

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

RADYO, TELEVİZYON VE SİNEMA ANABİLİM DALI

SİNEMA BİLİM DALI

**FOUCAULT'NUN BİYO-POLİTİKA
KAVRAMI IŞIĞINDA FİLMLERDE KÜRTAJ
TEMSİLİ**

Yüksek Lisans Tezi

FULYA ÖZCAN

İstanbul, 2019

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

RADYO, TELEVİZYON VE SİNEMA ANABİLİM DALI

SİNEMA BİLİM DALI

**FOUCAULT'NUN BİYO-POLİTİKA
KAVRAMI IŞIĞINDA FİLMLERDE KÜRTAJ
TEMSİLİ**

Yüksek Lisans Tezi

FULYA ÖZCAN

Danışman: Doç. Dr. FATİME NEŞE KAPLAN İLHAN

İstanbul, 2019



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

RADYO, TELEVİZYON VE SİNEMA Anabilim Dalı SİNEMA Bilim Dalı TEZLİ
YÜKSEK LİSANS öğrencisi FULYA ÖZCAN'ın FOUCAULT'NUN BİYO-POLİTİKA
KAVRAMI IŞIĞINDA FİLMLERDE KÜRTAJ TEMSİLİ
adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 18.04.2019 tarih ve 2019-10/23 sayılı
kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul
edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 06.05.2019

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1.	Tez Danışmanı	Doç. Dr. FATİME NEŞE KAPLAN İLHAN	
2.	Jüri Üyesi	Dr. Öğr. Üyesi MELİHA ELİF DEMOĞLU	
3.	Jüri Üyesi	Dr. Öğr. Üyesi METİN YASAN	

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyad:	Fulya Özcan
Anabilim Dalı:	Radyo, Televizyon ve Sinema
Programı:	Sinema
Tez Danışmanı:	Doç. Dr. F. Neşe Kaplan İlhan
Tez Türü ve Tarihi:	Yüksek Lisans – Nisan 2019
Anahtar Kelimeler:	Biyo-politika, Foucault, Sinema, Kürtaj, Kadın, İktidar

ÖZET

FOUCAULT’NUN BİYO-POLİTİKA KAVRAMI IŞIĞINDA FİLMLERDE KÜRTAJ TEMSİLİ

Bu çalışmada, *Juno* (2007), *4 Luni, 3 Saptamini și 2 Zile* (2007) ve *Araf* (2006) filmleri üzerinden, biyo-politikanın sinemadaki yansımalarını ve kürtaj temsillerini tartışmak amaçlanmıştır. İktidarın ve yönetimin kaynağına, “bir tür olarak insan”ın biyolojisini ve bedeni koyan biyo-politika kavramı, kürtajı tartışmaya elverişli bir temel sunduğundan seçilmiş, analizler, biyo-politikanın pratikleri ve iktidar sorgulamaları üzerinden temellenmiştir. Çalışmayı sınırlandırabilmek adına, kavram üzerinde en yoğun çalışan düşünürlerden biri olarak, Michel Foucault’nun biyo-politika kavramı seçilmiş, kürtajı anlamaya yönelik kavramsal temel, Foucault’nun biyo-politikası üzerinden oluşturulmuştur.

Film incelemelerinde, toplumsal cinsiyet, kadın bedeni ve kadın bedenine müdahaleleri kuramlaştırması bakımından feminist film kuramı, görüntünün anlamını deşifre etmede sağladığı avantaj ve imkanlar dolayısıyla göstergebilim kullanılmıştır. Bu incelemelerle görülmüştür ki sinema filmleri, biyo-politikanın stratejilerinin hem deşifrecisi hem de yeniden üreticisi olabilmektedir. İktidarı deşifre eden örnekler, alternatif bir kürtaj temsili sunarken, mevcut söylemi tekrarlayan filmler, annelik, kürtaj gibi kadınlık deneyimlerini, iktidarın isteğine uygun inşa etmede bir araç haline gelmiştir. Bu inşada en yoğun kullanılan stratejilerinse özneleştirme, norm dışı bırakma ve delilikle eşleştirme olduğu tespit edilmiştir.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname: Fulya Özcan
Field: Radio, Television and Cinema
Programme: Cinema
Supervisor: F. Neşe Kaplan İlhan
Degree Awarded and date: Master, April 2019
Keywords: Biopolitic, Foucault, Abortion, Woman, Power

ABSTRACT

REPRESENTATION OF ABORTION IN FILMS IN THE LIGHT OF FOUCAULT'S CONCEPT OF BIOPOLITICS

The aim of this study is to discuss the reflections of biopolitics in cinema and the representations of abortion through the films *Juno* (2007), *4 Luni, 3 Saptamini și 2 Zile* (2007) and *Araf* (2006). The concept of biopolitics, which places the body and biology of “the human as a species” in the source of power and management, was chosen due to providing a convenient basis for discussing abortion and was built on analyses, the practices of the biopolitics and power questionings. With an aim to limit the study, the concept of biopolitics of Michel Foucault, who is one of the philosophers working intensively on the concept, was chosen and the conceptual basis regarding the understanding of abortion was formed through the biopolitics of Foucault.

In the film reviews, the feminist film theory was used in terms of theorizing the gender, woman body and the interventions to the woman body and semiotics was used thanks to its advantages and facilities in decoding the meaning of images. These reviews reveal that films can be both the decoders and remanufacturers of the strategies of the biopolitics. While the examples decoding power offer an alternative abolition representation, the films repeating the current discourse have become a tool for building the woman-related experiences like motherhood and abolition according to the desire of the power. It was detected that the most intensively used strategies in this building were subjectivation, anti-normalization and matching with madness.

TEŞEKKÜR

Gelecek kaygısıyla sancıyan bir genç olarak, maddi ve manevi destekleriyle endişelerimi dindiren ve yaptıklarıyla özgür bir kadın olmamda payı büyük olan aileme

Bu tezi bitirebileceğime en çok inanan insan olan ve beni de inandıran sevgilime

Sürecin yoğunluğunda; evdeki dağınıklığı, kafa karışıklığı büyük anlayışla karşılayan, dert ortağı olan, ev arkadaşım Nazlı Yalçın'a

Yıllardır hayallerime ortak ettiğim, omuz omuza mücadele verdiğim kadınlar olarak, burada da dayanışmalarını esirgemeyen, tezi okuyan, ufkumu açan, fikir belirten ve düzeltmemde yardımcı olan dostlarım; Irmak Melek, Nupelda Yalçındağ ve Yaprak Gezici'ye

Mülakat kapılarında heyecanla beklediğimiz günleri bugünlere taşıyarak yardımlarını esirgemeyen arkadaşlarım Sibel Öz ve Yetgül Karaçelik'e

İçimize sinema aşkını nakşeden, öğrencileri olduğumu söylemekten gurur duyduğum hocalarım; Prof. Dr. Şükran Esen, Prof. Dr. Esra Biryıldız, Prof. Dr. Zeynep Çetin Erus ve Prof. Dr. Serpil Kirel'e

Ve çalışma süresince, yardımına ihtiyacım olduğu her an, istisnasız orada beliren, gece gündüz demeden yazdıklarımı okuyup beni yönlendiren, bıkmadan anlatan, enerjisini, çalışma azmini ve işine saygısını, şaşkınlıkla örnek aldığım tez danışmanım; Doç. Dr. Fatime Neşe Kaplan İlhan'a sonsuz teşekkürler.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa No.
ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	ii
TEŞEKKÜR.....	iii
KISALTMALAR.....	vii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM KÜRTAJA GENEL BİR BAKIŞ

I. KÜRTAJ NEDİR , TANIMLAR VE İLGİLİ KAVRAMLAR.....	5
A. KÜRTAJIN TANIMI VE TERİM ANLAMLARI.....	5
B. FETÜS NEDİR?.....	10
II. KÜRTAJIN NEDENLERİ NELERDİR?.....	16
A. KÜRTAJA NEDEN OLAN ETKENLER.....	18
III. KÜRTAJIN TOPLUMSAL TARİHÇESİ.....	22
IV. KÜRTAJIN TIBBİ TARİHÇESİ.....	29
V. KÜRTAJ UYGULAMALARI VE YASALAR.....	39
A. DÜNYA'DAN KÜRTAJ UYGULAMALARI.....	39
B. OSMANLI'DAN BU YANA TÜRKİYE'DE KÜRTAJ UYGULAMALARI.....	45
1. TÜRKİYE'DE KÜRTAJ YASALARININ TARİHSEL GELİŞİMİ VE TOPLUMSAL GERİ PLANLAR	45

2. KÜRTAJLA İLGİLİ MEVCUT YASALAR VE TARTIŞMALAR	53
3. RAKAMLAR VE SAYILAR IŞIĞINDA TÜRKİYE’DE KÜRTAJ	58
VI. YORUM/ BÖLÜM SONUCU.....	63

İKİNCİ BÖLÜM

FOUCAULT VE BİYO-POLİTİKA BAĞLAMINDA KÜRTAJ: “OLMAK YA DA OLMAMAK”

I. BİYO-POLİTİKA: POLİTİK BEDENLER/BİYOLOJİK İKTİDARLAR	67
A. PASTORAL İKTİDARDAN BU YANA “BEDEN” VE BİYO-POLİTİKANIN GELİŞİMİ	72
II. İKTİDAR RAHİMDE BÜYÜR: FOUCAULT’NUN BİYO-POLİTİKASINDA İKTİDAR VE KÜRTAJ.....	87
III. FOUCAULT’NUN CİNSELLİĞİ VE CİNSELLİĞİN ÖZNESİ OLMA BAĞLAMINDA KÜRTAJ.....	100
IV. FOUCAULT VE SÖYLEM: SÖYLEM KÜRTAJ HAKKINDA NE SÖYLER?.....	118
A. TÜRKİYE TARİHİNDE KÜRTAJ SÖYLEMİ.....	131

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BİYO-POLİTİKA VE SİNEMA: FİLMLER ÜZERİNDEN KÜRTAJ TEMSİLİ

I. BİYO-POLİTİKA VE SİNEMA İLİŞKİSİ.....	144
II. DÜNYA SİNEMASINDAN BİYO-POLİTİK KÜRTAJ TEMSİLLERİ: JUNO VE 4 LUNİ 3 SAPTAMİNİ Şİ 2 ZİLE ÖRNEKLERİ	164
A. JUNO.....	166
1. FİLMİN KÜNYESİ.....	166
2. FİLMİN KONUSU.....	166

3. <i>FİLM İNCELEMESİ</i>	167
B. 4 LUNİ 3 SAPTAMİNİ Şİ 2 ZİLE.....	187
1. <i>FİLMİN KÜNYESİ</i>	187
2. <i>FİLMİN KONUSU</i>	188
3. <i>FİLM İNCELEMESİ</i>	188
III. TÜRKİYE SİNEMASINDAN BİYO-POLİTİK KÜRТАJ TEMSİLLERİ VE ARAF ÖRNEĞİ.....	205
A. ARAF.....	216
1. <i>FİLMİN KÜNYESİ</i>	216
2. <i>FİLMİN KONUSU</i>	216
3. <i>FİLM İNCELEMESİ</i>	217
SONUÇ.....	228
KAYNAKÇA.....	235

KISALTMALAR

ABD	Amerika Birleşik Devletleri.
Bkz.	Bakınız.
Çev.	Çeviren
Doç.	Doçent
Dr.	Doktor
DSÖ	Dünya Sağlık Örgütü.
LGBTİ	Lezbiyen Gay Biseksüel Trans İnterseks
NPHK	Nüfus Planlaması Hakkında Kanun.
Prof.	Profesör
s.	Sayfa.
t.y.	Tarih yok
TCK	Türk Ceza Kanunu.
TNSA	Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırması.
vb.	Ve benzeri
WHO	World Health Organisation.

GİRİŞ

İktidarlar, hüküm sürmeye ilk başladığı günden beri yukarıdan aşağı hükmedebilecekleri nesneler olduğu sürece varlıklarını sürdürebilirler. Aksi takdirde üzerinde iktidar kurabilecek nesnesi olmayan hükümdar, varlık sebebini kaybedecek ve yok olacaktır. Fakat bu denklem Sanayi Devrimi'nin gerçekleşmesiyle yeni bir boyuta taşınır. Üretimin değişiklik göstermesiyle, iktidarın öznel ve nesnel denklemi de değişecektir. Artık üretim sistematikleşmiş, dolayısıyla iktidarın da sistematikleşmesi gerekmiştir. Doğal sonuç olarak, büyük krallıklar/ imparatorluklardaki hükümdarın yerini sistemin kendisi alır. Tıpkı hükümdarlık sisteminde olduğu gibi, üretim çağıyla gelen bu yeni iktidar biçiminde de çift taraflı olarak birbirini besleme söz konusudur. Üstelik bu kez, üzerinde iktidar kurulanın daha büyük bir rolü vardır: İktidarın varlık sebebi olmakla kalmaz, aynı zamanda onu yeniden üretir. İktidarın hem nesnesi hem de öznesi olmuştur. Artık önceki iktidar biçiminden daha büyük bir görevi vardır. Ve bu görevi yerine getirebilmesi için kitlesel olduğu kadar, bireysel olarak da kontrol altına alınmalıdır. Eski iktidarın kitleden bireye daralan düzeni, bireyden kitleye genişleyen şekilde değişmiştir. Bu yüzden yeni iktidar bedeni hedef alır. Çünkü bireye en yakın, ona en ait olan şey bedendir ve beden üzerinde iktidar kurulduğunda birey üzerinde de kurulmuş olacaktır. İktidar, her bir birey üzerinde kurulduğundaysa kitleselleşecektir.

Sanayi Devrimi'yle gelen üretim biçiminin getirdiği iktidar modelinin, yeni felsefi tartışmaları, yeni kavramları da beraberinde getirmesi kaçınılmaz olur. Biyo-politika ve biyo-iktidar kavramları da bu bağlamda, beden üzerinde kurulan iktidarı açıklamak üzere ortaya atılmıştır. Foucault'nun bu kavramları detaylandırılması ve biyo-politikanın pratiklerini açmasıyla, uygulamalar da gözle görülür hale gelmiştir. Doğma ya da doğmama biçimleri, ölme ya da ölememe biçimleri, kısaca tüm sağlık politikaları, çokça nüfusla ya da ekonomik programlarla ilişkili politikalar, bize biyo-politik yönetimselliğin farklı biçimleri olarak "buradayım" der.

Biyo-politika kavramı, Foucault tarafından ayrıntılı ele alınıp geliştirilerek çok boyutlu bir hal alır. Hem iktidarın kendisi hem de iktidarın yöneldiği beden, iktidarın üreticisidir artık. Beden, varoluş ya da olmayış şekliyle bizzat iktidarın söylemi haline gelir. Sokaklar, kitle iletişim araçları ve sanat, 'söylem'i üzerinde taşıyan

reklam panoları haline gelmiştir. Her beden, gönüllü ya da gönülsüz bir “ürün yerleştirme”yle hayatın içinde dolaşır ve söylemi dolaşıma sokar. Beden söylemin gösterenidir artık. Nasıl imparatorlukların haşmetini gösteren heykelleri, anıtları varsa liberalizmin de üretime katılan, mikroda sistemin bir parçası, makroda sistemin kendisi olan bedenleri vardır. Fakat bu bedenler, imparatorlukların gücü simgeleyen, sabitliğiyle gücün hep orada olacağını imleyen heykelleri/anıtları gibi durağan değil, liberalizmin çalışan makineleri gibi hareketli, canlı ve çok parçalıdır.

İktidarların beden üzerindeki kontrolü bugün başlamamış olsa da teknolojik gelişmelerin verdiği imkanla, daha teknik ve daha detaylı bir hal almıştır. Daha önce üretime katılım ve iktidarın propaganda aracı olarak şekillendirilen, kontrol altına alınan ve gerektiğinde yok edilen bedenler, geçmişte bu müdahaleye -söylemde ya da eylemde- kabaca maruz kalmaktaydı. Oysa teknolojik gelişmelerin artması, devlette sayım sisteminden kayıt sistemine geçilmesi ve izlenirliğin kolaylaşması sayesinde müdahalenin niteliği de değişmiş oldu. Artık beden, yalnızca nüfus sayımında ibreyi yukarı hareket ettiren bir nicelikten ibaret değil. O artık, nasıl beslendiği, yüzde kaç özü olduğu ya da olmadığı, doğumları, hastalıkları ve hatta zeka seviyesiyle bir nitelik. Dolayısıyla kurulan iktidar da daha ayrıntılı, daha nitelikli ve hatta edinilen bilginin sonucunda parçacıklı. Yani iktidar, beden üzerinde nerede, ne kadar iktidar kurabileceği, bunu nasıl kuracağı ve nereden kuramayacağı üzerinde daha fazla bilgi sahibi. Dolayısıyla buna uygun eylem ve söylem oluşturmakta ve bunun yeniden üretilmesini sağlamakta daha mahir, daha nitelikli. Bu sebeple amacımız, bu maharetin sinemaya uzanan yöntemlerini, filmlerde kürtaj gösterimi üzerinden biyo-politikanın nasıl işletildiğini kayda geçirmeye çalışmaktır.

Filmlerde biyo-politikanın izlerini ararken özellikle iktidar kavramı üzerinde durulacaktır. Çünkü iktidarın beden üzerindeki tahakküm yöntemlerinin tanımlanmasıyla gelişen tartışmalar, bize bu uygulamaların nereye varabileceğini, ya da hangi teknolojinin nasıl bir biyo-iktidar aracı olabileceğini tahmin etmemizi de sağlamaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz üzere biyo-politikada iktidar, kişinin bedeni üzerindeki tasarrufunu kısıtlamış ya da tamamen eline almıştır. Bu yöntemlerden en gözle görülen, etkileri zamana yayılan, dolayısıyla pek çok kadının – dolayısıyla

sinemanın- hikayesinde yer alan kürtaj uygulamalarının sinemadaki gösterimi üzerinde durularak, filmlerde biyo-politika kavramının izleri araştırılacaktır. Kadının gebeliği ve kendi bedeni üzerindeki karar verme tasarrufunun iktidar tarafından nasıl ele alındığı, filmler üzerinden kayda geçirilmeye ve tartişılmaya çalışılacaktır. Filmlerin ele alabildiği ya da alamadığı kadarının, mevcut uygulamaları nasıl ve nereden yansıttığı okunmaya çalışılacaktır. Bu paralelde, zaman zaman iktidarın söyleminin yeniden üreticisi olma görevini üstlenen sinemanın işlevi tartişılacak, ekrana yansıyan kadın bedeninin biyo-iktidarı yeniden üretilip üretmediği sorusunun cevabı aranacaktır.

Bu alışma, mevcut biyo-politika uygulamalarının, kadınların hayatları üzerinde nasıl etkileri olduğunu filmler üzerinden ortaya koymayı ve bireyin karar mekanizmalarının sekteye uğratılmasının toplum sağlığı üzerinde onarılmaz etkileri olduğunu *sinema* zerinden göstermeyi amaçlamaktadır. Ve en önemlisi şu sorunsal tartişılacak ve cevap aranacaktır: Sinema, sadece biyo-politik iktidara dair bir durum tespiti mi yapar yoksa iktidarın yeniden üreticisi midir? Gerçek hayatta sürekli müdahale edilen kadın bedeni, sinemada aynı müdahaleye maruz kaldığında tekrar yara alır mı? Ve sinemadaki “bakışın iktidarı”¹ biyo-politik iktidarın devamı niteliğinde ise “bedenin” özgürlüğü nasıl ve ne zaman gerçek olur?

Burada savımız, Foucault’dan hareketle, sinemanın da hakikatin yaratıldığı bir söylem aracı olduğu ve zihinlerdeki anlamlandırmanın imajlar aracılığıyla “yaratılmış” olduğudur. Bu sebeple filmlerde biyo-politik söylemin izleri araştırılacak ve anlatıların biyo-politik iktidarın anlamlandırma tuzağına ne kadar düşüp, ne kadar kaabildiklerinin izi sürülecektir. Fakat bunu yapabilmek için öncelikle kavramlara ve kürtajın teknik koşullarına bakılacaktır. Kürtaj konusu, hukuktan tıbbı, yerelden genele farklı anlamlar ifade ettiğinden disiplinler arası bir yöntem izlenecek, ulusal ve uluslararası alanda nasıl algılandığı, nasıl uygulandığı ve nasıl karşılandığı konusunu anlaşılmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda çalışmanın ilk bölümünde kürtaja dair genel bir görünüm sunulmaya çalışılacak, sonra da biyo-politikanın kavramsal tarafıyla bir temel oluşturacaktır. Son olarak tüm bu tarihsel/teorik temele dayanılarak; *kürtaj*,

¹ Burada ticari ve sanatsal nitelikli filmler ayrımı yapılmayacaktır, çünkü bakışın iktidarı bu kategorik ayırmıdan bağımsız olarak üretilmektedir ve ele alınmalıdır.

sinema ve biyo-politika arasında bir üçgen oluşturulacak ve mevcut verilerle, filmler üzerinden “*sinemada kürtaj temsili ve biyo-politika-sinema ilişkisi*” tartışılacaktır. Bu sorgulama sırasında kürtaj ve kadın bedenini inceleme açısından elverişliliği sebebiyle feminist film kuramı, görüntünün anlamını deşifre etmede sağladığı avantaj ve imkanlar dolayısıyla göstergebilim kullanılacaktır.



KÜRTAJA GENEL BİR BAKIŞ

I. KÜRTAJ NEDİR , TANIMLAR VE İLGİLİ KAVRAMLAR

A. Kürtajın Tanımı ve Terim Anlamları

Kürtaj sözcüğü halk arasında genel anlamıyla isteğe bağlı gebelik sonlandırma yöntemine verilen addır. Fakat gebeliğin sonlanması terimsel olarak ayrımları olan ve farklı alanlarda farklı tanımlamalara ihtiyaç duyulan bir eylemdir. Bu anlamda kürtaj teriminin sözcük anlamı ve teknik terim olarak ne ifade ettiğini bilmek, ayrımlara aşina olabilmek hem konuya hakim olmak açısından hem de uygulamalarının biyo-iktidarın işletilebilmesi için nasıl bir önem taşıdığını anlayabilmek için önemli olacaktır.

Kürtajın sözcük anlamı “bıçakla kazıma şeklinde cerrahi müdahale”dir ve Fransızca kökenli “*curetage*” sözcüğünden Türkçeye girmiştir. (<https://www.nisanyansozluk.com/?k=kurtaj>, 2017). Kürtajı, Dünya Sağlık Örgütü’ne uygun olarak “fetüsün uterus dışında yaşama yeteneği kazanmadan, herhangi bir nedenle gebeliğin sonlanması” olarak tanımlamak mümkündür (Görkey, 2001, s.80). Fakat buradaki kürtaj sözcüğünden tıbbi bir yöntemin özel adı değil, gebeliğin sonlanması durumu anlaşılmalıdır. *Biyoetik Terimleri Sözlüğü*’nde ise “kürtaj” maddesi bizi “Gebeliğin Sonlandırılması” maddesine yönlendirir ve şöyle tanımlar: Rahim içindeki embriyo² ya da fetüsün³ yaşamının sonlandırılması amacıyla, zamanından önce uterus (rahim) dışına çıkarılması ya da imha edilmesidir (Oğuz ve diğerleri, 2005, s.106). Eserde konunun “Gebeliğin Sonlandırılması” başlığı altında incelenmesi tesadüfi değildir. Konunun devamında, yukarıda belirttiğimiz sözlük anlamına uygun olmak üzere, kürtaj teriminin aslında vücut boşluğunda yer alan sağlıksız ya da fazla dokuların teşhis ya da tedavi amacıyla kazınması anlamına geldiğinden bahsedilir. Gebeliğin sonlandırılmasında kullanılan tıbbi yöntem olan kürtaj; “dilatasyon küretaj”

² Dölllenmiş yumurta bölünerek çok hücreli zigotu oluşturur. Zigotun fallop tüplerinden geçip uterus duvarına yerleşir. Yaklaşık iki hafta alan bu dönemden itibaren, beyin dalgalarının saptanabildiği 8. haftaya kadar geçen dönemde şekillenen oluşuma embriyo denir. (Oğuz ve diğerleri, 2005, sf. 100)

³ Sekizinci haftadan itibaren bebek doğuncaya kadar geçen dönemde şekillenen oluşuma fetüs denir. (Oğuz ve diğerleri, 2005, sf. 100)

olarak adlandırılan ilk üç aylık sürecinde gebelik materyalinin rahimden boşaltılması durumudur ve gebelik sonlandırılması için yapılabileceği gibi düşük yapan kişilerde rahim içinde eğer bebeğe ait parçalar kaldıysa bunları temizlemek için de yapılabilir (Çokar, 2008, s.30). Yöntem başka hastalıklar için de kullanılmasına rağmen, kürtajın gebeliğin sonlandırılmasında sık kullanılan yöntemlerden biri olması sebebiyle, sözcüğün yaygın kullanımı gebeliğin sonlandırılmasını tanımlamada çokça kullanılır (Oğuz ve diğerleri, 2005, s.106).

