönüşür. Anneliğin bir deneyim şekli olduğunu kabul ederek onu bir kimlik haline getirmeyip sabitlenmediğinde ise farklı anlamlarının olduğu ortaya çıkar ve kadın için hareket alanı açabilir:

> Öğrenilen bir şey bence. Merhametle, vicdanla ilgili. Bir çiçek yetiştirmek gibi. Erkeklerin de içinde olan bir şey bu. Bir erkek de çiçek yetiştiriyor, evine bakıyor. Annelik kavramı, bebek bakımı biraz daha öğrenilen bir şey. En azından ben kızımda görüyorum, anneliği nereden bilecek o, benden görüyor ve bebeklerine, oyuncaklarına öyle davranıyor. (Aslı, 31)

Aslı'nın anlattığı annelik, onun biyolojisiyle ve cinsiyetiyle ilgili olmayan bir insanlık haliyken bu annelik tanımı kadına anneliği yüklemez. Böylece annelik, kadın ile ilgili toplumsal cinsiyetli bir hal olmaktan öteye gidebilir. Kadınların bazıları aynı Aslı gibi anneliği çocukları doğduktan sonra öğrendiklerini söylerler. Bazıları ise anneliği duygu ve kişisel bakım olarak iki alana ayırmakta duygunun doğuştan geldiğini, bakımın ise öğrenildiğini anlatırlar. Ferhunde *"kişisel bakım öğrenilebilen şeydir. Hiçbirimiz çocuk yıkamayı bilerek doğmuyoruz. Ama duygusal açıdan olan kısmı bence içgüdüsel bir şey"* olarak anneliği anlatırken kadına yüklenen annelik işinin inşa edilen doğasına dikkat çeker. Bihter ise annelik duygusunun da kadınlıkla ilgili olmadığını ve doğuştan gelmediğini *"bence her annelik içgüdüsel değil. Çocuklarını bırakan anneler var. İçgüdü diyorlar ama ben inanmıyorum, çocuğun doğduktan sonra oluşan bir şey bu"* sözleriyle anlatır. Annelik bu doğrultuda yeni bir insan olan bebekle tanışmak ve o tanışmanın sonucu olan bir ilişkiyi büyütmektir.

8.2.2. "İyi anneliğin" inşası

Anneliğin tek tipleştirilmiş inşası, kadınlar için anneliği ilişki kurma biçiminden öteye taşır. İyi annelik genellemeleri ise annelik aracılığıyla kadınları sınıflandırmanın aracı haline gelir. Kadınlara göre iyi anneler "*sabırlı olan, kızmayan, yemek yapan, çocuğunun ve evinin ihtiyaçlarını karşılayan, kendisini geri plana alan, ahlaki açıdan dikkatli davranan, kendini geliştiren, araştırmalar yapan, mutlu olan, kendine vakit ayırabilen"* kadınlardır. Çağla bu konudaki düşüncesini *"çocuğuna bakabilmek, karnını doyurmak, onun ihtiyaçlarını gidermektir. Aynı zamanda evinin de işini yapabilmek, eşinle de ilgilenmektir. Bence bunun hepsini yaptığımda ben iyi anneyim. Sadece çocuğa bakmak değil iyi annelik. Bütün bu şeylerle mücadele edebilmek beni iyi bir anne yapıyor"* sözleriyle anlatır. Böylece annelik, kadının tüm hayatını aile çerçevesinde kurar (Mitchell, 1966). Bu noktada anneliğin kapsamı genişler ve ev içi alanın tamamını kapsayan bir konsepte dönüşür. "Yoğunlaştırılmış annelik", kadınları ev içi alanda tutan ataerkil bir kontrol şeklidir (O'Brien Hallstein, 2010).

Aslı'ya göre iyi anne *"kendini çok ön planda tutmamalı. Mesela kendi hayatını çocuğa göre belirlemeli. Çocuğuna çok vakit ayırmalıdır"*. Böylece annelik, kadının kendi hayatının silinerek nesneleşmesine sebep olur. Kadının kendisinin, çocuğunun fiziksel/duygusal ihtiyaçları karşısında geri plana itilme sürecine dönüşür. Yelda "*iyi anne maddi anlamda çok oyuncak alan, giydiren değil çocuğuyla çok vakit geçirendir. Çocuk benim yanıma oynamaya gelince, ben git oynamayacağım diyorsam dünyanın en zengin annesi olayım iyi anne değilimdir. Ben çocuğumla ilgileniyorsam, ona sevgimi gösteriyorsam iyi anneyimdir"* sözleriyle annelikle, sevgi ve ilgi ilişkisini nasıl kurduğunu gösterir. Annelik, kadına kendi ihtiyaçları, bedensel ve duygusal deneyimleri de (yorgunluk, mutsuzluk, vb.) olduğunu unutturur ve kadını her an çocuğun isteklerine karşılık vermek zorunda bırakır. Kadın bunu yapmadığında ise annelikle ilişkisi kurulan doğal sevginin gösterilmesinde (Neyer ve Bernardi, 2011) bir problem olduğunu düşündürerek kadının kendini suçlamasına neden olur:

> İyi bir anne olmak için kitap okuyorum, uzmanları dinliyorum, kendimi geliştiriyorum, davranmamam ve davranmam gereken davranış biçimlerini öğreniyorum. Çünkü insan kendi annesinden ne gördüyse kendi çocuğuna da öyle davranıyor. İnsan kendini geliştirdikçe, okumalar yaptıkça bazı şeylerin yanlış olduğunu görüyor. Çevremdeki arkadaşlarım da bu şekilde, benim gibi. O yüzden ben bizim çocuklarımızın şanslı olduğunu düşünüyorum bu konuda. İyi bir anne olduğumu düşünüyorum ama bazen yetersiz olduğumu da düşünüyorum.

> Hiçbir zaman insanın acaba iyi bir anne miyim diye sorgulaması bitmiyor. Ama bunları yaptığım için kötü bir anne olduğumu düşünmüyorum. (Ferhunde,31)

Ferhunde'nin anlattıkları kadınların iyi anne olabilmek için kendilerini sürekli geliştirmek zorunda kaldıklarını gösterirken bu durum "anneliğin profesyonelleşmesi"ne (Kinser, 2010) dönüşür. Bu durum bir yandan kadınları baskı altında tutarken bir yandan sürekli kendisini geliştirmek, öğrenmek zorunda bırakır. Böylece anneliğin kadınlarda doğal olarak bulunan bir güdü olmadığını da ortaya koyar. Kadınlardan bazıları iyi annelik için öncelikle kadının mutlu olması gerektiğini düşünür ve annelikle arasına mesafe koyabilir. Fakat kimi zaman kadınlar bunu bilmelerine rağmen içselleştirdikleri değerler sebebiyle uygulamakta güçlük çekerler:

> İyi anneliğin birinci koşulu mutlu anne olmak. Ama bu süreç öyle bir şey ki yavrunun üzerinde neyi etkilediğini biliyorsan çok endişeleniyorsun. Ben bunun için savaşıyorum şu anda. Kendi endişemle. Çünkü tam tersi ona zarar verecek bir boyuta geliyor bir süre sonra. Ona zarar vermeyeyim endişesi var. Çünkü hepimiz yaralı varlıklarız. Hepimizin çocukluğundan getirdikleri var, hepimizin psikolojisi muhteşem değil ve anne olduğumuzda, baba olduğunda da bu geçerli, bu yaralar kocaman açılıyor. Yani aktarıyorsun, durmadan aktarıyorsun ve yaralarımı aktarmak istemiyorum ona. Onunla savaşıyorum, bu kadar savaşmamam lazım. Ama zarar verme endişesi beni biraz yıpratıyor. Mutlu anne olmak lazım, iyi anneliğin ilk şartı bu. Tabii ki hassas olacaksın, çocuğun için en iyisini yapacaksın ama kendini daima mutlu anne olarak tanımlayacağın kadar kendinden vermelisin. Ben bunu yapamıyorum. Kendime vakit ayırmıyorum. (Asya, 38)

Asya'nın anlattığı gibi birçok kadın kendi mutluluğunu da önemsemesi gerektiğini bildiği halde çocuğuna zarar verme endişesi ile tüm dikkat ve çabasını ona yöneltirken kendisini ihmal eder. Yapması gerekenle yaptığı arasındaki uyuşmazlık ise kadınların kendilerini suçlamalarına neden olurken anneliği onlar için karmaşık ve çelişki dolu (Saavedra ve Cameira, 2017) bir deneyim haline getirir. Bu deneyim şekline karşı çıkan Ezgi düşüncelerini şu sözlerle anlatır:

> Gece dışarıya çıkabilir, kendim de çıktım yani. İkisinde de onları birine emanet ederek ya da ikisinin de yemeğini yedirip uyuttuktan sonra, elbet ben de insanım ben de kadınım hava almaya ya da bir şeyler görmeye, yaşamaya benim de hakkım var. Evet, anneyim ama 7/24 onlarla ilgilenemem. Benim de kendime ait bir alanım olması gerekir. Gece dışarı çıkabilirim çocuklarımın ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra. İnsanın kendisine vakit ayırması gerekir yoksa anne olamazsın, daha doğrusu insan olamazsın. Bir süre sonra motora dönersin devamlı iş yapan. Bir robotta devamlı iş yapar. Kadınların hava alması gerek, bir saat bile olsa nefes almaları gerek ki çocuklarına daha güler yüzlü, anlayışlı anne olsunlar. (Ezgi, 36)

Ezgi anneliğin inşa edilen doğasına, kadının haklarının yokluğu söylemine dikkat çekerek bu durumun kadınları ev içi alana hapseden birer nesneye dönüştürdüğüne de işaret eder. Ezgi ve onun gibi kadınların bu tavrı, kadınlar üzerinde baskı kurmaya çalışan ataerkilliğe bir darbedir. Ama aynı zamanda kadınların kendileri için istedikleri özgürlük alanının bile sonrasında çocuğa gösterilecek ilginin kalitesiyle ilişkisinin kurulması, kadınların çocuğa karşı "ilgi etiği"ni (Lawler, 2000) içselleştirerek, yaptıkları eylemleri bu doğrultuda değerlendirmelerine neden olur.

8.3. Annelik Deneyimi

8.3.1. Doğum sonrası ilk günler

Kadınların hamilelikle taşımaya başladıkları annelik kimliği, doğumun gerçekleşmesiyle birlikte daha farklı bir deneyim alanına dönüşür. Kadınların bu deneyim alanına girişi kimi zaman kolay bir şekilde gerçekleşirken kimi zaman da onlar için travmaya sebep olacak şekilde gerçekleşir. Kadınlar bebeklerini kucaklarına ilk aldıkları zaman "korktuklarını", "hiçbir şey hissetmediklerini", "çok duygulandıklarını" söylerler. Duygulandığını söyleyen kadınlar bu durumu "dünyadaki en güzel şey", "en mutlu olduğum an", "hayatımı ona vereceğimi anladım" sözleriyle anlatırlar. Elif o anı *"ağladım ve ağzımdan istemsizce 'ben seni çok özledim' sözleri çıktı. Demek çok bağ kurmuşum karnımdayken. Bu arada böyle bir şey söylediğimi videoyu izlediğimde fark ettim"* diyerek anlatır. Elif gibi hamileyken bebekle kurduğu bağı doğumla hisseden kadınlar olduğu gibi, doğum sonrasında bu ilişkinin bozulduğunu söyleyen kadınlar da vardır:

> Ben sanki doğduğu andan itibaren bebeğe odaklanırım, özel bir bağ olur sürekli onu görmek isterim, almak isterim gibi düşünüyordum öncesinde. O olmadı, ona şaşırdım. Belki de çok heyecandan o mutluluğu yaşayamadım, hatırlamıyorum. Yanıma, yanağıma falan getirdiler okuduklarımdan şeyi hatırlıyordum o anda: "Bebekle annenin ten tene teması önemli doğumdan sonra sütün gelmesi için". Kendi istediğim için değil de öyle okuduğum için "şimdi kucağıma vermeleri lazım" gibi düşündüm. Annelik içgüdüsünden değil de okuduklarımdan dolayı onu hissettim. Doğduğu andan itibaren, kesinlikle bu benim bebeğim diyemiyorsun. Ben diyemedim. Çünkü şaşırıyorsun. (Melis, 31)

Melis'in anlattıklarında bebekle karşılaşılan ilk anda kadının kendi hislerini yaşamaktansa *yoğunlaştırılmış anneliğin* baskısını yaşadığı görülür. Anneliğin bebeğe gereken bakımı sağlama zorunluluğuna dönüşümü, kadınların bebeği ilk gördükleri andan

itibaren "yeteri kadar iyi anne" (Winnicott, 1952) anlayışı üzerinden kendilerini değerlendirmelerine neden olur. Ferhunde bu durumu *"ben hiçbir şey hissetmedim, sadece bakakaldım. Çok değişik geldi. Genelde ağlarlar ya ne ağlama geldi ne duygulanma, hiçbir hissim yoktu. Bunun epiduralden kaynaklandığını düşünüyorum"* sözleriyle anlatır. Böylece yaşanılan hissizlik, doğum şekline yüklenerek kadının anneliğiyle ilgili kendini sorgulamasına neden olacak bir duruma dönüşmez. Bu hissizlik başka bir duruma yüklenemediğinde Bihter'in anlattığı *"ağlarım sanıyordum ama ağlamadım. Çünkü çok sıkıntı çektim doğumda, herhalde ondan ağlamadım. Herkes ağlıyor sonuçta, ben de kendimi sorguladım"* deneyim şekline dönüşür. Anneliğin herhangi bir deneyim olmaktan öte kadın kimliğinin en önemli parçası olarak görülmesi, ideal anneliğin nasıl olması gerektiği üzerinden kadının bu tanımın içinde ya da dışında kalışını belirler. Kadınların deneyimi ideal olarak sunulan deneyimle örtüşmediğinde ise kadın kendisini anneliğin dışında kalmış bir öteki olarak hissedebilir ve annelik onun için kendisini sorguladığı, psikolojik baskı yaşadığı bir sürece dönüşebilir.

8.3.2. Doğum sonrası depresyon

Doğum sonrasının kadının kendisini sorgulama sürecine dönüşmesi, doğum sonrası depresyonun nedenleri arasında yer alır. Doğumdan sonra bebeğini gördüğü ilk anda ona karşı bir şey hissedememiş olan Ferhunde, sonrasında da devam eden bu sürecin depresyona dönüşümünü şu şekilde anlatır:

> İlk 2 hafta çok yoğun yaşadım. Bu benim çocuğum ve neden onu daha fazla sevmiyorum hissiyatı oldu. Sanki onu az seviyormuşum gibi. Sonra yemek yerken kaşığı bırakıp ağlamaya başlıyordum. Sürekli bir mutsuzluk, ağlama hissi. Ben yeni doğum yapmışım, neden mutsuzum diyorum. Eşime hep hamileyken ne kadar mutluysam, şimdi o kadar mutsuzum diyordum. Çok büyük mutsuzluk ve boşluk hissi. Karnımdaydı doluydu, şimdi orada yok, orası boş, kapkaranlık. Boşluk hissiyatı, yalnızlık belki o boşluktan kaynaklı, mutsuzluk hissiyatı. On gün çok yoğundu, sonra azaldı. Öyle annemin ya da kayınvalidemin yanında ağlamadım da sadece eşimin yanında ağladım. O da şaşırdı yani "nasıl mutsuz olabilirsin" gibisinden. Ben açıkçası eşimin daha ılımlı olabileceğini tahmin ederdim. Tahmin ettiğim gibi olmadı. (Ferhunde, 31)

Ferhunde'nin anlattıkları bir yandan ataerkilliğin kadınların anneliğe alışmasına zaman tanımayan "hegemonik bir ideoloji" (O'Brien Hallstein, 2010) olarak kadınları duyguları üzerinden baskıladığını gösterirken bir yandan da hamilelikte kadının bedeniyle bütünleşen bebeğin doğum sonrasında bedeninden ayrılması ve kadından

bağımsızlaşmasının yol açtığı bir yabancılaşma durumu yaşanır. Tüm bunlar kadının kendisini sorgulamasına neden olurken duygularının anlaşılamaması ise başka bir baskıya dönüşür Kadınların doğum sonrasında yaşadıkları depresyonun diğer nedenleri ise "emzirememe", "yalnızlık", "kendine vakit ayıramama", "desteklenmeme" ile ilgilidir:

> Evde sürekli pijamayla dolaşmak bir süre sonra beni acayip rahatsız etmeye başladı. Artık kalktıktan sonra evde de normal kıyafetlerimi giymeye başladım. Gelen giden de oluyor o dönemde, herkesle konuşuyorsun, onun dışında bebekle vakit geçiriyorsun, Kendine kesinlikle vakit ayıramıyorsun. O yüzden kendime biraz özenme isteği gelmişti bana. "Yeter artık tükendim" deyip kendime bakmaya başladığım bir süreç yaşamıştım. (Melis, 31)

Melis yukarıda anlattığı gibi kendisine yalnızlaşması sebebiyle depresyona girer. Depresyon sürecinden ise kendisinin anne olmak dışında bir kimliği olduğunu hatırlayarak kendisiyle ilgilenmesi sayesinde depresyondan kurtulur. Pera'nın yaşadığı depresyon ise daha farklı bir sebepten kaynaklanır:

> Çok ağırdı. "Bana bir şey olsa oğluma ne olur? Ben ölüp gideceğim, oğlum kalacak tek başına, ben nasıl bir anneyim?" falan diye yüklendim kendime. Dışarı çıkmıyordum, eve kapanmıştım. Öncesinde ne kadar sosyal bir hayatım vardı. Evden hiç çıkamadım, oğlum arabaya binmek istemedi. Ben onu anlayamadım, o beni anlayamadı. Kendimi anlayamadım. O sıra saçımı sıfıra vurdurdum. Britney Spears'tan farksızdım yani. Çok ağırdı. Ağlıyor muydum? Hayır, ağlamıyordum. Ama hep mutsuzdum. Hatırlamak istemiyorum. Çok kişinin kalbini kırdım. Başta annemin. Çok üzdüm onu, konuşmadım. Babam, kardeşim, hepsini tek tek elden geçirdim. Çat çat, herkese içimde ne varsa söyledim. Herkes kenara çekildi. Belki de geçmesini beklediler. (Pera, 36)

Pera'nın anlattıkları kadınların birçoğu için travma olan şeyin doğumdan sonraki ilk ayrılış olduğunu ortaya koyar. İlk ayrılığın travması, kadını ölüm ile yüzleştirirken çocuğundan sonsuza dek ayrılacak ve onu tek başına bırakacak olma düşüncesi üzerinden psikolojik baskıya dönüşür. Kadınlar bu baskıyı bazen duygusal tepkileriyle bazen de saç kestirmek gibi bedensel değişiklikler üzerinden ortaya koyarlar ve anlaşılmak için çağrı yaparlar. Bu çağrı, anneliğin kadın için yeni bir deneyim olduğunun kabul edilmesidir:

> Çok inişli çıkışlı hem fiziksel hem psikolojik. Bir anda bebek geliyor. Bebek zaten çok sorumluluk istiyor, ilk 2 ay en zor zamanları. Senin anneliğe alışma sürecin de çok zor. Gerçekten öyle bir şey var. Ama insanın içinde biter. O yüzden anneliğe hazırlanmayan, baş edemeyecek, sonunda ne yaşayacağını bilmeyen insanlar için çok daha fazla depresyon var diye düşünüyorum. Ben yaşayacaklarımın farkındaydım, zorlanacağımı biliyordum. Çünkü kendimi biliyorum, tanıyorum. O yüzden hep kendi kendime telkinde bulundum. Eşim çok

> büyük destekçim oldu. Hiçbir zaman hakkını yemem. Bebeğimi ilk defa ben yıkadım eşimle. Kimseyi yanımda istemedim çünkü bu sürece alışmam gerekiyordu. İnan kendini biraz bırakıversen, birazcık "yeter artık" desen kapılıverirsin depresyona. Gelen insanların tavrı da önemli. "Yüzde doksanlık kesim böyle, sen de maalesef yüzde onluk kesimde değilsin, bunu böyle kabullen. Çocuk bunu yapar, çok ağlar, uyumayacak sen de uykusuz kalacaksın." diyorlar. Her zaman başka türlüsü vardır, ama bunu bilmiyorlar. Seni de o kesimde görmek istiyorlar. "Ben yaşadım, sen de yaşayacaksın. Sen farklı bir anne değilsin. Sen de aynısın, senin çocuğun da aynı" diye ilk baştan bunu empoze ediyorlar. (Aslı,31)

Aslı, bu zorlu süreçten kendisini telkin ederek daha az yara aldığını anlatırken, bu süreci anneliğe ne kadar hazır olduğuyla ilişkilendirir. Annelik rolüne hazır olmak ve rolü hemen gerçekleştirmek birçok kadının gerçekten ne yaşadığına ne hissettiğine odaklanmasını engelleyerek süreçle uyum içerisinde bir performans göstermesini sağlarken depresyona neden olabilecek ögeleri de bastırır. Deneyimin tek tipleştirilmesi ve anneliğin tek bir şekli olduğunun egemen söylem haline gelmesi, kadınları birbirine destek alanı açmaktan uzaklaştırırken kadının üzerine bir baskı boyutunu daha ekler. Oysa destek ve yalnız olmadığını bilme ihtiyacı, kadınların bu dönemde en çok ihtiyacı olan şeydir.

Lohusalık olarak adlandırılan kırk günü kapsayan bu süreçte, kadınların yalnız kalmaması ile ilgili geleneksel anlatılar, kadınların sadece ikisi tarafından dile getirilse de bu durumdan yaşadıkları korkunun çok yoğun olduğu ortadadır. Spiritüalizm üzerinden oluşturulan anlatılarla kadınların bu dönemde yalnız bırakılmamasının sebebinin arka planında, kadının yeni deneyimlediği anneliği sorgulayarak yalnızlaşmasını engellemek yer alıyor olabilir. Kadınlardan bazıları bu dönemde yalnız kalmadıkları, yanında aileleri oldukları için depresyon yaşamadıklarını ve süreci kolayca atlatıp anneliğe alıştıklarını söylemişlerdir. Kimi kadın için depresyona girmesini engelleyen yardım alma durumu kimi kadın için depresyon sebebine dönüşebilir. Bihter bu durumu şöyle anlatır:

> Annem (kayınvalide) kaldı, Ankara'dan da annem geldi. Dönüşümlü kaldılar. Oğlumun altını değiştirecek falan kapasitede değildim. Çünkü eğilemiyordum, kalkamıyordum. Birilerine muhtaçsın yani. "Bebeğime kim bakacak?" diye düşünüyorsun, çok zordu. Bence lohusalar bu yüzden depresyona giriyorlar. Eğer ameliyatlıysan daha çok depresyona giriyorsun. Ben biraz güçlü davranmaya çalıştım ama bende de sonradan patladı. Ağlayamazken sürekli ağlamaya başladım. Ben bebeği değil de eşimi görünce ağlıyordum. Gitme diyordum, ona

> ağlıyordum. Lohusalık depresyonuna senden çok çevrendekiler sebep oluyor. Kendine yetemiyorsun, onlara bağımlısın. (Bihter, 27)

Çocuğun bakımından sorumlu tek kişinin anne olduğu söylemi, kadınları yetersizlik üzerinden baskılarken kadının güçlü olması gerektiği (sadece ev içi alanda), kadınların yardım aldıkları durumlarda başkalarına bağımlı, güçsüz hissetmelerine sebep olur. Hatta kadınlardan doğum sonrası depresyon yaşamadığını söyleyenler arasında bunu güçsüzlük olarak görenler de vardır. Berrin *"yapım gereği ben çok güçlü bir insan olduğum için yapılması gerekenleri, yapılması gerektiği için yaptım. Hiç öyle bir zamanım da olmadı depresyona girmeye"* sözleriyle depresyona girmemek, ev içi alana yetebilmek ve güçlülük arasında ilişki kurar. Kadınların bakış açıları, olaylara yükledikleri anlam yaşadıkları deneyimi belirlerken kendilerine bakış açılarını da şekillendirir.

8.3.3. Beden ve cinsellik

Kadınların bazıları doğum sonrasındaki beden değişikliklerini "güzellik" olarak yorumlarken Duru bu güzelleşme halini *"günahlarımdan arındım, bembeyaz kaldım, güzelleştim"* sözleriyle anlatır. Doğum yapmak, anne olmak "cennet annelerin ayağının altındadır" atasözüyle bağlantılı olarak kadına kutsal bir nitelik kazandırır. Doğum sonrası bedenine olumlu anlamlar yükleyenler arasında hamilelik öncesindeki zayıflığından memnun olmayan kadınlar olduğu gibi bedenindeki dikişlere "hatıra" olarak bakan ve kendini motive eden kadınlar da vardır. Elif *"dikişlerimi çok seviyorum. Elime geliyor göbeğimin altında, hissediyorum. Yaşadığım her şeyi, heyecanı, mutluluğu, doğumhanede yaşadığım her ne varsa bana onu tekrar tekrar hatırlattığı için seviyorum"* sözleriyle dikişlere yüklediği anlam ile bu izi kendisi için olumlu bir sürece dönüştürdüğünü gösterir.

Her kadın için bu deneyim aynı şekilde gerçekleşmemekle birlikte çevre de kadının kendisini algılayışını etkiler. *"Şu an pilatese falan başladım, vermeye çalışıyorum ama oldum olası vücudumla barışık bir insan değilim. Bazen ailem 'bir çocuk emziriyorsun, sonrasında verirsin' diyordu. Kimisi de 'mayalı hamur gibi olmuş göbeğin' falan diyordu. Zordu"* sözleriyle yaşadıklarını anlatan Pera, bedeniyle barışık olmayan bir kadın olarak çevrenin bedeniyle ilgili yargılarından etkilenir. Bu süreç onu olumsuz etkilese de istediği beden görünümüne ulaşmak için harekete geçerek spora başlar. Bihter bu baskıyı şöyle anlatır: *"En yakınım yaptı bana. Yengem yaptı. Doğumdan yeni gelmişim eve, ben daha yürüyemiyorum bile. Yengem 'karnın kalmış' dedi. O kadar sinirlendim ki.*

Başka bir ortamda iki gün geçmişti, ben de ona dayanamadım artık surat astım. Evden gitti". Kadının kadına bedeni üzerinden yaptığı bu baskı, ideal kadın bedenine dair algının kadınlar tarafından da ne kadar içselleştirildiğini ve kadınların birbirini kıyaslama malzemesine dönüştüğünü gösterir.

Kadınlar bu baskıyı yaşadıklarında çoğu zaman doğrudan tepki veremezler ve neler hissettiklerini dile getiremezler; onun yerine surat asmak gibi dolaylı tepkilerle duygularını dışa vurmaya çabalarlar. Kadınların tepkileri gibi bedenleri de ataerkil kapitalist ideoloji tarafından sınırlandırılır. İdeal güzellik algısı, medyada sunulan kadın görselleri, kadın bedeninin nesne olarak algılanmasına neden olurken kadınların içselleştirdiği bu durum, onları bedenlerine yabancılaştırmaktadır:

> Eşim mesela benim göbeğimi yıllardır görmüyor Sevmiyorum çünkü. Ben kendim gördüğümde rahatsız oluyorum. Eşimin de görmesini istemiyorum, saklıyorum. Taktikler geliştiriyorum yani dikkat ediyorum. Onun gözü önünde soyunup giyinmiyorum ya da gün ışığında soyunmuyorum diyelim. Diyorlar ya "vay be üç çocuk doğurdu hâlâ taş gibi". Atıyorum Çağla Şikel, Ebru Şallı taş gibiler. Ya da tatile gidiyorsun çocukları var, kadın bikini giymiş ama çatlağı yok. İnsanın psikolojisi bozuluyor. Canı sıkıyor, ben niye bu kadar çatladım diye sorgulatıyor. Ben tatile gitmeden yazın sıkı bir spor yaparım öyle giderim. Yine de bikini yerine mayo giyiyorum. Tabii ki çocuklarımdan bir iz onlar. Ama bunu sen kendin söylüyorsun, görsel olarak herkes böyle düşünmüyor. (Narten, 35)

Narten'in anlattıkları kadınların kimi zaman kendilerini ideal olarak sunulan süper kadın modeline göre değerlendirdiklerini gösterirken kendi bedenleriyle ideal beden arasındaki mesafenin açılması, yaşadıkları baskının derecesini artırır. Kadın bedeninin ataerkil tanımları, kadının kendisini o tanım üzerinden değerlendirmesiyle ve bedenini saklama ihtiyacı duyarak doğum sonrasının kendisi için bir yabancılaşma ögesine dönüşmesiyle sonuçlanır.

Kimi zaman da kadınlar bedenleriyle ilgili hissettikleri rahatsızlıkları açıkça dile getirir ve eşleri, arkadaşları tarafından motive edilirler. Melis *"özel bölge olsun hem karın olsun eskisine dönecek mi gibisinden bir endişe, kaygı, stres vardı. Çevremdekiler hep beni olumlu anlamda destekllediler 'çok kilo verdin, çabuk toparladın, hiç doğum yapmış gibi değilsin' sözleriyle motive ediyorlardı. Bunları duymak gerçekten motivasyonumu artırıyordu"* sözleriyle kadınlar için destekleyici sözler duymanın yaşadıkları baskıyla başa çıkmada ne kadar önemli bir araca dönüştüğünü işaret eder. Kadınlar bu dönemde

en çok kocalarının desteğine ihtiyaç duyarlar ve bu destekle bedensel değişikliklerin kendileri üzerinde baskı ögesine dönüşmesini engelleyebilirler:

> Başlarda dokunamıyordum o bölgeye. Hem acı oluyordu hem de değişik yani. Sevmiyordum. Eski bedenimi özlüyordum, ona geri dönmek istiyordum. Eşim beni hep sevdi. Her halimle sevdi. Hiç itici davranmadı. Kıyamıyor o hiç bana. Hatta bazen muayene ederdi, krem sürerdi karnıma. 'Ya çok fena' olmuş derdi, içi sızlardı sürerken. Canımı yakacağından korkardı, kıyamazdı bana. En büyük destekçim oldu. (Bihter, 27)

Bihter'in gördüğü destek gibi kocasından destek gördüğünü anlatan Özlem ise *"bedenimde olan küçücük bir çizgi için bana bir şey yapacaksa zaten eyvahlar olsun. Ben o noktada git derim, hayatımdan çıkarırım, umurumda bile olmaz"* sözleriyle kendisinin bedeni üzerinden yargılanmasına müsaade etmeyeceğini ortaya koyar. Beden üzerindeki bu tanımlamaların kadını etkilediği bir diğer nokta da cinselliktir. Doğum sonrası süreçte kadınların çoğu için cinsellik ikinci plana düşerken sadece Serpil cinsel açıdan istekli olduğunu anlatır:

> Biz doğum sonrasında da uzun bir süre birlikte olmadık. Bunlar tamamen eşimle alakalı. Eşim "sen iyi ol, oğlum iyi olsun, zaten bunlar olur" kafasındaydı. Kendini baskılayan bir insan, nefsine hâkim olabilen bir insan. "Nasıl olsa olacak, nasıl olsa yaşayacağız sen iyi ol, dikişlerin iyi olsun, kendini iyi hisset" dedi. Benim isteğim vardı, beklemeyelim dedim ama o öyle deyince "tamam" dedim. Maalesef ki ne kadar akıllı mantıklı bir insan olsan da bu dönemde sen beni beğenmiyorsun noktasına geliyorsun. Arkadaşlarım maalesef beni olumsuz etkiledi. Eşimin doğuma girmesinin onu etkilemiş olabileceğini söylediler. Bir de böyle bir inanış var herhalde, normal doğum olunca açılmadan kaynaklı bir sıkıntı yaşanabileceğini söylediler. Bunlar beni çok etkiledi, acaba doğuma girdiği için mi diye sorguladım. Bence eşim "sen çocuğumun annesi oldun" noktasında biraz farklı görmeye başladı beni bir süre. O da psikolojik anlamda farklı şeyler yaşadı. Ama 2 ay sonra toparladık. (Serpil, 32)

Serpil cinsel ilişkiye girme konusundaki isteğini kocasının değişen psikolojisi nedeniyle bastırmak zorunda kalırken kocasının neler yaşadığını net bir biçimde dile getirmemesi, Serpil'i kendisini sorgulama noktasına getirir. Ataerkil tanımlar içerisine sıkışan annelik ve cinsellik arasındaki çatışma (Black, 2010), kadınların bu dönemde kendilerini eski halleriyle kıyaslamasına neden olarak bu sürecin baskıya dönüşmesine yol açar. Serpil'in aksine bu dönemde cinsel açıdan isteksizlik yaşayan kadınlar da vardır. Ferhunde kendisindeki isteksizliği "*8-9 ay sürdü. Ben bunun hormonlardan kaynaklı ve geçici bir şey olduğunu düşündüm. Bazen de Allah bizi öyle bir yaratmış ki, zaten yeni*

doğmuş bir bebeğin var, yenisine kalkışma diye böyle bir isteksizlik vermiş gibisinden geçici olduğunu düşündüm" sözleriyle anlatır. Bunun geçici bir süreç olduğunu düşünmek ya da kendince açıklamalar yapmak, cinselliğin baskı alanına dönüşmesine engel olur. Pera ise doğumdan 15 ay geçmiş olmasına rağmen *"hâlâ çok bir normalleşme yok, istemiyorum. Kocam anlayışlı 'tamam' diyor hep. Zihnim de 'artık anneyim, dikkatli olmam lazım, uçuk kaçıklıklar bitti' diyor"* sözleriyle annelik ve cinsellik arasındaki çatışmayı deneyimlediğini anlatır. Kadınların bu yabancılaşmayı yaşamasındaki en önemli etken, anneliğin kuruluşunda cinselliğin dışarıda bırakılarak kadından kendisini sadece çocuğuna adamasının beklenilmesidir. Kadınların birçoğu bu dönemde kendisini *"çekici bulmadığını"* söylerken yaşadıkları içsel çatışmayı kendileri için baskı ögesi haline getirmeyenler Melis gibi *"bir süre sonra vücudum da toparlanacak, ben de kendime geleceğim. Ondan sonra bunları düşünürüz"* diyerek bunun geçici bir süreç olduğunu kabul edenlerdir.

Bu sürecin yoğun yaşanmasında etkili olan bir durum da anneliğin kadının sorumluluk alanını genişleterek psikolojik ve fiziksel olarak onu baskı altına almasıdır. Cinsellik hem fiziksel hem de psikolojik bir deneyimken annelik bu alanı baskıladığında cinselliği kadın için ihtiyaçtan öte lükse dönüştürür:

> Bizim 4 ayı bulmuştur cinselliğin olmadığı. Gece emzirmeye kalkıyorsun, gündüz zaten uyumuyorsun çocuk var. Çocuk uyusa hadi sen de bir uzan, o zaten hiç yok. Bir de bence bu cinsel yaşanan birliktelikler zihnin boş olduğu zamanlarda daha keyifli daha haz veren bir şey. Diğer türlüsü işe girer zaten ben görevimi yapmalıyım gibi olur ve duygusallıktan çok uzak olur. (Elif, 34)

Elif'in anlattıkları çocuk olduktan sonra uykusuzluk, yorgunluk, kendine vakit ayıramama gibi nedenlerin cinselliği olumsuz etkilediğine işaret ederken bu olumsuzluğun etkisi altında kalmadan kendisini hazır hissetmeyi beklemek, kadının kendisiyle barışık kalması için önemlidir. Kimi zaman ise kadınlar ruhsal olarak kendilerini hazır hissetseler de bedenin verdiği olumsuz tepkiler cinselliklerini istedikleri gibi yaşamalarına izin vermez:

> İlk 2-3 ay sonuçta dikiş, yara olduğu için ben istemedim. Sonra hazır olduğumu düşündüğüm zamanlarda da bedenim buna hazır değilmiş, onu anladık. 5-6 ay olmadı. Bedenim de normale döndükten sonra yaşamaya başladık. Ama evde insanlar falan olunca rahat olamıyor. O yüzden çok fazla "bunu yaşamalıyız" diye üstelemedik. Artık belli bir yaştan sonra ikimiz

> de bunu "evet sevişmeliyiz, haftada şu kadar süre sevişmeliyiz" haline çevirmedik. Bedenen, psikolojik olarak hazırsak ve ev uygunsa. (Melek, 35)

Melek gibi bedensel ve ruhsal olarak kendisine zaman tanıyabilmek kadınların doğum sonrasında cinselliği kendileri için bir baskı ögesine dönüştürmemelerine yardımcı olurken bu yardımı destekleyen en önemli unsur kocalarından da aynı anlayışı görebilmeleridir.

8.3.4. Hayatın değişimi

Kadınların hayatı hamilelikle birlikte değişmeye başlarken doğum sonrası süreçte değişiklikler artar. Doğumun gerçekleşmesinin ardından hastaneden evlerine dönen kadınlar, bu değişimi "yorgunlukla", "bebeğe yetememekle" deneyimlerlerken hayatlarının yeni bir dönemine başlayacak olmanın verdiği "mutluluğu" ya da "öfkeyi" deneyimlediklerini de anlatırlar. Bu süreçte kadınların yanında kalan aileleri sorumluluğun bir kısmını onların üzerinden alırken yanlarında kimse kalmadan bu süreci deneyimleyenler ise kendilerini kapana kısılmış hissedebilirler. Duru, yanında bir süre kardeşinin kaldığını *"ama yazık o yemek yapmayı falan bilmez, ben ona baktım desek daha doğru. Yaptığı çorbaları falan da hiç beğenmezdim zaten. Onun için ziyarete gelenlere sevindim ben, yazık yemek falan getirdiler. Eş dost gelince beş dakika uyuyordum"* sözleriyle anlatır. Kimi zaman misafir, kadın için dinlenme zamanının azalması anlamına gelirken kimi zaman da Duru'ya olduğu gibi dinlemesi için vakit bulabildiği bir alan açar. Bu alana bile sahip olamayan kadınlar, doğum sonrası süreci "yalnızlaşmanın başladığı" bir dönem olarak değerlendirirken, "çok zor bir dönem" olduğunu da söylerler. Bu nedenle doğum sonrası süreçte yanında ailesi kalan kadınları "şanslı" olarak nitelendirirler.

Doğum sonrası süreçte yanında annesi, kayınvalidesi yatılı olarak 15 günden 1 seneye kadar kalanlar olduğu gibi en fazla 4 gün yatılı kalıp öğleden sonra yemek getirmek için uğrayan anneleri olanlar da vardır. Bunlardan farklı olarak kadınların bazılarının kocaları işten izin (3 gün, 3 hafta, 2 sene) alarak bu süreçte onların yanında yer alır. Kadınlar bu dönemde birinin desteğine ihtiyaç duyduklarını dile getirirler:

> Birinin yardım etmesi gerekiyor. İlkinde yıkama açısından korkuyordum ikincisinde de büyük var, onunla mı ilgileneceğim bebekle mi? Bebekle mecbur ilgileneceksin, o zaman öbürü kıskandı gibi oldu. Öyle olunca anneannesi, babaannesi onu dışarı çıkardılar,

> ilgilendiler. Yirminci gün toparlandım hemen çünkü kıyamıyorum "anne" diyor, ağlıyor. (Narten, 35)

Kadınlar ilk bebekte tecrübesiz oldukları için yanında kalanlar süreci öğrenmelerine yardımcı olurken ikinci bebekte ise bu yardım daha çok ilk çocuğu oyalama yönünde olur. Böylece kadınlar farklı baskılara (tecrübesizlik, ilk çocuğu ihmal ettiğini düşünmesi, vb.) neden olabilecek bir durumu önler. Ayşecan ise bu süreci kendi evinin dışında kocasından ayrı olarak deneyimlediğini şöyle anlatır:

> Kız kardeşimin çocuğuna bakıyor annem, kardeşim çalışıyor çünkü. Torun da daha 6 aylık. Annem Eskişehir'e gelse olmayacak, "en iyisi senin gelmen" dediler. Kayınvalidemlerin de gelmesini istemedim açıkçası. Niye istemedim? Çünkü kayınbabam emekli. Şimdi gelse o da gelecek. Bence bu dönemde kadın kadına kalmak gerekiyor. Çünkü göğsünü açıyorsun, oranı buranı açıyorsun. Bir de normal doğum yaptığım için idrar kesesi kendine gelene kadar altına kaçırıyorsun. Bu süreçte ben evde erkek düşünemiyorum yani. İster baba ister erkek kardeş olsun. Eşimi bile çok fazla düşünemedim. Ama o eşim sonuçta. Göğsüm açık kalıyor. Annem bize baktı o yüzden. Doğumdan 3 ay sonra döndüm evime. (Ayşecan,40)

Ayşecan'ın annesinin torununa bakarken bir yandan da Ayşecan ile ilgilenmesi, anneliğin hiçbir zaman bitmeyen ve devam eden bir süreç olduğunu gösterir. Aynı zamanda kadınların bazıları Ayşecan gibi düşünerek bu süreçte erkekleri yanlarında istemezler. Bu durum bir yandan sorumluluğu kadınlara yükleyip erkekleri bu sorumluluktan özgürleştirirken bir yandan da doğum sonrası sürecin doğal, bedensel tepkilerini kadın için utanç alanına (Longhurst, 2005) dönüştürür. Bebek ve anneyle ilgilenme sürecini kayınvalide ve annelere (yalnızca kadınlara) yükleyen bu durum, kadınlar için olumlu deneyime yer açtığı gibi olumsuz deneyimlere de neden olabilir:

> Çok farklı kültürel düzeyde iki aileyiz. Kayınvalidemle annem, annemden kaynaklı anlaşamıyorlar. Bu kavga dövüş değil, iletişim kuramıyoruz. Ben de kayınvalidemle iletişim kuramıyorum mesela. Benim ortak hiçbir noktam yok. Bebeğin tuzlanması, yağlanması diye öyle kültürel şeyleri var. Bizde bunlar tamamen saçmalık olarak görülüyor. O yüzden iki ailenin anlaşamamasından, evdeki havanın gerginliğinin bana yansımasından kaynaklı bir şey yaşadım. 30 gün kaldı annemler yanımda, onu biraz sıkıntılı yaşadık. Çözümü şöyle buldum, doğru olduğuna da inandığım için kayınvalidem geldiğinde odadan hiç çıkmadım, o da bir yarım saat oturup gitti zaten. Onun en büyük hatası her gün gelmesi oldu. (Serpil, 32)

Serpil'in kayınvalidesinin yanında kalmamış olmasına rağmen her gün gelmesi nedeniyle yaşanan sıkıntı Serpil'in bulduğu pasif direnme yöntemiyle (odadan

çıkmaması) onun için daha az baskıcı hale dönüşür. Ferhunde ise kayınvalidesinin yanında kalmasını, ev içi alanla ilgili destek olarak görürken üzerinde kurmaya çalıştığı baskı nedeniyle psikolojik olarak kendini rahatsız hissettiğini anlatır:

> İlk iki ay yanınızda birileri olmalı çünkü o kadar zor bir süreç o ilk aylar. Bebek sürekli emmek istiyor, acıkıyor. İki saatte bir emiyor, bir saat boyunca emiyor. Yatırıyorsun bir buçuk saat sonra yine emmek istiyor. Yani senin uyuyabileceğin hiçbir zaman yok, uyusan yemek yapabileceğin zaman yok, yemek yapsan ne bileyim evde yapılacak bir sürü iş var çamaşır, bulaşık filan onları yapamıyorsun. Ama bir yönden gıcık oluyordum, ben kucağımdan bırakmak istemiyorum bebeğimi, emzirmişim önce omzumda uyusun sonra yatırırım kafasındayım. Kayınvalidem "hemen yatır onu omzunda tutma, şuraya yatır buraya yatır" diyordu. Ona çok sinir oluyordum. İçimden oluyordum tabii. Sonra koltukta uyuyor bebek, ben gidip yanına oturuyorum "aman yavaş, üstüne oturacaksın" diyor. Yani o da değişik bir psikolojiye girmişti, bunlara sinir oluyordum. Bir şey demedim, öyle tartışma falan çıkmadı. Ama içimden sinir oluyordum ben niye çocuğun üzerine oturayım, görmüyor muyum diye. (Ferhunde, 31)

Kadınların yaşları ve konumlarındaki (gelin, kayınvalide) farklılık, ataerkillik tarafından kadınları baskı altına almak için kullanılarak kadınlar arasında hiyerarşiye neden olur. Kayınvalideler tarafından bu durumun kullanılması ise onların ataerkillikten fayda sağladıklarını gösterir. Böylece annelik, kadınlar arasında çeşitli kriterlere göre hiyerarşik bir deneyime dönüşür. Bu hiyerarşi, kadınların yaşadığı baskıyı önlemeleri için kendilerini ifade etmelerini engellerken dışa vuramadıkları duygular nedeniyle psikolojilerinin bozulmasına yol açar. Nitekim Ferhunde yaşadığı anksiyeteyi bu dönemdeki deneyimleriyle ilişkilendirir. Asya ise 15 gün kayınvalidesinin kendisiyle kaldığını *"hiç kimse benim işime karışmadı. Ona izin verecek biri de değilim, bunu bildikleri için. Bir şey bilmemek ve birilerine danışmak doğal olarak insanların senle bebeğinin ilişkisine, nasıl davranacağına müdahalesi demek. Ama ne yapacağını biliyorsan her şey sana danışılarak yürüyor"* sözleriyle anlatır. Bu noktada Asya bir yandan annelikle ilgili alana hâkim olmanın/bilginin ona verdiği güçle, üzerinde baskı kurulmasına engel olurken bir yandan da çözüm olarak sunulanın annenin üzerine her şeyi bilme sorumluluğun yüklenmesi olduğunu ortaya çıkarır. Böylece "anneliğin profesyonelleşmesi" (Kinser, 2010) kadını baskı altında tutan bir durumken aynı zamanda kadını baskıdan kurtaran çözüm olarak da kullanılabilir.

Kadınları baskıdan kurtaran bir süreç olabilen doğum sonrası aile desteğinin kadınların bazıları için duyusal baskıya dönüşmesi ise bu süreçte kocalarıyla aynı odada

kalamamalarıyla gerçekleşir. Bihter bu süreçte annesiyle yattığını söylerken duygularını *"eşimi çok özledim, onunla yatmayı çok istiyordum. Eski halimize dönmek istiyordum. Sürekli eski halimize ne zaman döneceğiz? diye ağlıyordum. Eski halimizi çok özlüyordum"* sözleriyle anlatır. Kadınların bazıları yanında kalanlara ayrı bir oda verip kocasıyla eski düzenine devam ederken Bihter'in yaşadığı gibi kimi zaman erkeklerin ayrı odaya gönderilmesi, kadının hayatını kolaylaştırmasının yanı sıra bebeğin her ağlayışında erkeğin uyanmaması ve yeni iş gününe hazırlanmasını kolaylaştırmak için ataerkil bir hamledir. Desteğin yanında bu zorlukları yaşayan kadınlar bir süre sonra aldıkları destekten vazgeçerler ve hızlı bir toparlanma sürecine girerek kaybettikleri kontrolü geri almaya çalışırlar.

Bu hızlı değişim ise kadınlardan sadece Duru için *"artık daha da bağlandık boşanmayacağız"* düşüncesine yol açarken kadınların birçoğu için *"yalnızlaşma"* anlamına gelerek psikolojilerinin bozulmasına neden olur. Öykü, *"psikolojin bozuluyor çünkü hayatın tamamen değişiyor. Bundan sonra hep böyle mi olacak dediğimi hatırlıyorum"* sözleriyle bu süreci anlatırken Ferhunde hissettiği yalnızlığı şu şekilde aktarır:

> Ortada bir bebek var, onun sana ihtiyacı var ve her şeyi yapmak zorundasın. O noktada çok yalnız kaldığımı hissettim. Eşim işe gidiyor, sen yalnız kalıyorsun. O eve geldiğinde de küçük bir bebek var "ha ha hi hi" görüyor, oynuyor beş dakika. Sen sabitsin bu arada, altıncı dakikada uyuyacak ya da uyuyorsa uyanacak. Bu arada yemek yapıyorsun. Yalnız kalıyorsun, yalnız kaldıkça psikolojin bozuluyor ve ilişkin bozuluyor, evliliğin bozuluyor. Çünkü streslisin, normalde stres yönetimini ne kadar iyi yaparsan yap o dönemde yapamazsın. Bunu yapan biri varsa sarılmak isterim. Çünkü ben beceremedim, yapamadım. (Ferhunde, 31)

Anneliğin ataerkil hali kadınlar için stres dolu bir alan haline gelerek kadınların kendisini karşılıksız olan bu emek için feda etmesine dönüşür. Bu rolleri içselleştirerek kabul eden ve yaşadığı yalnızlığı hissetmeyen kadınlar tarafından bu sürecin aileyi sağlamlaştırdığı; hayatının değişmekte olduğundan kaygı duyan kadınlar tarafından ise evliliği sarsabilen bir yapıda olduğu düşünülür. Bu dönemde hissedilen yalnızlık kimi zaman erkeğin bebekle ilgili alana dahil olmasıyla çözülürken erkeklerden bazıları bebeğin bakımıyla ilgili her alanda karısının yanında yer alabilmek için ebeveynlik eğitimlerine katılırlar. Doğum yapılan özel hastanelerin ücretsiz hizmeti olan bu eğitimler her ne kadar ebeveynliği profesyonelleştirse de anneliğin ve babalığın öğrenilecek birer

deneyim olarak sunulması açısından anneliği tıpkı babalık gibi doğal yetenek alanından çıkararak kadınları özgürleştirir.

Kadınlar için anneliğin özgür bir alana dönüşebilmesi erkeğin baba olarak sürece ne kadar dahil olduğuyla ilgiliyken kadınlar çoğu zaman bu alanı kendileri kapatırlar. Kadınlar bebekle ilgili bakımda kocalarına "fırsat vermediklerini" anlatırken Aslı bunun nedenini *"güvenemedim. Kırk yıllık anneymişim, onun için en iyisini ben bilirmişim gibi hissettim. Direkt çocuğu kendi koruma alanıma aldım"* sözleriyle açıklar. Gülay ise kocasının geri planda kalışını *"benim eşime demek gerekiyor. Bir şey yapmıyor mesela, niye yapmıyorsun dediğimde 'demedin ki' diyor. Düşünemiyor. Ama o da gelişme yaşadı. Mesela o erken kalkar, oğlumuz da erken kalktığında bezi değişmesi gerekiyorsa değiştirmiş oluyor ya da ben evde yoksam değiştiriyor"* sözleriyle anlatır. Erkeğin bebek konusunda kadını egemen güç olarak görmesi, sürece dahil oluşunu zorlaştırırken kadınlar bu alanda olmadığında ya da erkeğe alan açtığında erkek süreçte yer almaya gönüllü olabilir. Dolayısıyla kadınların erkeğe alan açmadan her şeyi üstlenmeye çalışması, kendisi için deneyiminin baskıya dönüşmesiyle sonuçlanırken; erkekten sorumluluk üstlenmesini beklemek yerine ona sorumluluk alanı açmak kadınların yaşadığı baskıyı azaltarak deneyimini özgürce yaşaması için ona alan açabilir.

Kadınların annelik deneyimini özgürce yaşayabilmesi için ona alan açan bir diğer durum da işe geri dönmesidir. Kadınlardan 1 ilâ 13 yıl arasında işe geri dönmeyenler olduğu gibi doğum sonrasında işe geri döneneler de vardır. Doğumdan 10 ay sonra işe geri dönen Çağla *"işe dönünce rahatladığımı hissettim. Biraz arkadaşlarımla vakit geçirdim, kendi içime döndüm. İş yerinde dinlendim diyebilirim"* sözleriyle anlattığı gibi anneliğin kendisi için kimlik krizi haline gelmesine engel olur. Melis ise işe döndüğünde hissettiklerini şu şekilde anlatır:

> Çalışmanın, farklı bir ortama girmenin, iş arkadaşlarımla muhabbet etmenin bana faydası olduğunu hissettim. Bir de annem gelip bakıyor bebeğe. Annem olduğu için de içim çok rahat. İşe geri dönünce de ekibim çok yardımcı oldu. Döner dönmez işleri yığma ya da kaldığın yerden devam etme beklentisi değil de adaptasyon süreci olduğunu bilerek yaklaştılar. (Melis, 31)

Dolayısıyla kadınların sınırlandırıldığı ev ortamından çıkması ve annelik kimliği dışında 'çalışan', iş arkadaşı' gibi farklı kimliklerinin olduğunu yeniden deneyimlemesi, Mauthner'in (1993) araştırmasında olduğu gibi fiziksel izolasyonun neden olduğu

depresyona karşı etkili bir çözümdür. Buradaki önemli bir nokta ise kadın işe geri döndüğünde bebeğe kimin bakıyor olduğudur. Melis gibi birçok kadın bebeğini özellikle ilk zamanlar anne/kayınvalide gibi güvenebilecekleri kişilere bırakırlar. Özel sektörde çalışan Ferhunde'nin kocası ise kamu sektöründe çalıştığı için 2 sene ücretsiz izin alarak bebeğe bakan tek erkek olmuştur. Ferhunde bu nedenle işe rahatça döndüğünü *"bakıcı değil sonuçta, babasıyla kalıyor. O yüzden içim rahat"* sözleriyle anlatır.

Bebekle ilgilenen güvenilir kişi olması nedeniyle kadınların içleri rahat olsa da kimi zaman "suçluluk" duygusu bu rahatlığı bastırabilir. Aynı zamanda aileleri ile aynı şehirde yaşamayan ve bebeği bakıcıya bırakmak zorunda kalan kadınlar da zaman zaman bu suçluluğu ve aynı zamanda çalışma şartlarına yönelik hak arayışını yaşadıklarını anlatırlar:

> 6 aylıktı oğlum. Bir ay çalıştım sonra pandemi oldu. 2,5 ay sonra yine başladım. Oğlumla çok vakit geçirememek beni üzüyor. İşte kaldığım süre uzun. Şu an online çalışıyoruz çok mutluyum. Çünkü aksi durumda onunla vakit geçirme, onu görme sürem kısalıyor. Rahatsız hissediyorum. Ama şartlarla alakalı. Ya iş hayatını bitirip çalışmayacaksın ya da şartlara uyacaksın. Ama bence bunlarla ilgili düzenlemeler olmalı. Kamu ve işçi ayrımı olmamalı. Memur annelerin çocuklarının süt izni 3 saatken, işçilerde 1,5 saat. Yani onun çocuğu 3 saat süt hakkına sahipken niye benimki değil. (Melek, 35)

Melek gibi birçok kadın çalışan anne olmanın olumlu yanları gibi yol açtığı olumsuz duygusal değişimleri de deneyimlerler. Bu deneyim, kadının çalışma hayatı ve annelik performans yeterliliği arasında verdiği mücadeleden kaynaklanır. Bu çelişkiye neden olan ideal annelik söylemi, kadını evde tutmak için duygularının yanı sıra ataerkil kapitalist bir kurum olan devletin düzenlemeleriyle de yasal olarak emeği üzerindeki denetime devam eder. Savran'ın (2012) vurguladığı gibi yapılan düzenlemeler kadını kısmen çalışma alanında tutarken ev içi alanı ihmal etmesini engellemek içindir.

Melek'in değindiği işçi ve memur annelerin sahip olduğu annelik hakları arasındaki farklılık, kadınların emekleri üzerindeki denetimin (iş koşulları, hakları) kadınları baskı altına almasının yanında sınıflandırdığını da gösterir. Bu sınıflandırılma aynı zamanda işe geri dönen ve dönmeyen kadınların annelik deneyimlerindeki farklılıkta da kendisini gösterir. İşe geri dönmeyen kadınlar bir yandan çocuklarının her anına tanık olmanın hazzını yaşarken bir yandan da işe geri dönen kadınlar gibi kendilerine annelik dışında vakit ayırma olanağından yoksun kalırlar:

> İşe geri döneceğim. Çünkü şu an bile canım sıkıldığı için ikinci üniversiteye başladım Anadolu Üniversitesi'nde, bir yandan da öğretmen akademisinde kısmi zamanlı eğitmenim. Evdeyim ama bir yandan organizasyon yürütüyorum. Sosyalleşmem lazım, beni besleyen şeyleri bildiğim için onlardan koparsam oğlumu çok suçlarım. Çünkü zamanında suçladım onu "senin yüzünden evdeyim" dedim. İçimden dedim ama dışıma da yansıdı. Bunun vicdan azabını yaşıyorum. Kimseye söyleyemiyorsun bunları. Oğlumun gözüne bakmadığım saatler oldu. Niye? Öfkeliyim, evde olduğum için çok öfkeliyim. Ama onun ne günahı var? Beni arkadaşım kendime getirdi. "Kendine gel. Bu çocuğa böyle davranamazsın. Her şeyden sen sorumlusun, bu çocuk değil" dedi. Ben de evet, ben ne yapıyorum böyle dedim kendime. İyi oldu. (Pera, 36)

Pera'nın anlattıkları kadınların doğum sonrasında uzun süre işe geri dönemediğinde çevresinden soyutlandığı ve ev içi alanla sınırlandığı için kendisini ve yaşam şartlarını sınırlandırılmış hissettiğini gösterir. Bu sınırlandırılma, ataerkilliğin anneliği kadınların kendisinin de özne olarak hakları ve annelikten bağımsız bir yaşamı (Irigaray, 1993) olduğunu reddederek kurması nedeniyle yaşanır. Kadınlar, anneliği ve kendi yaşamı arasındaki çelişki nedeniyle öfkesini çocuğa yansıttığında ise daha sonra kendisine yapacağı psikolojik şiddetin yolunu açar. Psikolojik şiddet kimi zaman ekonominin neden olduğu baskıdan etkilenerek kadınların işe dönemedikleri için kaygılanmalarına yol açabilir:

> Şu aşamada işimi çok özlüyorum. Ama çok severek çalışıyor değildim zaten öyle. Eskişehir'e geldik, huzurlu bir hayatımız olsun diye. Yani şimdi kendi paramı kazanmadan huzurum olmadığını fark ettim. Yine isterim bir sezon daha dizi çalışayım, yani sonuçta ciddi bir para kazanıp kenara koyardım, kızımın okuluyla ilgili ciddi bir kaygım kalmazdı. Ama daha sakin, daha kısa süreli, çocuğumla daha çok vakit geçirebileceğim bir iş düşünüyorum. Ne olduğu çok önemli değil. Eskiden olsa çok önemserdim ne yaptığımı, işini sevmek, vb. Ama şu anda öyle bakmıyorum, oradan paranı kazanman ve onu ailenle güzel şekilde harcaman önemli olan. (Asya, 38)

Asya'nın anlattıkları kadınların işe dönme sebebinin çoğu zaman kariyerle ilgili değil, işin karşılığında alınacak ücretle ilgili olduğunu gösterir. Bu noktada "duyguların ekonomi politiği" (Scheper Hughes, 1992) devreye girer ve kadının çocuğu için ekonomik anlamda daha fazla kaynağa ulaşması ile onunla daha çok vakit geçirebilmeyi istemesi arasında denge kurmaya çalışmasına neden olur. Çocuk sahibi olmak ekonomik durumdan etkilenen bir deneyim olduğu için özellikle işten ayrılan kadınlar, para harcama konusunda çekingen davranırlar ve buna "hakları olmadığını" düşünürler. Oysa çocuk bakımını bakıcıya yaptırdıklarında karşılığında ücret ödeyecek iken, bu işi evde kalıp

anne olarak ücret almadan karşılıksız yaptıklarına hiç değinmezler. Çocuk sahibi olmanın ekonomik anlamda baskıya neden olan bir durum olması, ekonomik yetersizlik durumunda kadınların anneliği aracılığıyla kendisine baskı yapmasına yol açar:

> Ekonomik olarak çok zor. İster istemez kısıyoruz kendimizden. Evimizde tek çalışan eşim, şu anda o yüzden çarkı döndürmek zor. İsteyerek ve gönüllü olarak kendimizden fedakârlık yapıyoruz. Ayda bir tişört alıyorsam artık iki ayda bir alıyorum ya da almıyorum. Çocuğuma ayırıyorum o bütçeyi. Sonu olmayan bir masraf. Bir paket mamayı üç günde bitiriyor 60 TL mama. Bebek bezi 80 lira. Bizim oğlumuzun elzem ihtiyaçlarını alalım diye çıktığımız bir alışveriş 500 lira. O yüzden maddi gücün çok çok iyi olmalı. Yani çok çok değil de biz ortalama bir aileyiz ve üzerine çıkarsak zorlanırız. Çocukların aşısı var yaptırmak zorunda değilsin ama doktor tavsiye ediyor, bir tanesi menenjit aşısı. Tavsiye ediyorsa yaptıracağım yani. 750 lira. Nerede yaptırırsan yaptır devlet veya özel, fiyat bu. Belki sen günlük hayatında her gün meyve yemiyorsundur ama o çocuğun her gün meyve yemesi gerekiyor ek gıdaya geçince. Sen bunları karşılamayacaksan ki, zaten çocuğa yansıyacak bu da bir baskı, psikolojik stres. (Elif, 34)

Elif'in de vurguladığı bu stres nedeniyle birçok kadın ikinci çocuğu düşünmediğini söyler. Ferhunde neden ikinci çocuğu düşünmediğini şu sözlerle anlatır:

> Ben mesela her gün et yemem. Belki ayda bir falan evde pişiririm, aklıma gelmez. Ama ona her gün balık falan yediriyorum, ucuz şeyler değil bunlar. Bazı şeyleri kendine almayıp ona alıyorsun. Maddi açıdan zor. Büyüdükçe daha da artıyor. Mesela seneye kreşe gitmeye başlayacak, kreşe başlayınca bitmiyor, sonra okul, lise, üniversite. Bitmiyor masraflar. Şu an mesela ben ikinci çocuğu maddi açıdan düşünmüyorum. Ben böyle düşünüyorsam, bazı kesimlerin hiç ikinci, üçüncü, dördüncüyü düşünmemeleri gerekiyor. Çocuğun masrafı ona bez ve mama almakla bitmiyor ki. Kişisel gelişimini sağlayacak harcamaları da yapman gerekiyor. Bir çocuğa bir birim harcaman gerekiyorsa ikinci çocuğa iki birim. Sonra okul başlıyor, birini özel okula diğerini devlet okuluna gönderemezsin. İkisini de devlet okuluna göndermek içine siniyorsa gönder yani. Birçok açıdan baktığın zaman psikolojik olarak ben hâlâ insanların ikinci çocuğu nasıl yaptığını anlamış değilim. Çok zorlayıcı. (Ferhunde, 31)

Anlatılanlar ekonomik boyutun psikolojik ve duygusal şiddete yol açtığını gösterirken "en az üç çocuk söylemi" üzerinden yürütülen devlet politikalarının kadınlar tarafından desteklenmediğini de ortaya çıkarır. Yeni doğan çocukları sadece genç nüfus olarak gören politikalar nicel üstünlüğün peşinde koşarken anne kimlikleriyle kadınlar ise çocuğa sunacakları hayat kalitesi üzerinden değerlendirmelerini yaparlar. Bu nedenle birçok aile çocuk sahibi olmaya karar verdiklerinde ya da hamilelik sürecinde ekonomik birikim yapmaya başlar. Aslı *"hamileyken yatırım yapmaya başladık. Sonrasında ben 2-*

3 yıl çalışamayacağım diye doğum sonrasında depresyon olduğunda eşim de maddi sıkıntılardan dolayı bana destek olamazdı. Bu sefer anneden çocuğa yansır, aile ilişkileri bozulurdu. Birikim şart. Birikimi yapamıyorsan bütçeni ona göre düzenlemelisin" sözleriyle yaptıkları birikimin ebeveyn olarak üzerlerinde baskıya neden olmasını engelliklerini anlatır. Pera da ilerisi için birikim yapılması gerektiğini anlatırken çocuğa yapılacak en büyük yatırımın kök hücre olduğunu söyler:

> Yatırım yapmalılar sağlık açısından. Doğum konusuna bir şey diyemeyeceğim çünkü devlet hastanelerinde de olabilecek bir şey ama o çocuğun sağlık problemi olabileceği ihtimaline karşı kök hücresini bankaya yatırdık. Biliyorum, çok lüks bir şey bizim yaptığımız. Daha doğrusu lüks değil de olması gereken bir şey belki ama çok farkındalığı yok. Bir kök hücre için 5 bin lira yatırıyorsun bankaya. Özür dilerim yine lüksmüş bu Türkiye şartları için. Ne bileyim kenarda 10 bin- 20 bin çocuk için durmalı. (Pera, 36)

Dolayısıyla ekonomik durum çocuk için nelerin yapılıp yapılamayacağının sınırlarını belirler. Kök hücre yatırımı birçok kişi için lüks olabilecek sınıfsallığa işaret ederken; bebek kıyafetleri, beşik gibi harcamaların ekonomik baskıya dönüşmesi bazı yöntemlerle engellenebilir. Kadınlardan bazıları sadece kısa bir süre kullanılacak olan bu malzemelere harcama yapmaktansa arkadaşları arasında kurdukları ağ ile *sürdürülebilirliğe* destek verirler. Melek'in "*yatağını, kıyafetlerini falan arkadaşım gönderdi. Ben bu tarz şeylerin dönüşmesi gerektiğini düşünüyorum. Aldık yine ama çok fazla yatırım yapmadık sallanan beşiklere falan"* ve Pera'nın *"yani çocuk onun ne olduğunun farkında bile değil. Ben hâlâ arkadaşlarımın çocuklarının kıyafetlerini giydiriyorum, bir şey almıyoruz"* sözlerinden en azından belli bir dönem kapitalist sisteme fayda sağlamadıklarını görebiliriz. Sürdürülebilirlik birçok yönden çocuk sahibi olmanın ekonomik baskısını azaltabilecekken kadınların bazıları çocuk için yapılan tüketimi anneliğinin kalitesini ölçen bir değerlendirme aracı olarak içselleştirdiğinden tüketime yönelerek kendi hayatını ekonomik olarak zorlaştırır.

Ev içi alandan iş hayatına kadar kadınların hayatını birçok yönden etkileyen ve zorlaştıran annelik özellikle "iş hayatından vazgeçme", "kendine ayırdığı zamandan vazgeçme", "sosyalleşmekten vazgeçme", "hayallerinden vazgeçme", "özgürlüğünün kısıtlanması", "yıpranma" anlamına gelebilir. Ayşecan iş hayatını bıraktığını *"yaptığım şeyi seviyordum, arada bilgisayardan bir şeyler yapıyorum. Ona bile vakit ayıramıyorsun, onun için dışardan iş alamadım. Zaten evde çalışırken işe gitmiş gibi olmuyorsun, ev ortamı ve boş vaktinde işe oturuyorsun. Ama iş ortamı öyle değil. Sadece*

o var" sözleriyle anlatırken anneliğin kendisi için işi bırakmak gibi dezavantajı olduğunu vurgular.

Aynı zamanda uzaktan çalışma modellerinde ücretli işi kadınların ev içi işleri tamamladıktan sonra gerçekleştirmesi, ataerkil kapitalizmin ev içi emek sömürüsünü garantiye aldığını gösterir. Bu dönemde işine ara vermenin kariyeri açısından olumsuz bir durum olduğunu düşünen ve yüksek lisans eğitimlerine devam ederek bu açığı kapatmaya çalışan kadınlar olduğu gibi Sanem'in *"ben evlendiğimde tez aşamasındaydım, yüksek lisans yapıyordum. Hocayla görüşemedim, hakkım doldu, tezimi zamanında yazamadığım için bırakmak zorunda kaldım"* sözleriyle anlattığı gibi eğitiminden vazgeçmek zorunda kalan kadınlar da vardır. Gülay yurtdışına eğitim için gitmeyi düşündüğünü anlatırken çocukla birlikte bu hayalinden vazgeçer. Asya ise *"özgürlüğün kısıtlanıyor, bu bir gerçek. Full time bir bebeklesin. Her anne böyle düşünmüyordur sonuçta bakıcılar var, anneanneler, babaanneler var. Ama benim için evet, özgürlüğüm kısıtlandı. Özgürlük ne? Keyif aldığım şeyleri 3 yıldır yapmıyorum"* diyerek anneliğin psikolojik olarak dezavantaja neden olan yönüne dikkat çeker. Melis ise sosyalleşme yönünden sınırlandırıldığını şu sözlerle anlatmaktadır:

> Sosyal hayatımızda değişiklikler oldu her yere gidemez olduk. Hiç yapamayınca da insan rahatsızlık hissediyor bir yerden sonra. Akşamları artık çocuğun uyku saatinden sonra ben hiçbir yere çıkamıyorum, öyle bir zorunluluğum var. Gece uyandığında emerek uyuduğu için yanında olma zorunluluğum var. O yüzden ben hiçbir yere çıkamıyorum. Ama şöyle düşünüyorum: Bir yerde büyüyecek sonuçta, sonsuza kadar böyle gitmeyecek. Sabredelim biraz daha ondan sonra beraber daha rahat gezeriz inşallah. (Melis, 31)

Melis bu durumdan yaşadığı rahatsızlıkla sürecin geçici olduğunu hatırlamaya çalışarak baş etmeye çalışırken Elif *"kendine ayırdığın vakti yarıdan da aza indiriyorsun ama bana batmıyor. Kuaföre gitmemek bana batmıyor, bu kendimden geçeyim saçımı süpürge edeyim demek değil ama ben fedakârlık yapıp o vakti ona verebilirim"* sözleriyle annelikle fedakârlık arasında kurulan ilişkiden güç alarak annelik ideolojisine yaslanır ve durumun üzerini örter. Ferhunde ise durumun farkında olduğunu ifade eder:

> Kendime ayırdığım vakitten tamamen vazgeçtim. İşten eve geliyorum, çocukla ilgilenmek zorundayım. 10'da uyuyor, o uyuduktan sonra da evi toparla, bulaşık filan derken zaten ben çok yorulmuş oluyorum. Kendimle hiç ilgilenemeden direkt uyumuş oluyorum. Bunun bende çok kötü psikolojik dönüşü oldu. Hiç kendime dönemediğim için, kendimle ilgilenemediğim için psikolojik olarak çok yıprandım, doldum. Ne olur beş dakika yalnız kalayım, sessiz

> kalayım gibi ihtiyaçlarım oldu, oluyor da hâlâ. Kendi kişisel vaktinden, kendi kişisel bakımından, aslında biraz kendinden vazgeçmek zorunda kalıyorsun. (Ferhunde, 31)

Bu durumun farkında olarak üzerini örtemeyenler ise Ferhunde gibi kendisine zaman ayıramadığı için kendisinden vazgeçmek zorunda kaldığı gerçeğiyle yüzleşir ve psikolojik zorluklar yaşarlar. Böylece annelik deneyimi kadınları sömüren bir ilişki biçimine dönüşür. Anneliğin sömürülme biçimi olarak deneyimlenmesi daha çok ekonomi, fiziksel yorgunluk, sorumluluklar gibi kadınların üzerine ataerkil kapitalist sistemin yüklediği rollerden ve onların içeriklerinden kaynaklanır. Bu durum, kadınların çocuklarıyla kurdukları duygusal ilişkilerden bahsederken annelikleri ve duygusal tatminleriyle ilgili anlatımlarında ortaya çıkar. Kadınlar anneliğin avantajı olarak "koşulsuz sevgi", "duygusal tatmin", "empati kurabilmek", "yeni nesli şekillendirerek dünyayı değiştirebilme gücüne sahip olmak" gibi durumlardan bahsederek anneliğin duygusal açıdan besleyici bir boyutu olduğunu da ortaya koyarlar:

> Bir çocuğun bakış açısıyla bakabilmek, onun öğrendiği bir şeyden nasıl haz aldığını görünce bundan bile haz alınabiliyor bak demek. Olumlu duyguları çok fazla anneliğin. Seni çok seviyor, koşulsuz seviyor. Ona kızsan bile seviyor. Bu nasıl bir şey? Başkası bir sever iki sever bırakır. O bırakmıyor. (Aslı, 31)

Aslı'nın anlattıklarını kadınların neredeyse hepsi anlatmakta ve çocuğun dünyadaki herkesle deneyimlenebileceğinden daha başka bir sevgi biçimini deneyimlemek anlamına geldiğini söylemektedir. Dolayısıyla anneliğin ataerkillik tarafından dayatılan biçimini reddedebilmek kadınlar için baskıdan özgürleşebilmek anlamına geleceği gibi kendi annelik deneyimlerini şekillendirebilme özgürlüğü, onları anneliğin duygusal tatmin boyutunu yaşayarak haz almaya yöneltebilir.

8.4. Emzirmek

8.4.1. Emzirmenin anlamı

Emzirmenin hem tıbbi hem de duygusal söylemler tarafından anneliğin yeterliliğini sorgulayıcı biçimde kurulması, emzirmeyi kadın üzerinde derin etkileri olan bir eylem haline getirir. Kadınlar emzirmeyi "faydalı", "ucuz", "kolay", "anne olma duygusu", "bebeğe yetebilme", "sağlıkla açısından gereklilik" olarak görürken emzirme deneyiminin "çok zor bir şey", "doğumdan zor", "acılı bir süreç", "memelerin şeklini bozduğundan kaygılandırıcı" olduğunu söylerler. Kadınların neredeyse hepsi emzirmenin anne ve bebek arasında bağ kurduğunu ve bu bağın ilişkilerini güçlendirdiğini düşünür:

> Bebekle bir annenin kurabileceği en güzel ilişki. Arkadaşım bana demişti ki "ilk emzirmenin hazzı cinsellik falan o solda sıfır". Öyle bir karşılaştırma yapmıyorum ama ilk emzirdiğimde onun o dediğini hatırladım o hazzı düşününce. Muhtemelen bıraktırdığımız zaman ben ondan daha çok depresyona gireceğim. Benim için daha zor olacak. O çok büyük bir haz, büyük bir paylaşım. Birazcık büyüdüğünde gözünün içine minnetle, gülümseyerek bakan bir şeyi emziriyorsun. Kendi bedeninden, canından bir şey veriyorsun ona. (Asya, 38)

Asya'nın anlattıkları emzirmenin kadınlar için duygusal tatmin anlamına gelebildiğini gösterir. Aynı zamanda kadının emzirme aracılığıyla bebekle bağ kurduğunu düşünerek mutlu olması, hamilelikte bedeninde taşıdığı bebeğin hâlâ ondan kopmadığını hissetmek istemesiyle ilgili olabilir. Bu anlamda emzirmek kadın için bedeninin bebek ile paylaşmaya devam ettiği (Gurevich, 2008) bir süreç olarak görülebilir. Yelda bu durumu *"kutsal bir şey. Allah'ın erkeklere vermediği ama kadınlara verdiği çok özel bir şey. Hem kendini çok özel hissediyorsun hem de bebeğin sana ait olduğunu hissediyorsun. Bir aidiyet getiriyor"* sözleriyle anlatırken birçok kadının bedeninden bebeğin ayrılmasıyla yaşadığı o boşluk hissinin travmaya dönüşümünün üstesinden emzirme aracılığı ile geldiğini anlamamızın yolunu açar. Çünkü emzirme kadınlar için Serpil'in *"eksik kadın, tamamlanmamış kadın muhabbeti değil belki ama oğlumu kucağıma alıp, memeyi ağzına aldığında ben sanki yapbozun eksik parçasının tamamlandığını hissediyordum yani. Kolumdaki şu düzen eksik parçasını bekliyormuş. O oraya geldiğinde tamam, rahatlama hissi oluyordu bende"* sözleriyle anlattığı tamamlanma hissini oluşturur.

Kadınlar tarafından bu sürece verilen önemin bir diğer nedeni de emzirme ile kurulan bağın bebeğin kişiliğinin gelişimi üzerinde etkili olduğu düşüncesidir. Çağla *"emziren annelerin de çocuklarının da çok şanslı olduğunu düşünüyorum. Çünkü bence bu ileride çocukları etkiler. Problemli insanların geçmişinde emzirememek ya da emmemiş olmak, anne kokusu duymamak var bence. Kişiliği etkilediğini düşünüyorum"* sözleriyle emzirmenin hem kadın hem de bebek için sağlıklı bir kişilik gelişimini sağladığını anlatır. Emzirme üzerine yapılan bu yorumlar ve ona yüklenen anlam kadınların emzirme deneyimini de şekillendirir. Bihter ilk emzirme deneyimini bağ kurma ile anlamlandırarak şu sözlerle anlatır:

> Çok şükrettim. Sarıldım, "em oğlum" dedim. Resmen Allah oraya güzel bir besin koymuş. Sıcak sıcak akıyor, acıkınca emziriyorsun, muhteşem bir şey. Onun oradan akması, bebeğin onu tutması çok güzel bir his. Mesela benim süt sağma makinem vardı. Sütü sağarken öyle

> çok gelmiyor. Ama emzirdiğim zaman şakır şakır akıyor. Makine aynı duyguları oluşturmuyor. Boş, soğuk, duygusuz bir şey. Oysa emzirirken bağ kuruyor anne ve bebek. (Bihter, 27)

Bu noktada Firestone'un (1993) önerdiği teknolojik devrimler gibi süt sağma makineleri de kadınlar için mekanikleşmeyi ve duygusuzluğu temsil eder. Böylece emzirme, fizyolojik ihtiyacın giderilmesinden daha fazla anlam taşır ve kadın için bedenen harcadığı emeğin yanı sıra duygusal emek boyutuna dönüşür. Kadınların bazıları için ilk emzirme deneyimi "öğrenmem lazım", "beceremiyorum" gibi düşüncelere yol açarken bu baskıya neden olan duruma genelde hastanedeki ilk deneyimin nasıl gerçekleştiği yol açar:

> Hemşirenin "emzirmeyi dene biraz sonra" deyip gittiğini hatırlıyorum. Ben de bebeği tutmadım bile nasıl emzireyim diye düşündüğümü hatırlıyorum. Gittiler kucağıma bırakıp. Ben de önden nasıl tutacağımı, memeyi nasıl tutturacağımı söylemelerini beklerdim. Ama onların amacı da kendileri denesinler gibi doğal yolu bulmamız için bırakmakmış. (Melis, 31)

Melis gibi ilk deneyimi olan kadınlar için emzirme bir bilinmezlik hâlidir ve kadının yeterliliğini sorgulamasına yol açan psikolojik baskıya dönüşebilir. Melis'in beklentisindeki gibi emzirmenin hemşireler tarafından gösterilmemesi bir yandan emzirmenin tıbbileştirilmesini engelleyerek kadınlara kendi deneyimini oluşturması için alan açarken bir yandan da kadınları baskı altına sokar. Bu durumun farklı biçimini deneyimleyen Elif yaşadıklarını şu sözlerle anlatır:

> Doğumdan yeni çıkmışım bir saat sonra falan oğlumu emzirdim. Bana şey diye sordular "sütün yağlı mı?". Arkadaş ben hayatımda ilk defa doğum yaptım ve bir sütün yağlı olup olmadığını anlayabilecek kapasitede değilim. Bana böyle saçma sorular sordular. "Sütün yetiyor mu" diyorlar, "inşallah yetiyordur" diyordum. Çünkü bilmiyorum, bir çocuk ne zaman doyar anlayamam daha bir saat olmuş doğum yaptığım. "Rahat emiyor mu" falan gibi saçma sapan sorulara maruz kalıyorsun. (Elif, 34)

Elif'in hastanede ilk emzirme deneyimi sırasında yaşadıkları yeni doğum yapan bir kadının neleri bilip neleri bilemeyeceği düşünülmeyerek dil ve söylem aracılığıyla baskı altına alınışının bir göstergesidir. Emzirmenin kadının bedeni aracılığıyla gerçekleşiyor olmasının kadınlara emzirme eylemini nasıl gerçekleştireceğini, kalitesini bilme zorunluluğunu yüklemediğini egemen bilgi haline getirmek bu noktada önem taşır.

8.4.2. Emzirmenin baskıya dönüşümü

Emzirmenin kadınlar için baskıya dönüşümü "süt gelecek mi korkusu", "sütün kesilmesi", "meme reddi", "bebeği sütten kesme zamanı", "memenin acıması" gibi durumlarla bağlantılı olarak gerçekleşir. Kadının bebeği emzirip emzirmeme hakkındaki kararı ise tüm bu baskılar gerçekleşmeden önceki ilk baskı durağıdır. Kadınlar için bu durum çoğu zaman tercih olamaz ve zorunluluğa dönüşür. Görüştüğüm kadınlardan hiçbiri emzirmeme kararı vermemişken hepsi emzirmeyi gönüllü olarak istediğini söylemiştir. Kadınlar başka kadınların emzirmeme kararının ise bencillik olduğunu düşünürler:

> Zorunlu değilsin ama doğal bir şey var, senden doğal geliyor, doğanın sana verdiği bir şey bu. Bir anda geliyor doğum sonrası. Benim sütüm bir ara azaldı mama verdik ama mamanın içeriklerinden hiç hoşlanmadığım için vermek istemiyorum. Bence doğal olan anne sütü, diğeri yapay. Ama bu tercih, istemiyorsa vermeyebilir. Ama eğer bir çocuk dünyaya getiriyorsan, sağlık sorunun yoksa, ilaç kullanmıyorsan sütün geliyorsa bencil olmamak gerek. Bilerek "sütümü vermek istemiyorum" demek bana bencillik gibi geliyor. Çocuğu yapmak da sütü vermemek de bencillik bana göre. (Melek, 35)

Melek gibi Asya'da bu kararın bencillik olduğunu *"annelere çok kızıyorum, sütü geliyor ama emzirmiyor çocuğu. Uğraşmak zor geliyor, etraftan çok etkileniyorlar, biberona sarılıyorlar, biberonla veriyorlar. Kolaylık geliyor çünkü memeyi bıraktırmaya uğraşacaksın diye düşünüyorlar. Memelerim sarkacak diye düşünüyorlar. Yani sevmiyorlar o süreci. Çok tanık olduğum için biliyorum"* sözleriyle anlatır. Anlatılanlar emzirmenin doğallığı ve kadınların bedensel kaygılarının eleştirisi gibi noktalara dikkat çekerken emzirme ve annelik performansı arasında ilişki (McRobbie, 2013) kurulur. Sadece Özlem *"kendi tercihi bence bu. Bazıları emzirmek istemeyebilir. Alternatifi var, mama. O öyle yapmıştır. Valla ben gelmesi için çok uğraştım. Ama fazla gelmedi. Ben sütümün gelmesi için 10 kilo aldım, bir iki damla gelsin diye süt sağma makinasıyla geziyorum"* sözleriyle emzirmenin bir tercih olabileceğini söyler. Bunu söylerken kendisinin emzirebilmek için verdiği çabayı vurgular ve istemsizce kendisini emzirmeyi reddeden kadınlarla kıyaslar. Aslında bu kıyaslamalardan neredeyse her kadın etkilenir. Sütün gelmemesi birçok kadın için sütü gelen kadınlarla kıyaslanmak anlamına gelir. Özlem yaşadıklarını şu sözlerle anlatır:

> Ben çok üzüldüm. Bu çok ayrı bir baskıymış. "sütü gelmiyor", "ne sütü mü gelmiyor ne olmuş, niyeymiş?". Ben kimseye söyleyemedim sütümün gelmediğini, şu anda herkes benim

> emzirdiğimi zannediyor. Bu bence en büyük psikolojik baskı. İnsanların ne dediğini çok takan birisi değilim ama bu emzirme konusu bana kendimi çok yetersiz hissettirdi. Çok değişik bir duygu, biraz da kişiselleştirdim. (Özlem, 32)

Özlem emzirme danışmanından aldığı desteğin de hiçbir işe yaramadığını anlatırken emzirmenin ataerkil kapitalist sistemde ücretli bir danışmanlık hizmeti haline getirildiğini görmemizi sağlar. Aynı zamanda kadınların emziremediği için yaşadığı yetersizlik hissi, sürekli başka kadınlar tarafından sorgulanıyor oluşlarından ve anneliğinin onlar tarafından değerlendirildiğini düşünüyor olmalarından kaynaklanır. Bu durumla başa çıkabilmek için birçok kadın Özlem gibi sütünün gelmediğini saklar. Son derece doğal olan bir durum, kadınlar için "suç", "hata", "eksiklik", "kusur" olarak içselleştirilir ve psikolojik baskıya dönüşür. Bihter ilk günler sütü gelmediğinde kendisine yapılanları unutmadığını ve bunu kendisine en yakının yaptığını şöyle anlatır:

> Yengem "ay benim şöyle sütüm olurdu, şöyle taş gibi olurdu göğüslerim sütten" diyor. Kadın kadına yapıyor, gerçekten öyle. Benim annem de yaptı bunu. Devamlı soruyor "geldi mi sütün?" diye. "Gelmedi" diyorum. "Şunu ye, bunu ye" diyor. Yiyorum ama gelmiyor. İster istemez sorguluyorsun kendini neden gelmedi diye. Ne yapayım, öyle yaratılmışız. Sonra üç gün sonra geldi zaten. Bu sefer geldikten sonra da yetiyor mu acaba diye sürekli sorguluyorsun. Çünkü "doyuyor mu acaba?" diyorlar. (Bihter, 27)

Kendilerine sorulmadığı halde anne olan kadına emzirme konusunda kendi olumlu deneyimlerinin anlatılması, nasıl davranması gerektiğinin söylenmesi, kadınların bu davranışlardan rahatsız olmasına neden olur. Sütü gelmeyen kadına verilebilecek en büyük destek, kendisini sorgulamasına neden olacak konuşmalar yerine Ayşecan'ın anlattığı gibi destekleyici konuşmalar yapmaktır:

> Benim göğüslerim çok büyük olmasına rağmen sütüm gelmedi. Sütüm olmuyor ve bebek ağlıyor. Sen mama yapmak zorunda kalıyorsun. Psikolojin tamamen şu: Ben anne değilim, annelik yapamıyorum, çocuğumu doyuramıyorum. Bu konudaki sosyal baskı çok fena. Ben doğum yapan bir insana hiçbir şey söylemem. Sütü gelmiyorsa ancak destek olabilirim. Sütün gelmedi diye kendini kötü hissetme, büyümeseydi benim kızım büyümezdi diyorum. Mama almıyor, süt almıyor, ek gıda zaten veremiyorsun bir aylık çocuğa. O kadar kötü bir şey ki. Yemeden yaşanmasaydı benim kızım yaşamazdı. Şu anda benim kızım sağlık ocağında baktırdığımıza göre evet yaşına göre zayıf ama boyu normal, değerleri normal. (Aysecan, 40)

Sütü gelmeyen ve bebeğe hazır mama vermek zorunda kalan birçok kadının anlattığı gibi çocuklarının bağışıklıkları yüksek, bedensel ve zihinsel gelişimleri olması gereken düzeydedir. Kadınların bu konuyu kendileri için psikolojik baskıya

dönüştürmeleri bir yandan sütün kendi bedenleri tarafından üretilen doğal besin maddesi olması iken bir yandan da anne sütü ve bebek gelişimi arasında ilişki kuran egemen söylemdir. Doğumdan 3 ay sonra sütü kesilen Elif'in *"bir çay kaşığı süt için oturup ağladığım günü hatırlıyorum. Çocuk emerse bağışıklığı yüksek olur, hastalanmaz diye düşünüyorsun. O anki psikolojinde çocuğum beni bir daha istemeyecek. Bana hiç ihtiyacı yok diye aklına geliyor. Çünkü herkes biberonla mama yedirebilir ona"* sözleriyle anlattığı gibi bebeğin gelişimi için duyulan kaygının yanı sıra esas kaygının, kadının sıradanlaştığını ve herkes gibi olduğunu düşünerek annelik hiyerarşisinde alt sıraya düşmesi olduğu söylenebilir. Asya bu duruma farklı bir bakış açısı ile yaklaşır ve sütü gelmeyen kadınların bu durumu kendileri için baskıya dönüştürmeleri yerine durumu tersine döndürecek gücün kendi içlerinde olduğunu fark etmeleri gerektiğini düşünür:

> Ben bu konuda çok kızıyorum kadınlara açıkçası. Bir annenin sütü gelir, her koşulda gelir eğer çok büyük bir travması yoksa. Çocuğu istememek gibi büyük bir travmanız yoksa ya da ailevi kayıp gibi travmalar yoksa sütü gelir mutlaka. Bunu biliyorum, fizyolojik olarak biliyorum. Süt iki şekilde geliyor. Bir beyinde bir olayla bir de fizyolojik olarak. Beyindeki hormonun aktive olması gerekiyor, o hormon bir şekilde aktive oluyor, emzirmek istemekle. Eğer sen emzirmeyi gerçekten istersen o hormon aktive oluyor. Bir de damarlar yoluyla bir açılmanın olması gerekiyor. Şu an tam tıbbi terimlerini hatırlamıyorum ama mesela benim o kıttı. O yüzden memelerim şey gibi şişti. Aşırı süt üretimi var ama damarlar tam açılmamış durumdaydı. İnandım ve oldu. Dediğim gibi eğer istekliysen süt gelir bu tıbbi bir gerçek, hurafe olarak söylemiyorum bunu. (Asya, 38)

Asya'nın anlattıkları kadınların kendilerine söylenen olumsuz sözlerden etkilenmemeleri için onlara bir güç kazandırabilecekken bir yandan da kendilerine inanmalarına rağmen hâlâ süt gelmiyorsa yeni bir yetersizlik baskısına dönüşebilir. Süt gelmemesi gibi kadınları etkileyen başka bir olay da bebeğin herhangi bir dönemde yaptığı meme reddidir. Sanem *"emmezse sütüm gelmez, sütüm gelmezse ben ne yaparım korkusu yaşadım"* derken, kadınların meme reddiyle ilgili en büyük korkularının bebeğin emmediğinde sütlerinin tamamen kesilecek ve bebeğin her zaman hazır mama ile beslenmek zorunda kalacak olmasıdır. Birçok kadının yaşadığı meme reddi, çoğu zaman geçici bir durumken bu durumun geçici olduğunu bilmemek yani bilgi eksikliği kadınların strese girmesine neden olur. Bu konuya değinen Asya, kadınlar bilginin güç anlamına geldiğini şu sözlerle vurgular:

> Beşinci ayda meme reddi oldu. Pek çok anne bu aşamada pes ediyor. "İstemiyor, uğraştım, bitti" diyor. O dönemde ben sütleri sağıp, kaşık kaşık içirdim. Ne olursa olsun memeden

> vazgeçmesine izin vermedim. On iki saat ayakta emzirmeye çalıştığımı biliyorum. Çok etkilendim, çok zorlandım. Vazgeçmiyorsun ve inanıyorsan çünkü çocuğun için yapıyorsun, o onun için elzem. Anne sütünün faydalarını biliyorum yani. Olmasa da olur denecek bir şey değil yani. Hele ki şu anki besinler, şu anki yaşamda. İnsanlar bilmiyor, anne sütünün üzerine yapılan araştırmalarda otizm üzerinde bile etkili, otizmi bile azaltıyor. Ama işte Amerikan Pediatri Derneği "1 yaşına kadar emzir, sonra gerek yok" diyor. Dünya Sağlık Örgütü "2 yaşına kadar" diyor. Niye Amerikan Pediatri "1 yaş" diyor, kadın çalışma hayatında olsun diye, ödeneklerini ona göre ayarlıyor. Bu kadını çalışır kılmak için, olay basitleşiyor, "1 yaşından sonra fayda yok" deyip kenara atıyor. Dünya Sağlık Örgütü de mükemmel bir örgüt değil de yine de daha doğru söyledikleri. Yapılan araştırmalardan biliyorum anne sütünün faydalarını. (Asya, 38)

Asya'nın anlattıkları, meme reddinin emzirmek isteyen kadınlar için çaba ile tersine döndürülebilecek bir durum olduğunu bilmenin kadının kendisine baskı yapmaktan vazgeçmesi anlamına gelebileceğini gösterirken; kadın için baskıyı ortadan kaldıran bilgiye sahip olmaktır. Aynı zamanda Asya uluslararası örgütlerin belirledikleri farklı kriterlerin kadının çalışma hayatında yer alıp almaması ile ilgili olduğunu söylerken ataerkil kapitalist sistemin kadına işgücü olarak duyduğu ihtiyaca göre farklı egemen bilgileri topluma sunduğunu ortaya koyar. Bunlar ise kadınların çoğunda kafa karışıklığına neden olur ve onları emzirme süresi ile ilgili baskılar yaşamaya maruz bırakır. Kadınların bazıları "6 ay emzir, bırak" kimisi de "en az 1 yaşına kadar emzir" baskısını yaşar. Kadınlar kendilerine ne kadar süre emzirmeleri gerektiğinin söylenmesine kızdıklarını ama tepki olarak dile getirmediklerini anlatırken emzirmeye "1, 5 yaş ile 3 yaş" arasında devam ettiklerini söyleyerek kendi kararlarını verdiklerini gösterirler. Emzirme ile ilgili başka bir baskı da beden üzerinden gerçekleşir. Kadınların bazıları için emzirirken izinsiz yanlarına gelinmesi beden mahremiyeti açısından rahatsız edicidir:

> Çocuğu olan her kadın emzirmiştir ama başka birinin emziriyor olmasını daha çok merak ediyorlar. Çok meraklılar, hiçbir zaman mahremine saygı duymuyor kimse. Odada çocuğumu emzirirken odanın kapısını açıp "biz bebek görmeye geldik" diye bir dolu insan girerdi. Annem çok kibar, naif bir şey söyleyemez, kimseyi kıramaz. Ama ablam maşallah, benim yerime sözcüm oldu diyebilirim. Çünkü çok kalabalıktı oda ve ben kan ter içinde çocuğu emzirirken müdahale etti "biz çıkalım, rahatça emzirsin" falan diye. Çünkü hiçbirimiz memelerimiz ortada gezelim kafasında olmadığımız için utanıyorsun yani. Yine geri dönüp baktığımda keşke bir iki cümle de ben söyleseymişim diyorum. "Nasılsın, iyi misin?" sorusundan önce "emziriyor musun, emiyor mu, sütün geliyor mu, sütün iyi mi?". Bu arada ben artık şey olmuştum kendine geliyorsun, evin havasına alışıyorsun, sonuna doğru "ne

> yapacaksın bir bardak da sen mi istiyorsun" falan olmuştum. Bir iki kere dedim böyle. Ama oraya gelene kadar çok sıkıntı çektim. (Elif, 34)

Kadınlar için genelde en büyük pişmanlık yaşadıkları baskı karşısında tepkisiz kalmış olmalarıdır. Birçok kadın bu tepkisizlik nedeniyle hâlâ kendisini suçlamaya devam eder. Elif uzun süre bu duruma sessiz kaldıktan sonra farklı bir üslupla kendisini ifade ettiğini söylese de onun bu baskıyı yaşamasını azaltan en önemli unsur yanında ablasının olmasıdır. Kadınların kendisini ifade etmesi, rahatsız olduğunu dile getirmesi elbette ki çok önemlidir fakat bunu yapamıyorsa yanında bunu yaparak ona alan açacak bir başka kadının bulunması da yaşadığı baskıyı azaltır. Emzirmenin bedenle ilgili başka bir yönü de memenin yapısıyla ve emzirmenin acılı bir deneyim olmasıyla ilgilidir. Emzirirken *"sadece ilk başlarda acı çeken ve sonra geçtiğini"* söyleyen kadınlar olduğu gibi bu süreci kolaylıkla atlatamayan kadınlar da vardır.