Muhtar Çokar ise (2008, s.19) *Kürtaj* kitabında Dünya Sağlık Örgütü'nün (DSÖ) tanımına uygun biçimde “düşük (abortion)” başlığı altında inceler. Ve yine DSÖ'yü kaynak alarak düşüğü; “fetüsün uterus dışında yaşama yeteneği kazanmadan, herhangi bir nedenle gebeliğin sonlanması” olarak tanımlar ve bu tanımın genellikle gebeliğin 20 haftanın altında olması, gebelik süresi bilinmediğinde ise fetüsün ağırlığının 500 gramın altında olması durumunda kabul gördüğünü ekler (Çokar, 2008, s.19). *Biyoetik Terimleri Sözlüğü*'nden farklı olarak DSÖ tanımında “fetüsün uterus dışında yaşama yeteneğinin olmaması”nın yer alması tesadüfi bir değişiklik gibi görünse de dikkate alınması gereken bir noktadır. Çünkü kürtaj üzerinden dönen pek çok etik tartışma bu etken üzerinde sıkça durur ve ilerleyen kısımlarda değineceğimiz üzere etik tartışmayı yaşam hakkı ya da fetüsün ayrı yaşama olanağının olmaması ana omurgası üzerine kurar. Biyo-politika da yetkisini “yaşatma” iddiasından alan bir yönetimsellik olarak kürtajla ilgili yaptığı özellikle engellemeye yönelik düzenlemelerde “yaşam hakkı” söylemini sıklıkla kullanır. Bu anlamda DSÖ'nün tanımını anlamak, tıbben fetüsün henüz bağımsız yaşama yeteneğine sahip olmadığını bilmek önemlidir.

Çokar'ın “abortion”un karşılığı olarak düşüğü kullanması, spontane⁴ düşüklerin ve “isteğe bağlı gebeliğin sonlandırılması” kavramlarının ayrılması zorunluluğunu da beraberinde getirir. O da yine DSÖ'den hareketle düşüğü, “kendiliğinden düşük” ve “isteyerek düşük” olmak üzere iki ayrı başlıkta toplar ve çalışması boyunca kürtaj yerine “isteyerek düşük” tanımını benimseyeceğinden

⁴ Kendiliğinden düşük / Spontane düşük (spontaneous abortion): Bir müdahale olmaksızın sonlanan gebelik. (Çokar, 2008, s.19)

bahseder (Çokar, 2008, s.19). Tıbbi alana benzer şekilde feminist çalışmalarda da (“kürtaj” ifadesinden bir kaçış olmamakla birlikte) zaman zaman “istemli düşük” tanımının kullanıldığı görülür (Bozbeyoğlu, 2011, s.24). Bu ifadeler aslında, tıbbi bir yöntem olan kürtaj işlemi henüz geliştirilmemişken ya da gebeliği sonlandırma hizmetine ulaşamayan durumlarda kadınlar tarafından, ilkel koşullarda gerçekleştirilen düşüklere de atıf yapması açısından daha kapsayıcı sayılabilir. Aksi takdirde sadece sağlık hizmetleri çatısı altında yapılan “kazıma” vb. işlemlerle kısıtlı kalacak, tanım kırsal alandaki ya da tarihsel alandaki kadınların ve bu işlemin öncüllerini gerçekleştiren eski hekimlerin deneyiminden yararlanmada eksik kalacaktır.

Düşük konusu sadece sağlık alanını ilgilendiren bir edim olmadığından DSÖ’nün yaptığı “fetüsün uterus dışında yaşama yeteneği kazanmadan, herhangi bir nedenle gebeliğin sonlanması” tanımının yeterli olmayacağına dair görüşler de mevcuttur. Nitekim adli tıp alanında yapılan düşük tanımı “gebeliğin bozulması sonucu embriyon ya da fetüsün vaktinden önce ve ölü olarak dışarı çıkması” olarak genişletilmiştir (Çokar, 2014, s.20). Fakat bazı durumlarda tanımı genişletilmesi de yeterli gelmez ve “abortion”un karşılığı olarak düşük teriminin yetersiz kalacağı savunulur. Özellikle adli tıp ve hukuku ilgilendiren tanımlarda daha detaylı ayrımlara gitme gereği duyulmuştur. Örneğin Recep Doğan, *Kadının Üreme Hakkı, Kürtaj, Çocuk Düşürme ve Düşürtme Suçları* adlı makalesinde “düşük” (miscarriage) kavramının sıkça abortus terimiyle sıkça karıştırıldığından bahseder ve farkı şöyle açıklar: Düşük, embriyo ya da fetüsün gebeliğin ilk yarısında uterus dışına çıkmasıdır. Doğan’a göre düşükte, embriyo veya fetüsün yaşamını sonlandırmayı amaçlamayan dış etkenlerle, anne ve/veya embriyo veya fetüsü ilgilendiren hastalıklar söz konusu değildir. Oysa “abortus”un yani isteğe bağlı düşük tanımının gebeliğin istemli olarak sona erdirilmesi ve anne karnındaki biyolojik varlığın istemli olarak düşürülmesi halini ifade ettiğinden söz eder. Bu sebeple Doğan, düşükte embriyo ya da fetüsün yaşamının kasten sonlandırılması durumu mevcut olmadığından tıp literatüründe yer alan abortus veya küretaj kavramlarının, gebeliğin istemli olarak sona erdirilmesi hali için daha uygun olacağını savunur ve bu şekildeki istemli düşükleri ifade etmek için makalesinde de halk arasında bilinen haliyle “kürtaj” kelimesini kullanacağından bahseder (Doğan, 2016, s.77).

Doğan bir hukukçu olarak “abortion” karşılığı olarak “düşük” (miscarriage) ve kürtajın (isteğe bağlı gebeliğin sonlandırılması) karıştırılmamasını, ortak bir kavram altında incelenemeyeceğini söylese de İsmail Dölen, bir tıp hekimi olarak baştan bir ayırma gitmez ve bu durumu, halk arasında (kürtaj olarak adlandırıldığını ekleyerek) “gebeliğin sonlandırılması” ana başlığı altında anlatmayı tercih eder (Dölen, 2012, s.76). DSÖ, *Biyoetik Terimleri Sözlüğü*, Çokar ve Dölen’in anlatımlarına bakılırsa tıp dünyasındaki genel kabulün, gebeliğin sonlanması ya da düşük adı altında genel bir kavramla açıklandığı, isteyerek ya da spontane gebeliğin sonlanması vakalarının ise alt durumlar olarak ele alındığı görülür. Hukuki alanda ise her birinin ayrı bir başlık olarak ele alınıp daha detaylı ayrımlara gitme gereksinimi olduğu çıkarımını yapmak yanlış olmayacaktır .

İsteğe bağlı düşük uygulaması tıbbi ilgilendiren bir konu olduğu kadar hukuku da ilgilendiren bir konudur. Dolayısıyla yasa yapıcıların konuya yaklaşımını anlamak açısından işlem için hangi hukuki terimin kullanıldığının, hangi yasalar ve başlıklar altında incelendiğinin önemi büyüktür. Türk Ceza Kanunu’nda (TCK) gebeliğin isteğe bağlı sona erdirilmesi hali için hukuki terim olarak “çocuk düşürme” (Türk Ceza Kanunu, 2004: madde 99) ve “çocuk düşürme” (TCK, 2004: madde 100) deyimleri kullanılmaktadır. Hatta ve hatta gebeliğe istek dahilinde son vermenin yasayla düzenlenmediği 1983 yılı öncesinde başına “cinai” sözcüğü eklenerek “cinai çocuk düşürme” (kriminal abortions) olarak nitelendirilmiş ve suç unsuru kabul edilmiştir (Çokar, 2008, 21). Aslen “bir alet yardımıyla gebeliğe son verme” durumunu açıklayan bu ifade terim anlamı bilinmediğinde sanki bir hayattaki fetüsü değil de doğmuş bir çocuğu kasten düşürerek öldürmeye teşebbüs gibi algılanmaya çok açıktır. 2827 sayılı Nüfus Planlaması Hakkında Kanun’da (NPHK) ise “gebeliğin sona erdirilmesi” ve “rahim tahliyesi” (NPHK, 1983: madde 5) deyimleri kullanılır. Bu kanuna uygun olarak çıkarılan Rahim Tahliyesi ve Sterilizasyon Hizmetlerinin Yürütülmesi ve Denetlenmesine İlişkin Tüzük’t⁵ (Rahim Tahliyesi ve Sterilizasyon Hizmetlerinin Yürütülmesi ve Denetlenmesine İlişkin Tüzük, 1983: madde 1) ise “kürtaj” yerine “rahim tahliyesi” deyimini kullanılmaktadır (Doğan, 2016, s.77).

⁵ Bundan sonra Tüzük olarak anılacaktır.

Henüz fetüs halinde uterus dışında yaşama yeteneği olmayan canlının çocuk olarak adlandırılması ve “çocuk düşürtme” ya da “çocuk düşürme” başlıkları altında incelenmesi bir kavram kargaşası yaratabilir. Nitekim TCK’nın 6/1-b, 5395 sayılı Çocuk Koruma Kanunu’nu da , çocuk ifadesinin on sekiz yaşını doldurmamış kişiyi nitelendiği söylenir (TCK, 2004: madde 6). Doğan da, daha doğmamış ve kişilik kazanmamış anne rahmindeki varlığın çocuk olarak nitelendirilmesinin hukuki açıdan isabetli olmadığını belirtir ve madde başlığının “gebeliğin hamile kadın tarafından kasten hukuka aykırı şekilde sonlandırılması” şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir. Ve tanımda gerçekleştirilen fiilin, ceninin anne rahminde gelişimine son verilmesi olarak anlaşılması gerektiğini ekler (Doğan, 2016 s.101).

Kürtaj, çok tartışılan, insanı konu alan tüm bilimlerde üzerinde tartışmalar yürütülen bir uygulamadır. Bu tartışmalar en temelde konunun etiği üzerine yoğunlaşmakta ve sınırlar etik tartışmalarla belirlenmeye çalışılmaktadır. Bu anlamda etik alanında konunun nasıl tanımlandığı, hangi ifadelerin kullanıldığı önem kazanır. Etiğe dayalı tartışmalara bakıldığında, kürtajı ifade eden esas terim olarak “gebeliğin sonlandırılması” kullanılır. Fakat konunun doğası gereği nedenselliğe dayalı bir ayrıma gidilme ihtiyacı duyulur. Bu sebeple kürtaj, gebeliğin isteğe bağlı sonlandırılması, gebeliğin tedavi amacıyla sonlandırılması ve gebeliğin seçici olarak sonlandırılması şeklinde üç başlık altında incelenir. İsteğe bağlı kürtaj; üzerinde en çok etik tartışma yapılan ve kişisel-sosyal nedenlerle gebeliğin sonlandırılmasıyla sonuçlanan kürtajdır. Tedavi amacıyla yapılan kürtaj; gebeliğin kadın için sağlık sorunu yarattığı durumlarda, kadının gebeliğin sürdürmesine engel hastalığı ya da hastalıkları olması durumunda yapılan kürtajdır. Seçici kürtaj ise fetüste meydana gelen bir sağlık sorunu, ya da sağlık sorunu olması ihtimalinin bulunduğu durumlarda yapılan kürtajdır (Kaya, 2014, s.59).

Toplum arasında ise isteyerek sonlandırılan gebeliklerin adlandırılmasında kürtaj ve düşük kullanımlarının ikisini de görmek mümkündür. Fakat kürtaj genellikle modern tıbbi yöntemlerin tümüne verilen genel bir adken düşük yapmak; hem kendiliğinden düşüklükler için hem de sağlık hizmetleri dışında bitkisel yöntemlerle ya da alet yardımıyla kesinin delinmesi gibi yöntemlerle gebeliği sonlandırma durumları için

kullanıldığı görülür⁶. Bu anlamda DSÖ’nün düşük terimini kullanmasının kadınlar için çok da yabancı bir terminoloji olmadığı görülür. Ayrıca tıbbi yöntemi tanımlamak için çocuk aldırma, bebek aldırma⁷ şeklindeki ifadelerin de kullanıldığı gözlenir. Bu ifadeler, “çocuk” sözcüğünün kullanılmasından dolayı daha çok hukuk alanıyla benzeşir. Bu benzeşmenin sebebinin sağlık sistemi içindeki düşüklerin düzenlenmesindeki hukuki terminolojiden kaynaklandığı yorumu yapılabilir (<https://ekmekvegul.net/file/turkiyede-ve-dunyada-kurtaj-tartismalari>, 2017).

B. Fetüs Nedir?

Değişik alanlarda değişik kavramların kullanılması, her düşünürün durumu tanımlamak için başka tanımlar kullanması ya da tanımların anlamlarında genişleme veya daraltmalar yapması kurtaj meselesinin ne kadar netameli ve karmaşık olacağı konusunda ipuçları verecektir. Aynı netameli durum hem alanlar hem de konuyla ilgilenen düşünürler arasında “fetüs” için de geçerlidir. Gebeliğin isteğe bağlı sonlandırılmasından bahsederken, fetüs teriminin gebeliğin 8. Haftasından bebek doğuncaya kadar zamandaki biyolojik oluşumu kapsadığından bahsetmiştik. Fakat tıpkı gebeliğin isteğe bağlı sonlandırılması konusunda olduğu gibi fetüsün ne ifade ettiği konusunda da tartışmalar söz konusudur. Bu anlamda tanım içinde yer alan fetüs sözcüğüne de değinmek ve hangi alanlar için ne ifade ettiğine bakmak yararlı olacaktır.

“Latince fētus ya da foetus kelimelerinden türeyen “fetüs”ün sözlükteki ilk anlamı “bir insan veya hayvan yavrusunun rahim veya yumurta içindeki gelişimi” olarak yer alır. “Temel beden parçalarının oluştuğu dönemden sonrasını kapsayan varlık” anlamı sonradan eklenerek güncel tıp ve biyoloji alanlarında da kullanıldığı haline gelir (Dayı, 2017, s.37). Bazı tıp çalışmalarında fetüs ya da embriyodan “gebelik ürünü” olarak bahsedildiği de görülür (Çokar, 2008, s.31). Tıpta fetüs olarak

⁶ Bkz: www.selmasultan.com, <https://selmasultan.com/kurtaj-olmadan-bebek-nasil-duser-gebeligi-sonlandiran-bebek-dusuren-bitkiler>, Erişim tarihi: 29. 10. 2018

www.haberturk.com, <https://www.haberturk.com/saglik/haber/76663-kadinlar-hala-bu-yontemleri-kullaniyor>, Erişim tarihi: 29. 10. 2018

⁷ Bkz: www.ekmekvegul.net, <https://ekmekvegul.net/file/turkiyede-ve-dunyada-kurtaj-tartismalari>, Erişim: 17.09.2018,

adlandırılan bu biyolojik formun TCK'ya bakıldığında “çocuk” olarak karşımıza çıktığını söylemiştik. TCK'da “çocuk düşürme” ve “çocuk düşürtme” suçları başlığı altında çocuk olarak nitelendirilenin fetüs ya da bilinen kullanımıyla cenini kast ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Hukukçular bu ayrıma dikkat çekmek için “kendisine gebe kalınmış çocuk”, “döllenmeden doğuma kadar geçen sürede ana rahminde bulunan varlık” olarak çocuk teriminden anlaşılmaması gerekeni genişletir. Belirtilen kanunlarda cenin yerine “çocuk” teriminin kullanılmasının sebebinin, TCK'da cenin niteliğinin ne zaman kazanıldığı ve ne zaman sona ereceğiyle ilgili açıklık olmaması olduğu belirtilir. Ceninin yasal konumunun saptanması durumu, doktrine ve içtihada bırakılmış, ancak maddelerin uygulamalarının az olması nedeniyle bu konuda bir içtihat oluşturulmamıştır (Dönmez, 2007, s.106).

Her ne kadar Türk Ceza Kanunu'nda isteyerek düşük söz konusu olduğunda cenin yerine “çocuk” tanımı kullanılsa da özellikle hukuk alanındaki bazı makalelerde fetüs yerine cenin terimi sıkça kullanıldığından ceninin neye karşılık geldiğini bilmek açısından önem arz etmektedir. “Cenin”⁸, aslen İslam Hukuku'ndan geçme bir kavramdır ve gebelik ürününü tanımlamak için kullanılır. “Gizli, örtülü şey” anlamlarına da gelir. Aslında İslam hukukçuları tarafından gebelik sonucu oluşan biyolojik varlığa döllenme anından doğum anına kadar uterusu geçirilen süre ve gelişim evrelerine bağlı olarak nutfe, alak ve mudğa gibi değişik isimler verilir. Fakat cenin kelimesi fetüse karşılık gelecek şekilde “anne rahminde bulunan çocuk” olarak genişletilmiş, teknik terim olarak fetüsün yerine geçmiştir (Doğan, 2016, s.76). Nitekim Türk Dil Kurumu'nun sözlüğünde de ceninin sözcük anlamı dölüt olarak yer alır (<http://www.tdk.gov.tr>, 2018).

Ceninle ilgili tanımlarda dikkat çeken bir diğer ilginç nokta da ceninin “potansiyel kişi” oluşuna dayanan tanımlamalardır. Cenini, “anneden bağımsız olarak yaşama imkanına sahip olmayan, anneye bağımlı, gelecekte yaşama ümidi bulunan bir varlık, yaşam başlangıcı” olarak tanımlamak da mümkündür (Erman, özek, 1994, s.187). Buradaki önemli nokta fetüsüsün bir potansiyel olarak ele alınması, henüz bir

⁸ Cenin: Arapça (cnn) gizlemek saklamak kökünden gelen gizli veya örtülü olan şey, embriyon (nisanyansozluk.com, Erişim, 28.09.2018, <http://nisanyansozluk.com/?k=cenin>)

kişi olmadığı, ancak doğacak olması durumunda kişi niteliği kazanacağını vurgulanmasıdır. Bu “potansiyel insan”, “yaşama ümidi bulunan varlık” tanımlamaları kürtaj üzerinde yapılan tartışmaları anlamak ve hangi zeminde tartışıldığının ayırdına varmak için de son derece önemlidir. Ceninin “potansiyel insan” olduğuna vurgu yapılan bu tarz tanımlamalar daha çok etik tartışmalar, hukukta “kişilere karşı suçlar”ın tartışılması, “Kişi nedir?” gibi sorgulamalar söz konusu olduğunda karşımıza çıkar.

Potansiyel kişi, potansiyel yaşam söylemi biyo-politika için de büyük önem taşır. Çünkü biyo-politik iktidar, bugünkü meşruiyetini yaşamdan/yaşatmaktan almakta, ölümün sınırında ise iktidar son bulmaktadır (Foucault, 2007, s.102). İşte bu sınır, kürtaj için de belirleyici bir sınırdır. İktidarını yaşamdan alan bir yönetimsellik için yaşam ne kadar genişlerse, ne kadar çok “şey” canlı sayılırsa iktidarın alanı o kadar genişleyebilecek, o kadar çok alanda yeniden üretilebilecektir. Bu sebeple mümkün olduğunca çok şeyin iktidarının alanında kalmasına, “ölüm”ün sınırına geçmemesine çalışacaktır. Dolayısıyla kürtaj düzenlemeleriyle “kurtardığı” potansiyel hayat (fetüs), iktidarın varlığının ve “yaşatma” iddiasının kanıtı olarak yaşayan bir anıt olacak ve iktidar her kürtajda (izin verilen ya da verilmeyen) yeniden üretilecektir.

Kürtaj üzerine yapılan tartışmaları anlamak için öncelikle fetüsün insanı konu edinen disiplinler için ne anlama geldiği üzerinde durduk. Buradan da anlaşılacağı üzere fetüs yeni bir canlının nasıl meydana geldiği anlaşıldıktan hemen sonra disiplinler arası incelenen bir olgu haline gelmiştir. Yasalar sayesinde hukukun, tıbbi görüntüleme cihazlarıyla teknolojinin, tarih boyunca da etiğin ve felsefenin konusu haline gelir (Çokar, 2008). Bu sebeptendir ki fetüsü artık sadece kadının bedeninde oluşan doğum öncesi bir gebelik ürünü olarak değil, “kültürel anlamda inşa edilmiş”⁹ bir oluşumu ifade eden bir sözcüktür. Bu sebeple fetüsün “sekizinci haftadan itibaren bebek doğuncaya kadar geçen dönemde şekillenen oluşum” anlamına gelen teknik anlamı, embriyoyu da kapsayan döllenme sonrası tüm gelişimi içeren kültürel varlık olarak genişlemiştir (Dayı, 2017, s.37) . Fetüs artık sadece tıbbi bir terim değil, uterustaki biyolojik oluşumun geniş adını ifade etmek, zihinlerde kimi zaman “çocuk”, kimi zaman “bebek” kimi zaman da yalnızca bir “gebelik ürünü”ne karşılık gelen

⁹ Bkz: (Dayı, 2017)

anlamlandırmaların tümü olmuştur. TCK'da yer alan “çocuk” ifadesi, İslam Hukuku'nda ceninin “anne rahminde bulunan çocuk” olarak tanımlanması, durumu kanıtlar niteliğiyle karşımızda durur. Cenin ya da fetüs, her zaman olduğundan fazlasıdır. Sadece tıbbın alanına giren biyolojik bir varlık değil, hukuken, dinen ve kültürel olarak üzerinde söz söylenen bir başka gerçekliktir.

Saussure'un¹⁰ dildeki gösterge, gösteren ve gösterilen ilişkisinde açık ettiği üzere; tanımlar ve terimler aracılığıyla zihinlerde nasıl yeni kavramsal karşılıklar üretildiği, kürtaj konusunda da karşımıza çıkar (Türkoğlu, 2010, s.30). Şu ana kadarki çalışma boyunca gebeliğin isteğe bağlı sonlandırılma eylemini ifade etmek için kürtaj, isteyerek düşük, gebeliğin sonlandırılması, çocuk düşürme, bebek aldırma gibi farklı tanımlamaların çıkması, fetüsün farklı disiplinler için farklı anlamlar ifade etmesi bizi Saussure'un adını koyduğu gerçekle baş başa bırakır: Saydığımız ayırım ve isimlendirmeler bize terimlerin ve tanımların alanlara, politik atmosfere ve zamanın ruhuna göre değişiklik gösterdiğini kanıtlamaktadır ve her terimin seçiminde, anlam dil aracılığıyla yeniden üretilmektedir (Saussure, 1998, s.50). Suç söz konusu olduğunda hukuk, fetüsü bağımsız bir kişi gibi “çocuk” olarak nitelerken, tıpta gebelik ürünü gebe üzerinden tanımlanır ve bize gebenin esas öge olduğunu, fetüsün ise gebeliğe dolayısıyla gebeye bağlı bir yan ürün olduğunu imler. Bu yeniden üretmenin en vahim hallerinden biri “cinai çocuk düşürme” terimiyle karşımıza çıkar. Kürtajın yasak olduğu 1983 öncesi var olan bu suçla karşılaşıldığında uzman olmayan kişinin zihninde, sanki doğmuş bir kişinin düşürülmek suretiyle öldürüldüğüne dair bir imaj belireceğini söylemek yanlış olmayacaktır. Böylece eylemin bilinçli olarak başka bir anlamı ifade eden muğlaklığına izin verilir ve eylemin içermediği “cinai” amaç dil aracılığıyla içkinleşir. Bugünde de devam eden bir benzerlikle fetüs yerine çocuk teriminin kullanılması ise, sonlandırılanın bir gebelik değil bir çocuğun hayatı olduğunu (istemli ya da istemsiz) zihinlerin tekrar tekrar üretmesine yol açar.