Çağla *"çok sıkıntı yaşadım göğüs yapımdan dolayı. Zor emzirebilmek beni üzdü, acıdan ağladım sızladım"*, Öykü *"çığlık atmak istiyordum çok fena bir acı"*, Gülay "*gerçekten zor bir süreç. Zaten çocuk sürekli emdiği için bir türlü iyileşemiyor. Bir sürü şey yaptım, kremler denedim. Hani güzel bir şey ama emzirme bittiğinde de rahatladım yani. Emzirmek, doğumdan daha zor"*, Melis ise *"çok canım acıyor, onun için emdiğinde o acıyı da yaşamak istemiyorum. Çok büyük bir ikilem beslenmesi de lazım bir yandan. Bu, beni çok yormuştu psikolojik olarak. Sadece emerken değil normal zamanda da acıyordu kıyafetim değdiğinde, duşta, duştan sonra"* sözleriyle yaşadıklarını anlatır. Kadınların emzirmenin doğumdan zor bir süreç olduğunu (Blum, 1993) vurgulamasıyla birlikte bu zorluk hem fiziksel acıdan hem de emzirme süresi ile acının süresinin uzayacak olmasından kaynaklanır. Emzirmenin acı dolu bu anlamlarına rağmen birçok kadın emzirmenin "ucuz ve kolay" olduğunu anlatarak ataerkil kapitalist sistemde egemen olan mama sektörünün ekonomik baskısına ve mama hazırlamanın zorluğuna karşı baskıyı engelleyen yapısına dikkat çeker. Ferhunde bu durumu şu sözlerle anlatır:

> Emzirmenin çok büyük bir rahatlık olduğunu düşünüyorum. Çünkü gece iki saatte bir emiyor. İki saatte bir sen ona mama mı hazırlayacaksın? Uyanmadan önce hazırlaman gerekiyor. Sadece mama hazırlamakla da kalmıyor, biberonu yıka, onu steril et ya kaynatıyorsun ya da sterilizasyon cihazına koyuyorsun. Sonra mama bebeği kabız yaptı mı onları düşünüyorsun. Memede hiç böyle dertlerin yok. Hazır, sıcaklığı uygun, istediğin zaman istediğin yerde verebiliyorsun, yatakta. Mesela gece uyanıyordu ben yatağımdan çıkmadan alıp emziriyordum. (Ferhunde, 31)

Dolayısıyla emzirmek çevrenin etkisiyle baskı alanına dönüşebileceği gibi müdahale edilmediğinde baskıdan kurtarıcı bir çözüm de olabilir. Emzirmenin memede acıya neden olmasının yanında meme ile ilgili bir diğer durum da meme ve cinsellik ilişkisi nedeniyledir. Memenin hem cinsel bir obje olması hem de bebeği emzirmeye yarayan besleme aracı olması, bazı kadınların ve kocalarının farklı hissetmesine neden olur. Bu durumun "akıllarına hiç gelmediğini" söyleyenler Pera'nın *"eşim benim mememi emmiyor süt geldiğinden beri, ben de emzirmiyorum onu. Ama böyle garip bir şey aklımıza gelmedi"* sözlerinde olduğu gibi memenin cinsellikteki anlamının yok olduğuna işaret ederler. Pera gibi bu değişikliği hissetmeyenler çoğunluk olmasına rağmen bu çelişkiyi hisseden Asya yaşadıklarını şu sözlerle anlatır:

> Eşim çok çok uzun bir süre göğüslerime dokunmadı. Aynen bu cümleyi kurdu "onlar kızımın". Yeni yeni onlar seks objesi oldu yani. Öncesinde kızımızın özel alanı gibi düşünüyordu. Aynı zamanda benim canımı yakar, beni kırar, bunları düşünerek öyle davrandı. Zaten diğer türlü hissetsem "manyak mısın dokun şunlara" diye söylerdim. Onu anlıyorum, o rahatsız oluyordu canımı acıtacağı düşüncesiyle. Çünkü bebek emerken "canım yandı" falan diye de geliyorsun adama bir yandan doğal olarak o da uzak duruyordu. Bir yandan daha büyük, şiş şeyler yani eminim ki daha büyük bir seks objesi oluyordu ama bir yandan da "onlar bana ait değil, kızımın" diye düşünüyordu. İlk başta "abartma" dedim ama sonra da ben onun böyle hissetmesine saygı duydum yani. (Asya, 38)

Asya'nın anlattıkları memenin kadına ait sıradan bir beden parçası olarak görülmediğini gösterirken erkeğe ya da bebeğe ait olarak algılanan cinsel obje/besleme aracı (Wolf, 2008) arasındaki dönüşümlülüğüne işaret eder. Buradaki önemli nokta ise yaşanılan çelişkinin kadın ile ilgili değil erkeğin alışma süreci ile ilgili bir durum olarak görülerek anlayışlı olunduğunda bunun kadının kendisini suçlayacak bir duruma dönüşmesine engel olmasıdır. Kimi zaman kadınlar emzirmenin erkekte değişikliğe sebep olmaması için onun yanında emzirmeyi tercih etmeyerek bu durumun kendileri üzerinde baskıya neden olmasını engellerler. Narten *"sonuçta göğüs kadının en mahrem şeyi. Hem mahrem hem de cinselliğini öne sürecek organı. Normalde cinsellik durumundayken onu süt durumuna getirmiş olmak. Eşinin bunu düşündüğünü hissediyorsun, o bakışı ondan gördüğüm için kapatmışımdır emzirirken"* sözleriyle deneyimini anlatır. Kadınların bazıları içinse memenin anlamındaki bu dönüşüm tam tersi bir şekilde erkek tarafından daha fazla arzulandığını hissetmesini sağlarken ona çekiciliğinin arttığını düşündürür. Aslı memeleriyle ilgili kocasının *"bebeğin emmesi bitince onlar benim olacak"* dediğini ve bunun için kendisini hiçbir zaman farklı bir psikolojide hissetmediğini anlatır.

Kadınların memenin mahremiyeti üzerinden yaşadıkları fiziksel ve psikolojik diğer baskı da emzirme alanlarının sınırlandırılmış olmasından kaynaklanır.

8.4.3. Emzirme alanları

Kadınlar dışarıda emzirmeleri gerektiğinde "bebek emzirme odalarını", "bebek alt değiştirme odalarını" kullandıklarını; bunlara erişim olanağı olmayan park gibi alanlarda ya da otobüs gibi toplu taşıma araçlarında ise "emzirme örtüsü" kullandıklarını anlatırlar. Emzirme örtüsü kullanan kadınlar örtünün hem "kolaylık sağladığını" hem de "rahatsız edici" olduğunu belirtirler. Bihter bebeği arabada, emzirme örtüsüyle emzirmek zorunda kaldığını başka şansı olmadığı için kolaylık olarak değerlendirirken *"sıcaklarda hem sen bunalıyorsun hem de bebek terliyor altında"* sözleriyle de olumsuz yanından bahseder. Emzirme odalarına kıyasla örtünün kolaylık olduğunu *"usulünce örtüyle kapattıktan sonra ne var? Geçen hayvanat bahçesine gittik, örtüyle rahatça emzireyim dedim. Eşim izin vermedi. Ne olacak halbuki. Her yerin kapalı sonuçta. Önyargılarla alakalı. Ne yapayım yani tartışıp, uğraşmak istemedim emzirme odasına gittim"* sözleriyle anlatır. Kocanın, kadının bedeni üzerinden emzirmeyi nerede ve nasıl yapacağına müdahale etmesi hem psikolojik hem de fiziksel bir baskı olarak kadın üzerinde denetim kurar. Asya emzirme odalarını neden tercih etmediğini ve örtünün kendisi için anlamını ise şu sözlerle anlatır:

> Örtü kullandım açıkçası. Rahat olanları yadırgamıyorum, ne güzel. Ama bilmiyorum biraz da o özel bir şey. Anlatabiliyor muyum? O bizim paylaşımımız. Gidip bir restoranda açıp bu çok doğal bir süreç diye höppürü olmaz yani. Ben evimizde de hiçbir zaman insanların önünde emzirmedim. Çok özel. Biz baş başa olduk, ben konuştum emzirirken. Mümkün olduğunca biz onu hep baş başa yaptık. Hatta benim yavrum emzirme odalarında çok daha küçükken bile emmiyordu. Çünkü o baş başalığa çok alışmıştı. Biraz daha büyüdüğünde sahilde örtünün altında, plajda falan emzirdim ama hep örtüyle. Sakıncadan değil de o özel bir şey, orta yerde açıp emzirmek şey göstergesi değil "bu çok doğal" gibisinden, öyle değil. Ona katılmıyorum. Bebek için o kadar özel bir an ki sadece karnını doyurma süreci değil. O senin göğsüne dokunuyor, parmağına dokunuyor, gözlerinin içine bakıyor, dünyayla iletişimi o ve uyuyor. Onu bir yandan başkalarıyla konuşurken, mememden emzirmek, yok o değil yani. Ben emzirirken dışarıda kalabalıktaysam bile sandalyemi alıp kenara çekerdim. Bu benim onlardan çekinmem değil, kızımın emerken başka sohbetler arasında olmaması. Önemsenmiyormuş gibi ben normal hayatıma devam ediyormuş gibi olmasın diye. (Asya, 38)

Dolayısıyla her kadın emzirme örtüsünü bedensel mahremiyetini korumak için değil, bebeğin beslenme sürecinin sadece ona özel olmasını istediği için de kullanır. Kimisi için örtüsüz emzirmek özgürlük olabilirken Asya gibi düşünen kadınlar için emzirme örtüsüne ve bulabileceği özel bir alana sahip olmak özgürlüğe dönüşebilir. Bu durumun dışında emzirme örtüsünün eziyet olduğunu düşünen kadınlar çoğunlukta olmasına rağmen sadece birkaç kadın emzirme örtüsü kullanmadan emzirdiğini anlatır:

> Göğüs yapım küçük olduğu için kafeye gittiğimde göğsümü açıp çocuğumu rahatça emzirdim. Tabi kalkıp da insanlara göstere göstere yapmadım ama saklamaya da çalışmadım. Eşim çok anlayışlı olmasına ve beni kısıtlamamasına rağmen biraz dikkat etmem gerektiğini söyledi. O da bence etraftan çok hoşlanmadığı için. (Çağla, 34)

> Ortam çok kalabalık değilse emziririm. Kafede insanlara karşı değil de duvara dönüp emzirdiğim de oldu, çok da rahat ettim. Ama eşim bazen eğer onla birlikteysek "dur ben geçirivereyim önlüğü" diye kafamdan geçiriyordu. Ama çok da baskı filan yapmadı. Önlüksüz daha rahat. (Ferhunde, 31)

> Çok normal bir şey, ben de birkaç kez önlüksüz yapmak zorunda kaldım çok açmadan tabii. Ama insanların bakışı çok rahatsız edici. Bunu yapanlar da inanır mısın kadınlar. Bazı erkekler gördüğü yerde önlüklü ya da önlüksüz kafasını çeviriyor. Çok denk geldim, hiç bakmıyorlar hemen yolunu değiştiriyorlar kadın bundan rahatsız olacak diye. Ama başka bir kadın "ne yapıyor" bu diye gözünü dikiyor, yanından geçiyor ya arkasını dönüp bakıyor. O yüzden kadının kadına yaptığı rahatsız edici tavır var burada. Tabii bunu otobüste falan açıp yapmak çok doğru bir şey değil. Yani önlük varken kullanmamakta ısrar etmek bence birazcık kuralları yıkayım, tabuları yıkayım meselesi. Ama nerede yıkıyorsun? Yıktığın yer neresi o önemli. Bunu yıkabilmek için daha çok zaman gerekli. Ben bazen bir kız çocuğu kahvenin önünden geçerken bakıyorum neler diyorlar, nasıl bakıyorlar. Böyle bir toplumda memeni açıp emzirmek… Kendin için, şansın varsa emzirmezsin. Ama mecbur kaldığımda yapmışlığım var tabii. (Serpil, 32)

Anlatılanlara bakıldığında kadınlar emzirme önlüğü olmadan emzirmenin doğal olduğunu düşünmelerine rağmen çevrenin baskıcı tutumundan da etkilenirler. Emzirirken "memelerini çok açmadıklarını" vurgulamaları, bu baskının etkisini gösterirken; baskı emzirmenin kendisinden değil çevredeki insanların yargılayıcı bakışlarından kaynaklanır. Kadınları yargılayıcı bu tavırlar ise kocalarının rahatsızlık duymalarına ve karılarına doğrudan ya da dolaylı olarak müdahalede bulunmalarına yol açar. Bu durum ise kadın üzerindeki baskıyı ikiye katlarken kendi bedeni üzerindeki kontrolünü kaybetmesine sebep olur. Pera *"babamın kardeşimin yanında önlüksüz emziriyorum. Park yine neyse ama kafe ortamında hoş olmuyor. Çünkü kafede zaten emzirme odaları oluyor. Çok*

kalabalık ortam ve herkes sana bakıyor. Ben de bakıyorum başkası emzirirken gözüküyor mu acaba memesi, benimki de mi gözüküyor" diye kıyaslama yaptığını, bağlama göre önlüksüz emzirmenin değişmesi gerektiğini anlatır. Böylece bakış, kadınların ne yapıp ne yapamayacağını belirleyen bir kriter haline gelerek kadınların kendisini ve hareketlerini bu bakış üzerinden değerlendirmesine neden olur.

Birçok kadın örtüsüz emzirebilmenin kolaylık olacağını söylerken bunu yapamama nedenlerini toplumun hazır olmaması ve din üzerinden açıklar. Sanem *"keşke emzirebilsek ama erkekler özellikle kötü tepki verir. Belki de kendi eşlerini öyle görmek istemedikleri için tepkileri böyle"* sözleriyle erkek algısının kadın üzerinde nasıl büyük bir baskıya neden olduğunu anlatır. Bu baskı aynı zamanda ataerkilliğin kadının baskı altındaki durumunu değiştirebilecek gücü olduğunun farkında olmasından kaynaklanır. Öykü ise bu konudaki düşüncelerini şu sözlerle anlatır:

> O konuya olumlu bakamıyorum. Çünkü normal bir zamanda öyle gezmiyorsun, sonuçta karşı cinsin kafa yapısı belli. Ülkemizin algısı belli, belki dışarıda daha düzgün düşünen ülkelerde olabilir ama bizim ülkemizde olmaz o iş. Çünkü o duruma anne bebeğini emziriyor gözüyle bakmayan bir sürü insan var. Cinsel olarak anlam yüklüyorlar. (Öykü, 32)

Emzirmeye yüklenen kültürel anlamlar, kadınların istedikleri yerde ve şekilde emzirmelerini engellerken onları kadınların ve erkeklerin bakışına/yargılayıcı tavırlarına maruz bırakarak emzirmeyi kadınlar için baskı alanına dönüştürür. Ezgi, bu durumu baskı olarak görmediğini ise şu sözlerle anlatır:

> Bu üstsüz bir şekilde dışarıda gezmek gibi bir şey. Bazı organların halka mal olmaması gerekiyor bence. En azından belirli organlarım bana özel kalsın, herkes görmesin. Ama kendim birebir yaşadım bunu. Burada, Eskişehir'de Esnaf Sarayı'nın çaprazında mağazanın önünde kadının bir tanesi tak diye açtı, emzirdi. Ben şok. Böyle de emziriliyormuş demek ki dedim. Ama ben karşıyım. Cinsellikten ziyade göz zevkimi bozar ya sarkık memelere bakmak. Doğru bulmuyorum açıkçası. (Ezgi, 36)

Mahremiyet aracılığıyla emzirmenin özel alana ait olması gerektiğini düşünen Ezgi'nin görüşünden farklı olarak bazı kadınlar kamusal alanda örtüsüz emziriyor olsa da bu mesele kadınlar için baskı alanıdır. Dolayısıyla üzerinde bu kadar baskı olan emzirme alanı, sanıldığı gibi özel alana ait değildir aksine politikleştirilmesi gereken kamusal bir mesele (Oakley, 2015) olarak karşımıza çıkar.

8.5. Sonuç

Kadınların anneliğe yükledikleri anlamla anneliği deneyimleme biçimleri karşılıklı olarak birbirini etkiler. Bu nedenle kadınların anneliğe ne anlam yüklediğini ve anneliğin kadınlar tarafından nasıl deneyimlendiğini anlamak önemli bir mesele olarak karşımıza çıkar. Anneliğin kutsallığını vurgulayan söylemler anneliği kadınlar için en önemli vasıf hâline getirir. Bu durum ise anneliğin deneyimlenen hâli ile mükemmelleştirilen hâli arasında daima bir boşluk bırakır. Kadınlar tarafından hissedilen ama asla doldurulamaz olan bu boşluk ise kadınlar için anneliğin baskı alanına dönüşmesine yol açar.

Anneliğin kadın ile özdeşleştirilmesi anneliği kadın kimliğinin en temel unsuru hâline getirirken birçok kadın tarafından kendilik kaybı olarak deneyimlenir. Kadınlar için fazladan duygusal sorumluluğa dönüşen bu kimlik çoğu kez psikolojik baskı hali olarak karşımıza çıkar. Bu baskı ise kadınları daha fazlasını yapma isteğine yönlendirirken anneliği profesyonelleştirerek mesleğe dönüştürür. Bu kez de annelik kadınları başarı ve başarısızlık kriterlerinin belirlendiği bir yarış hâline gelir; bu yarış kadını sürekli kendisinin olabilecek en mükemmel haliyle rekabete sürükler. Dolayısıyla birçok kadın için annelik sadece bir deneyim alanı olma halinden uzaklaşır ve annelik bir kimlik haline gelerek kadın kimliğinin tamamlanması mücadelesine dönüşür. Bu mücadele, ataerkil bir strateji olarak kadınları kontrol altında tutmaya hizmet eder.

Oysa kadınların bazılarının deneyimleri; anneliğin toplumsal cinsiyetli hâle gelmediğinde, kadın kimliğiyle özdeşleştirilmediğinde ya da en azından bakım ve duygu hâli arasında ayrım yapılabildiğinde kadın üzerindeki baskının azaldığını görmemizi kolaylaştırır. Bu baskı ‘iyi annelik’ değerlendirmeleriyle kadınları sınıflandırır ve ayrıştırır. Bu noktada ‘iyi annelik’ inşasının asıl amacının kadınları annelik aracılığıyla aile içine hapsederek onları uysallaştırmak olduğunu vurgulama ihtiyacı hissediyorum. Birçok kadının bu durumun farkında olmasına rağmen çelişkiler ağından çıkamaması ise bu alanın gerçekten mücadele gerektirdiğini gösterir.

Annelik kimliği doğumla birlikte daha net ve açık hâle gelir. Bebek ile gerçekleşen ilk temas kadınların bazıları için duygu hâliyken bazıları içinse nötr bir hâldir. Duygu yoğunluğu üzerinden şekillenen ataerkil söylemler, nötr hâlde olan kadınların kendilerini ve anneliklerini sorgulamalarına neden olur. Doğumdan sonra bebeği kucağa aldığında hissedilenler ya da hissedilemeyenler kadınlar için annelik baskısının başlaması anlamına

gelir. Kimi zaman kadınlar bu nötr duygu hâlini bir başka olaya (epiduralin etkisi, narkoz etkisi) yükleyerek bu durumun kendileri üzerinde baskıya dönüşmesine engel olurken kimi zaman da bu durumda kendilerini sorgularlar.

Doğum sonrası anda yaşananlar ve oluş(may)an duygular, doğum sonrası depresyonun nedenlerinden biridir. Aynı zamanda kadın ile bebeğin tek bedende bütünleşme hali, bebek doğduğunda kadınların bazıları için eksikliğe dönüşerek bebeğe yabancılaşmasına neden olur. Böylece kadının yaşadığı depresyon derinleşir. Devam eden süreçte kadının yaşadığı yalnızlık, kendine vakit ayıramama, sadece annelik kimliği içine sıkışma gibi durumlar ise bu depresyonu artırır. Bu nedenle kadının anne olmak dışında başka kimlikleri de olduğunu hatırlaması onun depresyonla mücadelesini kolaylaştırır. Bu dönemde kadınların yalnız olmadıklarını bilmeye, desteklendiklerini hissetmeye ve anneliğin öğrenmeye açık yeni bir deneyim hali olduğunu hatırlamaya ihtiyaçları vardır. Kadınların bu dönemde aldıkları destek, üzerlerindeki baskıyı azaltırken kimi zaman da yetersizlik duygularının tetiklenmesine yol açabilir. Bu nedenle tek bir deneyim ya da çözümden değil deneyimlerden ve çözümlerden bahsetmek daha uygun olacaktır.

Bu süreçle ilişkili başka bir durum ise kadının bedenine dair algılardır. Kadınların doğum sonrasında bedenleriyle ilişkileri, bedene ne anlam yükledikleriyle ilişkilidir. İdeal kadın bedeni inşasından etkilenen kadınlar için bu dönemde bedenleri baskı ögesi olabilirken yükledikleri anlamla bu baskıyı kıran kadınları görmek de mümkündür. Aynı zamanda kadının çevresi bu noktada önemli bir dönüştürücüdür. Kimi zaman kadınlar en yakınları tarafından bedenleri üzerinden yargılanırken kimi zaman da en yakınları onların destekleyicisi olarak yaşadıkları beden baskısını kırmasına yardım ederler. Kadınlar ideal kadın imajı üzerinden birbirlerini kıyaslayarak birbirlerine baskı yaptığı gibi bu baskıyı kırma noktasında dönüştürücü de olabilirler.

Beden meselesinin bir başka baskı boyutu da cinsellik alanında kendisini gösterir. Kadın ve erkek birbirlerine isteklerini ve duygularını net biçimde ifade etmediğinde bu alan kadının kendisine baskı yaptığı bir alana dönüşür. Duyguları net olarak ifade etmek yaşanan isteksizliği, annelik ve babalığa alışma süreci olarak geçici bir deneyime dönüştürürken duyguları dile getirmemek ise kadının bedenini ve kadınlığını sorgulamasına neden olur. Annelik ve cinselliğinin bir çatışma alanı olarak deneyimlenmesine yol açar.

Genel olarak annelik kadın için yaşantısının değiştiği bir dönemin başlangıcına işaret eder. Bu noktada çevresinden aldığı her türlü desteğin oldukça önemli olduğu görülür. Önemli olan diğer bir noktada desteğin nasıl verildiğidir. Yargılayıcı ve kadını denetim altında tutan tavır kadına destek olmadığı gibi yaşadığı baskının boyutunu da artırır. Kadına alan açan ve ona yalnız olmadığını hissettiren tavır ise kadının bu süreçte yaşadığı basıyı azaltarak anneliğe uyumunu kolaylaştırır. Kadınların bu desteği anneliğe uyum ile ilişkilendiriyor olmaları, anneliğin doğuştan gelen bir nitelik değil sonradan öğrendiği bir eylem biçimi olduğunu gösterir. Fakat burada unutulmaması gereken nokta doğum sonrası verilen bu desteğin kadınlar arasında sınırlı kalıyor olmasıdır. Bu durum erkekleri sürecin dışına iterken anneliğe dair sorumlulukların kadınlar arasında kalmasına ve dönüşememesine yol açar. Bu nedenle erkeği sürece dahil etmek için kadının ona alan açması aynı zamanda kendisi için açacağı bir alandır.

Bu alan açılmadığında annelik deneyimi birçok kadının içinde sıkıştığı bir deneyime dönüşür. Doğumdan belli bir süre sonra işe geri dönebilmek kadın için sosyalleşmek, üretmek anlamında özgürleştirici olabildiği gibi bebekle az vakit geçiriyor olmanın hissettirdiği suçluluk duygusu nedeniyle baskıcı da olabilir. Erkekler için böyle bir suçluluk duyma geçerli değilken kadınların bu duyguyla boğuşması, ideal annelik söylemleri nedeniyledir. Bu sebeple erkek sürece ne kadar dahil olursa kadınların bebeği sadece kendisinin sorumluluğunda görmesi o kadar azalma eğiliminde olacak ve yaşadığı baskı da azalabilecektir.

Bu baskı emzirme sürecinde de karşımıza çıkar; kadınların deneyimleri emzirmenin nasıl olup da kadınların kendisini suçlama mekanizmasına dönüştüğünü görmemizi sağlar. Emzirmenin annelik yeterliliğinin sorgulayıcısı haline dönüşmesi, emzirme ile anne ve bebek arasında ilişki kuran söylemler nedeniyledir. Emzirme üzerinden kadınlara yüklenen zorunluluklar, emzirme gerçekleşemediğinde kadın için travma sebebine dönüşürken annelik performansıyla emzirme arasında kurulan ilişki ise kadınların birbirini kıyaslamasına ve sınıflandırmasına neden olur.

Kurulan bu anlamların yanında beden-mahremiyet ilişkisi, emzirirken hissedilen acı, kadınlar için birer baskı ögesiyken; emzirmenin kolay ve ücretsiz bir yöntem olması da birçok kadın için özgürleştirici bir alan açar. Kadınların kamusal alanda emzirmeyle ilgili yaşadığı sıkıntılar ve üzerlerindeki müdahale ise bizlere emzirmenin özel değil kamusal bir mesele olduğunu hatırlatarak mücadele çağrısı yapar. Bu noktada kadınların

kimi zaman benzer kimi zaman da farklı deneyimledikleri annelik, tek bir anlamı olan sabit bir kimlik değil, baskıcı ya da özgürleştirici hâlleri olan bir deneyimlenme şeklidir.

9. SONUÇ

Bu çalışma kadınların mensturasyon, çocuk sahibi olma (hamilelik ve doğum) ve annelik süreçlerindeki deneyimlerinin ataerkil ideoloji ve kapitalist sistemle ilişkisini ele almaktadır. Bu doğrultuda kadınların mensturasyonu, hamileliği, doğumu ve anneliği nasıl deneyimlediklerini, bu deneyimlerdeki baskı ögelerini ve bu baskıyla doğrudan ya da dolaylı olarak mücadele edilip edil(e)mediğini feminist metodolojiyle çözümlemektedir. Günlük yaşam bilgisindeki ve deneyimindeki ataerkil ve kapitalist baskı unsurları, feminist metodoloji ile ortaya çıkarılmaktadır. Ataerkil sistemde kadın bedeni ve biyolojisinin anlamı, toplumsal ve kültürel olarak inşa edilir. Bu anlam, kadın kimliğini üretir. Kadın deneyimini anlayabilmek için kadın bedeninin toplumsal anlamını sorgulamak gerekir. Çalışmada kullandığım feminist metodoloji, feminist analiz ve feminist çaba ile bu sorgulamayı mümkün hâle getirerek kadınlığa girişi temsil eden mensturasyondan başlayarak çocuk sahibi olmayı kapsayan hamilelik ve doğumun kadın deneyimindeki yerini anlaşılır kılar ve anneliğin inşa edilen yönlerini daha kapsamlı değerlendirebilmeyi sağlar.