Kürtajla ilgili bazı metinlerde kadın rahmi yerine “anne rahmi” teriminin kullanılması ayrıca dikkat çekici bir detay olarak karşımıza çıkar. Gebe kadın; anne

¹⁰ Ferdinand de Saussure (d. 1857, ö.1913): 20. yüzyılda dilbilimde kayda değer gelişiminin birçoğu için fikirleriyle temel hazırlamış dilbilimci.

adayı, gebe kadın ya da sadece kadın olarak görmek yerine direkt “anne” olarak tanımlamak tercih edilmiştir¹¹. Bu seçim, fetüsün doğmasının asıl kabul olduğunun, gebe kadının defakto biçimde anne sayıldığına açık bir şekilde dilsel ifadesidir. Fakat söz konusu nüfus planlaması olduğunda anne ya da bebek/çocuk sözcük seçimleri yerini “gebeliğin sona erdirilmesi” ve “rahim tahliyesi” terimlerine bırakır. Gebelik, bu ifadede kendi kendine oluşmuş ve başlı başlı başına bağımsız bir öğeymiş gibi durur. Fetüsün kadının rahime düşer düşmez çocuk sayıldığı ön kabul, devletin, yani biyo-politik iktidarın icazet verdiği düzenleme alanına girdiğinde birden değişmiştir. Belki de iktidar, gebeliğin son verilmesine “izin” verdiği bu alanda, gebe kalınan andan itibaren fetüsü “çocuk” olarak kodladığının unutulmasını istemektedir. Böylece hem mevcut söylemi zarar görmeyecek, hem de bu söylemdeki destekçileri incitilmeyecektir. Bu seçimin biyo-iktidar için iki türlü de karlı olduğu söylenebilir. Hem “Rahim tahliyesi” denilerek kadının rahme indirgenmesiyle kadının “damızlık” niteliği vurgulanmış, hem de sadece rahim ve fetüse odaklanılarak gebelik, bağımsız bir olguymuşçasına kadından bağlam olarak koparılmıştır. İfadeye bakıldığında fetüs, kadın bedeninden bağımsız, kendi kendine var olabilen bir varlık, rahim ise onun yine kadınla alakasız büyüme alanı gibi algılanır. Böylece kürtaj tartışmalarının altında yatan en güçlü unsurlar olan kadının kararı, beden bütünlüğü gibi kavramlar unutturulmuş, fetüsün bireyliği devam ettirilmiş, baskın söyleme zeval gelmemiştir.¹²

Ayrıca kişisel tercihlerin sonucu olan gebeliği sonlandırma edimi “çocuk düşürme” suçu altında anneye yani kadına yüklenmiştir. Fiilin etken kullanımıyla fail çoktan kadın olarak belirlenmiştir. Fakat Nüfus Planlaması Hakkında Kanun’da “gebeliğin sona erdirilmesi” ve “rahim tahliyesi” terimleri seçilerek fiil edilgenleşmiş, fail silikleşmiştir. Bu sözcük seçimleri bize yeniden şu soruları sordurur: Biyo-politik iktidar bu sözcük seçimleriyle olası kürtaj zorlamalarındaki dahlini gizlemek mi istemiştir? Ya da isteyerek düşüklere izin vermede çok da gönüllü olmamasının, bu işin faili olarak anılmak istememesinin izleri seçilen ifadelerden sürülebilir mi?

¹¹ Bkz: Kadının Üreme Hakkı, Kürtaj, Çocuk Düşürme ve Düşürtme Suçları (Doğan, 2016)

¹² Türkiye’de Kürtaj Uygulamaları bölümünde anlatılacağı üzere Cumhuriyet Tarihi ve öncesi dahil olmak üzere mevcut yasaklar ele alınmış, bu yasaklar ve söylemler doğrultusunda kürtaj karşıtı uygulamalar yıl bazında daha uzun süre hüküm sürdüğünden ve son yıllardaki kürtaj süresini geriye çekme, kürtaj karşıtı açıklamalar gibi gelişmelerin ışığında baskın söylem kürtaj karşıtı olarak ele alınmıştır.

Tüm bu tanımların ve soruların çalışmamızda yer almasının sebebi; çalışma için doğru terimleri seçebilmek ve kavramsal ayrımların ayırdına varabilmektir. Bu anlamda, bu çalışmada hangi terimin kullanılacağını belirlemek önemlidir. Biz bu çalışmada isteyerek düşüklerin hepsini “kürtaj” başlığı altında inceleyeceğiz. Fakat bu tercihten, kadınların tarihsel deneyimlerini dışlayan modern tıbbi bir yöntem değil, isteyerek düşükleri de kapsayan bir genel ifade anlaşılmalıdır. Bu anlamda isteyerek düşükleri de kürtajın öncülü sayacağız ve kürtaj ile ilkel isteyerek düşük yöntemlerini aynı potada değerlendireceğiz. Bunun sebebi, tarih öncesi çağlarda dahi rastladığımız isteyerek düşük uygulamalarını da kadının bedeni üzerindeki tasarruf hakkı kapsamında ele almamızdır.

Bugün olduğu gibi, zamane iktidarları tarafından beden üzerinde iktidar kurulmuş, isteyerek düşükler üzerinde düzenlemeler ve kısıtlamalar yapılmıştır. Biyo-politik iktidarın modern bir kavram olduğunu savunan görüşler olmakla birlikte, bu düzenlemeler bedene erk tarafından yapılan müdahalenin öncülleri sayılabileceğinden, özellikle kadın bedeni üzerinde kurulan iktidarın tarihselliğini anlamak açısından önemlidir. Fakat tarihsel süreçlerde genellikle daha yumuşak müdahalelere maruz kalan isteyerek düşüklerin, modern tıbbi teknoloji ve döllenmenin üzerindeki gizemin çözülmesiyle daha incelikli yöntemlerle ve daha keskin sınırlarla düzenlendiğini savunmak yanlış olmayacaktır. Müdahalenin keskinliği gibi yöntemin keskinliği de olgunun bilinen adına yansır ve toplum içinde “kürtaj” ismi yaygınlaşır. “Kürtaj” ismi gebeliğin sonlandırmadaki tıbbi müdahalelerin genel adı haline alır. Artık “düşük” sözcüğündeki yumuşak belirsizlik yerini “kürtaj” kelimesinin kazımayı çağrıştıran çarpıcılığı almıştır. Bu çarpıcılık genellikle olumsuzluktan, bir “trajedi”yi işaret etmekten gelir. Artık modern yöntemler sayesinde hem istenmeyen gebelikleri sonlandırmada risk azalmış hem de kadınların bu yöntemle ulaşması engellendiğinde “kader” olmayan riskli geleneksel yöntemlere mecbur kalma durumu ortaya çıkmıştır. Trajedi, modern yöntemin engellenmesinde ya kadın üzerinde rızası dışında uygulanmasında ortaya çıkar¹³. Bu anlamda kadınların, modern gebeliği sonlandırma

¹³ Bkz. Çin örneği, https://www.bbc.com/turkce/haberler/2012/06/120614_china_abortion_update, Erişim: 22.09.2018

yöntemlerine ulaşamamasının bir sonucu olarak ilkel şartlarda yapılan isteyerek düşükler ortaya çıkar (Çavlin, Tezcan, Ergöçmen, 2014, s.59).

Tam da saydığımız nedenlerle; yani kürtaj yapabiliyor, yapamıyor ya da zorla yaptırılıyor olmanın biyo-politik iktidarın bir sonucu olduğunu düşündüğümüzden, isteyerek düşüklerin tümünü kapsayan (güvenli ya da güvenli olmayan) genel bir terim olarak “kürtaj” kelimesinin çarpıcı yansımaları kullanacak, biyo-politika kavramı ışığında filmlerdeki gösterimlerini arayacağız. İsteyerek düşük yerine kürtajı seçmemizin sebebi, kürtaj dahil modern tıbbi yöntemleri işaret etmek, kadınların bu anlamda sağlık hizmetlerine ulaşmada ne kadar başarılı olduklarını ya da ne kadar engellendiklerinin filmler üzerinden kısıtlı bir fotoğrafını çekmektir. Dolayısıyla kürtaj; bu çalışmada, isteyerek gebelik sonlandırmaların hepsini kapsayan genel bir terim olarak, teknik anlamından bağımsız, yaygın ve halk arasında bilinen anlamına atıfla kullanılacaktır.

Tüm bu terim farklılıklarından yola çıkarak kürtajın pek çok farklı alanda pek çok şekilde anıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu ilişki bize söylem ve biyo-politika ilişkisinin ne denli iç içe olduğunu bir kez daha hatırlatır. Terimler koşullara göre biçimlenmiş, biyo-politikanın söylemi bulunduğu alana uygun olarak mevzilenmiştir. İşte burada karşımıza dil tarafından yaratılan gerçeklik ve söylem konusu ortaya çıkar. Kullanılan farklı terimler konuyla ilgili kendi gerçekliğini yaratmış, konuyla ilgilenen kişinin zihninde başka başka algılar yaratmıştır. Biz de filmleri incelerken bu terim farklılıklarının peşine düşecek, fetüs, bebek, çocuk, kadın ve kürtaj gibi kelimelerin nerede ve nasıl kullanıldığına bakacağız. Düşük ve çocuk düşürme, bir kişi olarak algılanan fetüs, “tahliye edilmesi gereken fetüs” gibi değişken durumları tespiti, ülkelerin nüfus politikaları, biyo-politika ve beden disiplinleri arasındaki bağlantıyı kurmaya çalışacağız. Bu sebeple filmlerde peşine düştüğümüz; evrensel bir kürtaj politikası olduğunu kanıtlamak değil, biyo-politikada kürtaj ve “iktidarın bir stratejisi olarak sinema” olacaktır.

II. KÜRTAJIN NEDENLERİ NELERDİR?

Gebelik ve üreme hayatın gerçeği olduğu kadar, sağlık durumundan kaynaklı gebelikten uzak durma zorunlulukları, ekonomik koşulların uygunsuzluğu gibi sebeplerle gerçekleşen kendiliğinden ya da isteyerek düşükler de hayatın gerçekleri olarak karşımıza çıkabilir. Dolayısıyla kürtajın ne olduğu üzerinde durmak kadar neden olduğu üzerinde durmak da konuyu anlamak için elzemdir. Ayrıca ileride inceleyeceğimiz film örneklerini doğru okumak için kürtajın nedenlerini, yöntemlerini ve çeşitlerini bilme gerekliliği vardır. Dolayısıyla tıbbi yöntemler, nedenler ve gereklilikler üzerinde durmak yerinde olacaktır.

Kürtajın, isteyerek düşüğün halk arasında söyleniş biçimi olduğundan bahsetmiştik. Fakat isteğe bağlı kürtaja ulaşımın mümkün olmadığı koşullarda, kadınlar için sağlıksız ya da ilkel yöntemlerle düşük yapma zorunluluğu doğar. Bu sebeple isteyerek düşük iki başlıkta toplanmıştır; “güvenli isteyerek düşük” (safe abortion) ve “güvenli olmayarak isteğe bağlı düşük” (unsafe abortion). Güvenli isteyerek düşük, yasalara uygun ve güvenli tıbbi ortamlarda ya da sağlık sistemi dışında gerçekleşebilmektedir¹⁴. İsteğe bağlı gebelik sonlandırmanın yasal olmaması, yasal olsa dahi toplum baskısından dolayı gizlilik içinde kürtaja mecbur kalma, sağlık hizmetlerine ulaşımın olmaması gibi koşullar kadınları güvenli olmayan düşüğe mecbur bırakır. DSÖ tanımına göre “güvenli olmayan isteyerek düşük”; gerekli eğitimi almayan birey tarafından veya minimal sağlık standartlarına uymayan bir ortamda hamileliğin sonlandırılması durumudur (Ganatra ve diğerleri, 2017, s.2372). Çokar ise daha anlaşılır bir tanımla; “kadınların kendi başına ya da tıbbi personel olmayan kişilerin yardımıyla, sağlıksız, risklere açık ve tıbbi olmayan yöntemlere başvurarak gerçekleştirdikleri düşüğe verilen ad” olarak tanımlar (Çokar, 2008 s.19 s.20). Güvenli olmayan düşük, kendiliğinden düşük yapıp sağlık hizmetine ulaşamayan ya da tıbbi personel tarafından yaptırılsa bile sağlıksız koşullarda uygulanan düşükleri de kapsar.

Güvenli olmayan düşükler aynı zamanda büyük bir halk sağlığı sorunudur. Her yıl gebeliğe bağlı nedenlerden hayatını kaybeden 600 bin kadın arasında sekizde bir oranla kayıplar, düşüğe bağlı komplikasyonlar nedeniyle olmaktadır. Dünya Sağlık

¹⁴ Düşük hapları ile yapılan düşükler de DSÖ tarafından tıbbi düşük olarak sınıflandırılmıştır. Dolayısıyla tıbbi ortam gerektirmeyebilirler.

Örgütü verilerine göre güvenli olmayan isteğe bağlı düşük sebebiyle hayatını kaybeden 20 milyon kadından 19 milyonu gelişmekte olan ülkelerde karşımıza çıkar (Çokar, 2008, s.33). Kayıpların büyük kısmının gelişmekte olan ülkelerde karşımız çıkması bu ülkelerde yasalar, sağlık hizmetlerine ulaşımın zorluğu ve toplumsal baskılar gibi sebepleri akla getirir ve kadınların bu engellere rağmen gebeliğe son vermelerinin önüne geçilemediği anlaşılır. Bu da güvenli kürtaja ulaşımın ne kadar önemli gözler önüne serer.

İsteğe bağlı kürtajın bu iki başlığını bilmek sinemadaki anlatım biçimlerini anlamak için de önemlidir. Kürtajı konu edinen filmler arasında güvenli kürtajı veya güvenli olmayan kürtajı konu alan filmlerde anlatı, işleyiş ve gidişat farklılığı hemen göze çarpar. Güvenli kürtaja ulaşım sıkıntısının olmadığı filmlerde konu, kadının kararı, bu kararı oluşturan toplumsal koşullar, kadının psikolojisi veya insan/ kadın-erkek ilişkileri çerçevesinde işlenirken, güvenli olmayan kürtajı konu alan filmlerde odak, daha çok, kürtaja erişim hakkı, politik baskı ortamı, toplumsal baskılar ve kadın hakları üzerindedir. Kürtajın nedenleri ve biyo-politika ilişkisini filmler üzerinden kurmayı film incelemeleri kısmına bırakmayı istediğimizden şimdilik bu kısmı es geçiyor ve incelemeler sırasında bize bir rehber olması açısından kürtajın nedenlerine geçmeyi tercih ediyoruz.

A. Kürtaja Neden Olan Etkenler

Aktif cinsel hayatın başlamasının ardından her kadın istenmeyen gebelik durumuyla karşılaşabilir. Dünya’da her yıl gerçekleşen 210 milyon gebeliğin yalnızca 133 milyonunun doğumla sonlanması, bu istatistik içinde, değişen oranlarda da olsa gelişmiş, gelişmekte olan ya da gelişmemiş ülkelerin verilerinin bulunması bize bir gerçeği sunar (Çokar, 2008, s.22) . Medeni durumu, sosyal statüsü, eğitimi ya da inancı farklı da olsa kadınlar isteyerek ya da kendiliğinden düşük durumuyla karşı karşıya kalabilmektedir. Kendiliğinden düşükler bir karar sonucunda gerçekleşmediğinden bu başlıkta kadınları kürtaj olmayı tercihe yönlendiren sebepler üzerinde durulacaktır. Kadınları kürtaja yönlendiren sebepler ise aşağıdaki gibi sıralanabilir.

1. Gebeliği önleyici yöntemlerdeki başarısızlık: Hiçbir önleyici yöntem gebeliği önleme konusunda %100 başarılı değildir. Bu yöntemlerin zaman zaman etkisiz olması sonucu, isteğe bağlı sonlandırılan gebeliklerde aile planlamasına destek amacı güdülmektedir. (Çokar, 2008, s.22)

Diyarbakır Kadın Doğum ve Çocuk Hastalıkları Hastanesi'nde yapılan bir araştırmaya göre isteğe bağlı kürtaj olan hastaların %58,3 oranla bir doğum kontrol yöntemi kullanırken gebe kaldığı belirlenmiştir. Bu orana bakıldığında, maddeyle uyduğu çıkarımını yapmak yerinde olacaktır.

2. Gebeliği önleyici yöntemlere ulaşmada zorluk: Bütün Dünya'da istenmeyen gebeliklerin en büyük nedeni olarak belirlenmiştir. İstenmeyen gebeliğe sahip üç kadından ikisinin etkili bir kontraseptif¹⁵ yöntemden yararlandığı bilinmektedir.

Gebeliği önleyici yöntemlere ulaşmada zorlukla ilgili kaygı Türkiye'de dahi hala mevcuttur. Sağlık sisteminin yeniden yapılandırılması ile uygulamaya geçirilen "Aile Hekimliği" sisteminin, ağırlıklı olarak tedavi hizmetlerine odaklanmasından dolayı üreme ve cinsel sağlık hizmetlerine ulaşımı zorlaştıracasına dair görüşler mevcuttur. Sistemde, koruyucu hizmetlerin yalnızca talep edenlere sunulması, dezavantajlı grupların sağlık hizmetlerine ulaşmada çektikleri zorluklar da göz önüne alınırsa bu hizmetlerden mahrum kalabilecekleri düşüncesini doğurur. Bu dezavantajlı kesimler arasında şüphesiz ki kadınlar, toplumdaki dezavantajlı konumları sebebiyle önemli bir yer tutacaktır. (Sert, 2013, s.97) Ayrıca aynı çalışmada Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırması (TNSA) sonuçlarına göre düşük sonrası ilk bir ayda gebeliği önleyici modern yöntem kullanan kadınların oranı 1993 ile 2008 yılları arasında yükseldiği belirtilmekte, ve bu verilerden hareketle istemli düşük sonrası kontraseptif yöntem kullanımlarının az olduğuna işaret edilmektedir. Kullanımın az olması ise bu konudaki hizmet açığına bağlanır (Sert, 2013, s.99).

¹⁵ Kontraseptif: Gebelik önleyici

3. Gebeliği önleyici yöntem kullanımda sürekliliğin sağlanamaması: Kullanılan yöntemin bilgi eksikliği, deneyimsizlik ve benzeri sebeplerle düzensiz uygulanması ya da bırakılması nedeniyle ortaya çıkar. (Çokar, 2008, s.22)

Yine Diyarbakır'daki çalışmaya bakıldığında araştırmaya katılan kadınların sadece %44,8'inin modern bir kontraseptif yöntem tercih ettiği, 13, 5'inin geleneksel yönetime başvurduğu¹⁶ belirtilmektedir. Oysa aynı çalışmada kürtaj olan kadınların %96.4'ünün aile planlaması hakkında bilgi sahibi olduğu düşünülürse yöntemin kullanımında düzensizlik veya bırakılması sonucu ortaya çıkabilir (Budak ve diğerleri, 2015, s.109) .

4. Fetal Defektlerin¹⁷ erken tanısı: Gelişen teknoloji nedeni ile fetal defektlere gebeliğin erken dönemlerinde tanı konabilmekte ve gebelikler sonlanabilmektedir (Çokar, 2008, s.22).

5. Bireysel değişiklikler: Boşanma, terk edilme, dul kalma, ekonomik zorluklar ve cinsel şiddete maruz kalma gibi sebepler bireysel kürtaj sebepleri arasında sayılabilir (Çokar, 2008, s.22).

Diyarbakır Kadın Doğum ve Çocuk Hastalıkları Hastanesi'nde %44'ü geçim sıkıntısından çocuk istemediğini belirtir. Bu oran yapılan çalışmada kürtaja başvurma sebepleri arasında ilk sırayı alır (Budak ve diğerleri, 2015, s.109). Buradan da anlaşılacağı üzere bireysel değişiklikler araştırmanın en önemli kürtaj sebebini oluşturmaktadır.

6. Toplumsal Değişiklikler: Küçük aile biçimlerinin benimsenmesi, kadınların iş hayatına katılması, evlilik öncesi ya da erken yaşta aktif cinsel hayata başlanması isteğe bağlı gebelik sonlandırmaların toplumsal sebepleri için sıralanabilecek etkenlerdir (Çokar, 2008, s.22).

Diyarbakır Kadın Doğum ve Çocuk Hastalıkları Hastanesi'nde %22.6'si çocuk istemediğini %11.9'unun küçük çocuk olmasından dolayı kürtaja başvurduğunu

¹⁶ Çalışmada geleneksel yöntem geri çekilme olarak tanımlanmıştır.

¹⁷ Fetal defekt: Fetusteki kusur, sakatlık vb.

belirtmesi, %4.8'i ilerde çocuk yapma konusunda kararsız olması, %70.2'sinin ise ilerde çocuk yapmayı düşünmemesi yukarıda belirttiğimiz, küçük aile biçimin benimsenmesinin kürtaj kararı almaya etkisinin örnekleri olarak görülebilir (Budak ve diğerleri, 2015, s.109) .

Dünya'ya bakıldığında 600 milyon evli kadının gebelikten korunma yöntemleri kullanmakta, 105 milyon kadın ise herhangi modern bir yönteme ulaşamamaktadır. Buradaki bir diğer önemli nokta, doğum kontrol yöntemlerinin gebeliği önlemedeki başarısının yüzde yüz olmadığıdır. En düşük riskli yöntemde riskin %0,5- %0,1 olduğu düşünülürse doğurganlık yetisine sahip tüm kadınlar en az riskli yöntemi kullansa dahi “*önleyici yöntem x risk= istenmeyen gebelik*” olacaktır (Çokar, 2008, s.25). İstenmeyen gebeliklerin toplum sağlığı açısından değerlendirilmesi ise ayrı bir tartışma konusudur. Özellikle ruh sağlığı açısından bakıldığında, yukarıdaki değerleri göz önüne alırsak “*önleyici yöntem x risk= istenmeyen gebelik*” oranında toplumsal ruh sağlığı bozulma ihtimali demektir. Bu açıdan bakıldığında mikroda işe yarar gibi gözüken kürtaj karşıtı eylemlerin makroda daha büyük bir zarara yol açtığı söylenebilir.

Gebelikten korunma yöntemlerine ulaşamayan kadınlar, gebelikten korunma yöntemlerinin riskleri, ve sosyal sebepler göz önüne alındığında isteğe bağlı düşüklerin sebepleri daha kolay anlaşılabilir. Diyarbakır Kadın Doğum ve Çocuk Hastalıkları Hastanesi'nde yapılan araştırmaya bakıldığında da isteğe bağlı kürtaj olan hastaların %94 oranla plansız gebelik sonucu kürtaja başvurduğu ortaya çıkar. Toplumsal, bireysel değişiklikler, tıbbi yetersizlikler (gebeliği önleyici yöntemlerde %100 başarının mümkün olmaması gibi) ve sağlık hizmetlerine ulaşımın zor olması gibi pek çok sebebin de olgularla ispatlandığı görülür. Maddeleri ve araştırmayı incelediğimizde kürtajın, yani isteyerek düşüğün plansız ve istemeyerek meydana gelen gebeliklerin bir sonucu olduğu çıkarımı yapmak yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla burada kürtaj yaptıran kadını “cani” olarak niteleyen ya da kürtajı nüfus politikaları gereği neredeyse zorunlu kılan söylem üzerinde bir kez daha düşünme gereği doğar.

Peki sinema filmleri bu nedensellik üzerinde ne kadar durmakta ya da bu nedensellik biyo-politika bağlamında ne kadar meşru sayılmaktadır? İşte önemli olan sinemada biyo-politikanın meşruiyetini nasıl kurguladığı ve kürtajın bu meşruiyetin

karşısına nasıl konumlandırıldığıdır. Kürtaj gösterimi sırasında biyo-politik yönetim, nedenlerin kaynağı olarak mı konumlandırılır yoksa tüm bu saydığımız maddeler tesadüfi birer etken olarak mı yer alır? Örneğin liberal bir yönetimsellik olarak bedenin performansına odaklanan biyo-politika, fetal bir defekti olan fetüsle sağlıklı bir fetüsün kürtajına aynı mı yaklaşır? Yahut prontalist nüfus politikaları güden bir iktidar için doğum kontrol araçları ve kürtaj aynı potada değerlendirilebilir mi? Nüfusun giderek yaşlandığı ülkelerde, erken yaşlarda oluşan gebeliklerin sonlandırılmasında anne ve baba adayı “çocuk” nereye ve nasıl konumlandırılır? Onlar hala çocuk mudur yoksa nüfusun devamını sağlayacak birer özne mi? Özetle kürtajın nedenlerini açmamızdaki amaç ilerleyen bölümlerde filmlerde karşımıza çıkacak bu soruların temellerini oluşturmak ve nitelikli bir değerlendirme yapabilmektir.

III. KÜRTAJIN TOPLUMSAL TARİHÇESİ

İnsanoğlu var olduğu günden beri hem doğal bir sürecin parçası büyük bir sevinç, hem de kontrol edilmek istenen bir coşkun güç olur üreme. Soyun devamı sağlanmak istendiğinde, üretime katılacak iş gücü istendiğinde teşvikle beklenen yeni birey, aile ya da ülke nüfusu çoğaldığında gelmesi önlenen ya da bu kez önlenmesi teşvik edilen olur. Bu kontrol ya da teşvik iki taraflı bir madalyon gibidir. Madalyonun hangi tarafının parlayacağını ise şartlar belirler. Kültür, inanç, sosyo-ekonomik koşullar ve politik iklimin bu koşulları, sadece bugüne ait değil aynı zamanda tarihseldir ve çoğu tarihsel gerçeklik gibi zamana, yere ve kültüre göre değişkenlik gösterir. Biz de çalışmanın bu kısmında kürtajın bugün geldiği noktayı anlayabilmek için tarihsel olarak nereye dayandığına ve şimdiki uygulamalara hangi süreçlerden geçerek gelindiğine bakacağız.

Kürtaj, her ne kadar modern bir kavram, teknolojik gelişmelerin bir sonucu olarak algılansa da tarihi, gebeliği önleme ya da düzenleme isteğine dayanır. Bu isteğin her zaman gebeliği önleme isteği olarak karşımıza çıkacağı yanılgısına düşmemek gerekir. Bazı dönemler doğumların önlenmesi/azaltılması desteklenirken bazı dönemlerde ise doğumlar teşvik edilmiş, üremeyi düzenleme isteği çoğalma üzerine yönelmiştir. Her çağda, her kültür ve coğrafyada karşımıza çıkan, tartışılan ve üzerine reçeteler yazılmış, yasalar yapılmış bu isteğe evrensel demek yanlış olmayacaktır. Bu

evrensel isteğin gelişimi kürtajın tarihçesinin de temelini oluşturur. Dolayısıyla kürtaji anlamak için isteyerek düşük ya da gebeliği önleme uygulamalarının tarihsel değişimlerine bakmak yerinde olacaktır.

İsteyerek düşüğün yani kürtajın tarihçesi insanoğlunun üremeyi kontrol etme isteğiyle başlar. Çünkü belli bir üreme dönemi olmayan insan gibi memelilerde iki doğum arası değişkendir ve büyük oranla bu süre emzirme ile belirlenir (Çokar, 2008, s.50). Dolayısıyla doğum için belirli bir dönemin olmaması insanoğlunu başka kontrol yöntemlerine iter. Doğum kontrol, isteyerek düşük gibi kavramlar modern çağa ait gibi görünse de aileyi planlama ve doğumları düzenleme ihtiyacı günümüzden çok öncesinde de göze çarpar. Örneğin; avcı toplayıcı dönemde emzirme ile çocuk sayısı doğrudan ilintilidir. Emzirmenin yumurta üretimini baskılamasından dolayı bu çağda bir ailedeki çocuk sayısı beş ya da altıyı geçmemiştir. Tarım toplumuna geçildiğindeyse yiyecek bulmanın kolaylaşması, emzirme geleneklerindeki değişiklikler sebebiyle doğurganlık artmıştır. Fakat bu kez bebek ölümlerinin fazla olması ve kıtlıklar sebebiyle Dünya nüfusunda yalnızca %0.5 nüfus artışına rastlanır.

Dünya nüfusundaki asıl büyük değişim sanayi devrimiyle gelir. Üretimde bant sistemine geçilmesinin yarattığı artı değer yiyecek üretiminin artmasına yol açar. Diğer yanda da tıbbi gelişmeler anne ve çocuk ölümlerinin düşmesini sağlamış ve Dünya nüfusu son 150 yılda hızla 6 milyara ulaşmıştır. Tabii ki bu dönemler boyunca doğrusal bir tarihsel gelişim yaşanmamıştır. Farklı toplumlar farklı aşamalar yaşamış, doğum kontrol yöntemlerinde her zaman en ilkelden en gelişkin olana doğru sıralı bir ilerleme olmamıştır (Çokar, 2008, s.52). Dolayısıyla her uygarlıkta farklı düzeylerde ve anlayışla uygulanan üremeyi düzenleme isteğini ayrı ayrı incelemek yerinde olacaktır.

İlkçağlarda insanlar henüz cinsel birleşme ve döllenme arasındaki bağı keşfedememiş olsa da nüfusu kontrol etme isteğinin ilk örnekleri tarih öncesi dönemde ortaya çıkar. Bu arzunun tarih öncesi dönemde dahi karşımıza çıkması bizi çarpıcı bir soruyla yüz yüze getirir. İnsanoğlu yazıdan önce üremeyi kontrol altına almaya mı ihtiyaç duymuştur? Dönemde yapılan düşük, çocuk öldürme, cinsel ilişki zamanlarının tabuyla belirlenmesi ve yaşlıların öldürülmesi gibi uygulamalar bize sorunun cevabına dair güçlü ipuçları sunar. İnsanoğlu tarih öncesi dönemde dahi buna ihtiyaç duymuş

hatta bunun için tabu, kurban verme gibi toplumsal ritüeller oluşturmuştur. Tarih öncesi dönemdeki doğurganlığın kontrolü için bu uygulamalar büyü, sihir ve doğa üstü ögelere dayanan bir temele dayanmaktadır. Fakat ilkel toplumlar üzerinde yapılan araştırmalarda uygulamanın sadece doğa üstü niteliklerle sınırlı olmadığı aynı zamanda düşük yapmak amacıyla kadının ağaca bağlanıp beline sıkı kuşaklar sarılması, batin alt bölgesine baskı yapılması, rahim içine çubuklar sokulması gibi fiili girişimlerin de mümkün olabileceği söylenir (Çokar, 2008, s.53).

Eski büyük uygarlıklarda gerçekleşen isteyerek düşük uygulamalarına bakıldığında Çin'den Mısır'a, Roma'dan Hindistan'a pek çok farklı doğurganlık kontrolü biçimiyle karşılaşılır. Çinli filozoflar toprağın verimli kullanımı için nüfus kontrolünü desteklemiştir. Babaların çocuk öldürmesi, 25 kurbağa yavrusu yutmanın beş yıl kısırlık yaratacağı gibi uygulamalara rastlanır. Mezopotamya'daki Asur Uygarlığı ve Anadolu'da ise, Sümer tabletlerinde yer alan bilgilere göre, anne ya da bebeğin hayatı söz konusu olduğunda sezaryen uygulamaları yapılabilmektedir. Eski Hint Uygarlığında ise ne sebeple olursa olsun gebeliğin sonlandırılması ölümle eş sayılır. Japonya'da ise durum tamamen farklıdır. İsteyerek düşüğün belge olarak ilk kez milattan sonra 794- 1192 tarihli şiirlerde rastlandığı Japonya'da gebeliğin sonlandırılması “üzücü bir gereklilik” olarak ele alınır ve bebeğin bir sonraki doğuşunda daha merhametli bir dünyaya gelmesi için dua edilir. Eski Mısır'da gebeliğin sonlandırılması cezaya tabi olsa da bazı durumlarda izin verilmiş ve hurma, soğan ve kenger otunun bal içinde eritilip vulva¹⁸ ağzına uygulanmasını içeren düşük reçeteleri bulunmuştur (Çokar, 2008 s. 55 s.56).

Batı medeniyetinin öncülü kabul edilen Antik Yunan'da düşün dünyasının zenginliği göz önüne alındığında bu konuyla ilgili de pek çok tartışma yürütülmüş olduğu kolayca tahmin edilebilecektir. Platon, *Devlet* adlı eserinde doğurganlığın düzenlenmesi gerektiğini, site devletinin bekası içinse nüfusun 5.040 ile sınırlı olmasının gerekliliğini savunmuştur. Aristoteles de düşüğün düzenlenmesinde bir sakınca görmez. Yalnız düşük uygulamasının yaşamın ve duygulanımın oluşmadığı ilk zamanlarda yapılması gerektiğini söyler (Çokar, 2008 s.57). Ayrıca Aristoteles'in

¹⁸ Vulva: dişi canlılarda üreme organının dış bölümü.

Historia Animalium adlı kitabında sedir ağacı yağı, kurşun ve günlükten oluşan merhemin rahmi yumuşatacağı ve tohumun gelişmesini engelleyeceğini belirtir. Ayrıca Yunan tıbbi metinlerinde düşük amacıyla delici alet kullanımı, ağızdan alınan ilaçlar, fitil, tütsü ve lapalar kullanıldığına dair bilgiler mevcuttur (Çokar, 2008, s.59-60).

Antik Yunan tıbbi metinlerinde yasak olmamasına rağmen kadınların düşüğü gizli olarak uyguladıkları bildirilmiştir. Buna düşüğün bir iffetsizlik sayılması düşüncesi yol açmıştır. Buradan anlayacağımız üzere Antik Yunan Kanunları'nda bir yasak olmamasına rağmen toplumsal baskı sebebiyle kadınlar isteyerek yaptıkları düşükleri saklama gereği duymuşlardır. Ayrıca Pisagor Okulu öğretilerinin cerrahi müdahaleyi dışlaması ve düşük gibi uygulamaları aşağı görmesi gibi sebeplerle de hekimler üzerinde bir baskı oluşturmuştur. Hatta bazı Hipokratik metinlerde bu işlemler yasaklanmıştır. Bu bize mevcut düşünsel iktidarın da beden üzerinde bir iktidar çabası güttüğü ve bedeni hedef aldığına dair bir örnek sunar. Tıpkı Eski Hint Uygarlığı gibi Pisagor Kültü de yaşamın başlangıcını döllenme olarak kabul eder ve dolayısıyla düşüğe karşı bir tutum içindedir. Fakat Antik Yunan'da Pisagor'un aksine genel kanı yaşamın doğumla başladığıdır. Örneğin Stoacı düşünürler fetüsü doğuma kadar annenin bir parçası kabul eder. Dolayısıyla düşük ahlaki bir suç değil, kocadan izinsiz yapıldığında kocaya karşı yanlış bir davranış olarak ele alınmaktadır (Çokar, 2008, s.61).

Roma'da da doğurganlık belli şartlarla düzenlenmiştir. Fakat Antik Yunan'ın aksine Roma Uygarlığı doğurganlık düzenlemesinde çoğalmaya dair bir politika güder. Bunun sebebi, ailenin mirasını devralacak bir varisin olmasına çok önem verilmesidir. Gebeliğin sonlandırılması olağan olmakla birlikte hekim Efesli Soranus¹⁹ gebeliği sonlandıran yöntemlerin listesini yapmış, "phthorion" adını vererek bir gebeliği önleyen yöntemler ve sonlandıran yöntemler arasında bir sınıflandırma yapmıştır. Bu yöntemler arasında bağırsakların lavmanla boşaltılması, rahme ılık zeytinyağı enjekte etmek, keten tohumu, ebegümece ve pelin otu kaynatılmış suda yıkanmak gibi uygulamalar yer alır. Fakat Soranus bunları belirtirken gebeliğin keyfi olarak sonlandırılmasına, tehlikeli olduğu gerekçesiyle karşı çıkmış, keskin araçların kullanımının tehlikesi üzerinde

¹⁹ Efesli Soranus (M.S. 2. Yüzyıl, İskenderiye ve Roma): Eski Yunanlı Hekim

özellikle durmuştur. Özetle, Antik Yunan'da olduğu gibi Roma'da da fetüs kadının bir parçası sayılmıştır. Gebeliğin sonlandırılması bazı dönemler sınırlandırılrsa²⁰ da hiçbir dönem bütünüyle yasaklanmamıştır. Kürtajın sınırlandırıldığı dönemlerde ise amaç çocuğu yaşam hakkı değil babanın haklarının korunmasıdır.

Musevilik inancında yaşamın doğumdan sonra başladığı düşüncesi hakimdir. Bu sebeple fetüs annenin bir parçası olarak tanımlanır. Dolayısıyla gebelikte annenin korunması esastır. Anneye öncelik veren anlayış gereği annenin yaşamının tehlikede olduğu durumlarda gebeliğin sonlandırılmasına izin verilir (Çokar, 2008, s.65). Hristiyanlığa bakıldığında Hristiyanlık tarihi boyunca kürtaj konusunda anlaşmazlıkların hakim olduğu görülür. Farklı dönemlerde farklı kiliselerin başka görüşler belirttiği görülür. Hristiyanlığın erken dönemlerinde (Eski Ahit'te kürtajla ilgili bir açıklama olmamasına rağmen) Museviliğin tam tersi olarak gebeliğin sonlandırılması hatta ve hatta gebeliği önleyici yöntemlerin bile kullanılması günah ilan edilmiştir. Fakat Katolik Kilisesi her zaman gebeliğin sonlandırılmasını insan öldürme olarak tanımlanmamıştır. Bu konuda değer ölçütü bebeğin ruh ve form kazanmamış olması olarak belirlenmiştir. Fakat fetüsün ruh ve form kazandığı durumlardaki gebeliğin sonlandırılması edimi insan öldürme olarak tanımlanmıştır. Fakat 14. Yüzyılın başında Dominiken Tarikatı²¹, fetüsün hareket etmemesi ve annenin hayatının tehlikede olduğu durumlarda gebeliğin sonlandırılabilceği tartışmasını sunar. Buradaki fetüsün hareket etmesi durumunun, Hristiyanlıkta bebeğin form ve ruh kazanmasının göstergesi sayıldığını belirtmek yerinde olacaktır. Fakat 16. Yüzyılda Papa Sixtus V²² kürtajı insan öldürme olarak niteleyerek ömür boyu kiliseden atılma sebebi saymıştır. Hristiyanlıkta düşük 19. Yüzyılın sonlarına kadar cezalandırılmış²³, genellikle bebeğin ve annenin hayatı söz konusu olsa bile kürtajın dinen mümkün olmadığı belirtilmiştir. Fakat bir diğer görüş, gebeliği sonlandırma amacı taşımayan düşüklere annenin yaşamı söz konusu olduğu durumlarda yapılabileceği belirtilmiştir. Fakat doğrudan fetüsü hedef alan isteyerek düşük kesin olarak yasaklanmıştır.

²⁰ Bkz: I. Jüstinyen Dönemi

²¹ Dominiken Tarikatı:1215'te Aziz Domingo de Guzman tarafından kurulmuş Hristiyan tarikatı

²² Papa Sixtus V: 1585-1590 yılları arasında Papalık yapmış Fransisken papazı

²³ Bkz. Papa Pius Dönemi (1846- 1878): Tarihte en uzun süren Papalık dönemidir

Protestan Kilisesi'nde ise yaşamın spermin içinde olduğuna ve kadının sadece yaşamın büyümesi için ortam oluşturulduğuna inanılırdı. Bu sebeple fetüs ilk andan itibaren ruh sahibi yani canlı sayılırdı. Dolayısıyla en başından itibaren gebeliğin sonlandırılmasına karşı çıkmıştır. Embriyoloji biliminin gelişmesiyle döllenmenin kadın yumurtası ve erkek sperminin birleşmesi sonucu gerçekleştiği kanıtlanmış olsa da Protestan Kilisesi kürtaj konusundaki görüşlerini sürdürür. Fakat günümüzde Protestanlığı benimsemiş toplumlarda geleneksel söyleme karşı çıkan sesler duyulmaya başlanmış, cinsellik, toplumsal cinsiyet ve üreme gibi konulardaki Protestanlık söylemlerinin tekrar gözden geçirilmesi gerektiğine dair görüşler ortaya çıkmaya başlamıştır. Her ne kadar cılız karşıt sesler çıkmaya başlasa da Hristiyanlığın genel söylemi değişmemiştir. Fakat Kilise kürtajla ilgili mesajlarını günün koşullarına uygun olarak yumuşatmıştır. Buna rağmen kürtaj karşıtlığının politik eylem yoluyla devam ettirilmesi gerektiğini savunmuş ve Amerika Birleşik Devletleri (ABD) gibi ülkelerde idam karşıtlığı, savaş karşıtlığı ve kürtaja beraber değerlendirilerek hepsinin “yaşam hakkı”²⁴ başlığı altında olduğu iddia edilmiştir (Çokar, 2008, s. 65 s.72).

İslamiyete gelindiğinde ise kürtaja yaklaşımın Hristiyanlıktaki kadar sert bir karşıtlık içermediği görülür. Antik Yunan ve Roma'dan sonra Doğu'da hüküm süren İslam, önceki uygarlıkların bilimsel bilgisini devralıp geliştirerek, gebelikten korunma yöntemleri ve isteyerek düşük hakkında daha detaylı metotlara ulaşır. İbni Sina'nın cinsellik ve mevsimler²⁵ arasında uyum olması gerektiği söylemleri, gebe, yaşlı ve emzikli kadınlarla cinsel ilişkide bulunmanın sağlıklı olmadığını belirtmesi gibi ifadeler, üremeyi düzenleme amacı gütmese dahi doğurganlıkla ilgili kendiliğinden bir kontrol oluşturdukları söylenebilir. Ayrıca çavdar mahmuzu ve benzeri bitkiler, yedi ya da dokuz kere geriye sıçramak gibi sert ve ani hareketler, döl yoluna kağıt ya da yumuşak ağaç kabuğundan tüpler yerleştirilmesi, düşük yapabilmek için kullanılabilecek yöntemler olarak sıralanmıştır. Müslümanlıktaki tolerans pek çok hekimin bu konuda çalışma yapabilmesini sağlamış, Batı'da Ortaçağ sürecinde pek çok

²⁴ İlerleyen bölümlerde değinilecektir.

²⁵ İbni Sina ilkbaharda cinsel aktivitenin arttırılması gerektiğini, sonbaharda tamamen bırakılması gerektiğini, kışın yaşanan cinsel ilişkinse bir sorun teşkil etmediğini belirtir (Çokar, 2008, 71).

Batılı hekimin İbni Sina'nın Latince'ye çevrilen Kanun adlı eseri sayesinde gebeliğin sonlandırılmasını öğrendikleri belirlenmiştir (Çokar, 2008, s.73 s.74).

Üremenin kontrolünün yanında kürtaja gelirsek öncelikle İslamiyette fetüsün durumuna bakmak yerinde olacaktır. İslamiyet fetüsü gelişim dönemlerine göre sınıflandırıp, her döneme uygun ayrı isimlendirmelere gider. Bu isimlendirme nutfe (döl suyu, zigot), alaka (pıhtı, implantasyon) ve mudğa (et parçası, kas ve iskelet sisteminin başlangıcı) olarak üçe ayrılır (Doğan, 2016, s.88). Bu ayrım fetüsün gelişme aşamalarına hakim olunduğun da bir göstergesidir. Dolayısıyla İslamiyette kürtaja bakışta da bu aşamalarının hangisinde olduğu büyük önem taşır. Ruhun belli aşamalardan sonra beden kazandığı yani fetüse yerleştiği anlayışı, kürtaja izin verilmesinin zamanlamasının da temelini oluşturur. Ruh ve bedenin birleştiği sürenin 40 gün olduğunu söyleyenler gibi bu süreyi 120 güne kadar çıkaranlar da mevcuttur. Bu konudaki belirleyici unsur genelde mezhepsel öğretilerdir. Örneğin Hanefilik Mezhebi'nde 120. Günde ruhun bedene yerleştiği kabul edilirken, diğer mezheplerde genel kabul 40 gün olduğu üzerinedir (Çokar, 2008, s.74 s.75).

Hanefilik Mezhebi 120 günü temel alarak bu ilk 120 günde geçerli bir sebep olduğu sürece kürtaja izin verir. Bu geçerli sebepler, kadının doğumdan sonra çocuğunu emziremeyecek olması, ailenin süt anne kiralayacak parasının olmaması olarak sıralanmıştır. Bu sebeplere bakıldığında geçmişteki isteyerek düşüklerin sebeplerinin de bugünden çok farklı olmayarak ekonomik nedenlere dayandığı ve doğumlar arasındaki sıklığın isteyerek düşük kararını etkilediği çıkarımını yapmak yanlış olmayacaktır. Maliki Mezhebi ise genel görüş olarak kürtajın her türlüünün yasaklanması gerektiğini savunurken topluluğun bazı üyeleri bunun sadece kınanabilecek bir eylem olduğunu öne sürer. Şii Zaidiye Mezhebi'ne göre ise herhangi bir gerekçe olmaksızın fetüs, ruh kazanmadan önce isteyerek düşük yapmakta bir sorun yoktur. Fakat tüm görüş ayrılıklarına rağmen dördüncü aydan sonrasını kapsayan kürtajlarda, yapılmaması gerektiğine dair görüş birliğine varılmıştır. Bu kabule sadece annenin yaşamı söz konusu olduğunda istisna olduğu belirtilir. Fakat bu gibi durumlarda annenin hayatı tehlikesinin olduğu ve gebeliğe son verme kararının hekim tarafından alınması şartı konur (Çokar, 2008, s.75).

Kürtajın, uygarlıklar içindeki algılanış biçimlerine bakıldığında önemli bir gerçek karşımıza çıkar. İnsanın kendi biyolojisine hakim olma durumu arttıkça kürtaj/düşük hakkındaki düşüncelerin ve yaptırımların da sertleştiği görülür. Hristiyanlıkta ilk başlarda bebeğin ruh kazanmasına dayanan kürtaj kriterinin yerini zamanla hamileliğin her aşamasında günah olduğu fikri alır. İslamiyette ise hamileliğin ilk günlerinde kürtaja cevaz veren kabul, yerini tıpkı Hristiyanlıktaki gibi süresiz bir yasağa bırakır. 1972 yılında Rabat'ta Uluslararası Nüfus Planlaması Federasyonu tarafından toplanan konferansta, değişik Müslüman ülkelerden 30 kadar din bilgini İslamiyette dört aya kadar kürtajın olabileceği konusunda genel olarak bir uzlaşma sağlamasına rağmen şeriatla yönetilen ülkelerde çoğunlukla kürtaj yasaklanmıştır (Karaömerlioğlu, 2012, par.66).

Tüm örneklerden anladığımız üzere ilk başlarda doğaüstü bir bilinmez olan doğum ve döllenme gerçeği açığa çıktıkça iktidarların ve öğretilerin fikri değişir. Üreme ve beden artık bilinen ve müdahale edilendir. İnsan bir tür olarak kendi bilgisine erişmesinin bedelini, bir tür olarak yönetilerek öder. İşte bu değişim tam da biyo-politikanın özünü oluşturan temeli gözler önüne serer. İnsan artık zihin-ruh-beden üçgeninden oluşan bir toplamdan çok, biyolojik bir canlıdır. Dolayısıyla önceki dönemlerde doğacak fetüsün ve kadının zihni-bedeni-ruhu üzerinden değerlendirilen kürtaj, yalnızca biyolojik verilere indirgenir. Tüm bunlardan yola çıkarak filmlerde doğum, hamilelik ve kürtaj konularının biyoloji ve tıp bilimiyle ne kadar ilişkili olduğu merak cezbedicidir. Bu da bizi “İnsan biyolojisiyle değişen kurumlar, kararlar ve kanunlar filmlerde nasıl yansımıştır? Örneğin biyolojiye hakimliğiyle doktor, iktidarı, hastane de iktidarın bir kurumu olarak biyo-politik söylemi temsil ediyor olabilir mi? Gelişen biyoloji bilgisi, taşıyıcı annelik, tüp bebek gibi değişen tıbbi metotlar filmlerdeki kürtaj temsilinde bir dönüşüm sağlamış mıdır?” gibi soruların peşine düşmeye sevk eder.

IV. KÜRTAJIN TIBBİ TARİHÇESİ

İsteyerek düşüğün geçmişi bütün tarihsel çağlara ve uygarlıklara yayılmış olsa da modern bir tıbbi yöntem anlamında kürtajın bu güne gelmesini anlamak için tıp bilimindeki yerine ve yöntemin gelişme aşamalarına bakmak gerekir. Süreç ilk olarak

modern anatominin kurucusu sayılan Andreas Vesalius'un (d. 1514 – ö. 1564) folikülleri²⁶ tanımlamasıyla başlar. Vesalius, tek bir yumurta hücrecini sarmalayan ve onu besleyip koruyan yapı olan folikülü tanımlamış, öğrencisi Gabrielle Fallopio²⁷ ise fallop tüplerinin varlığını göstermiştir. Üreme fizyolojisini anlama çabası William Harvey'in üreme hücreleri üzerine incelemeleriyle devam eder. Ardından 17. ve 18. yüzyıllarda yapılan diseksiyon²⁸ çalışmalarının yanı sıra, rahmin ve erbezlerinin mikroskopla incelenmesiyle gelir (Çokar, 2008, 79). Fakat hala hamilelik ve fetüs hakkındaki bilgilerde büyük boşluklar vardır. Barbara Duden'in, "The Fetus on the 'Farther Shore': Toward a History of the Unborn" adlı makalesinde 1725'te Eisenach'ta taşra hekimi ve dukalığının saray doktoru olarak çalışan Dr. Johann Storch'tan aktardığı notlara bakıldığında gebeliğin ve fetüsün dinamiklerinin hala tamamiyle çözülemediği açıkça ortadadır (Duden, 1999, s.16).