Aile, din, medya, eğitim gibi ataerkil sistemin kurumları aracılığıyla sürekli yeniden üretilen ataerkil ideoloji, ürettiği anlam üzerinden kadınların deneyimini inşa eder. Mensturasyon sürecinden anneliğe varan bu yol, anneliği özgürce deneyimleyebilme hâlini mümkün kılmazken bu süreci içselleştirilen toplumsal cinsiyet ideolojisi üzerinden deneyime zorunlu hâle getirir. Bu noktada her deneyimi olduğu gibi mensturasyondan anneliğe varan süreci de anlamlandırmalar etkiler. Çalışmanın önemli birer parçası olan kadınların anlattığı gibi deneyimleri, çocukluktan itibaren üzerlerinde etkili olan ataerkil ideolojinin denetim, kontrol ve gözetleme mekanizmalarının birer yansımasıdır.

Mensturasyon sürecinde, öncelikle kadınların mensturasyona yüklediği anlamlar, kadınların mensturasyon deneyimleri üzerinde önemli ölçüde etkilidir. İçinde yaşadığımız ataerkil sistemde mensturasyon döngüsü sadece kadın anatomisiyle ilgili değildir. Kadınlar için mensturasyon ataerkil bir kurum olan evlilikle ilişkilidir. Ataerkil denetim alanlarından olan cinsellik, kadınların birçoğu için ancak evlilik aracılığıyla mümkün olurken evlilik, cinsel ilişkinin anlamını çoğu zaman üreme ile ilişkilendirir. Bu bağlamda mensturasyon üremeyi, dolayısıyla kadın için anneliği temsil eder. Mensturasyonun kadın deneyimindeki toplumsal ve kültürel karşılığı, anneliği mümkün kılan biyolojik ve sembolik bir gösteren olmasıdır.

Mensturasyona biyolojik olmasının ötesinde toplumsal ve kültürel anlamlar yüklenmesi, kadınların deneyimlerini bu anlamlar üzerinden inşa eder. Mensturasyonun anlamı biyolojik bir süreç olarak kabul edilip menarş sürecinden önce çocuklara toplumsal cinsiyet yargılarından arındırılmış bilgilendirme yapıldığında deneyimler olumluyken; kadın kimliğinin parçası olarak değerlendirilip üremeye ve cinselliğin denetimine vurgu yapıldığında deneyimler olumsuz hâle gelir. Mensturasyon ve vajina ilişkisi, ataerkil sistemin kadın cinselliği üzerindeki denetimden ayrı düşünülemez. Bu denetim mensturasyon ve mahremiyet arasında kurulan bağ ile kadının, bedeni üzerinde kontrol sahibi olması gerektiği fikrini üretir. Ataerkil ideoloji sosyalizasyon sürecinde yeniden ürettiği değerler sistemiyle mensturasyonu kadınlar için bedenlerini denetlemelerini gerektiren bir utanç alanına dönüştürür.

Mensturasyonun tabulaştırılması ve hâlâ konuşulamayan bir alan olması, kadınların bedenleri ve kimlikleri aracılığıyla yaşadıkları baskının çocukluktan beri devam ettiğini gösterir. Mensturasyonun anlamının 'kirlilik-kötülük-cinsellik' üzerinden belirlenen toplumsal inşası, kadınların deneyimini üzerinde baskıya neden olur. Ataerkil ideolojinin ürettiği utanç kadını manipüle ederek onu, bedenini kontrol altında tutmaya zorlar. Kadınların bedenleri üzerindeki bu ataerkil baskı, mensturasyonun yol açtığı ağrı, halsizlik gibi bedenin biyolojik tepkilerine yönelik de devam eder. Ataerkil ideolojinin toplumsal cinsiyet yargıları üzerinden ürettiği kadın kimliğinde, bedenin biyolojik tepkileriyle mücadele yerine, zorluğun/baskının kabul edilmesi beklenir. Bu baskı biyolojik bile olsa baskıya direnmemek ve onu kabul etmek, 'güçlü kadın imajı'nın inşasıyla ilgilidir. Kadınların mensturasyon döneminde bedenlerindeki değişiklikler kadar psikolojilerindeki değişiklikleri de yönetmek zorunda kaldığı görülür. Bu yönetme zorunluluğunun kadınların deneyimindeki karşılığının evlilikle ilişkili olması, ataerkil sistemin evlilikle kadın için aile kurumunun anlamını yeniden inşa ederek bir hiyerarşiye neden olduğunu gösterir. Bu hiyerarşik yapının egemen olduğu aile yapısında kocaları tarafından anlaşılamayan kadınlar, psikolojilerindeki değişiklikleri bastırmak zorunda kalır. Bu baskı, kadınlar için duyguların yönetimi anlamına gelirken aynı zamanda bedenleri gibi duyguları üzerinde de ataerkil sistemin denetim kurduğunu gösterir. Kadınların deneyimleri üzerinde egemen olan toplumsal yönlendirmeler kadar mensturasyonun kendi doğasından kaynaklanan kontrol dışı doğası, özellikle çocuklukta mensturasyonun bedendeki kontrol kaybına dönüşmesi baskısına yol açar. Kadınların mensturasyona ilişkin unutamadığı anıların utançla ilgili olması, kültürel inşaların

deneyim üzerindeki etkisinin yanı sıra baskı ağını yeniden ürettiğini de gösterir. Mensturasyonun ataerkil ideoloji kadar kapitalist sistem tarafından denetlenen bir alan olması, kadınların hijyenik pedlere erişiminin sınırlarını belirler. Bu denetim, kadın biyolojisinin toplumsal ve kültürel koşullar tarafından inşa edilmesinin yanı sıra ekonomik koşullar tarafından da sömürülmesidir.

Toplumsal ve kültürel inşalarla belirlenen bir alan olan mensturasyonun ataerkil ideoloji ve kapitalist sistem tarafından kadınları baskı altına almasına yönelik kadın mücadelesi ilk olarak mensturasyonun anlamı ile başlar. Kadınların mensturasyonu, inşa edilen toplumsal anlamının dışında sadece anatomik yapı ile olan bağlantısıyla kabul etmeleri, baskıyı kırmakta önemlidir. Mensturasyonun büyümekle ve cinsellikle olan bağlantısının neden olduğu cinsellik denetimi ise doğrudan bu alana yönelik kadının kendi cinselliği üzerindeki denetimi ele geçirmesiyle tersine çevrilir. Bu doğrultuda evlilik öncesinde yaşanan cinsel ilişki, kadının ataerkil sisteme karşı başkaldırışı ve bedeni üzerindeki kontrolün kendisinde olmasıdır. Aynı zamanda kadınlar mensturasyon döneminde cinselliğe ilişkin dini yasaklarla ve kültürel söylemlerle, cinsel ilişkinin sınırlarını ve koşullarını yeniden belirleyerek mücadele ederler. Bu mücadele, mensturasyon toplumsal inşalarla utanç alanına dönüştürüldüğünde kadınların kanın ideolojisine meydan okumasıyla devam eder. Kadınlar, mensturasyon kanı utanç simgesine dönüştürülerek kadını sindirmek için kullanıldığında doğrudan tepki gösterip kanın çıktığı organa göre hiyerarşik kuruluşuna karşı duruş sergilerler. Bu duruşu sergileyebilmek için toplumsal cinsiyet yargılarından arınmış bilgiye sahip olmak gerekir.

Bu bilgiye sahip olmak, kadını baskı altında tutan ataerkil değer sistemini sorgulamasına ve mensturasyon-utanç ilişkisini kırmasına yardımcı olur. Sosyalizasyon sürecinde bu bilginin içselleştirilmesi, kadınların mensturasyon deneyimiyle ilgili söylem ve alışverişlerinde erkeklerin yanında sansür uygulamak zorunda hissetmelerini ortadan kaldırır. Kadınlar erkeklerin yanında bu konuyu rahatça konuşarak, alışverişte hijyenik pedlerin yanına konulan siyah poşetleri kullanmayarak bedenleri üzerinden kendilerine uygulanan denetime karşı koyarlar. Ataerkil ideolojinin mensturasyon üzerinden kadınlara uyguladığı baskıyla mücadelede sorgulama yapmak ve yasaklananı denemek; özellikle kadını yalnızlaştırmaya, ev içi alanda tutmaya ve kötülükle ilişkilendirmeye çalışan tabuların egemenlik alanını yok etmesi açısından önemlidir. Kadınların

deneyimlerinden ulaştığım sonuç mensturasyonun asla yalnızca biyolojik bir döngü olarak değerlendirilemeyeceğidir.

Mensturasyon gibi çocuk sahibi ol(ama)mak ve hamileliğe kadınların yüklediği anlamlar da kadınların deneyimleri üzerinde etkilidir. Toplumsal ve kültürel inşaların kadın deneyimindeki karşılığı, deneyimlerin kadınlar için nasıl baskı alanı hâline geldiğini ve bu baskıyla nasıl mücadele ettiklerini gösterir. Doğurganlık cinsiyet farkını kurarken kadınların sağlıklı sayılabilmelerinin ön koşulu olarak karşımıza çıkar. Bu noktada ataerkil sistemin 'normallik sınırı' kadın için doğurgan olmasıyla belirlenirken, bu özelliği gerçekleştiremeyen kadınlar 'hasta ve norm dışı' olarak etiketlenirler. Böylece ataerkil sistemin kadınların cinselliği üzerinde kurduğu denetim, kadının biyolojisiyle bağlantılı olan doğurganlık üzerinden annelik kimliğine ve ideolojisine dönüşür. Annelik kimliği, kadınlar için tamamlanmalarını sağlayıp onlara duygusal deneyimin ve ataerkil kültürde güç sahibi olmanın kapılarını açar. Kadınları çocuk sahibi olmaya yönelten nedenlere baktığımızda ilk olarak yönlendirmenin etkisi oldukça fazladır. Kadınların çocukluklarından beri anne olmayı istemelerinde sosyalizasyon sürecindeki toplumsal cinsiyet rollerini içselleştirmeleri etkilidir, kadınlara bu hayali benimsemeleri öğretilir. Çocuk sahibi olma kararının arkasındaki bir başka neden de evlilik kurumunun yapısıyla ilişkilidir. Evlilik ve aile ataerkil sistemin ataerkil ideolojiyi yeniden ürettiği kurumlardır. Bu nedenlerin dışında fiziksel, duygusal ve ekonomik şartların yeterli olup olmadığı da çocuk sahibi olma kararını belirler. Kadınlar için çocuk sahibi olmak toplumsal, kültürel, duygusal ve ekonomik faktörlerden etkilenir.

Duyguların ekonomi politiğinin etkisinde olan çocuk sahibi olmanın kadınların deneyimindeki karşılığı, çocuk sahibi olmaya yükledikleri anlamla ilişkilidir. Bu nedenle birçok kadının çocuk sahibi olmadan önce işyerindeki konumunu garantilemek istemesi şaşırtıcı değildir. Ataerkil kapitalist yapının kadın deneyimini belirlediği gibi erkek egemenliğinin birer parçası olan kocalar da karılarının deneyimlerini belirlemektedir. Evlilik, erkeklere kadınların cinselliği üzerinde denetim hakkı verir. Kadınların içselleştirdiği ataerkil kültür, bu durumu normal sınırına taşır ve evliliğin içeriğini çocuk sahibi olmakla bütünleştirir. Bu noktada kadının deneyimini belirleyen onun evliliğe, çocuk sahibi olmaya ne anlam yüklediği ve kendini bedensel, zihinsel olarak hazır hissedip hissetmediğidir.

Kadınların çocuk sahibi olma kararında etkili olan biyolojiyi referans alarak yapılan toplumsal ve kültürel inşalar, evliliği kadınlar için baskıcı bir kurum hâline getirir. Çocuk sahibi olmakla ilgili zorluk yaşayan kadınlarda bu baskı, 'eksiklik' olarak kimlik parçalanışını işaret ederken kadınların içinde bulunduğu ilişkiyi sonlandırmak istemelerine neden olur. Bu kaçış, ataerkil ideolojinin kadın ve anneliği ayrılmaz bir kimlik olarak inşa etmesiyle ilgilidir. Toplumsal cinsiyet ideolojisi, cinsiyetler arasında biyolojik olan farkı doğallaştırarak kadına annelik kimliğini yüklediğinden çocuk sahibi olamayacağı düşüncesi bile kadınlar için kendilerini değersizleştirmelerine yol açar. Bu değersizleştirme, özellikle erkeğin ailesinin beklentileri ve sorularıyla kadının yaşadığı baskıyı artırır. Ataerkil aile yapısında erkeğin ailesinin özellikle de kayınvalidenin sahip olduğu güç, ataerkil pazarlık ile ataerkilliğin yeniden üretimi için yapılan iş birliğinin bir sonucudur. Hem aile hem sosyal çevreleri tarafından doğurganlıkları sorgulanan kadınlar, bu süreci kendilerini çevrelerinden izole ederek ve yalnızlaşarak deneyimlemektedirler. Bu baskıları yaşayan kadınlar için YÜT'ne başvurmak her ne kadar bir çözüm olsa da YÜT'de kadınlar üzerinde baskıya neden olmaktadır. YÜT'nin şartlarının devlet tarafından belirlenmesi, tıbbi otoritenin söylem ve uygulamaları, kadın bedeni üzerindeki kurumsallaştırılmış denetime işaret ederken bu uygulamaların bedensel, psikolojik ve ekonomik etkilerinin her biri birer baskı türüdür. Kadınların bedenleri üzerindeki kontrolü kaybetmesine neden olur ve kadınların özne konumundan nesne konumuna geçişine hizmet eder.

Bu noktada kadınlar için YÜT baskıcı bir yapı olabilirken kadınların YÜT ile başladıkları tedavileri sonlandırmaları bu baskıya bir karşı çıkıştır. Bu uygulamaların bedensel ve zihinsel etkilerinin farkına varmak kadınlar için bedenleriyle iletişim kurma anlamına gelirken aynı zamanda çocuk sahibi olma çabasından vazgeçebilmeleri ve bunu eksiklik olarak görmemeleri nedeniyle de özne kimliğini güçlendiricidir. Çocuk sahibi olmakta zorlanan ve bu durumu kabul ederek YÜT tedavilerini bırakan kadınların psikolojilerini güçlendirmelerinde durumu kabul ederek tevekkül etme ya da duaya yönelme yani inanç faktörü oldukça etkilidir. İçselleştirilen toplumsal ve kültürel inşalara uygun bir beden ve kişilik oluşturmak yerine kadınların kendilerini olduğu gibi kabul ettikleri kendilik algısı, ataerkil sisteme karşı başlı başına bir mücadeledir. Çocuk sahibi olmanın kadın cinsiyetinin ayrılmaz bir parçası olarak üretilmesi, bu alanın kadın için yaralayıcı olmasının temel sebebidir. Çocuk sahibi olmakla ilgili zorluk yaşayan kadınlar YÜT gibi tedavilerin veya hamilelik testlerinin sonucunda hayal kırıklığı yaşamamak için

kendilerini ve çevrelerini çocuk sahibi olmak istemediklerine inandırmaya çalışırlar. Bu çaba, beklentiler ve gerçek arasındaki çatışmanın yaratacağı hayal kırıklığıyla mücadelede yer alsa da kadınların gerçek istek, beklentiler ve duygularından daha çok sosyal baskının etkisinde olunduğunu gösterir.

Bu baskı hamilelik durumunda da devam eder. Dolayısıyla hamilelik sürecinin çözümlenmesi kadınların deneyimlerinin ve bu deneyimlerdeki ataerkil güç ilişkilerinin anlaşılması için son derece gereklidir. Kadınlar planlı hamileliklerde hamileliği olumlu duygularla deneyimlerken plansız hamilelikler, kadınlar için olumsuz bir deneyim halidir. Hamilelikte kadınlar için önemli bir seçim olan doktoru ve hastaneyi belirlemek, çoğu kez kadınları gelir seviyelerine göre sınıflandıran bir deneyimdir. Özel hastane ve devlet hastanesi farkı, kadınların hamilelik deneyiminde ataerkil kapitalizmin etkisini gösterirken kadınları daha iyi deneyim için özel hastanelere yönlendirir. Devlet hastanesi ve özel hastane arasındaki farkı görmek için her ikisini de deneyimleyen kadınların karşılaştığı durum devlet hastanesinde mahremiyetin olmadığı ve performans odaklı çalışıldığıdır. Bu deneyimlerde kadınların kendilerinin nesne olarak algılandığını fark etmeleri ortaya çıkar. Kadınların doktor seçimlerinde toplumsal cinsiyet yargılarının da etkili olduğu görülür. Toplumsallaştırma sürecindeki cinsiyete dayalı iş bölümü, erkeklerin jinekoloji alanında kadınlara göre daha yetenekli olduğu inşasını kadınların içselleştirmelerine sebep olur. Kadın kimliğinin duygusal alanla ilişkili olarak inşa edilmesi ise kadınların işlerine duygularını yansıttıkları düşüncesiyle kadın doktor tercihinde olumsuz anlamda etkili olur.

Toplumsal cinsiyet yargılarıyla başka bir açıdan baktığımızda ise kadınların kadın doktoru tercih etmelerinin arka planında cinselliğin ve dolayısıyla kadın bedeni üzerindeki denetimi görmek mümkündür. Jinekolojik muayene, kadın doktor tercihinin en önemli sebebi olduğu gibi, cinsellik ve mahremiyetin toplumsal inşası üzerinden kadının deneyiminin rahat ya da rahatsız olmasını belirler. Hamilelik, bedensel ve psikolojik değişikliklere neden olduğundan bu değişikliklerin kadınlar ve kocaları tarafından nasıl anlamlandırıldığının kadınların deneyimi üzerindeki etkisi yok sayılamaz. Bedeni ve duyguları ‘ideal kadın/ideal hamile’ inşalarının ötesinde olduğu haliyle kabul etmek, kadınların hamilelik deneyimini olumlu olarak etkilediği gibi tek bu durumu kabul edememek kadının kendisini ve deneyimini sorgulama hâline dönüşür. Hamilelik, kadınlar tarafından bedensel deneyimler üzerinden kadını nesneleştiren bir

süreç olarak deneyimlendiği gibi tam tersi bir durum olarak da algılanabilir. Özellikle hamile kadınların karnına izinsiz dokunulması, kadın bedenini kamusal bir figüre dönüştürerek kadınları nesneleştirir. Kadınların bu deneyimden duydukları rahatsızlık, bedensel sınırlarının ihlal edilmesiyle ilgilidir. Bu deneyimin beden dokunulmazlığıyla ilişkisini kurmayan kadınlar ise deneyimlerini fetüs üzerinden anlamlandırırlar ve bu dokunuşu, bebeklerine yönelik bir selamlaşma olarak okurlar. Hamilelikte beden, geçirdiği fiziksel dönüşümler gibi gündelik yaşamda yol açtığı farklılıklarla da kadınların deneyimi üzerinde etkili olur. Hamileliğin hastalık değil normal bir hâl olduğundan hareket eden kadınların gündelik yaşantısında çok fazla değişiklik olmaz. Bedensel değişiklikler kadınları destek almaya mecbur bıraktığında ise ataerkil kültürün inşası olan 'güçlü kadın' mitinin etkisiyle kadınların bu desteği kabul etmemesi, deneyimlerini olumsuza çevirir.

Hamileliğin olumsuz bir deneyim haline dönüşmesi, ataerkil ideolojinin ve kapitalist sistemin etkisi nedeniyledir. Baskı alanlarına baktığımızda öncelikle kadınlar tarafından kullanılan 'hamile kalmak' ifadesi, ataerkil söylemin ve işaret ettiği nesne konumunun kadınlar tarafından da içselleştirildiğini gösterir. Bu nedenle egemen kültürün taşıyıcısı olan dil, güç ilişkilerini anlamamızı sağlar. Toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümünde kadının birincil vazifesi olan doğurganlık, ataerkil gücü topluma devreder ve kadının hamile olup olmadığını sorgulayarak onu baskı altına alır. Kadınların isteği dışında gerçekleşen plansız hamilelikler ve hamile kadınların bedenlerinin ve duygularının nasıl olması gerektiğine dair üretilen toplumsal söylemler, hamileliği tek tipleştirir. Deneyimleri, belirlenen söylemlerle uyuşmayan kadınlar için kendilerini sorgulamaya dönüşen bu durum, aynı zamanda kadınların kendi kendilerine de uyguladığı bir baskıya yol açar ve deneyim üzerindeki denetime dönüşür. Bu denetim, kadınların bedenlerine yabancılaşmalarının sebebidir. Kadınların hamileliği üzerindeki ataerkil kapitalist yapının etkisi, hamileliği hem pazara hem de seyirlik bir malzemeye dönüştürür ve bu sorumluluğu da kadına yükler. Aynı zamanda ataerkil sistem, kadınların hamilelik sebebiyle ücretli iş sektöründe yer almalarını zorlaştırır ve kadınların hem bedenleri hem de emekleri üzerinde denetim kurarak ekonomik baskıya da sebep olur.

Hamilelik dönemindeki kadının işgücü olarak yetersizliğine vurgu yapan söylemler sebebiyle kadınların birçoğu kendisini kanıtlamak zorunda hissederek psikolojik baskı yaşarlar ve bu nedenle işyeri politikalarındaki pozitif ayrımcılığı kabul

etmezler. Fakat kendini kanıtlama isteğiyle, özellikle zor koşullarda çalışan kadınlar, bu kez de annelik ideolojisinin baskısına yenilirler. Hamile kadınların yaşadığı baskının bir başka boyutunu da beden algısı ve deneyimleri oluşturur. Kadınların kocalarının, erkek doktor tercih edilmemesi kararında etkili olması, kocaların kadınların bedenleri üzerindeki denetimlerini açığa çıkarır. Aynı zamanda vajinanın inşasındaki cinsellik teması, kadınlar için vajinal muayeneyi baskı alanına dönüştürür ve kimi zaman bu muayeneyi yaptırmamalarıyla sonuçlanır. Cinsellik, hamilelik boyunca devam eden egemen bir baskı alanıdır. Dolayısıyla hamile kadınlara yönelik kıyafetleri üzerinden yapılan toplumsal baskı, ataerkil sistemin kadının cinselliği üzerinde kurduğu bir denetimdir. Bu baskı kadınları hem fiziksel hem de psikolojik olarak sınırlandırırken kadınların tepkisizliğiyle sonuçlandığında, kendilerine baskı yapılmasına nasıl izin verdikleri üzerinden bir sorgulama alanına, içsel baskıya dönüşmektedir.

Bu nedenle baskı yapılarının içerisindeki güç ilişkilerini ortaya koymak kadar bu baskılarla mücadele eden kadınların nasıl mücadele ettiğini değerlendirmek de önemlidir. Kadınların bedenleri üzerinden yaşadıkları baskılardan biri olan kocalarının erkek doktor seçimine müdahalesine, kadınlar kendi kararlarını verip erkek doktoru seçerek doğrudan tepki göstermektedirler. Vajinal muayene baskısının etkisini en aza indirmek içinse kocalarıyla birlikte muayeneye girmektedirler. Hamilelikte bedenin geçirdiği değişikliklere olumlu anlamlar yüklemek ve bu değişikliklerle bütünleşmemek, ataerkilliğin beden baskısını yenmeye yardımcı olurken hamilelik kilolarına bağlam değişikliğiyle olumlu anlam yüklenmesi, öncesinde bedeniyle barışık olamayan kadınların bedenleriyle barışma sürecine dönüşür. Hamile beden üzerinden kadınların toplumsal yaşamdaki yerinin ve kıyafetlerinin sorgulanmasının yol açtığı kadınların cinsellik üzerinden denetlemesine karşı kadınlar, doğrudan sözel tepkilerini ortaya koyarlar. Hamilelik boyunca hangi kamusal mekânlarda yer alacaklarına ve nasıl giyineceklerine kendileri karar vererek beden aracılığıyla yaşam denetimine dönüşen bu baskıya karşı çıkarlar.

Bedensel sınırları yok sayan hamile kadınların karnına izinsiz dokunulmasına karşı ise çoğu kez doğrudan tepki vermeyip kendini hareket ettirerek çekilmek gibi dolaylı çözümler üretirler. Hamilelik döneminde cinsellik, kadınlar ve kocaları için farklı istekler, beklentiler ve korkular anlamına geldiğinden geçici bir süreç olarak anlayışla değerlendirilmesi ya da erkeğin korkularının giderilmesi için tıp otoritesine danışılması,

kadınlar için cinselliğin baskı alanına dönüşmesini azaltır. Tıp ve uzman bilgisi ataerkil kapitalist bir yapıda olsa da kadınlar tarafından cinselliğin üzerlerinde baskı kurmasını engellemede kullanılarak bilginin egemenliğinden yararlanılır. Hamilelik deneyimleri içerisinde ele alınan aş ermede de benzer bir yararlanma söz konusudur. Kadınlar tarafından aş ermenin isteklerini karşılamak için kullanılması, ataerkilliğin içerisinden elde edilen bir kazançtır. Bedensel ve psikolojik değişiklikler üzerinden deneyimlenen baskının yanı sıra ev ve iş hayatının kadın için baskı alanına dönüşmemesi, hamile kadınlara uygulanan pozitif ayrımcılığı kabul etmekle mümkündür. Birçok hamile kadın bu uygulamalarla iş yerinden erken çıkarak eve giderek ev işlerini tamamlamakta ve böylece kendilerine vakit ayırabilmektedirler. Bu durum, evde kadının emeğine el koyan ataerkil üretim tarzının varlığını yeniden üretse de toplumsal cinsiyet rollerinin içselleştirildiği ailelerde kadın için kendisine ayıracağı vakit yaratmaktadır.

Hamilelik sürecinin çözümlenmesinden sonraki değerlendirmelerim doğuma yöneliktir. Toplumsal ve kültürel inşalarla birlikte ataerkil toplumda doğum, annelik yeterliliğinin kanıtlanma alanıdır. Bu nedenle vajinal doğum yerine kullanılan ‘normal doğum’ doğallığa vurgu yaparken sezaryen doğumun ‘normal olmayan’ olarak inşa edilmesinin başlıca nedenidir. Doğum deneyiminin kendisinden daha çok kadınların gerçekliğini inşa eden doğuma yüklenen bu anlamlardır. Kadınların doğum deneyimlerindeki farklılıklar, anatomik farklılıklarla ilgili olsa da deneyimlerdeki farklılığı belirleyen esas nedenler dış faktörlerdir. Kadınların bedenleri üzerinde kontrol sahibi olamadığı ve tıbbi otoritenin egemenliğini kabul etmek zorunda kaldığı durumlar, kadınlar için doğum deneyimini ‘uzman-hasta’ hiyerarşisinde deneyimlemelerine dönüşür. Kadınların, doğum süreciyle ilgili bilgi sahibi oldukları ve tıbbi otoritenin hegemonyasını kabul etmeyerek doğum öncesi süreci yönetebildiklerinde ise doğumu daha özgür olarak deneyimleyebildikleri ortaya çıkar.

Doğum sürecini kadınlar için baskı alanına dönüştüren ilk neden vajinal-sezaryen doğumun toplumsal inşasıyla ilgiliyken annelik ideolojisi, kadınların bu baskıyı yaşamasına yol açar. Yoğunlaştırılmış annelik ideolojisi nedeniyle vajinal doğum yapamayan birçok kadının kendisi ve çevresi tarafından annelik yeterliliği sorgulanır. Doğum şekli ve bebek sağlığı arasında bağlantı kuran tıp kurumu, ataerkil ideolojiyle kadınların duygularını sömürürken sezaryen doğum yapan kadınların devlet

politikalarıyla özel hastanelere mecbur bırakılmaları ise kapitalist yapının kadınlar üzerindeki sömürüsüne neden olur.

Doğum sürecinde doktorların işini kolaylaştıran ve onlara vakit kazandıran suni sancı, kadınların deneyimini baskıya dönüştüren en acılı uygulamadır. Suni sancının deneyimi zorlaştırmasından daha önemli olan durum ise çoğu kez sancının kadınların isteği dışında verilmesi ve bedenleri üzerinde kontrol uygulanmasıdır. Bu kontrol, vajinal açıklığın kontrol edilme aşamasında da hastane personeli tarafından gerçekleşirken kadının kendisini özne yerine nesne olarak algılamaya başlamasıyla sonuçlanır. Kadınların vajinal doğum yapabilmek umuduyla belirlenen zaman aralığı dışında, saatlerce sancıya katlanmaları (çoğu sezaryenle sonuçlanmıştır), annelik ve doğumda çekilen acı arasında bağlantı kuran annelik inşası nedeniyledir. Bu inşa doğumu sezaryenle gerçekleştiren kadınları ise doğum anına dahil olma arzusuyla *epidural* kullanma seçeneğine yönetir. Epidural sezaryenin kadınların deneyimindeki karşılığı ise daha çok travma olarak gerçekleşmektedir. Bu deneyim, ameliyathanede bedenin nesne olarak algılanmasının fark edilme halidir. Deneyimlerde yer alan bu baskılara eklenen bir diğer baskı da doğumun toplumsal cinsiyet rolleriyle deneyimlenmesidir. Hamilelik, çiftin eylemiyle gerçekleşmesine rağmen doğumun kadın bedeninde gerçekleşmesi, bu alanda kadını tek başına bırakmaktadır. Doğumhanede yalnız olmak, kadınların psikolojisini olumsuz etkilerken hastanelerin doğuma erkeğin de girebilmesine yönelik uyguladıkları kişiye göre değişen politikaları, kurumsallaştırılmış denetimin kadın deneyimini baskıya dönüştüren yönüdür.

Kadınların, doğumun kendileri üzerinde baskıya dönüşmesine yol açan ataerkil güç ilişkileriyle mücadeleleri, öncelikle her iki doğum şeklini de normal olarak kabul etmeleriyle başlar. Doğum şekli ve annelik arasında kurulan toplumsal inşayı içselleştirmemek ve doğum süreciyle ilgili bilgi sahibi olmak, sancı dayanılmaz hâl aldığında kadına doğumu sezaryene dönüştürebilmesi gücünü verir. Böylece bilginin ataerkil ideolojiyi sürdürdüğü gibi kadınlar tarafından bu ideolojiyi tersine çevirmek için kullanıldığı da görülür. Bu noktada doğuma kocanın da girmesiyle ilgili özel hastanelerdeki politikaların rastgele kullanılmasına yönelik karı kocanın net ve ısrarcı tavrı, hak arayışını kadının lehine sonuçlandırır. Aynı zamanda kadınlar üzerinde etkili olan beden söylemleri, sezaryen doğumdan sonra bedenin daha geç toparlanması gibi sebepler de kadınları vajinal doğum tercihine yöneltmektedir. Bu noktada vajinal doğumu

seçmek, kadınların doğum sonrası oluşacak beden kaygılarına karşı en başından bir çözüm şeklidir. Doğum sürecini ekonomik baskıya dönüştüren hastane ücretleri ise kadınların çalıştıkları işyerleri veya kocaları tarafından yaptırılan özel sağlık sigortalarıyla çözümlenir.