Duden'nin makalesinde gebeliğin nasıl bir muamma olduğu 26 yaşında gebe bir kadın üzerine yazılmış notlar üzerinden anlatılır. Kadın, menstrasyon kanamalarının kesildiğini, "yaklaşık" olarak gebeliğinin dört aylık olduğunu düşünmekte ve baş ağrılarından şikayet etmektedir. Dönem itibariyle menstrasyon kanamalarının kesilmesi kesin bir gebelik göstergesi sayılamamaktadır. Gebeliğin kesinleşmesi ancak bebeğin hareket etmesi, yani "canlanmasıyla" mümkündür. Duden, zamane kadınlarının ancak "fetüs" hareket ettiğinde gerçekten hamile hissettiklerini ayrıca ekler. Kadın daha sonra kanama şikayetiyle Dr. Storch' tekrar başvurur. Kadına göre kanamasının sebebi fazla yürümüş olmasıdır ve asıl şikayeti hala devam eden baş ağrılarıdır. Doktor kadınla ilgili "kanamalı miyom" notunu yazar ve baş ağrısı için kırmızı mercan ve başka bir toz verir. Fakat bu tedavi sonrası kadın yoğun bir kanama geçirir ve ardından, vücudundan büyük bir "et beni" atar. Tedavi baş ağrısı için işe yaramıştır fakat bazı ağrılar hala devam etmektedir. İçeride olabilecek başka kalıntılar

²⁶ Folikül, tek bir yumurta hücrecini sarmalayan ve onu besleyip koruyan yapıdır. Her yumurtlama döneminde bir folikül olgunlaşarak yumurta hücrecini serbest bırakır. Folikül aynı zamanda da estrogenler salgılar. Yumurta hücreci yumurtlama (ovulasyon) adı verilen süreçle folikülden atılır.

²⁷ Gabrielle Fallopio (d. 1523 – ö. 1562): Kadın genital organlarının ve yarım daire kanallarının tanımlamalarını yapan 16. Yüzyıl hekimi (Çokar, 2008, sf. 78).

²⁸ Diseksiyon(anatomizasyon): Seçici fonksiyonların ve bileşenlerin ilişkilerinin gözlemlenmesi için sökme ve iç yapının belirlenmesi amacıyla yapılan yardımcı bir işlem.

şüphelenen doktor, kadına “doğumu hızlandıran veya ‘rahmi durağan kandan arındıran’ malzemeler” olarak nitelediği mercan ve Venedik Boraksı verir. Üç gün sonra kadın “olgun bir meyve” kadar büyük ve domuz başını anımsatan bir parçanın çıktığını söyler. Buradaki asıl dikkat çeken detay, olayın aktarılırken ya da kayda geçirilirken düşük, gebeliğin sonlandırılması, fetüs gibi modern tıbbı dair hiçbir kavramın yer almamış olmasıdır (Duden, 1999, s.17) . Bu bilgiler, 1700’lü yıllarda dahi hekimlerin ve kadınların hem gebelik hem de fetüs hakkında çok da detaylı bilgiye sahip olmadıkları hem de isteyerek düşükler hakkında daha esnek bir anlayışa sahip oldukları şeklinde yorumlanabilir.

Doktor Storch’tan anladığımız üzere bugün hep hayatımızda var olan bir gerçeklik gibi görünen fetüs, aslında çok yeni bir kavramdır. Öyle ki; Alman hekim ve adli tıpcı Wilhelm Gottfried von Plouquet (d.1744, ö.1814) “Bir kadının doğurgan bölgelerinden gelen her şey insan olmuyor” (Duden, 1999, s.13) dediğinde tarihler 1788’i göstermektedir. Gelecek “şey”in insan olup olmayacağını öğrenilmesi, yani fetüs hakkında bilgi zincirinin artması ise modern bir tıbbi yöntem olan kürtajın bulunmasının önü açar. Dolayısıyla modern kürtaj tartışmalarının da temelini atar. Barbara Duden, buna atıfla fetüsün modern dönemde inşa edilmiş bir kavram olduğunu söyler ve bunu Samuel Thomas Soemmering’in²⁹ fetal gelişimi sergileyen 1799 tarihli anatomik çizimlerine dayandırır. Bu çizimler, fetal gelişimi göstermekte ve fetüsün gebelik boyunca geçirdiği aşamaları resmetmektedir (Duden, 1999, s.18-19). Ayrıca fetüsler rahim içi kanlı görüntüsünden arındırılmış ve “insani formu” öne çıkarılarak, sanki dışarıdalmış gibi resmedilmiştir. Bu halleriyle rahim içindeki bir fetüsten çok doğmaya hazır bir çocuğu andırmaktadırlar (Duden, 1999, s.20-21). Bu çizimler tıbbi gelenekte de bir anlayış değişikliğine sebep olur. Önceki dönemde gebelik, mutlak doğumla sonuçlanmayan belirsiz bir dönem, rahmin doğru (çocuk) ya da yanlış “meyve”leri (et benleri, miyomlar, sorunlu gebelikler vb.) taşıdığı çok ihtimalli bir süreçken, sonraki dönemde “fetüs”ün insana benzer bir formda algılanmaya başlamasıyla başta “insan gibi olmayan” fetüsün insanlaştığı, gelişim aşamalarıyla insan formunu kazandığı bir dönem olarak algılanmaya başlar (Duden, 1999, s.17).

²⁹ Samuel Thomas Soemmering (d.1755-ö.1830) : Alman doktor, anatomici

19. Yüzyılın ilk çeyreğine gelindiğindeyse insan yumurtasının varlığının bilimsel bir gerçeklik olarak olarak kanıtlanması döllenmenin de anlaşılmasının yolunu açar. 1827 yılında gerçekleşen bu keşiften önce ruhun erkeğin sperminde olduğu kadının sadece uygun ortamı hazırladığı düşüncesi hakimdir. Yumurtanın varlığının belirlenmesinden sonra ise döllenmenin yumurta ve spermin birleştiği anlık bir olay olduğu açıklık kazanır. Fakat medikal embriyolojinin keşfedilmesi kürtaj tartışmalarının da temelini oluşturur (Duden, 1999, s.15). Ayrıca kürtaj ve doğum kontrol yöntemleri arasında kesin bir ayrıma gidilmesine de yol açar. Daha önceki uygarlıklarda isteyerek düşükler ve önleyici yöntemler beraber ele alınırken artık hekimler kürtajı aforoz etmiş ve kürtajın gebeliği önleyici yöntemleriyle tamamen farklı olduğunu vurgulamıştır. Katolik Kilisesi de embriyolojinin verdiği bilgiyle yaşamın döllenmeden itibaren başladığına ve kürtajın hangi aşamada olursa olsun yapılmaması gerektiğine dair fikirlerini keskinleştirmiştir (Duden, 1999, s.15) Fakat hekimlerin ve kilisenin söylemi toplumda yüzde yüz karşılık bulmamış kadınlar düşüğü daha fazla çocuk sahibi olmamak için kullanmaya devam etmiştir (Çokar, 2008, s.79).

Döllenmenin keşfi yalnızca kürtaj konusunu değil biyolojik kadınlık ve erkekliğin sınırlarını da keskinleştirir. Yumurtası ile döllenmenin tarafı olan kadının, biyolojik ve özcü biçimde anne olmaya hazır ve anneliği isteyen olarak kodlandığı yorumunu yapmak yanlış olmayacaktır. Bu yorum kilisenin kürtaj hakkındaki tutumunu da açıklar. Eskiden gaip gelen ve düşük ya da kürtaj halinde gaibe giden bir gebelik materyali olan fetüs, artık nasıl oluştuğu belirgin bir biyolojik form, müdahale edilebilir bilimsel bir gerçeklik olmuştur. Gebeliğin evrelerinin de çözülmesiyle birlikte fetüs artık nasıl geldiği belirsiz bir “mucize” değil, biyolojik olarak “senin benim gibi” insandır. Kilisenin bu kabulü fetüsün bireyleştirilmesinin de başlangıcı olur. Artık potansiyel insan ve dolayısıyla potansiyel yaşam olarak fetüs, bir gizem değil, biyo-politik iktidarın konusu olur. İşte bu biyolojinin bilgisine sahip olma hali iktidara biyo-politik niteliğini kazandıran şey olur. Dolayısıyla döllenme-doğum-kürtaj ilişkisinin biyo-politikanın ne kadar etkin bir mihenk taşı olduğu bir kez daha ortaya çıkar.

Fetüsün “potansiyel insan” olmaktan “insan” sayılmasına ise henüz daha vakit vardır. Bunun için, tıbbi görüntüleme teknolojileri ve gebelik takibinin kurumsallaşması

gerekmektedir. Tüm bunlar olduğunda fetüs görsel bir imge kazanacak böylece sinemasal değeri kadının içindeki bir şişkinlik olmaktan çıkacaktır. Fakat yine de fetüsü anneden bağımsız bir birey, küçük bir insan formu, komplikasyonlardan bağımsız kesin doğacak bir insan olarak algılamanın temelleri döllenmenin çözülüşü ile atılmıştır. Sinemada fetüsü, karanlıktan gelen bir misafirden ultrason baskılarındaki “fasulyelere” dönüştüren süreç böyle başlar.

Kürtaj ve gebeliği önleyici yöntemlerin modern anlamda etkinlik kazanması Sanayi Devrimi’yle gerçekleşir. Artık sekülerlik niteliği kazanan devlet, pek çok konuda yeni bir anlayış edinmiştir. Üretimin artmasıyla gelen bu yeni devlet ve toplum anlayışı gebeliği önleyici yöntemler ve kürtaj üzerinde de kendini gösterir. 18. ve 19. yüzyıllara denk gelen bu dönemde kaynakların artması nüfusun artışına yol açmış, bu artış doğumları kontrol etme çabalarını da beraberinde getirmiştir. Sanayi Devrimi’yle değişen toplumsal normlardan kilise de nasibini alır. Din adamlarının toplum üzerindeki etkinliği Ortaçağ’la kıyaslandığında çok azalmıştır. Kilisenin din dışı konulardaki etkinliğinin azalması gebeliği önleyici yöntemlerin de yaygınlaşmasına, isteyerek düşüklerin daha rahat kullanılmasına yol açmıştır. Hatta ve hatta önleyici yöntemlerin sunumunun ticarileştiği bile görülür. Gebeliği önleyici yöntemler ve düşük uygulamaları üzerinde, başta pek durulmamış, toplum bu konuda kendi haline bırakılmıştır. İlk yasa 1791’de Fransa’dan gelir. Bu yasaya göre isteyerek düşükler, “kriminal düşük” olarak tanımlanmış, bu hizmeti sağlayan kişiler cezaya tabi hale gelmiştir. İlk başta sadece hizmet sağlayıcılara ceza verilmesini içeren yasa 1810’da kürtaj yaptıran kadınları da kapsar hale gelir. İngiltere’de ise 1803 yılında yapılan yasayla düşük yapmak suç kapsamına alınır. Fakat Fransa’dan daha yumuşak bir geçiş süreci takip edilmiş, fetüsün can kazanmamış olması, kadının gebeliği bizzat sonlandırması gibi durumlar geçici süreyle cezadan muaf tutulmuştur (Çokar, 2008, s.90).

Döllenmenin keşfi, yaşamın döllenmeyle başladığını, döllenme anından itibaren embriyonun insan kabul edilmesi gerektiğini savunan görüşün temelini de atmıştır (Kaya, 2014, s.65). Görüş, kürtaj karşıtlığını da beraberinde getirmiş, gebeliği sonlandırmayı kısıtlayan yasal düzenlemeler ardı ardına gelmiştir. Örneğin 200 yıl

boyunca isteyerek düşüğe ve gebeliğin önlenmesinin cezai uygulamanın olmadığı ABD’de 1860’lara gelindiğinde pek çok eyalette yasaklanmıştır. Doktorlar, kadınların ya da diğer hizmet vericilerin isteyerek düşükten uzak durması için cezaları desteklemiştir (Çokar, 2008, s.80).

İki yüzyıl yasak olmayan bu uygulamaların, yumurtanın keşfedildiği 1827’den 1860’a kadar olan 33 yıl gibi kısa bir sürede yasaklanması artık gebeliği sonlandırmanın norm dışı sayıldığına da önemli bir kanıttır. Daha önce cezanın konusu olmayan olsa da uygulanmayan isteyerek düşüklerin bu kadar hızlı bir zamanda bazı çevrelerce norm dışı olması, reddedilmesi de ayrıca şaşırtıcıdır. Buradaki en önemli sebeplerden biri olarak modern sağlık sistemiyle gebeliğin dolayısıyla kürtajın daha kolay kayıt altına alınması olabilir. Kadınların üreme sağlığı hizmetleri almak için kamu sağlık hizmetlerinden daha az yararlandığı dönemlerde gebelikler kayıt altına alınamamakta dolayısıyla olası kürtajlar da kayıt dışı olduğundan için ceza vermek mümkün olmamaktadır .

Yirminci yüzyıla gelindiğinde isteyerek düşükler artık tamamen tıbbın hizmet alanına girmiştir. İlkel düşük uygulamaları yerine hekimlerin uzmanlığına ihtiyaç duyan modern bir yöntem halini almıştır. Artık isteyerek düşükler tamamen hekim kontrolünde ve hekimin isteği doğrultusunda yapılan bir uygulama halini almıştır. Rusya’daki Ekim Devrimi’yle (1917) kürtajın güvenli bir işlem olduğu kanıtlanmış hatta 1920 yılından itibaren kısa bir süre için yasallık kazanmıştır. Fakat Batı’daki düşük yasalarının açık bir şekilde zengin sınıfı kayırması, varlıklı kadınların isteyerek düşüğün gerekli olduğunu söyleyecek hekimlere ulaşabilmesi düşüğün burjuva sınıfıyla ilişkilendirilmesine yol açmıştır. Ayrıca bazı çevrelerce kürtaj, nüfusun azalmasına yol açacağından emperyalist devletlerin ekmeğine yağ sürecektir bir uygulama olarak algılanmıştır. Bu sebeple kürtaj devrim sonrası yasal olmasına rağmen fazla taraftar bulamamıştır. Sovyet Rusya’da kürtajı yasallaştıran ilk kanunun üzerinden çok geçmeden Dünya’nın çoğu yerinde doğurganlığı kontrol eden kısıtlayıcı yasalara tepkiler yükselmeye başlar. Doğurganlığın sınırlandırılmasına dair yasalar ancak I. Dünya Savaşı’nın sonuna kadar itirazsız kalabilir. 1920’lerden itibaren özellikle İngiltere ve Amerika’da başlayan itirazlar, kadın hakları savunucuları, bazı hekim ve avukatlar

tarafından dile getirilmeye başlanır. Fakat I. Dünya savaşı sonrası azalan Dünya nüfusu sebebiyle bu itirazların yayılması pek hızlı olmaz ve çabalar belli çevrelerde kısıtlı kalır (www.ekmekvegul.net, 2017).

1920’li yıllarda başlayan doğurganlığın sınırlandırılmasına dair ilk çabalar İngiliz Maria Charlotte Carmichael Stopes ve ise Margaret Sanger adlı kadın hakları savunucuları öncülüğünde başlar. İlk olarak İngiltere’de Maria Charlotte Carmichael Stopes (d. 1880 – ö.1958) doğum kontrolü eğitimleri verdiği bir klinik açar. Ayrıca bir de Tıbbi Araştırma Komitesi kurar. Stopes’in asıl amacı alt gelir gruplarındaki kadınların gebelikten korunma yollarına ulaşabilmeleridir. Çünkü bu kadınlar, önleyici yöntemlere ulaşamadıklarında ilkel şartlarda yapılan düşükler yüzünden büyük risk altındadır. Stopes’in faaliyetlerine başladığı 1922’den 1930’a gelindiğinde 2 özel doktorun çalıştığı klinik sayısı 16’ya çıkmış, 21 bin kadına ulaşılmıştır. Stopes’in düşünceleri ve açtıkları klinik kontraseptif yöntemlere ilk kez medikal bir karakter kazandırır. Fakat peser³⁰ ve diyaframların³¹ kullanımı çok dikkat gerektirdiğinden bu yöntemler çok yaygınlaşamamış toplum geleneksel önleyici yöntemleri kullanmaktan vazgeçmemiştir (Çokar, 2008, s.83).

ABD’ de ise Margaret Sanger (d. 1883 – ö. 1966) , her kadının ailesini planlama hakkı olduğunu belirterek önleyici yöntemleri kısıtlayan yasalarla mücadele etmiştir. ABD’de doğum kontrol hareketinin kurucusu sayılan Sanger, 1927’de Cenevre’de ilk Dünya Nüfus Konferansı’nın toplanmasına ön ayak olmuştur. Fakat ABD’de doğum kontrolüne hekimler tarafından verilen medikal destek daha yavaş ilerlemiştir. Hekimler gebeliği önleyici yöntemlerle uğraşmayı aşağı bulmuş ve diyafram taktırmak için gelen hastaları Sanger ve onun gibi klinikler kuran başkalarına göndermişlerdir. Fakat kurdukları klinikler yeterli gelmemiş ve tıpkı İngiltere’deki gibi kadınlar geleneksel yöntemlere devam etmiştir. Yine de bu çalışmalar gebelik önleyici yöntemlere bir meşruiyet kazandırmış ve hekimlerin dahlini sağlayarak medikal bir kontrasepsiyon³² alanının oluşmasını sağlamıştır (Çokar, 2008, s.83). Ayrıca ABD’deki

³⁰ Peser: Gebeliği önleme amacıyla vajinadan serviks önüne yerleştirilen araç.

³¹ Diyafram: İnce kauçuktan yapılmış, rahmin ağzını örten şapka şeklinde bir araçtır.

³² Kontrasepsiyon: Tıpta gebelik önleme manasında kullanılan terim.

çalışmalar sadece medikal alanı desteklemekle kalmamış, ülke tarihinde o günden bugüne gündemde olan kürtaj tartışmalarının da temelini atmıştır. Bu sebeptendir ki kürtaja dair tartışmalarda terminoloji ABD'deki siyasi tartışmalarda belirlenmiş ve bu terminoloji diğer ülkeler tarafından da çokça kullanılmıştır (Kaya, 2014, s.63).

Yirminci yüzyılın ortalarına gelindiğindeyse gebeliği önleyici yöntemleri savunan sesler artmış, yöntemler yaygınlaşmıştır. Artık önleyici yöntemlerin sağlık alanının bir parçası olması gerektiği savunusu daha net dillendirilmiştir. Bu çalışmalar doğum kontrol hapları, rahim içi araç (RİA)³³ gibi yöntemlerin geliştirilmesini sağlamıştır. Bilimsel çalışmaların artması da gebeliği önleme isteğini meşrulaştırmış ve kadınların aileyi planlama arzusunun hak olarak görülmesinin önünü açmıştır. Fakat gebeliğin sonlandırılmasının konuşulması doğum kontrol yöntemleri kadar kolay olmaz. Gebeliği önleyici yöntemlerin savunucuları bile söz konusu gebeliğin sonlandırılması olduğunda tutucu davranmıştır. Kadınların sağlık hizmeti almadan düşük yaparak aldığı riskler üzerinde durulmamış, hatta yok sayılmıştır (Çokar, 2008, s.83). Yaşanan ölümlerin, geri dönüşsüz hasarların konuşulması için 1960'lı yıllara gelinmesi gerekir. Ancak 1967 tarihinden sonra isteyerek düşük bir halk sağlığı sorunu olarak tanımlanır ve DSÖ tarafından gündeme gelir (Johnson Jr ve diğerleri, 2017, s.542) Günümüzde güvenli kürtaja ulaşım DSÖ tarafından güvenli kürtaja ulaşım bir halk sağlığı sorunu ve insan hakları çerçevesinde değerlendirilmeye başlanmıştır. Ayrıca kadın sağlığı bir bütün olarak ele alınır hale gelmiş sadece fiziki sağlığını ilgilendiren problemler değil ruhsal sağlığın bozulma ihtimali de kürtajın tıbbi sebepleri arasına alınmıştır. (Johnson Jr ve diğerleri, 2017, s.543) .

Tüm tarihsel gelişmelere baktığımızda kürtaj tartışmalarının yaşam hakkı üzerinden dönmesinin temelini yumurtanın varlığının bilimsel keşfinin oluşturduğu söylenebilir. 1827 yılında yumurtanın varlığının bilimsel bir gerçeklik olarak ortaya konması, üremenin temelini sperm ve yumurtanın döllenmesi olduğu gerçekliğini ve gerçekliğin anlık bir aksiyon sonucu olduğunu ortaya koyar. Böylece gebeliğin ve

³³ Ria: Rahim içi araç (RİA) ya da intrauterin device (IUD): Gebeliği önlemek için rahim içine uygulanan bir küçük bir alettir.

üremenin gizemi de çözülmüştür. Modern tıp, yumurta ve spermin döllenmesini keşfedip, yaşamın döllenmeden sonra başladığını kabul ettikten sonra isteyerek düşüklere ve gebeliğin önlenmesine bakış da değişir. Daha önce çokça metafizik denilebilecek anlamlar yüklenen üreme faaliyeti, biyolojik olarak kanıtlanın nesnelleşmiş, dolayısıyla üreme nesnelleşince gebeliği önleme ve sonlandırma biçimleri de nesnelleşmiştir. Bu gelişmeyle çoğu eski uygarlıkta karşımıza çıkan, gebeliğin sonlandırılmasını da doğal sürecin bir parçası, hatta zaman zaman metafizik kabul eden anlayış da değişmeye başladığı görülür. Daha önce üzerinde kontrolün daha az olduğu gebeliği önleme ya da sonlandırma konuları artık bir bilimsel bir çerçeveye kazanmış, detayların belirlenmesi, üremenin sırrının muğlaklığının gitmesi onu yasal düzenlemenin hedefi haline getirmiştir. Artık gebeliği sonlandırma, hukukun ve etiğin konusu olarak daha fazla önem arz eder olur .

Döllenmenin ve gebeliğin süreçlerinin keşfi yalnızca iktidarı etkilemez elbette. Çok sonra da olsa döllenme artık sinemanın da konusu olur. Fetüsün bireyliği artık görülen, gösterilebilen bir gerçeklik olmuştur. Tarihler 1989'u gösterdiğinde bir yumurtanın dölemeye giden spermlerin ilerleme görüntüleriyle başlayan *Look Who's Talking (Bak Şu Konuşana)* (1989) ve ardından gelen devam filmleri *Look Who's Talking Too (Bak Bu da Konuşuyor)* (1990) ve *Look Who's Talking Now (Bak Şimdi Konuşana)* (1993) fetüsün kişileştirilmesinin sinemasal gösterimleri olarak karşımıza çıkarlar. Filmler, genel olarak bir fetüsün ağzından gebelik, doğum ve bebeklik süreçlerini anlatır. Üç filmdeki fetüslerin de her şeyden haberdar olmaları, konuşmaları, algılarının bir yetişkin biçiminde işlemesi kilisenin ve kürtaj karşıtı söylemin fetüsün de bir birey olduğu söylemiyle çok benzer. Fetüs tıpkı kilisenin söylediği gibi konsantre bir "kişidir". Hatta filme göre, fetüsten önce spermler dahi birer kişidir. Spermler fetheden, zafer kazanan ve yumurtanın içine girebilendir.

İlk filmde yalnızca spermlerin konuşması (ikinci filmde değişse de) ise ayrıca ilginçtir. Bu bize, döllenmenin iki taraflı olduğu keşfedilmesine rağmen sadece erkeğe ait olduğu düşünülen "canlandırma yeteneği" söylemini tekrar hatırlatır. Döllenme üzerindeki gizemin çözülmesinden yıllarca sonra çekilmesine rağmen film, fetüsün oluşumunu yalnızca sperm üzerinden anlatmıştır. Oluşan canlının erkeğe ait olduğu,

onun soyunu taşıdığı, kadının yalnızca buna uygun ortam hazırladığı düsturunu yüzlerce yıl sonra aynı şekilde filmleştirmenin elbette bir ataerki tarafı vardır. Filmin bu söylemi bize kürtajı kocaya karşı işlenen suçlar arasında sayan eski uygarlıkları ve kadınları bir tarla sayan dini söylemleri hatırlatır. Bu da bizi bir kez daha filmlerin, hem biyo-politik iktidarın hem de onun taşıdığı ataerki özelliklerin yumuşak bir yatağı olduğu gerçeğiyle karşı karşıya getirir. Buradan da anlaşıldığı üzere kürtaj konusunun geçmişini ve aşamalarını bilmek bugünkü söylemi ve sinemayı anlamak için elzemdir.

Film şaşırtıcı olmayacak biçimde kadının (Kristie Alley) erkek arkadaşına (George Segal) kürtaj olmak istemediğini söylemesiyle devam eder. Doktor biyolojik saatinin ilerlediğini söylemiştir. Böylece bilginin sahibi olarak doktorun iktidarının, kurum olarak tıbbın iktidarının tekrar altı çizilmiştir. Biyoloji bilgisi, kadının üzerinde bir baskı, bir söylem oluşturma amacıyla kullanılmıştır. Bu da bizi biyo-politik iktidarın bilgi, iktidar ve yaşam ayaklarıyla tekrar bir araya getirir.

Filmde bir başka ilgi çekici hal, kadının sevgilisinin evli olmasıdır. Sosyal kaygıların önemli kürtaj nedenlerinden biri olduğu düşünüldüğünde film buna da bir alternatif sunar. Önermesi; “Sevgiliniz evli dahi olsa, evlilik dışı dahi hamile kalsanız doğurun, mutluluk ve hayalinizdeki aile sizi bulacaktır.” olur. Film de zaten kadının fetüse başka bir “baba” bulması üzerinedir. Böylece ataerki ve biyo-politikanın esneyebilen ilişkisi bir kez daha gözler önüne serilir. Muhafazakar ahlak, kadının doğurmasını istediğinde onu ahlaki değerlendirmelerinden muaf tutar. Hamilelik söz konusu olduğunda yargılayacağı haller döllen bir fetüsle “kutsal annelik”, “kutsal yaşam” söyleminde eriyip gider. Burada Amerikan muhafazakar söylemin kendince belirlediği ahlaki tutumları bir sıraya koyduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü kürtaj olmaması istenen kadın korkutulmamalı, doğurması durumunda toplumun onu kucaklayacağı söylenmelidir.

Look Who's Talking serilerinden de gördüğümüz üzere fetüsün bireyleştirilmesine, kişi kabul edilmesine uzanan söylem, tıp bilgisi, hukuk, etik ve din gibi pek çok basamağın sonucu oluşur. Bu sebeple bugün kesin ve değişmez olduğunu düşündüğümüz bu hal, değişmez bir yasa değil, yorumlanmış bir gerçekliktir. Yarın, gebelik fetüs ve kürtaj hakkında ne düşüneceğimiz de belki değişecek, farklılaşacaktır.

Belki de bu sebeple sinemada “doğru” olarak gösterilen söylemi incelemenin, sorgulamanın geliştirici bir etkisi olacaktır. Biz de tüm geri planı, ileriki bölümlerde bugünkü söylemi açığa çıkarmak için kullanacak, şu ana kadar vermiş olduğumuz disiplinler arası verileri ve bilgileri sinemadaki fetüs, gebelik, beden ve kürtaj gibi konuları incelemek için temele alacağız.

V. KÜRTAJ UYGULAMALARI VE YASALAR

Biyo-politika doğası gereği bilgiye ve bilginin iktidar tarafından yönetilmesine dayanır. Bu sayede nüfus üzerinde kontrol sağlanabilecek, bu sayede bedenler biçimlendirilebilecektir. Bu kontrol ve biçimlendirme ise yasalar ve düzenlemeler aracılığıyla gerçekleştirilir. Dolayısıyla istatistikler, yasalar ve uygulamalar yönetimlerin biyo-politik niteliklerini ve stratejilerini açığa çıkarmak için işlevli düzenlemeler olarak karşımıza çıkarlar. Biz de bu bölümde mevcut yasa değişimleri ve uygulamalar üzerinden Dünya ve Türkiye’deki biyo-politik iktidarın izlerini arayacak, kürtaj üzerindeki biyo-politik müdahaleleri tespit etmeye çalışacağız. Bu girişimin biyo-politikanın pek çok alana yayılan uygulamalarını anlamada ve deşifre etmede yararlı olduğunu düşünüyoruz. Böylece aslında kürtaj konusunda söylemin, hakikatin, kurumların ve normların nasıl yeniden yapılandırıldığı bir kez daha ortaya çıkacak, kürtajın dini ya da hak temelli referanslarının nüfusa paralel olarak nasıl değişiklik gösterdiği ortaya çıkacaktır. Ya da başka bir deyişle yasa, uygulama ve kurumlarda yapılan değişikliklerin biyo-politik iktidarın stratejilerine nasıl temel oluşturduğu gösterilmeye gayret edilecektir. Bu temel, şüphesiz ki farklı ülkelerden ve Türkiye’den inceleyeceğimiz filmlerdeki biyo-politik bakışı ortaya çıkarmamıza yarayacak, uygulamaları, yasaları bilmek filmlerin geri planında hangi toplumsal koşullar ve nasıl bir yönetimsellik olduğu konusunda bilgiler verecektir.

A. Dünya’dan Kürtaj Uygulamaları

İsteyerek düşüklerin Dünya’da ulaşılabilirliğine ve yasallığına baktığımızda pek çok farklı uygulama ve kıstasla karşı karşıya geliriz. Bu bölümde Dünya’daki güncel kürtaj uygulamalarının mevcut durumları incelenecek, sayılar ve yüzdelere ışığında kürtaj uygulamalarının genel bir fotoğrafı çekilmeye çalışılacaktır. Fakat

DSÖ'nün dahi kürtaja ilişkin verilere ulaşmakta kısıtlılıkları vardır ve bu sebeple %100 güvenilir veriye ulaşmanın mümkün olmadığı belirtirmiştir. Bu kısıtlılıklardan en önemlileri bazı belgelerin ulaşılmaz olması, bazı ülkelerdeki verilerin ise ana dillerinde yazılması sebebiyle deşifre edilememesidir (Johnson Jr ve diğ., 2017, s.543). Biz de bu bilgiler ışığında, elde edilebilen veriler kadar değerlendirmelerde bulunacak, kürtaj hakkında bir Dünya haritası çıkarmaya çalışacağız.

Dünya'da kürtaj uygulamalarına hangi koşullar altında izin verildiğine bakarsak ülkeleri şu başlıklar altında incelemek mümkündür; kürtajın kadının kararına bırakıldığı ülkeler (yasal olarak belirlenmiş süreye kadar), kürtajın yalnızca belli koşullar altında yasal olduğu ülkeler ve kürtajın kadının hayati tehlikesinin olması dışında yasak olduğu ya da tamamiyle yasak olduğu ülkeler. Kürtajın belli koşullar altında yasal olduğu ülkelerin uygulamaları kendi aralarında değişkenlik göstermektedir. Bu değişkenler; kadının fiziki sağlığını korumak, kadının akıl sağlığını korumak, tecavüz veya ensest durumları, fetüsün sağlık sorunu olduğu durumlar, ekonomik ve sosyal durumlar olarak belirlenmiştir (www.un.org, 2011, s.2).

Genel kanı olarak, kürtajın sebep gösterme zorunluluğu olmadan belli bir süreye kadar kadının kararına bırakıldığı ülkeler ve sosyal/ekonomik sebepleri kürtaj sebebi kabul eden ülkeler, kürtajın serbest olduğu ülkeler sayılmakta ve istatistikler bu doğrultuda hazırlanmaktadır. Fakat isteğe bağlı kürtajın kısıtlanmadığı ülkelere dahi belli bir süreye kadar etik ve yasal kabul edilmektedir³⁴. Yalnız bu süre koşullara ve ülkelere göre değişkenlik gösterebilmektedir. Örneğin Avrupa Birliği ülkelerinden Slovenya ve Hırvatistan'da en geç 10 haftaya kadar kürtaja izin verilirken bu sürenin İsveç'te 18 haftaya uzadığı görülür (Cuddy ve Aktan, 2018, par.8-9). Dünya'da kadının talebi doğrultusunda kürtaja izin verilen en uzun süre 24 haftayla Singapur'undur. Ayrıca İngiltere'de de annenin ya da çocuğun fiziki veya akli sağlığı bozulduğu vakalarda 24 haftaya kadar uzatılabilmektedir. Ayrıca bazı ülkelere tecavüz, ensest ve fetüsteki anomaliler gibi sebeplerle kürtaja başvurulabilme süresi ya da izni ayrıca düzenlenmektedir (www.worldabortionlaws.com, 2018) .

³⁴ Bu süre içindeki genellikle son adet döneminin ilk gününden itibaren hesaplanır (Çokar, 2008, s.218).

İsteğe bağlı kürtajın yasal olduğu ülkeler gibi tamamen yasak olduğu ülkeler de mevcuttur. Toplamda 66 ülkede kürtaj tamamiyle yasak ya da yalnızca kadının hayatı tehlikesi olduğu durumlarda yapılabilir. Bu oran Dünya nüfusunun %25'ine denk gelmektedir. El Salvador, Nikaragua, Malta'da istisnai durumlar da dahil olmak üzere kürtaj yasaklanmıştır. Zorunluluk durumlarında dahi kürtaja ulaşım olası değildir. Kalan 62 ülke arasından Afganistan, Dominik Cumhuriyeti, Irak, İrlanda, Mısır, Venezuela gibi ülkelerde sadece kadının hayatı tehlikesi olduğu durumlarda kürtaja izin verilmektedir. Fakat bu ülkeler arasından sadece 38'inin yasalarında annenin hayatının istisna olduğu açıkça belirtilmiştir. Endonezya, Suriye ve Birleşik Arap Emirlikleri'nde ise yasal düzlemde annenin hayatı tehlikedeysse kürtaja izin verildiği bilgisi olsa da kürtaj için özel izin gerekmektedir. Ayrıca Panama Suriye ve Birleşik Arap Emirlikleri'nde kadının hayatı söz konusu olsa dahi kürtaj için iki ebeveynin de izni istenmektedir. Aralarında Sudan, Meksika, Mali, Panama'nın bulunduğu 7 ülkede ise kadının hayatı tehlikesi dışında kürtaja izin verilmemesine rağmen tecavüz istisna tutulmuştur. Panama, Meksika, Endonezya, İran'da ise bu istisnaya fetal bozukluklar da eklenmiştir (<http://worldabortionlaws.com>, 2018).

Kadının sağlığını korumak için kürtaja izin verilen ülke sayısı 59 olarak kaydedilmiştir. Ülke sayısı yüksek olsa da bu uygulamaya Dünya nüfusunun sadece %13,8'inin maruz kaldığı görülür. Fakat Fas, Kore Cumhuriyeti, Suudi Arabistan gibi 6 ülkede kadının sağlığını korumak için kürtaj yasal olsa da özel izne tabii tutulmuştur. Bu ülkelerin büyük çoğunluğunda istisnalar yasak dışı bırakılmıştır. Ülkeden ülkeye değişmekle birlikte fetal bozukluklar, tecavüz, ensest, kadının yaşı ya da çocuk bakabilme durumu gibi istisnaların biri ya da birkaçı birden kürtaja izin verilen koşullar olarak belirtilir. Sadece Ekvador'da katı bir uygulamayla yalnızca annenin engellilik durumu söz konusu olduğunda izin verilir. Ek olarak Kolombiya, Cezayir, Gana, İsrail, Jamaika, Malezya, Kuzey İrlanda ve Yeni Zelanda'nın aralarında bulunduğu 22 ülke de "kadının sağlığı" tanımı altında ruh sağlığı da değerlendirilir ve kadının ruh sağlığını korumak da kürtaj için geçerli bir gerekçe olarak değerlendirilir (<http://worldabortionlaws.com>, 2018).

Bazı ülkelerde kadının hayati tehlikesi bulunduğu durumlar ve kadının sağlığını koruma amacının yanı sıra sosyoekonomik sebeplerle de kürtaja izin verilir. Bu tip kürtaj uygulamaları, somut bir kanıt gerektirmediğinden ve bir otorite onayına ihtiyaç duymadığından kürtaja serbestisi olarak değerlendirilir. Zaten kadınların kürtaj olma sebeplerine bakıldığında sosyoekonomik nedenler başı çektiğinden³⁵ bu sebeplerle kürtaja izin verilmesinin neden-sonuç ilişkisi içinde belirlenmiş bir koşul olduğu anlaşılabilir. Sosyoekonomik sebeplerle kürtaja izin veren ülke sayısı 13 olarak belirlenmiştir. Bu rakam Dünya nüfusunun %21,3'ne karşılık gelmektedir. Bu ülkeler arasında Barbados, Finlandiya, İngiltere, Hindistan, Japonya ve Tayvan gibi ülkeler bulunmaktadır (<http://worldabortionlaws.com>, 2018).

Kürtajın, kadının bir gerekçe sunmasına gerek olmaksızın serbest olduğu ülkeler ise Dünya nüfusunun %39,5'ini oluşturmaktadır. Nedensel bir kısıtlamaya tabi tutmayan 61 ülke vardır. Fakat bu ülkeler arasında süre ve nitelik bakımında farklı uygulamalar bulunmaktadır. Arnavutluk, Ermenistan, Küba, Norveç, Türkiye, Uruguay, Yunanistan'ın da aralarında bulunduğu 25 ülkede kürtaj üzerinde gerekçesel bir kısıtlama bulunmamakta fakat ebeveyn yetkisi/bildirimi istenmektedir. Karadağ, Çin ve Nepal'de cinsiyet seçmek amacıyla yapılan seçici kürtaj yasaklanmıştır (<http://worldabortionlaws.com>, 2018). Bu yasağın özellikle Çin'de 2015'e kadar süren sert "tek çocuk politikası"nın³⁶ sonucunda doğan bir ihtiyaç olduğu söylenebilir. Çoğu ailenin tek çocuk hakkının olması, kültürel yapının da bir sonucu olarak, ebeveynlerin bu hakkı oğlan çocuktan yana kullanmalarına yol açmıştır. Tüm yasaklamalara rağmen, fetüsün kız olduğu belirlenen gebeliklerin sonlandırılmasının önüne geçilememiş ve toplumdaki kadın-erkek dengesi bozulmuştur (Demir, 2016, s.54). Günümüzde Çin'de tek çocuk politikası tamamen bitmiş olsa da seçici kürtaj yasağı devam etmektedir. Fakat zaten gerekçe sunmaksızın kürtaj yasal olduğundan seçici kürtaj yapılıp yapılmadığının kontrolünün çok mümkün olmadığı açıktır.

³⁵ Bkz: "Kürtajın Nedenleri" başlığı.

³⁶ Çin'de 1970 - 2015 yılları arasında, nüfus artışını kontrol altına almak için uygulanan ve belirlenmiş şartlar haricinde ikinci kez çocuk sahibi olmak isteyen ebeveynlerin para cezası ödemesi gibi yaptırımları içeren politikalara verilen addır (Demir, 2016, s.51).

Kürtaja gerekçesel bir kısıtlama uygulamayan ülkeler arasında kürtaj için yasalarca uygun görülen süre yoğunlukla 12 haftadır. Alt limit 8 haftayla Guyana'da üst limit ise 24 haftayla Singapur'da görülür. Fakat bu süre Dünya Sağlık Örgütü'nün kürtaj için uygun gördüğü üst limit olan 22 haftaya uymamaktadır (FIGO Committee, 2011 s.102). Ayrıca yine DSÖ süreyle birlikte ağırlığı 1000 gr'ın üstü ve boyu da 35 cm'nin üstündeki fetüsü yaşayabilir olarak kabul etmektedir (Pakiş, Koç, 2011, s.119).

Kosova, Portekiz ve Türkiye'de 10 hafta, İtalya'da 90 gün, Avusturya, Almanya ve Fransa'da ise yasal kürtaj süresi 14 hafta olarak kaydedilmiştir. Hollanda, Porto Riko, ABD'de kanun fetüsün yaşayabilirlik (canlılık) kazanmasından önceki sürede yapılan kürtajları kısıtlamaya tabi tutmadığı görülür. Fakat ABD'de eyaletler arasında uygulama farkları bulunmakta bu sebeple eyaletten eyalete değişen uygulamalarda karşılaşılabilmektedir. Kanada, Çin gibi ülkelerde ise kürtaj süresi kanunlarda belirtilmemiş fakat kürtaj süresini düzenleme işi başka mekanizmalara verilmiştir (<http://worldabortionlaws.com>, 2018).

Verilere ve ülke nüfuslarına bakıldığında, kürtajın nedensel bir kısılamaya tabi tutulmadığı veya sosyoekonomik nedenlerin yasal kürtaj sebebi sayıldığı ülkeleri göz önüne aldığımızda Dünya nüfusunun %60'ından fazlası isteğe bağlı kürtaja yasal olarak ulaşabilmektedir. Fakat buna rağmen kalan %40'lık kısım için güvenli olmayan kürtaj (isteyerek düşük) bir halk sağlığı sorunu olarak güncelliğini korur. Dünya Sağlık Örgütü'nün 2017 yılında açıkladığı ve 2010-2014 yılları arasında yapılan araştırmaya göre; Dünya'da her yıl 56 milyon kadın isteyerek düşük yapmaktadır. Bunun 25 milyonunu ise güvenli olmayan düşüklükler oluşturmaktadır. Kürtaj oranlarının gelişmiş ülkelere nazaran gelişmekte olan ülkelere daha yüksek olduğu göze çarpar (www.who.int, 2017). Bu veri isteğe bağlı kürtajın serbest olduğu gelişmiş ülkelere, toplumun önleyici yöntemler ve cinsel eğitim hakkında daha fazla bilgi sahibi oluşuna bağlanabilir. Ve nerdeyse 25 milyon güvenli olmayan kürtajın hepsi gelişmekte olan ülkelere gerçekleşmektedir (Ganatra ve diğerleri, 2017, s.2372).

Güvenli olmayan düşüklüklerin yarısından fazlası Asya kıtasında karşımıza çıkmaktadır. Fakat güvenli olmayan kürtaj sonucu ölüm riskinde en yüksek istatistik Afrika'dadır. Afrika ve Latin Amerika'da gerçekleşen her 4 kürtajdan 3'ünün güvenli

olmadığı kaydedilmiştir. Ve tüm Dünya’da, güvenli olmayan kürtaj sonrası komplikasyonlar sonucunda yılda 7 milyon kadın hastanelere başvurmak zorunda kalmıştır (Singh S, Maddow-Zimet I , 2012, s.1). Bu komplikasyonlar için harcanan genel bütçe yılda 553 milyon dolardır (Vlassoff ve diğerleri, 2008, s.24). Rakamlar kürtaj üzerindeki yasakların kürtajı engellemediği sadece “merdiven altı”na ittiğini göstermektedir. Kürtaja sağlık hizmetleri dahilinde yasal olarak ulaşamayan kadınlar, güvenli olmayan düşüğe yönelmiş, gebeliği ilkel yöntemlere ya da yasa dışı tıbbi hizmetlerle almak zorunda kalmıştır. Buna bağlı olarak her yıl anne ölümlerinin% 4.7 ila% 13,2’ si güvenli olmayan kürtajdan kaynaklanmaktadır (Say ve diğerleri, 2014, s.327) .

Güvenli olmayan kürtajın hem ekonomik hem de kadın sağlığı açısından sonuçlarına bakıldığında önleyici hizmetler ve kadınların güvenli kürtaja ulaşımı sağlandığında hem toplum sağlığı hem de ekonomik harcamalar açısından daha olumlu sonuçların çıkacağı yorumunu yapmak yanlış olmayacaktır. Nitekim Dünya Sağlık örgütü bu rakamlara karşın önlem olarak; nitelikli cinsel eğitimi, doğum kontrol yöntemlerinin yaygınlaştırılmasını, güvenli koşulların oluşturulmasını, kürtajın yasallaşmasını ve komplikasyonlara zamanında müdahale edilmesini önerir (www.who.int, 2017).

Dünya üzerindeki uygulama çeşitliliğine ve rakamlara bakıldığında kürtaj konusunda hala bir ortak fikre ulaşılmadığı açıktır. Fakat ülkelerin yönetim durumları, nüfus politikaları ve ekonomik koşulları beraber düşünüldüğünde bu durum bize tekrar biyo-politikanın varlığını hatırlatır. Gelişmiş ülkelerde üretimin fazlalığı ve ekonomilerinin büyüklüğü düşünüldüğünde liberal ekonomiye sahip olduklarını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu da doğal olarak sermayeye dayalı bir yönetimi ve dolayısıyla sermayenin işlenmesine uygun nesillerin oluşturulması açısından biyo-politik yönetimi doğuracaktır. Bu nüfusu biçimlendirme isteği doğal olarak doğurganlık politikalarını ve kürtaj uygulamalarına bakışı da etkileyecektir. Ayrıca kökenini “yaşatma” iddiasından almayan, krallık, diktatörlük, emirlik gibi yöntemlerle yönetilen ülkelerin kadının sağlığı söz konusu olduğunda dahi kürtaja izin vermemesi ayrı bir biyo-politik olan ve biyo-politik olmayan yönetimi anlama verisi olarak karşımıza çıkar.

Dolayısıyla kürtaj uygulamalarının Dünya üzerindeki çeşitlendirilmiş hallerini bilmek bize hem biyo-politikayı anlamak hem de incelediğimiz filmlerin coğrafyası hakkında fikir sahibi olmak konusunda yardımcı olacaktır.

B. Osmanlı'dan Bu Yana Türkiye'de Kürtaj Uygulamaları

1. Türkiye'de Kürtaj Yasalarının Tarihsel Gelişimi ve Toplumsal Geri Planlar

Tarih boyunca hemen hemen tüm toplumlarda görülen üremeyi kontrol etme isteği Osmanlı topraklarında da görülmüştür. Kısıtlı da olsa en eski tarihi 16. yüzyıla kadar ulaşan veriler o günden bu yana Türkiye Cumhuriyeti'nin öncülü toplumlarda gebeliği önleyici yöntemlerin uygulandığını gösteriyor 16. Yüzyılda Orta Anadolu'da çocuk sayısının 2,32 olması, 17. Yüzyılda İstanbul ve Edirne'de 1000 kişilik erkek topluluğunda ortalama çocuk sayısının 2 olması, kır kent arasındaki doğurganlık hızının değişmesi gibi veriler doğurganlığın sınırlandırıldığı ve isteyerek düşüklere başvurulduğu izlenimini güçlendiren kanıtlar olarak karşımıza çıkar. Ayrıca 1786 yılında düşüğe yol açan bir gayri Müslüm cezalandırılmış 1789'daki başka bir fermanla düşük yapmaya yarayacak ilaçların eczacı ve hekimler tarafından satılması yasaklanmıştır. Fakat asıl dönüşüm 19. Yüzyıldan itibaren başlar. 19. Yüzyılda evlilik yaşı yükselmiş, kadının toplumsal alandaki rolü nispeten artmaya başlamış, İstanbul'daki kadınların son doğum yaşı 30'a inmiş ve çiftler daha az çocuk sahibi olma eğilimini benimsemeye başlamıştır. Bu eğilim sebebiyle isteyerek düşüklere rastlanmaya başlamış, bunun yanı sıra büyü, muska gibi metafizik öğeler de doğurganlığı sınırlandırmak için kullanılmıştır. Fakat çok geçmeden isteyerek düşüğün nüfusu azalttığı gerekçesiyle bir düzenleme gelir. 1838 yılında II. Mahmud "ıskat-ı cenin" adı verilen isteyerek düşükleri engellemek için geniş bir ferman yayınladı. Fermanın ardından yasalar gelir. 1858 yılında yürürlüğe sokulan Ceza Kanunnamesi'yle isteyerek düşükler yasayla yasaklanır. Fakat yasağa rağmen kadınlar isteyerek düşüğe devam etmiştir (Çokar, 2008, s.96 s.203).

Yeni Cumhuriyet'le birlikte her anlamda yeni bir dönem başlar. Nüfus; savaşlar, ülke için ve dışına göçler sebebiyle köklü değişimlere uğramıştır. Bir yandan

savaş sonrası hayat pahalılığı toplumu vurmuş, savaş öncesi 7 Osmanlı lirasıyla geçinen bir ailenin savaş sonrası ihtiyacı 160 liraya çıkmıştır. Bu koşullar altında ailelerin sıkça düşüğe başvurulduğu görülmeye başlanır. Çocuk düşürmeyi meslek edinmiş bir çok ebe, hatta doktor da bu yolla servet edinmiştir. Nüfus kayıpları üstüne gelen çocuk düşürme vakaları yeni cumhuriyetin prontalist³⁷ politikalar izlemesine yol açar. O yıllar yeni cumhuriyet için nüfus, önemli bir güç ve zenginlik kaynağıdır ve bu yüzden kürtaj ve nüfus planlaması yeni kanunlarda acilen düzenlenmelidir (Toprak, 2017, s.50) (Demir, 2016, s.48).

Kürtaj ve çocuk ölümleri sorunu 1925'te toplanan Birinci Türk Tıp Kongresi'nde üzerinde en yoğun durulan konulardan biri olur. 1926'da Cemal Zeki yayınladığı “Çocuk Düşürmek Esbabı, Tehlike ve Akıbetleri ve Buna Mani Olabilecek Tedâbir” kitabında “çocuk düşürmenin ülke kadınlığını kemiren toplumsal bir facia olduğunu, bu facianın aynı zamanda ülke nüfusunu çökerttiğini” anlatır. Bu yıllara bakıldığında genellikle Cumhuriyet'in ilk yıllarında isteyerek düşüklerin genellikle çocuk ölümleriyle birlikte ele alındığı görülür. Bunu en iyi örneklerden biri düşükleri önlemek için alınan cezai tedbirlerin yanında “çocuk sevgisini artırmaya yönelik eğitici faaliyetlerde bulunma” önerisidir. Tüm bu tartışma süreci 1926'daki Ceza Kanunu'yla yasal bir zemin kazanır (Toprak, 2017, s.51 s.53).