Doğumun gerçekleşmesinden sonraki süreç kadınların anneliği deneyimlemesinin en görünür hâlidir. Kadınların annelik deneyimleri de tıpkı daha önceki süreçlerde olduğu gibi anneliğe yükledikleri anlamla ilişkilidir. Bu nedenle toplumsal ve kültürel inşaların anneliğe yüklediği aşırı anlam ve 'kutsallık' söyleminin, kadınların anneliğe yükledikleri anlamla ilişkilisi ele alınmıştır. Bu doğrultuda annelik kadınlar için duygularla ilişkiliyken aynı zamanda annelik ideolojisinin etkisiyle kimliklerindeki parçalanmayı, ev içi üretim tarzıyla daha fazla bütünleşerek sömürünün artışını ve yalnızlaşmayı da temsil etmektedir. Kadınların, anneliği 'biyolojiden kaynaklanan bir içgüdü' olarak ele almaları, cinsiyete dayalı iş bölümünün ürettiği toplumsal yapıdan kaynaklanan bir sorunken anneliğin 'öğrenilen bir davranış biçimi' olduğunun düşünülmesi, sosyalizasyon sürecindeki ataerkil kültürün yönlendirmelerinin ürettiği bir inşa olduğunun açığa çıkmasıdır. Annelikle ilişkili olan emzirmek ise bebeğin biyolojik gereksiniminden çok anne ve bebek arasındaki bağa işaret ederken annelik ideolojisini sağlamlaştırmaktadır.

Toplumsal ve kültürel inşalarla üretilen anneliğin kadınlar tarafından içselleştirilmesi, annelik deneyiminin kadınlar için özne kimliklerinin yitirilmesiyle sonuçlanmasına yol açmaktadır. Ataerkil sistem, kadınlar üzerinde kontrol kurmak için ürettiği annelik ideolojisiyle kadınları duygusal olarak sömürür. Emzirmenin kadınlar tarafından 'tamamlanma ve bütünlük' duygusuyla ilişkili olarak deneyimlenmesi, ataerkil sistemin kadınları yalnızca annelik üzerinden tamamlanacakları fikriyle yönlendirmesiyle ilişkili olduğu gibi duygusal tatminle de ilişkilidir ve olumlu deneyimler üretir. Yoğunlaştırılmış anneliğin kadın deneyimindeki en görünür hâli doğum sonrasında bebeğe karşı hissedilen/hissedilemeyen duygularla ve ücretli işe geri dönme süreciyle ilişkilidir. Hegemonik annelik ideolojisini içselleştirmeyen kadınlar için annelik, özne kimliği ve annelik kimliği arasında kurulan dengeyle özgürleştirici bir deneyime, bu ideolojiyi içselleştiren kadınlar içinse baskıcı bir deneyime dönüşmektedir.

Anneliğin kadınlar üzerindeki baskısı öncelikle toplumsal cinsiyet rolleri ve bu rollerin kadınlara yüklediği sorumluluk alanıyla ilişkilidir. 'Kadın işleri' olarak tanımlanan bebek bakımı ve ev işlerinin sadece kadının görevi olarak inşa edilmesi,

ataerkil üretim tarzının evde kadının emeğine el koyması yoluyla ataerkilliğin kadının emeği üzerindeki denetimidir. Bu denetim aynı zamanda annelik ideolojisiyle kadının duyguları üzerinde de kurulmakta ve duygusal emek sömürüsüne neden olmaktadır. Kadınların anneliğe dair her şeyi bilme zorunluluğunu hissetmesi, onların üzerinde baskı kurarken anneliği de profesyonelleştirmektedir. Özellikle emzirmeyle ilgili yaşanan sıkıntılar, kadınlarda yetersizlik ve eksiklik duygularına neden olurken çevrenin emzirmeyle ilgili söylemleri, kadının performansının eleştirisine dönüşmektedir. Kadınlar için bu sorgulamanın anlamı, annelik hiyerarşisinde güç kaybetmeleridir. Bebeğin fiziksel ve duygusal gelişimiyle ilgili tüm sorumluluğu kadına yükleyen ataerkil toplum yapısı, kadını sosyal izolasyonla yalnızlaştırmaktadır. Bu doğrultuda ücretli işe dönmemek kadınlar için duygusal emekle ilişkiliyken, sistemin özel ve kamusal alandaki bölünme üzerinden kadınları denetmesinin bir biçimidir. Kadınların ücretli işe geri dönmelerinin nedenleri arasında yer alan gelir seviyesini yükseltme isteği, ataerkil kapitalizmin kadınların kararları üzerindeki etkisini gösterir. Kadınların bu isteğinin sadece çocuklarına daha iyi yaşam koşulları sağlamakla ilgili olması, ataerkil ve kapitalist sömürünün aile ve ekonomik yapı aracılığıyla gerçekleşmesidir. Kadınların bu noktada 'çocuklarına vakit ayıramama' düşüncesi üzerinden kendilerini suçlamaları ve yetersizlik hissetmeleri ise annelik ideolojinin neden olduğu, kadınların kendi kendilerine yaptığı bir baskıdır.

İyi annelik ideolojisi sevgi ve sorumluluk arasında doğrudan kurduğu ilişkiyle kadına duygusal baskı yaparken hamilelik deneyiminde olduğu gibi annelik deneyimi için de tek tip duygular ve deneyimler yaratır. Annelik deneyimini de tekdüze hâle getirir. Anneliğin kimi zaman bir alışma süreci gerektirdiğini yok sayan ataerkil sistem ürettiği annelik ideolojisi, bebeğiyle yoğun sevgi bağı kuramamış kadınların bu durumdan suçluluk duymasına ve kendilerini sorgulamalarına neden olur. Emek ve duygular üzerinden kadının yaşadığı baskının yanı sıra doğum sonrası bedeni de kadın için bir baskı alanıdır. Medya, sunduğu 'ideal kadın' görselleriyle toplumsal cinsiyet ideolojisini ve egemen erkek kültürünü güçlendirirken kadınlar için bu durum, kendilerinin ve çevrelerinin uyguladığı beden baskısına dönüşür. Bedensel değişikliklerle birlikte içselleştirilen annelik ideolojisi, kadınların cinsellikleri ve annelik kimlikleri arasında bir çatışma yaşatır. Bu çatışma, ataerkil sistemin kadını anne ve cinsel obje olarak ayırarak kadınların cinselliği üzerinde kurduğu denetimdir. Özellikle emzirme döneminde kadınlar, cinsellikleri üzerindeki baskıyı kocalarının kendilerini sadece anne olarak

görmeleriyle yaşarlar. Öncesinde cinsel obje olan memeleri, emzirmeyle birlikte bebeğin beslenme aracına dönüşür ve erkek için arzu nesnesi olmaktan çıkar. Bu noktada kadınlar bedenlerini erkeğe ya da bebeğe ait bir nesne olarak deneyimlerler ve bedenlerine yabancılaşırlar. Tüm bu bedensel, psikolojik, ekonomik baskı ve sosyal izolasyonun kadın deneyimindeki karşılığı da doğum sonrası depresyondur.

Kadınların anneliği deneyimlerken yaşadıkları bu baskılarla mücadeleleri öncelikle herkesin deneyiminin farklı olabileceğini kabul etmekle başlar. Bu farklılık, bebeğe karşı hissettikleri duyguların, anneliğe alışma süreçlerinin de farklı olabileceğini kabul etmek anlamına gelir. Aynı zamanda bilgi sahibi olmak, kadınlar için emzirmeyle ilgili yaşadıkları sorunların birçoğunun sürecin bir parçası olarak görmelerini sağlar ve kendilerini suçlamalarını engeller. Annelik ideolojisinin baskısında olan kadınlar ise hissedemedikleri duygularla bütünleşmeyerek farklı sebepler üreterek yaşadıkları içsel baskıyla başa çıkmaya çalışırlar. Anneliğin kültürel inşasının, kadınların emeğini ve duygularını özel alan içerisinde sömürmesinin neden olduğu doğum sonrası depresyondan ise 'güçlü kadın' tabularını yıkıp sorumluluğu paylaşarak çıkmak kadınlar için bir seçenektir. Kadınların konumsal bilgilerindeki farklılık, deneyimlerindeki farklılığa da neden olduğundan doğum sonrası depresyonla baş etmek için kimi kadın da yardımı kabul etmeyerek annelik kimliğiyle bütünleşir ya da işe geri dönme seçeneğini değerlendirerek annelik dışındaki kimliklerini yeniden kazanma mücadelesi verir. Bu süreçte yaşadıkları beden baskısını ise kadınlar, bedenleriyle kurduğu ilişkiyi değiştirerek, olanı kabul ederek ya da spora başlamak gibi çözümler üreterek yenerler. Bedeni düzeltmeyi amaçlayan uygulamalar, yabancılaştırıcı ve ataerkil kapitalizmin ürünü olsalar da kadınları yaşadıkları baskıdan özgürleştirir. Aynı zamanda cinsellik alanında bedensel ve annelik kimliğiyle ilgili olarak deneyimledikleri baskıyı, kocalarıyla karşılıklı olarak hissettiklerinin konuşulmasıyla çözebildikleri gibi memenin beslenme aracına dönüşümünü, kocalarından gizlemek gibi seçeneklere de başvururlar. Dolayısıyla kadınlar deneyimlerindeki baskılarla kimi zaman doğrudan kimi zaman da dolaylı tepkileriyle mücadele etmeye çalışırlar.

Çalışma boyunca çözümlediğim mensturasyon, çocuk sahibi olma (hamilelik ve doğum) ve annelik konusunu, sosyoloji alanı içerisinden feminist bakış açısı ile değerlendirme çabam hem bu meselelerin hem de kadın deneyiminin sağlık alanı dışından okunmasına imkân sağlar. Tıp alanı bu süreçleri teknik bir bakışla ele alırken bu alanı

değerlendirmeleri ve bilgileri toplumsal cinsiyetlidir. Bilgilerin ve bu bilgilerin uygulanmasının kadın deneyimi için ne anlama geldiğiyle ilgilenmez. Oysa ki, bilginin kuruluşunun da tıbbi uygulamaların da nötr olarak değerlendirilemeyeceği ortadadır ve kadın deneyiminde baskıcı rolü vardır. Bu nedenle çalışmam menstürasyon, çocuk sahibi olma ve anneliğin kadın deneyimi için ne anlama geldiğini, hangi noktalarda ne gibi baskılara dönüştüğünü değerlendirir. Bu konuların tarafsız olmayan toplumsal ögelere dönüştürüldüğünü tartışmaya imkân verirken kadın deneyimindeki yerinin anlaşılmasına da katkı sağlar. Aynı zamanda bu toplumsal inşa alanlarının ve kadınların deneyimlerinin feminist bilgi aracılığıyla feminist bir bakıştan değerlendirilmesi, günlük yaşantımızda sıradan gördüğümüz olayların, tepkilerin aslında ataerkil ideolojinin birer ögesi olduğunu anlamamıza fırsat verir. Kadınların yaşantısının ataerkillik tarafından kuşatıldığını görmemizi sağlar. Her birimiz deneyimlerimizin kendimize özel olduğunu düşünsek de paylaşılan kadın bilgisi, birbirimizden çok farklı olmadığımızı gösterir. Farklılıklarımız deneyimleme biçimimizi etkilerken benzerliğimiz bu deneyimlerin ataerkillik tarafından ne derece kuşatıldığı ve baskıyla mücadele edip etmediğimizdir.

Bu çalışmanın en önemli sonuçlarından biri, görüştüğüm eğitim ve gelir düzeyi açısından orta sınıf kadınların yaşadığı baskıları açıkça ifade etmesine karşın bu baskılara direnme biçimlerinin daha zayıf ve gizli kalmasıdır. Direnme yerine çoğu zaman kabulleniş içeren deneyimler; 2000'li yılların muhafazakâr politikalarının etkisi, feminizmin yüksek sesle ifade edilememesi ve kadınları feminizmden uzaklaştırmak amacıyla üretilen ve/veya çarpıtılmış bilgiler ve kadınların örgütlü politik hareketin içerisine dâhil olmamasıyla yakından ilişkilidir. Ataerkil ve kapitalist sistem tarafından uygulanan bu politikalar, kadınların maruz kaldığı tahakküm ilişkilerini sorgulamalarını ve bunlara direnme yollarını engellemektedir.

Kadınların deneyimleri özellikle de anne olmakla ilgili anlattıkları, anneliğin baskıcı boyutunun ataerkil ideolojiden kaynaklandığını gösterirken duygusal deneyimlenme biçimi olarak anneliğin özgürce deneyimlenebileceğini de görmemi sağladı. Bu çalışma boyunca kadınlarla yaptığım görüşmeler ve kurduğum ilişkiler, beni özellikle çocuk sahibi olmaya dair farklı bir bakış açısına ulaştırdı. Çocuk sahibi olmanın kadın deneyimindeki baskı boyutunun yanı sıra kadınlar için duygusal tatminin yüksek olduğu bir boyutunu da görmemi sağladı. Bu durum, kadınların çocuk sahibi olmakla birlikte çocuklarına karşı hissettikleri ve onlardan gördükleri karşılıksız sevgi ve

beklentisiz bir ilişkiliyle ilgiliydi. Kadınlar için bir tahakküm alanına dönüşen çocuk sahibi olma konusu, benim için bir korku alanıyken kadınların paylaştıkları deneyimler, benim de kendi korkularımı sorgulamama dönüştü.

Yaptığım değerlendirmeler ve çözümlemeler annelik kimliğini değil, deneyimini seçmek isteyen kadınlar için özgür bir deneyimin yol haritası olarak da okunabilir. Bu noktada çalışmam hem feminist bilgi hem de kadın deneyimi açısından önem taşımaktadır. Özellikle Türkiye'de bu alana dair yapılan çalışmaların ve literatürün eksikliği, bu çalışmayı alanındaki ilklerden biri yaparak kadın bilgisi ve deneyimi için önemli hâle getirir.

Mensturasyon, çocuk sahibi olmak ve doğum, kadınların hayatını ve kimliğini etkilerken kadınların deneyimini hem bedenleri hem de duyguları üzerinden belirler. Tam da bu noktada kadınların deneyimlerinde kocalarının rolü oldukça fazladır. Çocuk sahibi olma kararı, kadın ve erkek tarafından veriliyorken çocuk sahibi olmanın (hamilelik, doğum) ve anneliğin sadece kadın tarafından deneyimleniyor olması bu süreçteki eşitsizliği gösterir. Çalışmanın içerisinde kadınların bu süreci yalnız değil çift olarak deneyimlemek istedikleri açıkça görülür. Bu deneyim, süreçteki birçok unsurun baskı hâline gelmesini engeller. Aynı zamanda çift olarak deneyimlenen bu süreçte erkek, bebeğin sorumluluklarını kadın kadar üstlendiğinde, kadının deneyimleyeceği annelik, bakım/sorumluluk gibi alanlardan çıkıp annelik duygusunun keşfine dönüşür. Böylece annelik, duygusal ve fiziksel yük olmaktan çıkıp duygusal kazanımların olduğu özgür bir alan olur. Çocuk sahibi olma sürecinde erkeklerin deneyimine odaklanan, çocuk sahibi olmaya erkeklerin yükledikleri anlamlar, deneyimleri üzerinden erkeklerin bakış açısını çözümleyen bir araştırma, eleştirel erkeklik çalışmaları için bir çalışma konusu olabilir.

Bu öneriye ek olarak benim çalışmam kadınların belirli bir dönemdeki anneliğe ilişkin bakış ve deneyimlerini kapsadığı için bundan sonra yapılacak başka bir çalışmanın farklı zaman aralıklarıyla anneliğe yaklaşabileceğini düşünüyorum. Bebek doğduktan sonraki ilk yıllardaki anneliğin kadın deneyimindeki yerine ilaveten çocuğun ilkokul, lise, üniversite ve hatta evliliğiyle birlikte kadınların deneyimlediği anneliğin nasıl değiştiği ve kadınları hangi yönlerden nasıl etkilediği de araştırılabilir. Özellikle Türkiye'de anneliğin çocuklar kaç yaşına gelirse gelsin bitmeyen duygusal, fiziksel ve ekonomik yükümlülükler alanı olduğunu düşündüğümüzde, kadın için çocuk sahibi olmayı seçmek, hayatının belli bir dönemi üzerinde değil tamamında etkilidir. Sadece deneyimleri,

yaşadığı baskı çeşitleri ve bu baskıyla mücadele çeşitleri değişir. Bu nedenle kadınların hayatındaki farklı dönemlere ait annelikleri üzerine yapılacak bir araştırma anneliğin derinlemesine analizine imkân tanırken feminist bilgi ve kadın deneyimindeki çeşitliliğe katkı sağlar.

KAYNAKÇA

Abbott, P., Tyler, M., ve Wallace, C. (2005). *An Introduction to Sociology: Feminist Perspectives*. London: Routledge.

AbouZahr, C. (2003). Safe motherhood: A brief history of the global movement 1947–2002. *British Medical Bulletin,* 67, 13–25.

Agacinski, S. (1998). *Cinsiyetler Siyaseti*. (Çev: İ. Yerguz). Ankara: Dost.

Akçay, Ü. (2013). Kadın bedeninin denetimi ve üç çocuk inadı: Geçmişten günümüze (Neo) liberal muhafazakarlık, *Birgün Gazetesi*, 1-4.

Akın, A. (2007). Emergence of the family planning programme in Turkey. W.C. Robinson and J. A. Ross (Eds.). *Family Planning Revolution Three Decades of Population Policies and Programs* içinde (85-102). New York: The World Bank.

Akşit, E. (2010). Geç Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde nüfus kontrol yaklaşımları. *Toplum ve Bilim Dergisi*, 118, 170-197.

Altınbaş, N. (2014). Marriage and divorce in the late Ottoman Empire: Social upheaval, women's rights, and the need for new family law. *Journal of Family History,* 39(2), 114-125.

Arendell, T. (1999). Hegemonic motherhood: Deviancy discourses and employed mothers' accounts of out-of school time issues. *Center For Working Families Working Paper*. 9. Berkeley: University of California.

Assad, T. (1993). *Genealogies of Religion*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Athanasiou, A. ve Butler, J. (2017). *Mülksüzleşme*. (Çev: B. Ertür). İstanbul: Metis.

Atkinson,T. G. (1974). *Amazon Odyssey*. New York: Links Books.

Atwood, M. (2017). *Damızlık Kızın Öyküsü*. (Çev: S. Altınçekiç ve Ö. Kabakçıoğlu). İstanbul: Doğan.

Avcı, M. (2016). Osmanlı Devleti'nde kadın hakları ve kadın haklarının gelişimi için mücadele eden öncü kadınlar. *TAED*, 55, 225-254.

Ayata, A. (2018). Milli kimliğin inşasında kadının rolü. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 58(11), 223-231.

Ayhan, E. (2012). Kürtaj ve Uludere: Sömürerek öldürme ve yaşatmadan öldürme. *Amargi*, 26, http://www.amargidergi.com/yeni/?p=744 (Erişim Tarihi: 20.03.2019).

Badinter, E. (1981). *Mother Love, Myth, and Reality: Motherhood in Modern History*. New York: Macmillian.

Bailey, L. (1999). Refracted selves? A study of changes in self-identity in the transition to motherhood. *Sociology*, 33(2), 335-352.

Baker, M. (2003). Infertility, social exclusion and social policy. *Australian Social Policy Conference*. Australia: University of New South Wales.

Balsoy, G. (2012). Politik bir alan olarak kadın bedeni: Osmanlı toplumunda kürtajın yasaklanması. *Toplumsal Tarih*, 223, 22-27.

Balsoy, G. (2014). Geç Osmanlı öğüt kitaplarında kısırlık. *OTAM*, 35, 41-64.

Baraidotti, R. (1994). *Nomadic Subjects, Embodiment, and Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Colombia University Press.

Baraitser, L. (2009). *Maternal Encounters: The Ethics of Interruption*. London and NewYork: Routledge.

Barlett, A. (2000). Thinking through breasts. *Feminist Theory: An International Interdisiplinary Journal*, 1(3), 173-188.

Barlett, J. (1994). *Will You Be Mother? Women Who Choose to Say No*. London: Virago Press.

Barrett, M. (1986). *Women's Oppression Today*. London: Villiers Publication.

Bartky, S. L. (2003). Foucault, feminity, and the modernization of patriarchal power. R. Weltz (Ed.). *The Politics of Women's Bodies: Sexuality, Appearance, and the Behaviour* içinde (25-45). New York: Oxford university Press.

Barston, S. (2012). *Bottled Up: How the Way We Feed Babies Has Come to Define Motherhood, and Why It Shouldn't*. California: University of California Press.

Bass, B. (2015). Preparing for parenthood? Gender aspirations and the reproduction of labor market inequality. *Gender & Society*, 29(3), 362-385.

Basten, S. (2009). *Voluntary childlessness and being childfree*. Oxford & Vienna Institute of Demography.

Beauvoir, S. (1976). *Kadın: Genç Kızlık Çağı 1.Cilt*. (Çev: B. Onaran). İstanbul: Payel.

Beckett, K. (2005). Choosing cesarean, feminism, and the politics of childbirth in the United States. *Feminist Theory*, 6(3), 251-275.

Beckman, L. J. and Harvey, S. M. (2005). Currrent reproductive technologies: Increased Access and choice? Journal of Social Issues, 6(4), 1-20.

Bell, K. (2013). Constructions of infertility and some lived experiences of involuntary childlessness. *Journal of Women and Social Work*, 28(3), 284-295.

Benard, S. and Correll, S. (2010). Normative discrimination and motherhood penalty. *Gender & Society Review*, 46, 1-36.

Bennett, L. (2005). *Women, Islam and Modernity: Single Women, Sexuality and Reproductive Health in Contemporary Indonesia*. New York: Routledge.

Berf, M. (1991). Luce Irigaray's Contradictions: Poststructualism and Feminism. *Signs*, 17(1), 50-70.

Berktay, F. (2009). Feminist Teorinin Önemli Bir Alanı: Cinsellik, *Cogito,* 58, 57-72.

Berlant, L. (1997). *The Queen of America Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship*. Durham: Duke University Press.

Berry, N. (2010). *Unsafe Motherhood: Mayan Maternal Mortality and Subjectivity in Post-War Guatemala*. New York: Berghahn Books.

Bhasin, K. (2003). *Ataerkil Sistem: Erkeklerin Dünyasında Yaşamak*. (Çev: A. Coşkun). İstanbul: Kadınlarla Dayanışma Vakfı.

Bianet (Bağımsız İletişim Ağı) (04.08.2018). Çalışma, sosyal hizmetler ve aile bakanlığı'nın ismi değişti. https://m.bianet.org/bianet/siyaset/199722-calisma-sosyal-hizmetler-ve-aile-bakanligi-nin-ismi-degisti (Erişim Tarihi: 16.03.2019).

Bilge, S. and Collins, P. H. (2016). *Intersectionality*. Cambridge: Polity Press.

Black, S. T. (2010). Perceptions of women's sexuality within the context of motherhood. *The Family Journal: Counselling and Theraphy For Couples and Families*, 18(2), 154-162.

Blackstone, A. and Dyer Stewart, M. (2012). Choosing to be childfree: Research on the decision not to parent. *Sociology Compass*, 6, 718-727.

Blum, L. (1993). Mothers, babies and breastfeeding in late capitalist America: The shifting context of feminist theory. *Feminist Studies*, 19(2), 291-311.

Bobel, C. (2006). Our revolution has style: Contemporary menstrual product activists "Doing feminism in the third wave". *Sex Roles*, 54, 331-345.

Bobel, C. (2010). *New Blood: Third Wave Feminism and the Politics of Menstruation*. London: Rutgers University Press.

Bora, A. ve Günal, A. (2002). *90'larda Türkiye'de Feminizm*. İstanbul: İletişim.

Bora, A. (2012). Birlik ve beraberliğe en çok muhtaç olduğumuz şu günlerde kürtaj yasağı. *Amargi*, 26, http://www.amargidergi.com/yeni/?p=726 (Erişim Tarihi: 14.03.2019).

Bora, A. (2017). Kesişimsellik. *Birikim*. https://www.birikimdergisi.com/haftalik/8225/kesisimsellik. (Erişim Tarihi: 03.02.20).

Bordo, S. (1993). *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*. Oakland: University of the California Press.

Boulton, M. G. (1983). *Being A Mother*. London: Tovistock.

Bourdieu, P. (2015). *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi* (Çev: D. Fırat Şannan ve A. Berkkurt). Ankara: Heretik.

Bowlby, J. (1958), The nature of the child's tie to his mother. *International Journal of Psycho Analysis*, 39, 1-23.

Bozkurt, Ö. (2011). *Uluslararası Nüfus ve Kalkınma Konferansı Eylem Programının Türkiye'de Uygulanan Sağlık Politikalarına Yansımalarının Toplumsal Cinsiyet Perspektifinden İncelenmesi*. Uzmanlık Tezi. Ankara: T.C. Başbakanlık Kadın Statüsü Genel Müdürlüğü.

Briskin, L. (1990). Identity politics and the hierarchy of oppression: A comment, *Feminist Review*, 35, 102-108.

Brooks Gardner, C. (2003). Pregnant women as social problem. D. R. Loseke and J. Best (Eds.). *Social Problems: Constructionist Readings* içinde (36-102). London: Sage.

Brownmiller, S. (1975). *Against Our Will: Men, Women and Rape*. London: Secker&Warburg.

Brubaker, S. J., and Dillaway, H. (2009). Medicalization, natural childbirth and birthing. *Social Compass*, 3, 31-48.

Brumberg, J. (1997). *The Body Project: An Intimate History of American Girls*. New York: Random House.

Bryson, V. (1992). *Feminist Political Theory*. London: The Macmillan Press.

Bryson, V. (2007). *Gender and The Politics of Time: Feminist Theory and Contemporary Debates*. Bristol: Policy Press

Buckley, T. ve Gottlieb, A. (1988). *Blood Magic: The Antropology of Menstruation*. Berkeley: University of California Press.

Burkett, E. (2000). *The Baby Boon: How Family-Friendly Amarica Cheats The Childless*. New York: Free Press.

Burris, V. (1982). The dialectic of woman's opression: Notes on the relation between capitalism and patriarchy, *Berkeley Journal of Sociology*, 27, 51-74.

Butler, J. (1997). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. London: Routledge.

Butler, J. (2005*). İktidarın Psişik Yaşamı*. (Çev: F. Tütüncü). İstanbul: Ayrıntı.

Butler, J. (2010). *Cinsiyet Belası*. (Çev: B. Ertür). İstanbul:Metis.

Büken, N. (2013). *Feminist Etik ve Biyoetik*, Hacettepe Üniversitesi Tıp Fakültesi Tıp Tarihi ve Etik Anabilim Dalı Seminerleri'nde sunulan metin. Ankara.

Byron, R. A. (2010). Discrimination, complexity, and the public/private sector question. *Work and Occupations*, 37, 435-475.

Byron, R. A. and Roscigno, J. (2014). Relation power, legitimation, and pregnancy discrimination. *Gender & Society*, 28(3), 435-462.

Carastathis, A. (2016). *Intersectionality: Origins, Contestations*, Horizons. London: University of Nebraska Press.

Carter, P. (1995). *Feminism, Breast and Breast-feeding*. New York: St Martin's Press.

Carter, S. (2010). Beyond control: Body and self in women's childbearing narratives. *Sociology of Health & Illness*, 32(7), 993-1009.

Cavarero, A. (2000). *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*. P.A. Kottman (Çev.). New York: Routledge.

Chang, S., Kenney, N., and Chao, M. (2010). Transformation in self identity amongst Taiwanese women in late pragnancy: A qualitative study. *International Journal of Nursing Studies*, 47, 60-65.

Chodorow, N. (1974). Family structure and feminine personality. M. Rosaldo and L. Lamphere (Eds.). *Woman, Culture, and Society* içinde. Standford: Standfor University Press.

Choi, P., Henshaw, C., Barker, S., and Tree, S. (2005). Supermom, superwife, supereverything: Performing feminity in the transition to motherhood. *Journal of Reproductive and Infant Psychology*, 23, 167-180.

Chrisler, J., Marvan, M. ve Gorman, J. and Rossini, M. (2015). Body appreciation and attiudes toward menstruation. *Body Image*, 12, 78-81.

Christopher, K. (2012). Extensive mothering: "Employed mothers" constructions of the good mother. *Gender & Society*, 26, 73-96.

Cixous, H. (2000). The Laugh of the Medusa. L. Burke, T. Crowley, et.al (Ed.) *The Routledge Language and Cultural Theory Reader* içinde. Canada: Routledge Taylor & Francis Group.

Clarke, A., Shim, J., Momo, L., Ruth, J. and Fishman, J. (2003). Biomedicalization: Technoscientitic transformations of health, ıllness and us biomedicine. *American Sociological Review*, 68(2), 161-194.

Coleman, J. (2009). An introduction to feminism in a postfeminist age. *Women's Studies Journal*, 23(2), 3-13.

Collins, P. H. (1990). *Black Feminist Though*. Boston: MA. Unwin Hyman.

Collins, P. H. (2015). Intersectionality's definational dilemmas. *The Annual Review of Sociology*, 41, 1-20.

Collins, P. H. (2019). *Intersectionality: As Critical Social Theory*. Durham and London: Duke University Press.

Cook, J. and Fonow, F. (1986). Knowledge and women's interests: Issues of epistemology and methodology in feminist sociological research. *Sociological Inquiry*, 56, 2-29.

Copelton, D. A. (2010). Eating for two. How pregnant women neutralize nutritional deviance. A. Thio, T. C. Colhown and A. Conyer (Eds.). *Readings in Deviant Beauvoir* içinde (335-341). Boston: Allun & Bacon.

Cornell, D. (1995). *The Imaginary Domain: Abortion, Pornography, and Sexual Harassment*. London: Routledge.

Coşar, S. ve Yeğenoğlu, M. (2011). New ground for patriarchy in Turkey? Gender policy in the age of AKP. *South European Society and Politics*, 16(4), 555–573.

Coşkunarda, G. (14.06.2015). Kürtaj olmak isteyen kadının devlet hastaneleriyle imtihanı. *Milliyet*, http://www.milliyet.com.tr/kurtajolmakisteyenkadinin/pazar/haberdetay/14.06.2015/2073520/default.htm (Erişim Tarihi: 24.03.2019).

Cott, N. (2000). *No Small Courage: A History of Women in the United States*. New York: Oxford University Press.

Crasnow, S. (2009). Is standpoint theory a resource for feminist epistemology? An introduction. *Hypatia*, 24(4), 189-192.

Cummins, M. W. (2014). Reproductive surveillance: The making of pregnant docile bodies. Kaleisdoscope: *A Graduate Journal of Qualitative Communication Research*, 13(4), 33-51.