Cumhuriyetin ilk yıllarında kürtajla ilgili düzenlemeler ardı ardına gelir. 1926 Ceza Kanunu'yla başlayan süreç 1930 Umumi Hıfzıssıhha Kanunu'yla devam eder. Çok çocuklu ailelerin vergi yükünde düzenlemeye gidilmesi, ücretsiz doğum hizmetleri, çok çocuklu annelere madalya verilmesi gibi teşvik uygulamalarına gidilir (Çokar, 2008, s.207-208). Fakat tabii ki uygulamalar teşvikle sınırlı kalmaz. Gebelikten korunma yöntemlerin satışı ve ülkeye girişi yasaklanmış, tıbbi zorunluluklar haricinde kürtaj yasaklanmıştır. 1938'de evlenme yaşı kadınlarda 15'e erkeklerde 17'e indirilir. Kısıtlayıcı uygulamalar eylem olarak kalmaz ve söylem olarak da desteklenir. Önleyici yöntemler, kürtaj gibi konularda propaganda yapmak dahi yasaklanır. Kürtaj yaptırmak “Türklüğe karşı ihanet” olarak değerlendirilir ve sağlık hizmetleri dışındaki isteyerek

³⁷ Porantalist (doğum yanlısı) nüfus politikası: nüfus konusunda devletin ve doğumların artmasını destekleyen stratejilere ağırlık verilmesini içeren nüfus politikasıdır.

düşükleri engellemek için de düşük yapan kadınlara nesli korumamak gerekçesiyle ağır cezalar öngörülür. Böylece hem eylem hem de söylem olarak kürtaj yasağı pekiştirilmiş olur (<https://ekmekvegul.net/file/turkiyede-ve-dunyada-kurtaj-tartismalari>, 2017).

Kürtajla ilgili sınırlamaları daha detaylı incelersek, ilk kısıtlama 1926'daki düzenlemelerle başlar. Konu, aynı tarihli Ceza Kanunu'nda isteyerek düşük eylemini tanımlamak için "çocuk düşürme" ifadesiyle incelenir. Cenin yerine çocuk sözcüğünün kullanılması tesadüfi bir seçim değildir. Çünkü çocuk düşürme cürmü "kişiler karşı işlenen suçlar" başlığında incelenmekte, fetüs kişi sayılmaktadır. 1930'da, doğum arttırma, kolaylaştırma, ve çocuk ölümlerini önleme Sağlık ve Sosyal Yardım bakanlığının görevleri arasında tanımlanır. 1936'daki değişiklikle suçun niteliğine "ırkın tümlüğü ve sağlığı aleyhine cürümler" ifadesi eklenir (Çokar, 2008, s.209). Kürtajla ilgili propaganda yasağı gelir. Böylece kanunun niteliğinin toplum sağlığından çok "devletin bekası" ile ilgili oluşunun adı konmuş olur (Toprak, 2017, s.50).

Düşük yapmayanın "makul vatandaş" olduğu yıllarda, çok doğum yapanın da "makbul vatandaş" sayılması garip değildir. Her iktidarda olduğu gibi yeni cumhuriyette de makbul vatandaşlar ödüllendirilir. Yaşayan beş çocuğu erkekler köprü ve yol yapımı çalışmalarında zorunlu çalışmaktan muaf tutulur³⁸, toprak dağıtımında nüfusu fazla olan aileler avantajlı konuma geçer³⁹, Rumların terk ettikleri araziler dağıtılırken aile nüfusları göz önünde bulundurulur⁴⁰. Uygulamalar sonuç verir ve 1955-1960 yılları arasında nüfus binde 28,5 artış gösterir. Bu artış hızı bugüne kadar bilinen en yüksek değer olarak tarihe geçmiştir. Fakat 1950'ler gelindiğinde iş arzı nüfusun ihtiyaçlarını karşılamamaya başlamış, sağlık, istihdam, çevre gibi çeşitli alanlarda toplumsal sorunlar baş göstermiştir. Bu sorunlardan en önemlisi yükselen isteyerek düşük vakalarıdır. Gebelik önleyicilerin yasağı doğurganlığı arttırmış fakat güvenli olmayan kürtaj (isteyerek düşük) uygulamaları sayısında bir patlama yaşanmıştır. Her yıl yaklaşık 500.000 güvenli olmayan düşük görülür (Çokar, 2008, s.210).

³⁸ Bkz. 1929 tarihli Şose ve Köprüler Kanunu

³⁹ Bkz: 1934 tarihli, 2510 sayılı İskan Kanunu

⁴⁰ Bkz: 1938 tarihli Tevzii Arazi Talimatnamesi

Güvenli olmayan isteyerek düşük rakamlarındaki artış sağlık görevlilerinin de dikkatini çeker. 1958 yılına gelindiğinde bu sorun açıkça deklare edilir ve bir komisyon aracılığıyla konuyla ilgili bir rapor hazırlanır. “Çocuk Düşürme Mevzuunda İlmi Heyet Raporu” adını taşıyan bu rapor, gebelik önleyici yöntemlerin yasak olması sebebiyle isteyerek düşüklerin fazla olduğunu belirtir ve isteyerek düşüklere engel olmanın ancak önleyici yöntemleri serbest bırakmak ve kullanımları arttırmak yoluyla mümkün olduğunu belirtir. Ayrıca raporda annenin hayatının tehlikede olduğu ya da fetüsün gelişmesinin mümkün olmadığı hallerde, doğması halinde sonraki nesiller için ağır sorumluluk ve sürekli hastalığa bağımlılık söz konusu olduğu koşullarda, annenin de onayı alınarak rahim tahliyesine izin verilmesinin gerekliliği vurgulanmıştır (Çokar, 2008, s.210).

1960'lara gelindiğinde kürtaja kesin yasak döneminden sonra yeni ve nispeten daha özgürlükçü bir dönem başlar. Artık anlayış değişmiş, ekonomik ve sosyal olguları planlama dönemi başlamıştır. Koşulsuz nüfusun artışının kalkınmayı engellediğinin farkına varılmış, nitelikli bir nüfusu destekleyen politikalara geçiş yapılmıştır. Bu bağlamda nüfus planlanabilir bir unsur olarak ele alınmaya başlanır. Bu gelişmeler ışığında sağlık verileri incelenmiş ve güvenli olmayan düşüklerin bir halk sağlığı sorunu olduğu anlaşılmış ve Sağlık Bakanlığı ve uzman dernekler konuyla ilgili daha yoğun çalışmalara başlanmıştır. İlk belirgin tutum 1963-1967 yılları arasını kapsayan Birinci Beş Yıllık Plan'la ortaya çıkar. Bu plan kapsamında nüfus planlaması, “ailelerin istedikleri sayıda istedikleri zamanda çocuk sahibi olmalarını kolaylaştıran bir yol” olarak tanımlanmış ve aile planlamasının serbest bırakılacağı açıklanmıştır. Böylece hem anne-çocuk sağlığının korunması, hem artışın kontrol altına alınması hem de çocuk nüfus oranının azalması hedeflenmiştir. Yeni nüfus politikaları toplumun da ihtiyacı olduğundan kolayca karşılık bulmuş, yine de önleyici yöntemler hakkındaki şüpheleri gidermek için Diyanet İşleri Başkanlığı, dinen bir sakınca olmadığı konusunda açıklamada⁴¹ bulunmuştur. (Çokar, 2008, s. 211-212).

Nüfusun planlanmasını destekleyen söylemlerin ardından uygulamalar da ardı ardına gelir. Önce 1 Nisan 1965 tarihli kanunla, nüfusun planlanmasında gebeliği

⁴¹ Bkz: Diyanet İşleri Başkanlığı 19.12.1960 tarihli yazısı

önleyici yöntemler kullanılabileceği belirtilmiş fakat tıbbi zorunluluklar haricinde gebeliğin sona erdirilemeyeceği ve sterilizasyon yapılamayacağı belirtilmiştir. Yasanın ikinci bölümünde ise tıbbi zorunluluklar; gebeliğin ana hayatını tehdit etmesi ya da edecek olması, ceninin gelişmesini imkansız kılacak haller veya doğacak çocuk ile onu takip edecek nesiller için ağır maluliyet teşkil edecek haller olarak sıralanmıştır. Ayrıca 471. maddede yer alan çocuk yapmayı engelleyen etkinliklerin desteklenmesi ve bu amaçla propaganda yapılması hakkındaki yasaklar kaldırılmış, altı veya daha fazla çocuklu kadınlara ödül/madalya verilmesi gibi uygulamalara da son verilmiştir. 1968’den itibaren başlayan İkinci Beş Yıllık Kalkınma Planı’nda ise “nüfus planlaması” deyimini yerini “aile planlaması” deyiminde bırakmış böylece doğum sayısı ve zamanını belirlemenin ailenin işi olduğu tanımlarla da vurgulanmıştır. Kürtaj yasağı hakkında “geçiş dönemi” olarak adlandırılan 1960-1983 arasındaki bu dönemde her ne kadar tıbbi koşullar dışında gebeliğin sonlandırılması yasaklanmış olsa da dönem süresince çokça isteyerek düşük vakası gerçekleşmiş, fiiliyatta durum yasak olmaktan çıkmıştır. Öyle ki 1978-1983 arasında 200 isteyerek düşük vakası adli makamlara yansımış fakat sadece biri cezalandırılmıştır (Çokar, 2008, s.213-214) (Demir, 2016, s.47).

1983’e gelindiğindeyse yeni bir dönem başlar. Resmiyette yasak olsa da fiili olarak uygulamaları devam eden kürtaj önündeki yasal engeller 27 Mayıs 1983 tarihli, 2827 sayılı Nüfus Planlaması Hakkında Kanun’la kaldırılır. Rahim Tahliyesi ve Sterilizasyon Hizmetlerinin Yürütülmesi ve Denetlenmesine İlişkin Tüzük ve Nüfus Planlaması Hizmetlerini Yürütme Yönetmeliği ile çocuk düşürme çocuk düşürtme eylemleri suç olmaktan çıkarılır. Ayrıca kadın ve erkeğin tüplerinin bağlamasına da izin verilmiştir (Doğan, 2016, s.96). Fakat bu düzenlemeyi ani bir yasanın değil uzun bir sürecin sonucu algılamak gerekte ve anlamak için sebeplerine bakmak gerekmektedir. Altmışlı yıllarda başlayıp 1983’e kadar gelen süreçte önleyici yöntemler serbest bırakılmış fakat nüfus artışı istenen düzeye çekilememiş ve güvenli olmayan kürtaja bağlı ölümler artmaya devam etmiştir. 1963’te isteyerek düşük/güvenli olmayan kürtaj oranı %7,6 iken bu oran 1978’de %16,7’ye ulaşmıştır. Güvenli olmayan düşükler sebebiyle binlerce kadının ve bebeğin ölmesi, bazılarının sakat kalması 1971 yılından itibaren resmi anlamda tartışılmaya başlanmış ve 1971 yılında Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı Danışma ve İnceleme Kurulu Başkanlığı tarafından konunun

incelenmesiyle ilgili bir komisyon kurulmasıyla resmiyet kazanmıştır. 1981'e gelindiğinde 450 bin kadının düşük yaptığı, günde 8 ila 10 kadının isteyerek düşük/güvenli olmayan kürtaj sebebiyle hayatını kaybettiği kaydedilir. Artık kürtajın yasallaşması halk sağlığı açısından bir zorunluluk halini alır. Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren süren kürtaj yasağı, 1983'te kürtajın 10 haftaya kadar gerekçe sunmaksızın serbest bırakılmasıyla son bulur (Çokar, 2008, s.215-216).

Kürtaj yasağı 1983'te son bulsa da üzerindeki tartışmalar ve yeni düzenleme haberleri devam eder. Son olarak, 26 Eylül 2004'te 5237 sayılı TCK tekrar yenilenerek isteyerek düşük suçları Kanunun 99. Ve 100. Maddelerinde "Kişilere Karşı Suçlar" kısmının "Çocuk Düşürtme, Düşürme veya Kısırlaştırma" bölümünün altında tanımlanır (TCK, 2004: madde 99, madde 100). Kanun, nüfus planlamasını " fertlerin istedikleri sayıda ve istedikleri zaman çocuk sahibi olmaları" şeklinde tanımlar. Bu yasada isteyerek düşükler ve aile planlaması aynı yasa başlığı altında incelenmiş ve bu durum eleştirilmiştir. Fakat konuyla ilgili uzmanlar bu iki konunun kavramsal olarak bağlantılı olması, neden sonuç ilişkisi bakımından güçlü bağlarla birbirlerine bağlı olmaları sebepleriyle kürtaj ve aile planlamasının aynı kanunda yer almasını isabetli bulmuştur. Ayrıca aynı kanun kapsamında cinsel şiddet sonucu oluşan gebeliklerde 10 hafta sonrasında da kürtaja izin verilmiştir. Fakat bu düzenleme TCK kapsamında yapılmış, tecavüz sonucu oluşan gebelikler Nüfus Planlaması Hakkında Kanun'da gebeliğin sonlandırma sebepleri arasında yer almamıştır. Dolayısıyla hekimlerin yetki alanından çıkmış, uygulama hantallaşmış, zaman kaybına yol açmış ve tecavüz mağduru kadının sağlık hizmetine ulaşmasında gecikmeye yol açmıştır (Çokar, 2008, s.217 s.219).

Kürtaj sürelerinin sınırlandırılmasıyla ilgili son tartışma 2012 yılının mayıs ayında gündeme gelmiştir. Dönemin başbakanı Recep Tayyip Erdoğan tarafından Adalet ve Kalkınma Partisi Merkez Karar ve Yönetim Kurulu (MKYK) toplantısında kürtaj tartışmaları da masaya yatırılmış, toplantıda 4 haftadan sonra kürtaj yapılmasının sakıncalı olduğu savunulmuştur. Aynı toplantıda Erdoğan, Sağlık Bakanlığı'na konuyla ilgili çalışma yapılması talimatı verdiğini, bakanlığın çalışması sonunda hamileliğin kaçınıcı haftasından sonra kürtajın yasaklanacağını belirleneceğini belirtmiştir. Kürtajın zararları üzerinde duran Erdoğan, bunun nüfusun artmasını önlediğini kaydeder. Aynı

zamanda kürtajın yaşayan bir canlıyı öldürmek anlamına geldiğine yönelik görüşlerini de tekrarlar (Karakuş, 2012). Ardından 3 Haziran günü Kadıköy’de toplanan yaklaşık 5 bin kadar kadın bu açıklamaları protesto etmiş ayrıca, pek çok uzman 4 haftalık gebeliğin anlaşılmasının zor olduğunu anlaşılsa bile kürtaj işlemiyle gebelik sonlandırmanın bu haftalar ve öncesinde zor olduğunu dolayısıyla bu durumun fiili bir kürtaj yasağı olduğunu belirtmiştir (https://www.bbc.com/turkce/haberler/2012/06/120603_abortion_protest, 2012) (Tuduk, 2012). Sonrasında 21 Haziran tarihinde dönemin Adalet ve Kalkınma Partisi Grup Başkanvekili olan Nurettin Canikli, kürtaj konusunun gündemden kalktığını belir ve “Bu konuda bir düzenleme Meclis’e gelmeyecek” açıklamasını yapar (<https://www.cnnturk.com/2012/guncel/06/21/kurtaj.icin.duzenleme.yapilmayacak>, 2012).

Fakat o tarihten bu yana özellikle kamu hastanelerinde örtülü bir yasak yaşanmakta, kadınların yasal olan kürtaja ulaşması fiili olarak yasaklanmaktadır. 19 Şubat 2014 tarihli Milliyet gazetesi haberinde “Yasa Yok Ama Kürtaj Yasak” adlı haberde, İstanbul Barosu Kadın Hakları Merkezi’ne gelen şikayetler üzerine gazete hastaneleri arayıp kürtaj yapıp yapmadıklarını sormuştur. İstanbul Barosu Kadın Hakları Merkezi’ne gelen şikayetler yoğunlukla hastanelerde “Kürtaj yasaklandı” veya “Eş rızası gerekli” gibi nedenlerle kürtaj yapılmadığını içermektedir. İddiayı araştıran gazete bazı hastanelerden “Kürtaj yasaklandı”, bazı hastanelerden ise “Bekâr anne adayları dâhil tüm kadınlar için eş rızası istiyoruz.” cevabını alır (Yüncüler, 2014, par.1).

Ankara, Bursa, Konya’nın da aralarında bulunduğu illerdeki devlet hastanelerinde yapılan araştırmada, Ankara Atatürk Devlet Hastanesi ve İstanbul Haseki Eğitim ve Araştırma Hastanesi Hastanesi, “kürtaj yasaklandığı için, işlemin hastaneden kaldırıldığını” ifade eder. Bursa Yenişehir Hastanesi’nin cevabı da “Kadının kendi isteğine göre yapmak yasak. Bebeğin veya annenin doğuma hazır ve uygun olmadığı anlaşılırsa, kürtaj işlemi gerçekleştirilir. Yoksa, 10. haftayı geçmemiş olsa bile alınmıyor.” şeklinde olur. Konya Akşehir Devlet Hastanesi ve Sinop Atatürk Devlet Hastanesi’nden de “Doktor uygun görürse yapar, kendi isteğiniz ile

yaptırtamıyorsunuz.” cevabı gelir. Kürtaj Yasası’nda yer alan “Rızaları alınacak kişiler evli iseler, eşin de rızası gerekir.” şeklindeki ifadeye rağmen bazı hastaneler bekar anne adayları için de “eş rızası” arandığını belirtir. İstanbul Kanuni Sultan Süleyman Hastanesi 11. haftaya kadar kürtaj yaptıklarını, ancak eş rızasının önemli olduğunu söyler. Kocaeli Gölcük Necati Çelik Devlet Hastanesi de eş rızasını prosedür olarak mutlaka istediklerini belirtir (Yüncüler, 2014).

2012’de geri çekilen düzenleme hamlesinden sonra kadınların devlet hastanelerinde kürtaj hizmeti alamadığı şikayetleri sık sık gündeme gelir. Tartışmaların ara ara tekrar gündeme gelmesi üzerine 2015’te Sağlık Bakanlığı bir açıklama yapar. Açıklamada, 10 hafta sonuna kadar, tıbbi bir zorunluluk bulunmadan, isteğe bağlı olarak gebeliğin sonlandırılmasının, Bakanlığa bağlı hastanelerde yapılmasında herhangi bir kısıtlama bulunmadığı, ancak tüm yönleriyle sağlıklı bir gebelik sonlandırılma işlemi yapılabilmesi için, belirlenen kriterlerin yerine getirilmesinin zorunlu olduğu belirtilir. Fakat kriterlerin ne olduğuna dair bir açıklama yapılmamıştır. Ayrıca yasadaki kriterlerin belli olması, yasanın üzerinde olan kriterlerin hangileri olduğu sorusunu doğurur (<https://www.cnnturk.com/haber/turkiye/bakanliktan-kurtaj-aciklamasi>, 2015).

Devlet hastanelerindeki kürtaj engellemesiyle ilgili bir sonraki çalışma 2016 yılında Kadir Has Hastanesi’nden gelir. Kadın-doğum bölümleri bulunan 431 devlet hastanesinde yapılan araştırmada, hastanelerin yalnızca % 7,8’i isteğe bağlı kürtaj hizmeti vermektedir. Kalan % 78’i ise sadece tıbbi zorunluluk söz konusu olduğunda kürtaja yaptıklarını belirtir. Devlet hastanelerinden % 11,8’i kadın doğum bölümleri bulunmasına rağmen kürtaj hizmeti vermediklerini ifade eder. Araştırma örnekleminde yer alan 431 hastaneden %1,4’ü ise konu ile ilgili bilgi vermeyi reddetmiştir. Ayrıca toplam 1,462,4442 doğurganlık çağında kadın bulunan Batı Marmara ve Doğu Karadeniz bölgelerinde isteğe bağlı olarak kürtaj hizmeti veren devlet hastanesi bulunmamaktadır. Türkiye geneline bakıldığında daha vahim bir durumla karşılaşılır. 81 ilden 53’ünde isteğe bağlı olarak kürtaj hizmeti veren devlet hastanesi bulunamamıştır (O’Neil ve diğerleri, 2016, s.2).

2. Kürtajla İlgili Mevcut Yasalar ve Tartışmalar

Günümüzde kürtaj uygulamalarının Türk hukukunda dört ayrı başlıkta incelendiğini söylemek mümkündür. Fakat hukuki incelemeyi yaparken kürtaj yerine rahim tahliyesi ya da suç söz konusu olduğunda çocuk düşürme ya da düşürtme başlıklarının kullanıldığını unutmamak gerekir⁴². Bu başlıklar; on haftayı geçmeyen gebeliklerde gebeliğin sonlandırılması, on haftayı geçen gebelikte gebeliğin sonlandırılması, acil hallerde gebeliğin sonlandırılması, kadının mağduru olduğu bir suç sonucu gebe kalması halinde gebeliğin sonlandırılması olmak üzere dört ayrı başlık altında düzenlenmiştir.

10 haftaya kadar olan kürtaj uygulamaları 5237 sayılı TCK, 2827 sayılı Nüfus Planlaması Hakkında Kanun (NPHK), Rahim Tahliyesi ve Sterilizasyon Hizmetlerinin Yürütülmesi ve Denetlenmesine İlişkin Tüzük altında incelenmiş ve gerekçe sunmaksızın kadının gebeliği sonlandırmasını yasal hale getirmiştir (Tüzük, 1983: Madde 3). 2827 sayılı Kanun'un 5' inci maddesine göre, "Gebeliğin onuncu haftası doluncaya kadar annenin sağlığı açısından tıbbi sakınca olmadığı takdirde istek üzerine rahim tahliye edilir." denmektedir (NPHK, 1983: madde 5) . Fakat evli olan kadınlar için eşin izni, 18 yaşın altındaki çocuklar için ise çocukla birlikte velinin ya da vasinin izni aranmaktadır. Fakat hayati tehlikenin olduğu durumlarda onay aranmaz. 10 haftanın altındaki gebeliklerde kadının kendisinin çocuğunu düşürmesi suç değildir. Hangi aracı kullandığının bir önemi yoktur. Fakat gebeliğe son verecek kişilerin TCK'nın 99/5 ve Tüzüğün 3 ve 4 üncü maddeleri gereğince yetkili sayılan kişiler olması gerekir. Aksi takdirde, bu kişiler açısından TCK'nın 99/5 maddesine göre 10 haftanın altında dahi olsa suçtur (TCK, 2004: madde 99, madde 100.).

Kürtajın kimler tarafından ve nerelerde yapılabileceği ise şöyle belirlenmiştir: Tüzük'ün 3. Maddesine göre kadın hastalıkları ve doğum uzmanları mesleklerini uyguladıkları yerlerde gebeliği sonlandırabilirler (Tüzük, 1983: madde. 4/1-a). Özetle; 10 haftanın öncesindeki kürtajlar kadın hastalıkları ve doğum uzmanlarınca yapılır (Doğan, 2016, s.99). Kürtaj için pratisyen hekimlere de sınırlı bir yetki verilmiştir

⁴² Bkz: "Kürtaj Nedir" başlığı

(Tüzük, 1983: madde.3/3). Fakat bunu yapabilmek için bakanlıkça açılan eğitim merkezlerinde kurs görerek yeterlik, belgesi almış olmaları şartı aranmaktadır. Fakat bu eğitim alınsa dahi pratisyen hekimlerinin menstrüel regülasyon⁴³ adı verilen kürtaj biçimini gerçekleştirebilmeleri için kadın hastalıklar ve doğum uzmanlarının gözetim ve denetimine ihtiyaçları vardır. Bu mecburiyet kadınların, sağlık personelinin yeterli olmadığı durumlarda pratisyen hekimler aracılığıyla kürtaj hizmetine ulaşabilmelerinin önüne geçmiş, özellikle kırsal alanda fiili kısıtlama haline gelmiştir. Kürtajın yapılabileceği yerler ise kürtajın gerektirdiği şartlara uygun olmak kaydıyla resmi ve özel tedavi merkezleri olarak belirlenmiştir. Resmiyette 10 haftanın öncesinde kürtajlar için devlet hastanelerinde ücretsiz yapılma durumu söz konusu olsa da gerçekleştirilen kürtajların dörtte üçünün özel hekimlerce sonlandırıldığı kaydedilmiştir. Bu durumun sebebi kadınların resmi kurumlarda kürtaj hizmetlerine ulaşmasındaki engeller olduğu söylenebilir⁴⁴ (Çokar, 2008, s.225-226). Dolayısıyla, kürtaj yapacak hekimin gerekli vasıfları taşımaması veya işlemin gerçekleştirileceği fiziksel mekânın araç gereç açısından gerekli niteliklere sahip olmaması halinde, gebelik müsaade edilen şartlarda sonlandırılmadığı için gebeliği sonlandıran kişilerin TCK'nın 99/5 maddesi kapsamında cezalandırılması öngörülmüştür (Doğan, 2016, s.100).