Çabuklu, Y. (2006). *Bedenin Farklı Halleri*. İstanbul: Kanat.

Çabuklu, Y. (2007). *Toplumsal Kurgular ve Cinsiyetçilik*. İstanbul: Everest.

Çakır, S. (2010). *Osmanlı Kadın Hareketi*. İstanbul: Metis.

Dalla Costa, (2015). *Kadınlar ve Toplumun Altüst Edilmesi*. (Çev: Kolektif). İstanbul: Otonom.

Daly, M. (1978). *Gyn/Ecology: The metaethics of radikal feminism*. London: Women's Press.

Daniluk, J. (2003). *Women's Sexuality Across The Lifespan: Challenging Myths, Creating Meanings*. New York: Guilford.

Darra, S. (2009). Normal', 'natural', 'good' or 'good-enough' birth: Examining the concepts. *Nursing Inquiry*, 16(4), 297–305.

Davis, D. and Walker, K. (2010). Re- discovering the material body through an exploration of theories of embodiment. *Midwifery*, 26(4), 457-462.

Davis Floyd, R. E. (1992). *Birth As An American Rite of Passage*. Berkeley: Beacon Press.

Dean, J. (2009). Who's afraid of third wave feminism? On the uses of the third wave in British feminist politics. *International Feminist Journal of Politics*, 11, 334-352.

Dedeoğlu, A. O. (2016). Discourses of motherhood and consumption practices of *Turkish motherhood. Business and Economic Research Journal*, 1(3), 296-311.

Delfin, A., Fraser, I. and Haththotuwa, R. (2017). Cultural aspects and mythologies surrounding menstruation and abnormal uterine bleeding. *Best Practice & Research Clinical Obstetrics and Gynoecology*, 40, 121-13.

Delphy, C. (1977). *The Main Enemy: A Materialist Analysis of Women's Opression*. London: WRRC Publication.

Delphy, C. (2012). *Baş Düşman*. (Çev: Ş. Ozansü). G. Savran ve N. Tura (Der.). Kadının Görünmeyen Emeği Maddeci Bir Feminizm Üzerine içinde (71-91). İstanbul: Kardelen.

Deleuze, G. ve F. Guattari (1990). *Kapitalizm ve Şizofreni*. (Çev: A. Akay). İstanbul: Bağlam.

Denney, E. (1994). Liberation or oppression? Radical feminism and in vitro fertilization. *Sociology of Health & Illness*, 16, 68-80.

Denney, E. (1996). Now reproductive Technologies: The views of women undergoing treatment. S.J. Williams and M. Calnan (Ed.). *Modern Medicine. Lay Perspectives and Experiences*. London: UCL Press.

Devine, C., Bove, C., and Olson, C. (2000). Continuity and change in women's weight orientations and lifestyle practices through pregnancy and the postpartum period: the influence of life course trajectories and transitional events. *Social Science & Medicine*, 50, 567-582.

DiQuinzio, P. (2006). The politics of the mothers' movement in the United States. *Journal of the Association for Research on Mothering*, 8(1,2), 55-71.

Direk, Z. (2012). Benim bedenim/ bedenim benim. *Amargi*, 26, http://www.amargidergi.com/yeni/?p=394 (Erişim Tarihi: 02.04.2019).

Dobscha, S., Beiger, S., and Thomsen, T. (2010). Motherhood, marketization, and consumer vulnerability. *Journal of Macromarketing*, 30(4), 384-397.

Docherty, S. (2010). Smear it on your face, rub it on your body, it's time to start a menstrual party., Critical Theory and Social Justice Journal of Undergraduate Research Occidental College, Spring (1), 2-25.

Dolay, L. (1995). *What Makes Women Sick: Gender and the Political Economy of Health*. UK: Macmillan.

Donohye, J. and Siegelman, P. (1991). The changing nature of employment discrimination litigation. *Standford Law Review*, 43, 983-1033.

Donovan, J. (2016). *Feminist Teori*. (Çev: A. Bora, M. Gevrek ve F. Sayılan). İstanbul: İletişim.

Douglas, M. (2007). *Saflık ve Tehlike*. (Çev: E. Ayhan). İstanbul: Metis.

Du Gay, P. and Salaman, G. (1992). The cult [ure] of the customer. *Journal of Management Studies*, 29, 615-633.

Duncan, S. (2000). *Gender, Economy and Culture in the European Union*. UK: Routledge.

Durakbaşa, A. (1998). Kemalism as identity politics in Turkey. Z. A (Ed.), *Deconstructing Images of the Turkish Woman* içinde (139-157). New York: Palgrave Macmillan.

Duran, J. (2003). Feminist epistemology and social epistemics. *Social Epistemology*, 17(1), 45-54.

Durudoğan, H. (2011). Söyleşi: Gerçek Özgürlük Başlangıç Yapmaktır, *Cogito*, 65, 175-187.

Dworkin, A. (1987). *On Our Blood*. New York: Harper&Row.

Dworkin, S. L. and Wachs, W. (2004). Getting your body back: Postindustrial fit motherhood in shape fit motherhood in shape fit pregnancy magazine. *Gender & Society*, 18(5), 610-624.

Dykstra, P. and Hagestad, G. (2007). Road less taken: Developing a nuanced view of older adults without children. *Journal of Family Issues*, 28(10), 1275-1310.

Earle, S. (2003). Bumps and boobs: Fatness and women's experiences of pregnancy. *Women's Studies International Forum*, 26(3), 245-252.

Ecevit, M. (2012). Epistemoloji. Y. Ecevit ve N. Karkıner (Ed.). *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi* içinde (32-63). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, AÖF Yayınları.

Ecevit, Y. (2012). Aile, kadın ve devlet ilişkilerinin değerlendirilmesinde klasik ve yeni yaklaşımlar. *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 0(1).

Ecevit, M. (2019). Metodoloji ve epistemoloji. A. Koçak Turhanoğlu (Ed.). *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi* içinde (31-60). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, AÖF Yayınları.

Edwards, N. (2016). *Voicing Voluntary Childlessness*. New York: Peter Lang.

Eisenstein, Z. (1978). Developing A Theory of Capitalist Patriarchy and Social Feminism. *Capitalist Patriarch* içinde. New York: Monthly Review Press.

Eisenstein, Z. (1979). *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. New York: Monthly Review Press.

Eisenstein, Z. (1999). Constructing a theory of capitalist patriarchy and socialist feminism, *Critical Sociology*, 25(2-3), 196-217.

Engin, O. ve Aydoğan, B. (2011). Primer amenore. *Türk Pediatri Arşivi Dergisi*, 46, 92-96.

Er, M. (26.05.2012). Sezaryenle doğuma karşıyım. *Sabah*, https://www.sabah.com.tr/gundem/2012/05/26/erdogan-sezaryenle-doguma-karsiyim (Erişim Tarihi: 02.04.2019).

Evans, E. (2016). Intersectionality as feminist praxis in the UK. *Women's Studies International Forum*, 59, 67-75.

Evans, J. (1995). *Feminist Theory Today: An Introduction to Second Wave Feminism*. London: Sage.

Evans, M. (1997). *Introducing Contemporary Feminist Though*. Malden: Blackwell Publishers.

Evans, R. (1977). *The Feminists:Women's Emancipation Movements in Europe, America and Australia:1840-1920*. London: Croom Helm.

Fairclough, N (2004). *Discourse in processes of social change: Transition in central and Eastern Europe*. Working Paper. Lancaster: Lancaster University.

Federici, S. (2009). *Caliban and The Witch*. Brooklyn: Autonomedia.

Ferree, M. M. (2018). Intersectionality as theory and practice. *Contemporary Sociology: A Journal of Reviews*, 47(2), 127-132.

Figert, A. (1996). *Women and the Ownership of PMS: The Structuring of a Psychiatric Disorder*. New York: Aldine De Gruyter.

Fineman, M. A. (1995). *The Neutered Mother, The Sexual Family and Other Twentieth Century Tragedies*. New York: Routledge.

Firestone, S. (1993). *Cinselliğin Diyalektiği*. (Çev: L. Salman). İstanbul: Payel.

Fisher, B. (1991). Affirming social value women without children. D.R. Maines (Ed.) *Social Organization and Social Process: Essays in Honor of Anselm Strauss* içinde (87-104). New York: Aldine de Gruyter.

Flax, J. (1983). Political philosophy and p. W.C. Robinson and patriarchal unconscious: A psychoanalytic perspective on epistemology and metaphysics. S. Harding, M. B. Hintikka (Eds.). *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science* içinde (245-282). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Foreman, A. (1977). *Feminity as Alienation*. London: Pluto Press.

Foucault, M. (2002). *Kliniğin Doğuşu*. (Çev: T. Keşoğlu). Ankara: Doruk.

Foucault, M. (2003). *İktidarın Gözü*. (Çev: I. Ergüden). İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, M. (2005). *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*. (Çev: I. Ergüden ve O. Akınhay). F. Keskin (Ed.). İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, M. (2010). *Cinselliğin Tarihi*. (Çev: H. Uğur Tanrıöver). İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, M. (2015). *Biyopolitikanın Doğuşu*. (Çev: A. Tayla). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınlar.

Fox, B. (2004). *When Couples Become Parents: The Creation of Gender in the Transition to Parenthood*. Toronto: University of Toronto Press.

Fraser, N. (2016). Feminizm, kapitalizm ve tarihin cilvesi. (Çev: A. Özuğurlu). A. Özuğurlu (Ed.). *21. Yüzyıl Feminizmine Doğru* içinde (69-94). Ankara: Notabene.

Freeman, H. (25.02.2019). "Üreme baskısı" istismardır, ama birçok kadın bunu bilmiyor bile… (Çev: H. Aliefendioğlu). *Çatlak Zemin*. https://catlakzemin.com/ureme-baskisi-istismardir-ama-bircok-kadin-bunu-bilmiyor-bile/ (Erişim Tarihi: 20.03.2019).

Fricker, M. (2008). Epistemic ınjustice: Power and the ethics of knowing. *Theoria*, 23(61), 69-71.

Fried, M. (2013). Reproductive rights activism in the post- Roe Era. *Am J Public Health*, 103(1), 10-14.

Ganong, H., Coleman, M. and Mapes, D. (1990). A meta – analytic review of family stracture stereotypes. *Journal of Mariage and the Family*, 52, 287-297.

Gatrell, C. J. (2011). I'm a bad mum: Pregnant presenteeism and poor health at work. *Social Science & Medicine*, 72, 478-485.

Gatrell, C. J. (2013). Maternal body work: How women managers and professionals negotiate pragnancy and new motherhood at work. *Human Relations*, 66(5), 621-644.

Gazi, F. (15.03.2019). Doğum için ya 20 bin lira ya 10 kişilik oda!. *Gazeteduvar*, https://www.gazeteduvar.com.tr/kadin/2019/03/15/her-dogum-insani-esit-yapar-mi/ (Erişim Tarihi: 01.04.2019).

Gentile, K. (2011). What about the baby? The new cult of domesticity and media images of pregnancy. *Studies in Gender and Sexuality*, 12(1), 38-58.

Gentile, K. (2013). Biopolitics, trauma and public fetus: An analysis of pre-conception care. *Sunjectivity*, 6, 153-172.

Gibson, D.M. and Myers, J.E. (2002). The effects of social coping resources and growth- fostering relationships on infertility stress women. J*ournal of Mental Health and Counseling*, 24(1), 68-80.

Gilchrist, R. (1999). *Gender and Archaeology*. London and New York: Routledge.

Gillespie, R. (2003). Childfree and feminine: Understanding the gender identity of voluntary childless women. *Gender& Society*, 17, 122-136.

Gilligan, C. (2003). *In a Different Voice*. ABD: Harvard University Press.

Gittins, D. (2012). *Aile Sorgulanıyor*. (Çev: T. Erdem). İstanbul: Pencere.

Glass, C. and Fodor, E. (2011). Public maternalism goes to market: Recruitment, hiring, and promotion in postsocialist Hungary. *Gender & Society*, 25, 5-26.

Gold, J. (2013). The experiences of childfree couples in a pronatalistic society: Implications for family counselors. *The Family Journal*, 21, 223-229.

Gordon, L. (1977). *Woman's Body, Woman's Right*. Harmondsworth: Penguin.

Gordon, L. (2013). Socialist Feminism: The Legacy of the second wave. *New Labor Forum*, 22(3). 20-22.

Goodwin, S. and Huppatz, K. (2010). *The Good Mother: Contemporary Motherhoods in Australia*. Sydney: Sydney University Press.

Gözükara, F. Ve Eroğlu, K. (2011). Sezaryen doğum artışını önlemenin bir yolu: Bir kez sezaryen hep sezaryen yaklaşımı yerine sezaryen sonrası vajinal doğum ve hemşirenin rolleri. *Sağlık Bilimleri Fakültesi Hemşirelik Dergisi*, 89-100.

Graber, M. (1996). *Rethinking Abortion: Equal Choice, the Constitution, and Reproductive Politics*. New Jersey: Princeton University Press.

Green, F. J. (2015). Re conceptualising motherhood: Reaching back to move forward. *Journal of Famílt Studies*, 21(3), 156-207.

Greil, A. (2002). Infertile bodies: Medicalization, metaphor and agency. M.C. Inhorn, F. Von Bolen (Ed.). Infertility around the Globe: New Thinking on Child-lessness, *Gender, and Reproductive Technologies: A View from the Social Sciences*. Berkeley, CA: University of California Press.

Greil, A. and McQuillan, J. (2010). Trying times: Medicalization intent and ambiguity in the defination of infertility. *Medical Antropology Quarterly*, 24(2), 137-156.

Greil, A., Slavson Blevins, K. and McQuillan, J. (2010). The experience of infertility: A review of recent literatüre. *Sociology of Health & Illness*, 32(1), 140-162.

Gross, E. (1987). Feminist theory and the challange to knowledges. *Women's Studies International Forum*, 10, 475-480.

Gottlieb, A. (1988). American premenstrual syndrome. *Antropology Today*. 4(6), 10-13.

Gurevich, L. (2008). Patriarchy? Paternalism? Motherhood discourses in trials of crimes against children. *Sociological Perspectives*, 51(3), 517-539.

Gürtin, Z. B. (2016). Patriarchal pronatalism: Islam, secularism, and the canjugal confines of Turkey's IVF boom. *Reproductive Biomedicine and the Society Online*, 2, 39-46.

Habertürk. (26.10.2009). Sperm bankaları Türk örflerine uygun mu?, https://www.haberturk.com/polemik/haber/182155-sperm-bankalari-turk-orflerine-uygun-mu (Erişim Tarihi: 20.03.2019).

Hamlacı, Y. (2017). Geç Osmanlı döneminde kadın, doğum ve çocuk sağlığı. *Lokman Hekim*, 7(1), 23-27.

Hampshire, K., Bell, M. and Simpson, B. (2012). Everybody is moving on: Infertility, relationality and the esthetics of family among British-Pakistani Muslims. *Social Science & Medicine*, 74, 1045-1025.

Hammer, C. (1999). Genetics and infertility: Psychosocial issues in reproductive counseling. *Families, Systems and Health*, 17,87-110.

Hansell, P.L., Thorn, B. E., Prentice Dunn, S., and Floyd, D. L (1998). The relationships of appraisals of infertility and other gynecological stressors to coping. *Journal of Clinical Psychology in Medical Settings*, 5, 133-145.

Haraway, D. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599.

Haraway, D. (1989). *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge.

Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. London: Free Association Books.

Haraway, D. (1997). *Feminism and Technoscience*. New York and London: Routledge.

Haraway, D. (2006). *Siborg Manifestosu*. (Çev: O. Akınhay). İstanbul: Agora.

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

Harding, S. (1987). Is there a feminist method? (Ed.) *Feminism and Methodology* içinde (1-14). Bloomington: Indiana University Press.

Harding, S. (1991). *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking From Women's Lives*. Milton Keynes: Open University Press.

Harding, S. (1996). Feminist yöntem diye bir şey var mı? (Çev: Z. Ayman). S. Çakır ve N. Akgökçe (Eds.) *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem* içinde (34-70). İstanbul: Sel.

Harding, S. (2004). Introduction: Standpoint theory as a site of political, philosophic, and scientific debate. (Ed.) *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies* içinde. New York, London: Routledge.

Harper, K. (1980). *The Childfree Alternative*. Brattleboro: The Stephan Greene Press.

Harper, E. A. and Rail, G. (2012). Gaining the right amount for my baby: Young pregnant women's discursive constructions of health. *Health Sociology Review*, 21(1), 69-81.

Hartmann, H. (2006). *Marksizmle Feminizmin Mutsuz Evliliği*. (Çev: G. Aygen). İstanbul: Agora.

Hartoun, V. (1997). *Cultural Conceptions: On Reproductive Technologies and the Remaking of Life*. London: University of Minnesota Press.

Hartsock, N. (1983). The Feminist standpoint: Developing the ground for a specifically feminist historical materialism. N. Hartsock and M. B. Hintikka (Eds.). *Discovering Reality* içinde (288-310). Dordrecth: Kluwer Academic Publishers.

Hayde, A., Roche Reid, B. (2004). Midwifery practice and the crisis of modernity: Implications for the role of midwife. *Social Science & Medicine*, 58, 2613-2622.

Hayden, S. and Hallstein, D. L. O'B. (2012). Placing sex/gender at the forefront: Feminism, intersectionality, and communication studies. K. R. Chavez and C. I. Griffin

(Eds.) *Standing in The Intersection: Feminist Voices, Feminist Practices in Communication Studies* içinde (97-125). Albany: State University of N.Y. Press.

Haynes, K. (2008). (Re)figuring accounting and maternal bodies: The gendered embodiment of accounting professionals. *Accounting, Organizations and Society*, 33, 328-348.

Hays, S. (1996). *The Cultural Contradictions of Motherhood*. New Heaven, CT: Yale University Press.

Hawkesworth, M. (1989). Knowers, knowing, known: Feminist theory and claims of truth. *Signs*, 14(3), 33-57.

Hawkins, B. M. (1984*). Women Without Children: How to Live Your Choice*. Saratoga: R&E Publishers.

Henley, N. (1977). *Body Politics: Power, Sex and Nonverbal Communication*. New Jersey: Prentice- Hall.

Hernes, M. (1984). Women and the welfare state: The transition from private to public dependence. *Patriarchy in a Welfare Society* içinde (26-45). Oslo: Universitetsforlaget.

Hoggart, L. (2000). Socialist feminism, reproductive rights and political action, *Capital & Class*, 24(1), 95-125.

Hollos, M. (2003). Profiles of infertility in southern Nigeria: Women's voices from Amakiri. *African Journal of Reproductive Health*, 7(2), 46-56.

Houppert, K. (2004). *Lanet: Son Tabuyla Yüzleşme: Adet Kanaması* (Çev: E. Metin), İstanbul: Ayrıntı.

Huoplainen, A. S. and Satama, S. (2018). Mothers and researchers in the making: Negotiating new motherhood within the new acedemia. *Human Relations*. 98-121.

Inhorn, M. (2003). The worms are weak: Male infertility and patriarchal paradoxes in Egypt. *Men and Masculinities*, 5(3), 236-256.

Ireland, M. (1993). *Reconceiving Women: Separating Motherhood From female Identity*. New York: Guilford Press.

Irigaray, L. (1985). *Speculum of the Other Women*. New York: Cornell University Press.

Irigaray, L. (1993). *Je, Tu, Nous: Toward A Culture of Difference*. New York: Routledge.

Irigaray, L. (2008). *Doğu ve Batı Arasında Tikellikten Topluluğa*. (Çev: N. Tutal) İzmir: Ara- Lık.

Irigaray, L. (2012). *Doğunun ve Batının Ötesinde Yeni Enerji Kültürü*. (Çev: D. Çetinkasap). İstanbul: Pinhan.

Işık, E. (1998). *Beden ve Toplum*. İstanbul: Bağlam.

Işık, N. (2002). 1990'larda adına yönelik aile içi şiddetle mücadele hareketi içinde oluşmuş azı gözlem ve düşünceler. A. Bora ve A. Günal (Der.). *90'larda Türkiye'de Feminizm*. İstanbul: İletişim.

İnceoğlu, Y. ve Sözeri, C. (2012). Nefret suçlarında medyanın sorumluluğu: "Ya sev ya terk et ya da…". Y. İnceoğlu (Der.). *Nefret Söylemi ve/veya Nefret Suçları* içinde (23-38). İstanbul: Ayrıntı.

Jackson, S. ve Scott, S. (2012). *Cinselliği Kuramlaştırmak*. (Çev: S. Serezli). Ankara: Nota Bene.

Jaggar, A. (1983). *Feminist Politics and Human Nature*. ABD: Rowman ve Littlefield Publishers.

Jaggar, A. (2004). Feminist politics and epistemology: The standpoint of women. S. Harding (Ed.). *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies* içinde (55-66). New York: Routledge.

Jette, S. (2006). Fit for two? A critical discourse analysis of oxygen fitness magazine. *Sociology of Sport Journal*, 23, 331-351.

Joachim, J. M. (2007). *Agenda Setting, the UN, and NGOs: Gender Violence and Reproductive Rights*. Washington: Georgetown University Press.

Johnson, A. (2000). Selfhood and embodiment: Reflecting on pregnancy and its implications. *Humanistic Psychologist*, 28, 167-180.

Johnson, B., Mishra, V., Lavelanet, A., Khosla, R. and Ganatra, B. (2017). A global database of abortion laws, policies, health standards and guidelines., *Bull World Health Organ*, 95, 542-544.

Johnson, C. (1996). Does capitalism really need patriarchy?, *Women's International Forum*, 19(3), 193-202.

Johnson, K. (2014). Protecting women, saving the fetus: Symbolic politics and mandated abortion conseling. *Women's Studies International Forum*, 47, 36-45.

Jordan, J. (1996). A New Politics of Sexuality. S. Rose and C. Stevens, et. al (Ed.). *Bisexual Horizons: Politics, Histories, Lives*. içinde (93- 187). Londra: Lawrance and Wishart.

Kafai, S. (2016). Re coding blood: Menstruation as activism. *The Steam Journal*, 2(2), 2-8.

Kant, A. (2014). Experiencing pregnancy: Negotiating cultural and biomedical knowledge. *Sociological Bulletin*, 63(2), 247-262.

Karzai, S. (2010). *A blood business: How the feminine hygiene industry sells taboos*. The York Scholar, 7(1), 24- 33.

Kathrynn, M. and Kreyenbuhl, G. (2003). *A sociological analysis of premenstrual syndrome. Electronic Theses and Dissertations*. Johnson City: East Tennessee State University.

Kaylı, D. (2012). *Özgürleşme ve Kadın Bedeni*. İzmir: İlya.

Kerfoot, D. (2000) Body work: Estrangement, disembodiment and the organizational "other"'. J. Hassard, R. Holliday and H. Willmott (Eds). *Body and Organization* içinde (231-246). London: Sage.

Kesgin, B. ve Yaman, Ö. M. (2013). Sosyal politikada sosyal güvensizliğe karşı sığınılacak son liman aile mi?. M. Şentürk ve Ö. M. Yaman (Eds.). *Kentleşme ve Sosyal Politikalar* içinde (45-64). İstanbul: Esenler Belediyesi Şehir Düşünce Merkezi Şehir Yayınları.

Kılıç, A. and Göçmen, İ. (2018). Fate, morals, and rational calculations: Freezing eggs for non-medical reasons in Turkey. *Social Science & Medicine*, 203, 19-27.

Kirkman, M., Rowe, H., Hardiman, A., and Rosenthal, D. (2011). Abortion is difficult solution to a problem: A discursive anlaysis or undergoing abortion in Australia. *Women's Studies International Forum*, 34, 121-129.

Kinser, A. E. (2010). *Motherhood and Feminism*. Berkeley: Seal Press.

Kissling, E. (2006). *Capitalizing on the Curse: The Business of Menstruation*. Colorado: Lynne Rienner Publishers.

Klein, R. (2008). From test-tube women to bodies without women. *Women's Studies International Forum*, 31, 157-175.

Kline, W. (2010). *Bodies of Knowledge: Sexuality, Reproduction, and Women's Health in the Second Wave*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Kristeva, J. (1982). *Power of Horror*. New York: Columbia University Press.

Kristeva, J. (2014). *Korkunun Güçleri: İğrençlik Üzerine Deneme*. (Çev: N. Tutal). İstanbul: Ayrıntı.

Koç, H. (2016). Feminizmin yeni yüzyılı için geriye bir bakış. A. Özuğurlu (Ed.)., *21. Yüzyıl Feminizmine Doğru* içinde (193-214). Ankara: Notabene.

Koerber, A. and Benson, T. (2013). *Breast or Bottle? Contemporary Controversies in Infant Feeding Policy and Practice*. South Carolina: University of South Carolina Press.

Koropatnick, S., Daniluk, J. and Pattinson, A. (1993). *Infertility: A non-event transition. Fertility and Sterility*, 59(1), 164-171.

Kubilay, Ç. (2016). Tıbbi doğuma karşı doğal doğum yorumlarında sezaryen tartışmaları. *Kadın/Woman 2000*, 17(2), 83-108.

Kutal, G. (1992). Türkiye'de istihdamın yapısında kadın işgücü. *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, 37 (28), 45-61.

Kutlar, M. (2010). Osmanlı kadın dergileri içinde erkekler dünyası dergisi. *Fe Dergi*, 2(2), 1-15.

Ladd Taylor, M. and Umansky, L. (1998). *Bad Mothers: The Politics of Blame in Twentieth Century America*. L. Taylor and L. Umansky (Eds.). New York: New York University Press.

Lander, L. (1988). *Images of Bleeding: Mensturation As Ideology*. New York: Orlando Press.

Lang, S. (1991). *Women Without Children: The Reasons, The Rewards, The Regrets*. New York: Pharos Books.

Law, J. (2000). The politics of breastfeeding assessing risk, dividing labor. *Journal of Women in Culture Society*, 25, 407-450.

Lawler, S. (2000). *Mothering The Self: Mothers, Daughters, Subjects*. London and New York: Routledge.

Laws, S. (1990). *Issues of Blood: The Politics of Menstruation*. London: Macmillan.

Lee, J. and Coen, J. (1996). *Blood Stories*. New York. Routledge.

Lechner, L. and Dalen, A. (2007). Definite involuntary childlessness: Associations between coping, social support ans psychological distress. *Human Reproduction*, 22, 288-294.

Legerski, E. and Cornwall, M. (2010). Working class job, loss, gender, and the negotiation of household. *Gender & Society*, 24(4), 447-474.

Lemaster, T. (2012). Girl with a pen: Girls' studies and third wave feminism in a room of one's own and professions for women. *Feminist Formations*, 24, 77-99.

Letherby, G. (1994). Mother or not, mother or what? Problems of definition and identity. *Women's Studies International Forum*, 17, 525-532.

Letherby, G. (1999). Other than mother and mothers as others: The experience of motherhood and non motherhood relation to infertility and involuntary childlessness. *Women's Studies International Forum*, 22, 359-372.

Letherby, G. (2003). *Feminist Research in Theory and Practice*. Philadelphia: Open University Press.

Liete, M. (2013). (M)othering: Feminist motherhood, neoliberal discourses, and the other. *Studies in the Maternal*, 5(2), 1-23.

Liu, X. and Dyer, S. (2014). Revisiting radical feminism: Partnered dual-earner mothers' place still in the home? *Women's Studies International Forum*, 47,1-10.

Liss, A. (2013). Editorial: Maternal aesthetics: The surprise of the real. *Studies in the Maternal*, 5(1), 1.

Litt, J. S. (2000). *Medicalized Motherhood: Perspectives From the Lives of African-American and Jewish Women*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Longhurst, R. (2005). (Ad)ressing pregnant bodies in New Zealand: Clothing, fashion, subjectivities, and spatialities. *Gender, Place, and Culture*, 12(4), 433-446.

Ludvig, A. (2006). Differences between women? Intersecting voices in a female narrative. *European Journal of Women's Studies*, 13(3), 245-258.

Luker, K. (1984). *Abortion and the Politics of Motherhood.* Berkeley: University of California Press.

Lund, A. (2017). From pregnancy out of place to pregnancy in place: Across, within and between landscape of meaning. *Etnography*, 18(1), 76-87.

Lupton, D. (1999). Risk and the ontology of pregnant embodiment. D. Lupton (Ed.). *Risk and Socicultural Theory: New Directions and Perspectives* içinde (59-85). New York: Cambridge University Press.

Lupton, D. (2012). 'Precious cargo': Foetal subjects, risk and reproductive citizenship. *Critical Public Health*, 22(3), 329-340.

Luttrell, W. (1990). Book review. *Signs*, 15(3), 635-640.

Lykke, N. (2010). *Feminist Studies: A Guide to Intersectional Theory, Methodology, and Writing* (2010). New York: Routledge.

Lyotard, J. F. (1997). *Postmodern Durum*. (Çev: A. Çiğdem). Ankara: Vadi.

MacKenzie, C. (1992). Abortion and embodiment. *Australian Journal of Philosophy*, 70(2), 136-155.

Malacrida, C. and Boulton, T. (2012). Women's perceptions of childbirth choices. *Gender &Society*, 26(5), 748-772.

Malefyt, T. and Maryann, M. (2016). Women's bodies, menstruation and marketing production: Interpreting a paradox of gendered discourses in consumer practices and advertising campaigns. *Consumption Markets & Culture*, 19(6), 1-21.

Mamo, L. and Fosket, J. R. (2009). Scripting the body: Pharmaceuticals and the (re)making of menstruation., *Signs: The Journal of Women in Culture and Society*, 34(4), 925-949.

Marinov, D. (1994). *Beliefs and Religious Rituals of Bulgarian People*. Bulgarian. Sofia: Acade My of Sciences Press.

Marques, A. C. (2018). Review: P. H. Collins and Sirma Bilge, intersectionality. *International Sociology Reviews*, 33(5), 615-617.

Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. (Çev: O. Akınhay ve D. Kömürcü). Ankara: Bilim ve Sanat.

Martin, E. (1987). *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*. Boston: Beacon Press.

Martin, E. (1984). Pregnancy, labor and body images in the United States. *Social Science and Medicine*, 19(11), 201-206.

Martin, L. J. (2010). Anticipating infertility: Egg freezing, genetic preservation, and risk. *Gender Society*, 24, 526-545.

Martinez, A. and Andreatta, M. (2015). It's my body and my life: A dialogued collaborative autoetnography. *Cultural Studies, Critical Methodologies*, 15(3), 224-232.

Massey, D. (1994). *Space, Place, and Gender*. Cambridge: Polity Press.

Maume, D. (2008). Gender differences in restricting work efforts because of family responsibilities. *Journal of Marriage and Family*, 68(4), 859-869.

Maume, D., Sebastian, R. A., and Bardo, A. R. (2010). Gender, work-family responsibilities, and sleep. *Gender & Society*, 24(6), 746-768.

Mauthner, N. (1993). Postnatal depression: The significance of social contracts between mothers. *Women's Studies International Forum*, 18(3), 311-323.

Mautman, M. and Ocak, E. (2008). Fetal culture: Ultrasound imaging and the formation of the human. *Radical Philosophy*, 147, 22-32.

Mc Allister, F. And Clarke, L. (1998*). Choosing Childlessness: Family and Parenthood, Policy and Practice*. London: Family Policy Studies Centre.

McDonough, R. ve Harrison, R. (1978) Patriarchy and Relation of Production. A. Kuhn ve A. Wolpe (Ed.). *Feminism and Materialism* içinde (11- 41). London: Routledge.

McKenzie, S. (1984). A socialist feminist perspective on gender and environment, *Antipode*, 16(3), 182-196.

McKinnon, C. (2003) *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru*. (Çev: T. Yöney ve S. Yücesoy). İstanbul: Metis.

McRobbie, A. (2013). Feminism, the family and the new mediated maternalism. *New Formations*, 80-(81), 119-137.

Meyer, M. (2005). *Thicker Than Water*. New York: Rostledge.

Meyers, L. E. (2014). Colonizing the (reproductive) future: The discursive construction of ARTS as Technologies of self. *Frontiers*, 35(1), 73-106.

Michel, A. (1984). *Feminizm*. (Çev: Ş. Tekeli). İstanbul: İletişim.

Mies, M. (1996). Feminist araştırmalar için bir metodolojiye doğru. (Çev: A. Durakbaşa ve A. İlyasoğlu). S. Çakır ve N. Akgökçe (Eds.) *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem* içinde (46-66). İstanbul: Sel.

Miller, T. (2005). *Making Sense of Motherhood: A Normative Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.

Millett, K. (1987). *Cinsel Politika*. (Çev: S. Selvi). İstanbul: Payel.

Minden, C. (1996). Other than mother. B.L. Brown (Ed.). *Bringing It Home: Women Talk About Feminism in Their Lives*. Vancouver: Arsenal Puppress.

Mitchell, D. and Gray, E. (2007). Declining fertility: Intentions, attitudesand aspirations. *Journal of Sociology*, 43(1), 23–4.

Mitchell, J. (1966). Women: The longest revolution, *New Left Review*, 40, 11-37.

Mitchell, J. (1975). *Psychoanalysis and Feminism*. London: Penguin Books.

Moloney, S. (2010). How menstrual shame affects birth. *Women and Birth*, 23, 153-159.

Molyneux, M. (1979 Temmuz-Ağustos). Ev emeği tartışması ve ötesi. (Çev: Gülnur Savran), *New Left Review*, 116, 92-127.

Moore, J. (2014). Reconsidering childfreedom: A feminist exploration of discursive identity construction. *Women's Studies in Communication*, 37, 159-180.

Morais, J. (2004). *A Time to Celebrate: A Celebration of A Girl's First Menstrual Period*. Lafayette: Lua Publishing.

Moralıoğlu, A. (2012). 80'li yıllarda kadın hareketi ve kampanyalar. *TBB Dergisi*, 99, 291-296.

Morell, C. (2010). Saying no: Women's experiences with reproductive refusal. *Feminism & Psychology*, 10(3), 313-322.

Morgan, L. M. and Michaels, M. W. (1999). *Fetal Subjects, Feminist Positions*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Morgen, S. (2002). *Into Our Own Hands: The Women's Health Movement in the United States 1969-1990*. New Brunswick, NJ: Rutgers.

Morris, A. (2009). Gendered dynamics of abuse and violence families: Considering the abusive household gender regime. *Child Abuse Review*, 18, 414-427.

Movius, M. (1976). Voluntary childlessness: The ultimate liberation. *The Family Coordinator*, 25(1), 57-63.

Mueller, K. and Yoder, J. (1997). Gendered norms for family size, employment and occupation: Are there personal costs for violating them? *Sex Roles*, 36, 207-220.

Musick, K., England, P., Edginton, S. and Kangas, N. (2009). Education differences in intended an unintended fertility. *Soc. Forces*, 88, 543-572.

Murphy, M. and Wang, D. (2001). Family level continuties in childbearing in low fertility societies. *European Journal of Population*, 17, 75-96.

Mutlu, B. (2011). Türkiye'de üremeye yardımcı teknolojiler. C. Özbay, A. Terzioğlu ve Y. Yasin (Eds.). *Neoliberalizm ve Mahremiyet* içinde (74-93). İstanbul: Metis.

Naples, N. (2003). *Feminism and Method: Etnography, Discourse Analysis, and Activist Research*. New York: Routledge.

Nash, M. (2011). You don't train for a marathon sitting on the couch: Performances of pregnancy fitness and good motherhood in Melbourne, *Australi. Women's Studies International Forum*, 34, 50-65.

Nason, E. And Poloma, M. (1976). *Voluntary Childless Couples: The Emergence of a Variant Lifestyle*. Beverly Hills: Sage.

Nash, M. (2012). Weighty matters: Negotioting fatness and in-betweenness in early pregnancy. *Feminism and Psychology*, 22(3), 307-323.

Neiterman, E. (2012). Doing pergnancy: Pregnant embodiment as performance. *Women's Studies International Forum*, 35, s.372-383.

Neiterman, E. (2013). Sharing bodies: The impact of the biomedical model of pregnancy on women's embodied experiences of the transition to motherhood. *Health Care Policy*, 9, 113-125.

Nelson, J. (2003). *Women of Color and the Reproductive Rights Movement*. New York: New York University Press.

Neyer, G. and Bernardi, L. (2011). Feminist perspectives on motherhood and reproduction. *Historical Social Research*, 36(2), 162-176.

Nichols, F. (2000). History of the women's health movement in the 20 th century, *JOGNN*, 29(1), 56-64.

Nicolson, P. (2001). *Postnatal Depression: Facing the Paradox of Loss, Happiness, and Motherhood*. New York: John Wiley.

Nossiff, R. (2001). *Before Roe: Abortion Policy in the States*. Philadephia: Temple University Press.

Oakley, M. R. (2015). *The Bottle, The Breast, and The State: The Politics of Infant Feeding in The United States*. London: Lexington Books.

Oaks, L. (2000). Smoke- filled wombs and fragile fetuses: The social politics of fetal representation. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 26(1), 63-108.

O'Brien Hallstein, L. (2010). *White Feminists and Contemporary Maternity: Purging Matrophobia*. New York: Palgrave Macmillan.

O'Brien M. (1981). *The Politics of Reproduction*. Boston: Routledge and Kegan.

Okin, S. (1989). *Justice, Gender, and the Family*. New York: Basic Books.

Okkaoğlu Mutlu, S. (2012). Aile hekimliği sisteminin kadın sağlığına etkileri. *III. Hekimlik ve Kadın Sağlığı Kongresi*, İstanbul: Cerrahpaşa Tıp Fakültesi, 131-133.

O'Reilly, A. (2011). Introduction: Maternal activism as matricentric feminism. The history, ideological frameworks, political strategies and activist practices of the 21 st century motherhood movement. (Ed.). *The 21st Century Motherhood Movement. Mothers Speak Out on Why We Need to Change the World and How To Do It* içinde (1-36). Bradford, Ontario: Demeter Press

Orenstein, P. (2000). *Flux: Women on Sex, Work, Kids, Love and Life in a Half-Changed World*. New York: Doubleday.

Overall, C. (2015). Rethinking abortion, ectogenesis, and fetal death. *Journal of Social Philosophy*, 46(11), 126-140.

Owen, L. (1993). *Her Blood is Gold: Celebrating The Power of Menstruation*. San Francisco: Harper Collins.

Önder Erol, P. (2018). Toplumda değerler sistemi olarak ailecilik ve bireyciliğin doğurganlık üzerine yansımaları. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 19, 871-893.

Özbay, F. (2014). Demografik dönüşüm sürecinde iktidar, kadın ve aile. *Başka Bir Aile Mümkün mü?,* İstanbul: Heinrich Böll Stiftung Türkiye Temsilciliği.

Özberk, E. (2003). *Nüfus politikaları ve kadın bedeni üzerindeki denetim*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Özdemir, M. (2016). Osmanlı fetvalarında iskat-ı ceninin cezai sonuçları. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9(46), 957-965.

Özgün, Y. (2012). Ailenin esnek işçisi: Kadınlar. *III. Hekimlik ve Kadın Sağlığı Kongresi*, İstanbul: Cerrahpaşa Tıp Fakültesi,43-21.

Özkiraz, A. ve Arslanel, M. N. (2011). İkinci meşrutiyet döneminde kadın olmak. *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 5(1), 1-10.

Öztan, E. (2014). Türkiye'de ailecilik, biyosiyaset ve toplumsal cinsiyet rejimi. *Toplum ve Bilim*, 130, 176-188.

Öztan, E. (2015). Feminist araştırmalar ve yöntem. F. Saygıgil (Ed.). *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları* içinde (271-290). Ankara: Dipnot.

Park, K. (2002). Stigma management among the voluntarily childless. *Sociological Perspectives*, 45(1), 21-45.

Park, S. (2005). Choosing childlessness: Weber's typology action and motives of the voluntarily childless. *Social Inquiry*, 75(3), 372-402.

Pash, L. and Sullivan, K. (2017). Stress and coping in couples facing infertility. *Current Opinion in Psychology*, 13, 131-135.

Pashigian, M. (2002). Conveiving the happy family: Infertility and marital politics in nothern Vietnam. M.C. Inhorn, F. Von Bolen (Ed.). *Infertility around the Globe: New Thinking on Child-lessness, Gender, and Reproductive Technologies: A View from the Social Sciences*. Berkeley, CA: University of California Press.

Pateman, C. (1988). *The Sexual Contract*. Oxford: Blackwell

Paul, P. (2001). Childless by choice. *American Demograpics*, 23, 45-50.

Petchesky, R. (1983). Reproductive freedom: Beyond a woman's right to choose, *Signs*, 5(2), 661-685.

Petchesky, R. P. (1987). Fetal images: The power of visual culture in the politics of reproduction. *Feminist Studies*, 13(2), 263-292.

Peterson, B. D., Gold, L. and Feingold, T. (2007). The experience and influence of infertility: Considerations for couple counselors. *The Family Journal: Counseling and Theraphy for Couples and Families*, 15(3), 251-257.

Peterson, H. and Engwall, H. (2013). Silent bodies: Childfee women's gendered and embodied experiences. *European Journal of Women's Studies*, 20(4), 376-398.

Peterson, H. and Engwall, H. (2013). Silent bodies: Childfee women's gendered and embodied experiences. *European Journal of Women's Studies*, 20(4), 376-398.

Peterson, H. (2015). Fifty shades of freedom: Voluntary childlessness as women's ultimate libaration. *Women's Studies International Forum*, 53, 182-191.

Phoenix, A. and Woollett, A. (1991). Motherhood: Social construction, politics and psychology. A. Phoenix, A. Woollett, and E. Lyod (Eds.). *Motherhood: Meaning, Practices, and Ideologies* içinde (13-27). London: Sage.

Polat, A. (2012). Çalışan kadınlar ve süper annelik kavramı. *III. Hekimlik ve Kadın Sağlığı Kongresi*, İstanbul: Cerrahpaşa Tıp Fakültesi, 36-42.

Purdy, L. (1996). *Reproducing Persons: Issues in Feminist Bioethics*. New York: Cornell University Press.

Ramazanoğlu, C. (1998). *Feminizm ve Ezilmenin Çelişkileri. Fark/Kimlik Sınıf*. İstanbul: Pencere.

Ramazanoğlu, C. and Holland, J. (2002). *Feminist Methodology: Challenges and Choices*. London: Sage.

Rathus, A., Rathus L. and Nevid, J. (2000). *Human Sexuality in a World of Diversity*. Boston: Allyn and Bacon.

Reed, I. A. (2011). *Interpretation and Social Knowledge: On the Use of Theory in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

Redshaw, M., Hockley, C. and Davidson, C. (2007). A qualitative study of the experience of treatment for infertility among women who successfully became pregnant. *Human Reproduction*, 22(1), 295-304.

Rich, A. (1977). *Of Woman Born: Motherhood As Experience and Institution*. New York: Norton.

Rich, A. (1995). *Of Women Born: Motherhood As Experience and Institution*. New York: W. W. Norton.

Rich, S., Taket, A., Garaham, M. and Shelly, J. (2011). Unnatural, unwomanly, uncreditable and undervalued: The significance of being a childless woman in Australian society. *Gender Issues*, 28, 226-247.

Richardson, D. (1993). *Women, Motherhood and Childbearing*. London: Macmillian.

Riegler, J. (1989) IVF doctor sues: Updates from Austria, reproductive and genetic engineering. *Journal of International Feminist Analysis*, 2(3), 251.

Riley, L. (2006). *Pregnancy: The Ultimate Week-by-Week Pregnancy Guide*. USA: Meredith Books.

Robertson, J. A. (2014). Fresh, frozen, and fabricated eggs. *The American Journal of Bioethics*, 13, 5-7.

Roscigno, V. (2011). Power, revisited. *Social Force*, 90, 349-374.

Ross, E. (1995). New thoughts on the oldest vocation: Mothers and motherhood in recent feminist scholorship. *Signs*, 20, 397-413.

Rossi, A. (1973). *The Feminist Papers From Adams to Beauvoir*. NY and London: Columbia University Press.

Rothman, B. K. (2004). Motherhood under capitalism. J. S. Taylor, L. L. Layne, and D. F. Wozniak (Eds.). *Consuming Motherhood* içinde (19-30). New Brunswick: Rutgers.

Rowland, R. (1992). *Living Laboratories: Women and Reproductive Technologies*. Melbourne: Pan Macmillian.

Rowland, R. (1998). Cross -national trends in childlessness. *Working Papers in Demography*.73.Canberra: Australian National University.

Rubin, G. (2002). Thinking Sex: Notes For A Radical Theory of the Politics of Sexuality. K. Plummer (Ed.). *Sexualities* içinde (188-241). London: Routledge.

Ryder, N. (1979). The future of American fertility. *Social Force*, 26, 359-370.

Saavedra, L. and Cameira, M. (2017). Deconstructing idealized motherhood: The extreme case of neonaticidal women. *Feminist Criminology*, 13(5), 1-17.

Sacks, K. (1974). Engels Revisited: Women, the Organization of Production and, Private Property. M. Zimbalist Rosaldo ve L. Lamphere (Ed.). *Woman, Culture and Society* içinde (207- 222). Stanford, CA: Stanford University Press.

Sağlık Bakanlığı (2010). Üremeye yardımcı teknoloji uygulamaları ve üremeye yardımcı tedavi merkezleri hakkında yönetmelik, *Resmi Gazete*, 27513.

Saluk, S. (2018). Doğumu/ doğurganlığı teşvik eden politikalara dair notlar. *Çatlak Zemin*, https://catlakzemin.com/dogumu-dogurganligi-tesvik-eden-politikalara-dair-notlar/ (Erişim Tarihi: 15.03.2019).

Sancar, S. (2004). Otoriter Türk modernleşmesinin cinsiyet rejimi. *Doğu-Batı*, 29. http://kasaum.ankara.edu.tr/files/2013/03/serpilhc.Otoriter_turk_modernlesmesinin_cinsiyet_rejimi.pdf.

Sancar, S. (2012). *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti*. İstanbul: İletişim.

Sandelowski, M. (1993). *With Child in Mind*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Sarup, M. (2004). *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*. (Çev: A. Güçlü). Ankara: Bilim ve Sanat.

Savran, G. (2012). Politik bir kavram olarak ev emeği. *III. Hekimlik ve Kadın Sağlığı Kongresi*, İstanbul: Cerrahpaşa Tıp Fakültesi, 74-77.

Sawicki, J. (1999). Diciplining mothers: Feminism and the new reproduction technologies. J. Price and M. Shildrick (Eds.). *Feminist Theory and the Body: A Reader*. New York: Routledge.

Savran, G. (2010). Modern tıp ve bilimin kadın bedenini denetleme biçimi. *II. Kadın, Hekimlik ve Kadın Sağlığı Kongresi: Kadını Görmeyen Bilim ve Sağlık Politikaları Kongre Kitabı*. Ankara: Başak Matbaacılık, 23-30.

Scheper Hughes, N. (1992). *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley: University of California Press.

Shilling, C. (1993). *The Body and Social Theory*. London: Sage.

Scott, J. W. (1988). *Gender and The Politics of History*. New York: Columbia University Press.

Sert, G. (2013). *Üreme Haklarının Yasal Temelleri ve Etik Değerlendirme*. İstanbul: İnsan Kaynağını Geliştirme Vakfı.

Sevim, A. (2005). *Feminizm*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Shail, A. and Gillion, H. (2005). *Menstruation A Cultural History*. Hampshire: Macmillan.

Shah, S. and Madiha, G. (2017). Menstruation: A social dilemma in developing countries. *Reproductive System & Sexual Disorders: Current Research*, 6(4), 220.

Shaw, R. (2004). Performing breastfeeding embodiment, ethics and the maternal subject. *Feminist Review*, 78, 99-116.

Shaw, D. (2010). Abortion and human rights. *Best Practice & Research Clinical Obstetrics and Gynaecology*, 24, 633-646.

Shilling, C. (1993). *The Body and Social Theory*. London: Sage.

Shostak, M. (1983). *The Life and Words of a Kung Woman*. New York: Random House Vintage Books.

Singh, S., Remez, L., Sedgh, G., Kwok, L. and Ondo, T. (2017). *Abortion worldwide 2017: Uneven progress and unequal access*., Guttamacher Institute, March 2017 Report.

Smith, D. (1987). *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*. Boston: Northeastern University Press.

Smith, D. (1990*). Conceptual Practices of Power*. Boston: Northeastern University Press.

Smith, D. (1992). Sociology from women's experience: A reaffirmation. *Sociological Theory*, 10(1), 88-98.

Smith, D. (1997). Comment on Hekman's: Truth and method: Feminist standpoint theory revisited. *Signs*, 22(21), 392-397.

Snitow, A. (1992). Feminism and motherhood: An American reading. *Feminist Review*, 40, 32-51.

Song, J. (2009). *South Koreans in The Debt Crisis: The Creation of a Neoliberal Welfare Society*. Durham: Duke University Press.

Spallone, P. (1989). *Beyond Conception: The New Politics of Reproduction*: London: Macmillan.

Spar, D. (2006). *The Baby Business: How Money, Science, and politics Drive the Commerce of Conception*. Boston: Harvard Business School Press.

Spender, D. (1980). *Man Made Language*. London: Routledge.

Sprague Jones, J. ve Sprague, J. (2011). The standpoint of art/ critism Cindy Sherman as feminist artist? *Sociological Inquiry*, 81(4), 404-430.

Spuy, T. M. and Kruger, L. M. (2007). 'Om langs die pad te kraam': A feminist psychoanalytic perspective on undisclosed pregnancy. *South African Journal of Psychology*, 37(1), 1-24.

Stanley, L. and Wise, S. (1993). *Breaking Out Again: Feminist Ontology and Epistemology*. London: Routledge.

Stanley, L. and Wise, S. (2013). Method, methodology, and epistemology in feminist research processes. L. Stanley (Ed.) *Feminist Praxis: Research, Theory and Epistemology in Feminist Sociology* içinde (20-62). London: Routledge.

Stearns, C. (1999). Breastfeeding and the good maternal body. *Gender & Society*, 13(3), 308-325.

Sutherland, O., Forbes, L., Hodgson, B., and McLaren, K. (2014). Digital actualizations of gender and embodiment: Microanalysis of online pregnancy discourse. *Women's Studies International Forum*, 47, 102-114.

Şimşek, F. (2017). Osmanlı nüfusunun politika açısından çocuk düşürme olgusu. *Mediterrane on Journal of Humanities*, VII (2), 393-401.

Tahaoğlu, Ç. (2013). Doğum kontrol hapı haktır, SGK kapsamına alınsın, *Bianet*, http://bianet.org/bianet/saglik/151926-dogum-kontrol-hapi-haktir-sgk-kapsamina-alinsin?bia_source=rss (Erişim Tarihi: 16.03.2019).

Tanturri, M. L. and Mencarini, L. (2008). Childless or childfree? Paths to voluntary childless in Italy. *Population and Development Review*, 34(1), 55-77.

Tekeli, Ş. (2017). *Feminizmi Yeniden Düşünmek*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Terry, J. (1989). The body invaded: The medical surveillance of women as reproducers: *Socialist Review*, 19(2), 13-43.

Terry, J. (1997). *Processed Lives: Gender and Technology in Everyday Life*. J. Terry and M. Calvert (Eds.). New York: Routledge.

Terzioğlu, A. (2011). Tarih, kadın sağlığı ve nüfus politikaları. *Gazete Su*.

Therborn, G. (2004). *Between Sex and Power*. London: Routledge.

Thompson, D. (2001). *Radikal Feminism Today*. London: Sage.

Thomson, J. J. (1971). A defense of abortion. B. Stainbock and J. D. Arras (Eds.). *Ethical Issues in Modern Medicine*. CA: Mayfield Publishing Company.

Tierno, P. and Hanna, P. (1989). Ecology of toxic shock syndrome: Amplification of toxic shock syndrome toxin by materials of medical interest. *Review of Infectious Diseases*, 11, 182-186.

Tillion, G. (2006). *Harem ve Kuzenler*. (Çev: Ş. Tekeli ve N. Sirman), İstanbul: Metis.

Timisi, N. ve Gevrek, M. (2002). 1980'ler Türkiye'sinde feminist hareket: Ankara çevresi. A. Bora ve A. Günal (Der.). *90'larda Türkiye'de Feminizm*. İstanbul: İletişim.

Todorova, I. and Kotzeva, T. (2003). Social discourses, women's resistive voices: Facing involuntary childlessness in Bulgaria. *Women's Studies International Forum,* 26(2), 139-151.

Tong, R. (2009). *Feminist Though*, Boulder, Colorado: Westview Press.

Topgül, C., Adalı, T., Çavlin, A. ve Dayan, C. (2017). *Sisteme Değil, İsteğe Bağlı Hizmet: Sağlık Çalışanları Gözünden İstanbul'da Kürtaj ve Aile Planlaması Hizmetlerinin Durumu*. Ankara: Türkiye Aile Sağlığı ve Aile Planlaması Vakfı, Nüfusbilim Derneği ve Birleşmiş Milletler Fonu.

Townley, C. (2011). *A Defense of Ignorance: Its Value for Knowers and Roles in Feminist and Social Epistemologies*. Maryland: Lexington Books.

Turner, B. (2001). The erosion of citizenship, *The British Journal of Sociology*, 52(2), 189–209.

Turner, B. (2008). Citizenship, reproduction, and the state: International marriage and human rights. *Citizenship Studies*, 12(1), 45-54.

Türkiye İşveren Sendikaları Konfederasyonu. (2009). *4857 Sayılı İş Kanun ve Gerekçesi*. Ankara: Matsa Basımevi.

Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırması (TNSA). (2015). *Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırması Sonuçları*- 2013. İzmir.

Tyler May, E. (1995). *Barren in the Promised Land: Childless Americans and the Pursuit of Happiness*. New York: Basic Books.

Tyler, I. and Clements, J. (2009). The taboo aesthetics of the birth scene. *Feminist Review*, 93(1), 134-137.

Tyler, I. and Clements, J. (2013). Private view, public birth: Making feminist sense of the new visual culture of childbirth. *Studies Maternal*, 5(2), 1-27.

Upton, R. L. and Han, S. S. (2003). Maternity and ıts discontents: Getting the body back after pregnancy. *Journal of Contemporary Etnography*, 32(6), 670-692.

Uttal, L. (2002). *Making Care Work: Employed Mothers in the New Childcare Market*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Ülker, Ç. (2012). *II. meşrutiyet dönemi dergilerinde kadın imajı 1908-1914*. Aydın. Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ülman, Y. (2004-2005). Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde bir aydının portresi: Dr. Besim Ömer Akalın. *Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 10(11), s.435-464.

Üstek, F. Ve Kök, İ. (2012). İktidarın nüfus planlaması: Kürtaj ve sezaryen üzerinden kadın cinselliğinin siyaseti. *Birgün*, İstanbul.

Veevers, J. (1973). Voluntary childlessness: A neglected area of family study. *The Family Coordinator*, 22, 199–205.

Virokannas, E. (2011). Identity categorization of motherhood in the context of drug abuse and child welfare services. *Qualitative Social Work*, 10, 329–345.

Wainer, J. (2008). Abortion and the struggle to be good in the 1970s. The Australian and New Zeland *Journal of Psychiatry*, 42, 30-37.

Wager, M. (2000). Childless by choice? Ambivalence and the femaşe identity. *Feminism & Psychology*, 10(3), 389-395.

Walby, S. (1994). Is citizenship gendered?. *Sociology*, 28(2), 379-395.

Walby, S. (2016). *Patriyarka Kuramı*. (Çev: H. Osmanağaoğlu). Ankara: Dipnot.

Waldby, C. (2015). Banking time: Egg freezing and the negotiation of future fertility. *Cultural Health & Sexuality*, 17, 470-482.

Wall, G. (2001). Moral constructions of motherhood in breastfeeding discourse. *Gender & Society*, 15(5), 592-610.

Warner, J. (2010). *Motherhood- Philosophy For Everyone: The Birth of Wisdom*. S. Lintott, F. Allhoff, and J. Warner (Eds.). New Jersey: Wiley-Blackwell.

Warren, M. A. (1975). On the moral and legal status of abortion. R. Wasserstram (Ed.). *Today's Moral Problems*. London: Macmillan.

Warren, S. and Brewis, J. (2004). Matter over mind? Examining the experience of pregnancy. *Sociology*, 38(2), 219-226.

Weedon, C. (1997). *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*. Malden: Blackwell.

Weikert, A. (1988). Product egg: Egg selling in an Austrian IVF clinic. Journal of *Feminist Analysis*. 1(3), 221-223.

West, C. and Zimmerman, D. (1987). Doing gender. *Gender & Society*. 1(2), 125-151.

Wickramasinghe, M. (2009). *Feminist Research Methodology: Making Meanings of Meaning- Making*. London: Routledge.

Winant, T. (1987). The feminist standpoint: A matter of language. *Hypatia,* 2(1), 123-148.

Winnicott, D. W. (1952). Letter to Roger Money Kyrle, 27 th. November. F. R. Rodman (Ed.). *The Spontaneus Gesture: Selected Letters of D.W. Winnicott* içinde (38-43). London: Karnac Books.

Winnicott, D. W. (1993). *Playing and Reality*. London: Tavistock.

Wolf, J. (2007). Is Breast Really Best? Risk and Total Motherhood in the National Breastfeeding Awareness Campaign., *J Health Polit Policy Law*, 32(4), 595-636.

Wolf, J. (2008). Got milk? Not in public. *International Breastfeeding Journal*, 31(2), 596-636.

Wolf, N. (2002). *Misconceptions: Truth, Lies, and the Unexpected on the Journey to Motherhood*. London: Vintage.

Wollstonecraft, M. (2017). *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*. (Çev: D. Hakyemez). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Wood, G. and Newton, J. (2006). Childlessness and women managers: Choice, context and discourses. *Gender, Work and Organization*, 13(4), 338-358.

Yeşilyurt Gündüz, Z. (2004). The women's movement in Turkey: From tanzimat towards European Union membership. *Perceptions*, 9, 115-134.

Young, M, I. (1990). Beyond the unhappy marriage: A critique of the dual systems theory. L. Sargent (Ed.) *Women and Revoluation* içinde (43-70). Bouton: South End Press.

Young,M, I. (2005). *On Female Body Experience: Throwing Like A Girl and Other Essays*. London: Oxford University Press.

Yu, S. (2011). Reclaming the personal: Personal narratives of third wave feminists. *Women's Studies*, 40, 873-889.

Yuval Davis, N. (2003). Nationalist projects and gender. Nar. *Umjet*, 40(1), 9-36.

Yuval Davis, N. (2010). *Cinsiyet ve Millet*. (Çev: A. Bektaş). İstanbul: İletişim.

Yüksel Oktay, E. (2013-2014). Türkiye'de Cumhuriyetin ilanından günümüze nüfus politikaları. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 7, 31-53.

Yürüt, B. (2017). Tanzimat sonrası Osmanlı kadın hareketi ve hukuki talepleri. *TBB Dergisi*, 365-396.

Zaretsky, E. (1976). *Capitalism, the Family and Personal Life*. New York: Harper.

Zayer, L. and Coleman, C. (2015). Advertising professionals: Perception of the impact of gender portrayals on men and women: A question of ethics? *Journal of Advertising*, 44(3), 267-275.

Sosyal Bil. Ens.

Evrak Kayıt Tarihi: 12.02.2020	Protokol No: 13550

Tarih: 27.02.2020

ANADOLU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL VE BEŞERÎ BİLİMLER BİLİMSEL ARAŞTIRMA VE YAYIN ETİĞİ KURULU
KARAR BELGESİ

ÇALIŞMANIN TÜRÜ:	Doktora Tez Çalışması
KONU:	Sosyal Bilimler
BAŞLIK:	Kadınların Çocuk Sahibi Olma ve Annelik Sürecinde Ezilme ve Direnme Deneyimleri
~~PROJE~~/TEZ YÜRÜTÜCÜSÜ:	Dr. Öğr. Üyesi F. Ayşın KOÇAK TURHANOĞLU
TEZ YAZARI:	Merve YILMAZBİLEK
ALT KOMİSYON GÖRÜŞÜ:	-
KARAR:	Olumlu

ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı : Merve YILMAZBİLEK

Yabancı Dil : İngilizce

Eğitim:

2015-2022, Doktora, Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı

2010-2012, Yüksek Lisans, Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı

2006-2010, Lisans, Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Anabilim Dalı

Yayınlar:

Yılmazbilek, Merve (2018). Kadın Özgürleşmesinde Feminist Bilinç Oluşturma Süreci Olarak Farklı Bir Yaklaşım: Meditasyonu Tartışmak. Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 3, 96-103.

Yılmazbilek, Merve (2017). Transfobi ve Nefret Suçları: Transların Seks İşçiliğine Mecbur Bırakılmaları ve Tecavüz Deneyimleri. XV. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi, 29 Kasım-1Aralık 2017, Ankara, Türkiye.

Yılmazbilek, Merve (2015) Beklenen, İstanbul: Postiga Yayınları.

Yılmazbilek, Merve (2011). Maskeli Balo Bitsin, Gökkuşağı Renklerini Göstersin. VI. Uluslararası Homofobi Karşıtı Buluşma,19-23 Mayıs 2011, Ankara, Türkiye.