10 haftayı geçmeyen gebeliklerde bir diğer tartışma konusu ise izin konusudur. Gebeliğin sonlandırılmasında izini gerektiren haller 2827 sayılı NPHK'nın 6'ncı maddesi ile Tüzüğün 13 ve 14'üncü maddelerinde düzenlenmiştir. Tüzüğün 13'üncü maddesine göre, 10 haftayı geçmeyen gebeliğin sonlandırılması için gebe kadın reşit ve bekâr ise kendisinden, evli ise ek olarak eşinden izin alınması gerekmektedir. Kadının kendi doğurganlığı ve üreme süreci üzerinde karar vermesini engelleyen bu uygulama hem biyoetik hem de hasta hakları bağlamında tartışmalara yol açmıştır (Çokar, 2008, s.222). Tüzüğün 13/1-d, gerekse 2827 sayılı NPHK'nın 6/2 maddesinde yer alan bu durumun 17/2/1926 tarihli ve 743 sayılı geçmiş Türk Kanunu Medenisi kanunun

⁴³ Menstrüel regülasyon (MR): Negatif basınç oluşturan bir enjektör ve aspiratöre bağlı küçük bir kanül ile çalışan vakumlanma (emilme) prensipli yöntem. Gebeliğin sonlandırılması ya da adet düzenleyici olarak kullanılır. Ülkemizde gebelik sonlandırılmasında kamu kuruluşların en yaygın kullandığı yöntemdir (Çokar, 2008, s29).

⁴⁴ Bkz: "Osmanlı'dan Bu Yana Türkiye'de Kürtaj Uygulamaları" başlığı son paragraf

152'inci maddesinde yer alan “Koca birliğin reisidir.” hükmünün geçerli olduğu dönemde yürürlüğe konduğu, 743 sayılı Medeni Kanun yürürlükten kalkmasına rağmen bu hükümlerin güncelleştirilmediği ve uygulamada karışıklığa yol açtığı” eleştirisi de mevcuttur. Ayrıca Türk Ceza Kanunu’nun 100’ üncü maddesinde 10 haftalığa kadar olan gebeliğe, kadın tarafından istemli olarak son verilmesi halinde, kadına ceza verilmeyeceği açıkça belirtildiği için de eş izni almamanın bir cezası bulunmamaktadır (Doğan, 2016, s.103) (Çavlin, Tezcan, Ergöçmen, 2014, s.51s.67 s.55).

İzne ihtiyaç duyulan diğer haller ise gebenin 18 yaşından küçük olması halinde ortaya çıkar. Gebe kadın küçük ise kendi rızasının yanında velisinin izni, vesayet altında olan küçüklerin gebeliğine son verilmesi halinde ise hem küçüğün, hem vasinin, hem de sulh hukuk hâkiminin izni gerekmektedir. Bu durum hukukçular tarafından 15 yaşını aşan çocuklar için eleştirilmiş, cinsel ilişki fiilini suç olmaktan çıkaran ve hukuka uygun hale getiren rızayı gösterebilen 15 yaşını tamamlamış çocuğun bu cinsel ilişkiden gebe kalması halinde, çocuğun gebeliğine tıbbi koşullarda son verilmesi için veli veya vasinin izninin aranması bir çelişki olarak görülmüştür. Ancak bu hususun 15 yaşını bitirmiş her çocuğa otomatik olarak bu hakkın tanınması gerektiği şeklinde anlaşılmaması özellikle belirtilmiş, her olayın somut özelliklerine göre değerlendirilmesi ve çocuğun gerekli algılama yeteneğine sahip olup olmadığının tespitinin gerekliliği belirtilmiştir (Doğan, 2016, s. 105-106).

Vesayet altında bulunan diğer kısıtlılar için de aynı usul takip edilmektedir. Ek olarak akıl sağlığı yerinde olmayan ve şuur serbestisine sahip olmayan kadınların gebeliği halinde kadının rızası aranmaz (Tüzük, m.14). Bu haller, yasanın 5. maddesinde belirtildiği üzere “... doğacak çocuk ve onu takip edecek nesiller için ağır maluliyete neden olacak haller” tanımına uyum göstermektedir (Çokar, 2008, s.221). Eşin, ya da vasinin gelmemesi halinde ise bunların sterilizasyon ya da rahim tahliyesine izin verdiklerine ilişkin yazılı ve imzalı belge yeterli sayılır. Belgeyi getiren, imzanın sahibine ait olduğunun hukuki sorumluluğunu kabul ettiğine ilişkin ayrı bir belgeyi de imzalamak zorundadır (Tüzük, 1983: Madde 15) .

10 haftayı geçen gebelikte gebeliğin sonlandırılması TCK’ya göre suç sayılmaktadır. Düzenleme 5237 sayılı TCK’nın 2005 yılında yürürlüğe giren “Kişilere

Karşı Suçlar” kısmında yer almış, “Çocuk Düşürtme, Düşürme veya Kısırlaştırma” bölümünün altında, 99. ve 100. maddelerde gebeliğin sonlandırılmasını düzenlemiştir. Kadının kendi kendine gerçekleştirmesi halinde TCK 100. maddede, kadından başka bir fail tarafından gerçekleştirilmesi halinde ise TCK’nın 99. maddesinde “çocuk düşürtme” başlığı altında incelenmektedir. 10 haftayı geçen gebeliklerin sonlandırılması sadece kadın yaşamının tehlike altında olduğu, fetal anomalilerin yasalarca kabul edildiği durumlar ve tecavüz sonucu gebeliklerde 20. haftaya kadar mümkündür (<http://www.ceza-bb.adalet.gov.tr/mevzuat/5237.htm>, 2018).

Hayatı ve hayati organlardan birini tehdit eden durumlar yasada “acil haller” olarak tanımlanmış, bu halleri tespit eden hekimin rahmi tahliye etmesini öngörmüştür. Fakat hekimlerin sonrasında bu durumu yetkili makamlara kadının kimliği ve müdahale gerekçesiyle birlikte bildirme yükümlülüğü vardır (Tüzük, 1983: madde 9). Fakat burada tartışma yaratabilecek asıl durumun, tıbbi zorunluluk bulunan ve 10 haftayı geçen bir gebeliğin kadının hayatını kurtarmak amacıyla, rahim tahliyesine yetkisi olmayan bir hekim, sözgelimi bir cerrah ya da sağlık personeli (ebe vb.), veyahut da üçüncü bir kişi tarafından sonlandırılması hali olduğu belirtilmiştir. Hukukçular bu durumda, TCK’nın 25/2 maddesine göre hareket edilmesi gerektiği belirtmiştir. İlgili madde durumu şöyle ifade eder;

“Gerek kendisine gerek başkasına ait bir hakka yönelik olup, bilerek neden olmadığı ve başka suretle korunmak olanağı bulunmayan ağır ve muhakkak bir tehlikeden kurtulmak veya başkasını kurtarmak zorunluluğu ile ve tehlikenin ağırlığı ile konu ve kullanılan vasıta arasında orantı bulunmak koşulu ile işlenen fiillerden dolayı faile ceza verilmez.” (TCK, 2004: madde 25/2)

Hukukçular da maddeyi takiben kadının hayatının kurtarılması için kürtaj (rahim tahliyesi) zorunlu ise, bu durumda gebeliği sonlandıran ve kadının hayatını kurtaran kişiye “çocuk düşürtme” suçundan dolayı ceza verilmemesi gerektiğini belirtmişlerdir (Doğan, 2016, s.110).

10 haftayı geçen gebeliklerde ise 5237 sayılı Türk Ceza Kanunu’nun 100. maddesine göre “Gebelik süresi on haftadan fazla olan kadının çocuğunu isteyerek düşürmesi halinde, bir yıla kadar hapis veya adli para cezasına hükmolunur.” ifadesi yer

alır. Fakat bu suçun oluşması için failin gebeliğin 10 haftayı geçmiş olduğunun bilmesi gerekir. Bilmemesi halinde suçun niteliği gereği kast ortadan kalktığı için suç da ortadan kalkar. 10. Haftadan sonraki sürelerde kadının gebeliği kendi kendine sonlandırılması halinde ise yine suç söz konusudur. Bir başkasının 10 haftayı aşmış gebeliği sonlandırması halinde ise kadının rızası ile rahim tahliyesi yapana ceza öngörülmüştür. Bu kişinin yetkili olmaması halinde ise cezası arttırılacaktır (TCK, 2004: madde 99/5). Fakat kadının rızasının olmadığı durumlarda ise gebeliğin süresi ne olursa olsun suç söz konusu olmaktadır. Ancak yasada gebelik süresinin göz önüne alınmamış olması, 10 haftayı geçen gebeliklerle ayrı bir düzenleme ve ceza artırımı yapılmamış olması kürtaj için koyulan 10 haftalık sınırla bağdaşmamakta ve eleştirilmektedir (Çokar, 2008, s.230).

Kadının mağduru olduğu bir suç sonucu oluşan gebeliklerde ise gebelik süresi 20 haftadan fazla olmamak koşuluyla kadının rızası dahilinde gebeliği sona erdirene ceza verilmez (TCK, 2004: madde 99/6). Maddede belirtilen ve gebe kalmaya neden olan suçlar, reşit kadınlar için cinsel saldırı (TCK, 2004: madde 102), reşit olmayan çocuklar için ise çocuğun cinsel istismarı (TCK, 2004: madde 103) ile reşit olmayan ile cinsel ilişki (TCK, 2004: madde 104) suçlarından ibaret olarak düşünülmektedir. Ancak, bunun için gebeliğin uzman hekimler tarafından hastane ortamında sona erdirilmesi gerekmektedir. Fakat bu düzenleme TCK kapsamında yapılmış, tecavüz sonucu oluşan gebelikler 2827 sayılı Nüfus Planlaması Hakkında Kanun ve ilgili Tüzükte gebeliğin sonlandırma sebepleri arasında yer almamıştır. Ayrıca kadının mağduru olduğu bir suç nedeniyle gebe kaldığının tespitinin kim tarafından nasıl yapılacağı belli değildir. Bu hususta mahkemenin hükmünün beklenmesi ve yargılama süreleri göz önüne alındığında hükmün uygulanmasını imkânsız hale getirecektir (Doğan, 2016, s.114). Dolayısıyla hekimlerin yetki alanından çıkmış, uygulama hantallaşmış, zaman kaybına yol açmış ve tecavüz mağduru kadının sağlık hizmetine ulaşmasında gecikmeye yol açmıştır. Örneğin insan ticareti vakalarında bazı mağdurlar kurtarıldıkları anda 20 haftalık sınır sürede olmaları sebebiyle bu kadınların gebelik sonlandırma istekleri karşılanamamaktadır (Çokar, 2008, s.231). Bu konuda, Alman Ceza Kanunu'nun 218a/(3) maddesinde, mağdura karşı bir suç işlendiğinde kesin bir mahkeme hükmünün aranmaması olumlu bir uygulama olarak örnek gösterilmiştir.

Almanya uygulamasında mağdura karşı böyle bir suçun islendiğinin ve gebeliğin bu eyleme dayandığının hekim tarafından kuvvetle muhtemel görülmesi, söz konusu hukuka uygunluk nedeninin kabulü için yeterli sayılmış dolayısıyla kadının belirsiz uygulamalar ve geciken adalet sebebiyle tekrar suçun mağduru olmasının önüne geçilmiştir (Doğan, 2016, s.116).

Acil hallerde rahim tahliyesi ise 2827 sayılı NPHK'nın 5'inci maddesi ile Tüzüğün 7., 8. ve 9'uncu maddelerinde düzenlenmiştir. Acil haller Tüzüğün 7. maddesinde; “Derhal müdahale edilmediği takdirde, kadının hayatını ya da hayati organlarından birini tehdit eden durumlar” olarak tanımlanmış, bu haller Tüzüğün 8'inci maddesinde tek tek sayılmıştır. Fakat bu hastalıklar arasında günümüzde tedavisi çok kolay olan sıtma, brusella gibi hastalıklar da gebeliğin sonlandırılmasına sebep olan hastalıklar olarak sıralanmaktadır. Bu hastalıkların artık tıbbi gerekçe sayılmaması gerektiğini savunan hukukçular olduğu gibi, kadınların sağlık hizmetlerine ulaşımı ülkemizde hala yeterli seviyede olmadığı olduğundan, bu hastalıkların yüzde yüz tedavi güvencesi bulunmadığından ve bu hastalıklara sahip kadınlarda kürtaja bir zorlama olmadığından mevcut listenin korunmasını savunan hekimler de mevcuttur. Ayrıca aynı durum kadın sağlığı için olumlu bir önlem olarak da algılanmaktadır (Doğan, 2016, s.113) (Çokar, 2008, s.223).

Hukuki uygulamalarla ilgili genel tartışmaları toparlayacak olursak; en önemli itirazlar; ülkemizdeki 10 haftalık sürenin sürenin kısa kalması, eş ve veli izninin kadının üreme sağlığı üzerindeki kontrolü ikinci kişilere devretmesi, kadının mağduru olduğu suç sonucu oluşan gebeliklerde düzenlemedeki belirsizlikler ve bu belirsizliklerin maddeyi işlevsiz hale getirmesi, pratisyen hekimlere yeterli yetki verilmediğinden özellikle kırsal alan için kürtaj hizmetine ulaşımın zorluğu ve hayati tehlike söz konusu olduğunda hekim dışındaki kişilerin acil müdahale hakkının olmaması olmuştur.

3. Rakamlar ve Sayılar Işığında Türkiye’de Kürtaj

İstatistikler ve sayılar kürtaj ve kadın sağlığı hakkında varlıkları ya da yokluklarıyla çok şey söyleyen veriler olarak karşımıza çıkar. Bu veriler, bazı durumlarda kadın sağlığının iyileştirilmesi için birer yol haritası sunar, bazen yeni nüfus

politikalarının belirlenmesi için egemenler tarafından kullanılır bazense yokluklarıyla kadınların üreme sağlığı hizmetlerine ulaşamamalarının trajik karanlığını imler. Buradan yola çıkarak bu bölümde Türkiye'deki nüfus ve kürtaj istatistikleri incelenecek, rakamlar ışığında geçmiş ve bugün arasında karşılaştırmalar yapılmaya çalışılacak ve kadınların kürtaj konusunda sağlık hizmetlerine ulaşımının “büyük resmin” neresinde durduğu anlaşılmaya çalışılacaktır. Üreme sağlığı hizmetleri bir bütün olarak ele alınacak kürtaj ve genel üreme sağlığı parametrelerinin neden sonuç ilişkisi göz önüne alınarak toplu bir değerlendirme yapılacaktır.

Son yıllarda kadınların üreme sağlıklarına dair en kapsamlı veriler 2013 son veri tarihli Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü aracılığıyla karşımıza çıkar. Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırması(TNSA) adıyla anılan araştırmaya göre Türkiye genelinde evli ve doğurganlık çağındaki kadınların yüzde 74'ünün gebeliği önleyici yöntem kullandığı, evlenmemiş kadınların aile planlamasına ihtiyacının ise sadece %5.9 olduğu açıklanmıştır. Bu düzey son 10 yılda gebeliği önleyici yöntemlerin kullanımının neredeyse sabitlendiğini göstermektedir. Bu durum, doğurganlıkta gözlemlenen durağanlıkla uyum göstermektedir. Türkiye'de 2013 yılı doğurganlık seviyesi kadın başına ortalama 2,26 çocuk seviyesinde seyretmektedir. Doğurganlık seviyesi son 10 yılda neredeyse değişmeyerek, yenilenme düzeyi olan 2,1 çocuğun biraz üzerinde durağanlaşmış ve kadınların doğum yaşı büyümüştür. Fakat tabii ki kırsal ve kent arasında hem doğurganlık hızı hem de doğurganlık yaşında anlamlı farklılıklar vardır. Fakat bu farkın yıllara göre azaldığı kaydedilmiştir. Örneğin, kadın başına ortalama çocuk sayısı Batı Anadolu Bölgesi'nde 1,9 çocuk olarak hesaplanırken Doğu Anadolu Bölgesi'nde 3,4 çocuk olarak hesaplanmıştır (TSNA, 2014, s.60 s.62).

Kadının üreme sağlığını etkileyen bir diğer faktör ise doğum öncesi bakım hizmetleridir. Araştırmaya göre doğum öncesi bakım hizmetleri de artmış, geçmişte daha dezavantajlı durumda olan Doğu Anadolu Bölgesi'nde bu hizmete ulaşabilen kadınların oranı 90'ı aşmıştır. Genele bakıldığında Türkiye'de anne-çocuk sağlığı göstergelerinde önemli iyileşmeler olduğunu ortaya çıkarmıştır. Sağlık personelinin doğum öncesi bakım alan kadınların oranı 2013 öncesi 5 yılda yüzde 5 artarak yüzde 97'ye yükselmiş, doğumların yüzde 97'si bir sağlık kuruluşunda gerçekleşmiştir.

Benzer oranlar doğumdan sonraki 41 gün içinde doğum sonrası bakım hizmeti için de geçerlidir. Kadınların yüzde 94'ünün, bebeklerin ise yüzde 95'inin doğumu izleyen 41 gün içinde doğum sonrası bakım hizmeti aldığı kaydedilmiştir. Bu hizmetler bebek ölümü oranlarını azaltmış, 2008 yılında her bin bebekten 17'si bir yaşına gelmeden hayatını kaybederken bu rakam 2013 öncesi 5 yılda 13'e düşmüştür (TNSA, 2014). Anne ölüm oranı ise 2015 yılında 100 bin canlı doğumda 16 olarak kaydedilmiştir (<http://srhr.org/abortion-policies/country/turkey/>, 2018).

Kürtaj rakamlarına gelindiğindeyse, her 100 kadından 5'inin kürtaj olduğu görülmektedir. Evli kadınların ise %14'ünün en az bir kez kürtaj (isteyerek düşük) yaptığı görülmekte, bu kadınlar arasında yaşam boyu yapılan kürtajın ortalama sayısı 0.20 olarak kaydedilmektedir (TNSA, 2014, s.95). Fakat genel kürtaj oranları ilginç bir şekilde 2013 öncesi 5 yılla karşılaştığında yarı yarıya azalmıştır. 1993 araştırmasında yüzde 18 olan isteyerek düşük yapma oranı, 2013 araştırmasında yüzde 5'e gerilemiştir. Ayrıca tüm alt gruplar için kürtaj eğiliminde düşüş gözlenmekte, fakat bazı alt gruplar için daha belirgin olarak izlenmektedir (TNSA, 2014, s.98). Araştırmada azalmanın sebebiyle ilgili bir yorumda bulunulmamıştır. Ama rakamlara bakıldığında kürtajdaki azalmanın sebebi olarak önleyici yöntem kullanımında modern yöntemlerin artışı ya da kadınların kürtaja ulaşımında 5 yıl öncesine göre problem yaşadıkları ya da kayıt dışı kürtaja yöneldikleri ihtimalleri akla gelebilir. İlk yorumu destekleyen bir veri olarak; modern yöntem kullanım düzeyinin belirgin bir biçimde artması örnek gösterilebilir. 1993 yılında %35 olan modern yöntem kullanımı 2013 yılında % 47'ye ulaşmıştır. Fakat gebelik önleyici yöntem kullanan kadınların oranı (%74) aynı kalmış, yalnızca modern yöntem kullanma eğilimi artmıştır (TNSA, 2014, s.83).

Araştırmaya göre, isteyerek düşük ve yaş arasında ise pozitif yönde bir ilişki saptanmıştır. 15-19 yaş grubunda %2 olan kürtaj oranı yaşla birlikte artarak 45-49 yaş grubunda yüzde 27'ye ulaşmaktadır. Ayrıca 45-49 yaş grubundaki kadınlar arasında kürtaj olma oranı 30-34 yaş grubundakilerin yaklaşık üç katıdır (sırasıyla %27 ve %9). Sonuçlar kadınların mevcut çocuk sayısı ve kürtaj sayısı arasında pozitif bir ilişki olduğunu göstermektedir. Mevcut çocuk sayısı arttıkça isteyerek kürtaj olan kadınların oranı da artmaktadır. 5 ya da daha fazla sayıda çocuğu olan kadınlar için kürtaj oranı,

mevcut çocuğu olmayan kadınlar için olandan yaklaşık 5 kat daha fazladır (sırasıyla% 19 ve % 4)(TNSA, 2014, s.96.).

Kentsel ve kırsal alanlardaki kürtaj bulgularına bakıldığında doğurganlık hızının aksine kadınların kürtaj oranları farklılaşmamaktadır. Kentte %13 olan oran kırsalda %14 olarak karşımıza çıkmıştır. Buna karşın, bölgeler arasında farklılıklar gözlenmektedir. Kürtaj yapmış kadınların oranı Batı'da % 16'yla en yüksek, Doğu'da %10'la en düşüktür. Eğitim durumuna göre kadınlar arasında isteyerek düşük yapmış olma oranı farklılaşmakta olsa da belirgin bir örüntü bulunmamaktadır. Buna karşın, hane halkı refah düzeyi ve isteyerek düşük yapma oranları arasında bir ilişki görülmektedir. Kürtaj oranları en düşük refah düzeyinde gözlenen % 12 ile en yüksek refah düzeyinde gözlenen %17 arasında değerler almaktadır. Eğitim durumunun değil de refah düzeyinin anlamlı farklılıklar oluşturması kürtaja ulaşımında maddi durumun önemli olduğu, bir maliyet gerektirdiği ve refah düzeyi düşük kadının dezavantajlı olduğu yorumları yapılabilir. Ayrıca bu farklılıklar ücretsiz kürtaja ulaşım konusunda da soru işaretleri oluşturmuştur (TNSA, 2014, s.96).

Kürtaj üzerindeki bir diğer tartışmalı madde olan izin konusu, kadının kendi bedeni üzerindeki karar hakkı üzerinde yoğunlaşmakta ve DSÖ kürtaj kararının hem hasta hakları hem de insan hakları bakımından kadına bırakılmasını savunmaktadır. Bu tartışmalar paralelinde, kadınlara kürtaj kararını nasıl aldıkları sorulduğunda her on kadının dördü (% 40) kürtaja kendisi ve eşinin birlikte karar verdiklerini beyan etmiştir; kadınların % 37'si ise bir doktorun önerisiyle gebeliklerinin sonlandırıldığını belirtmiştir. Kadınların %17 gibi daha az bir kısmı isteyerek düşüğe kendileri karar verdiklerini söylemiştir. Yüzde 3 oranında ise kadınların sadece eşleri kürtaj kararını almışlardır (TNSA, 2014, s.101).

Kürtajla ilgili bir diğer tartışmalı konu ise süre kısıtlamasıdır. Daha önce belirttiğimiz üzere, izin süresinde genel kabulün 12-14 hafta olduğu gerekçesiz kürtaja, ülkemizde 10 hafta limiti konmuştur. Bu süre gebeliğin tespiti açısından bazı hekimlerce yeterli görülmemiş, çoğu kadının gebeliği ilerleyen haftalarda fark ettiği ve karar aşamasına gelene kadar kürtaj için belirlenen süreyi kaçırdığı belirtilmiştir. Ayrıca gebeliğin hesaplanmasında, haftaların son adet gününden itibaren sayılması süreyi iyice

kısaltmış, gerçek gebelik haftasının gerisine düşürmüştür (Çokar, 2008, s.218). Bu tartışmalar ışığında TNSA verilerine baktığımızda kadınların büyük bir bölümü (%63) gebeliğin ilk ayında; yaklaşık dörtte biri (%24) ise gebeliğin 2. ayında kürtaj gerçekleştirmektedir. Hekim tartışmalarına paralel biçimde kadınların %13'ü ise önerilen süreden daha geç bir dönemde; gebeliğin üçüncü ayında ve daha sonrasında yani yasal sürenin üstünde kürtaj yaptıklarını beyan etmişlerdir (TNSA, 2014, s.101). Bu beyanlar bize süre tartışmalarının çok da haksız olmadığını göstermektedir.

Kadınların nerede kürtaj olduğuna bakıldığında %62 oranla özel doktor muayenehanesinde, özel hastanede/klinikte gerçekleştiğini ifade edilmiştir. Kadınların %34'ü son kürtajları için kamu sektörü hizmetlerinden yararlandığını belirtmiştir. Kamu sektöründeki sağlık kuruluşlarından en yaygın başvuru alanlar %22 oranla devlet/numune hastaneleri ve %9 oranla doğumevleridir (TNSA, 2014, s.102). Bu oranlar kadınların özel hastane ya da özel klinik seçimlerinin baskınlığını göstermiş ayrıca bunun ne kadarının seçim ne kadarının mecburiyet olduğu sorusunu akla getirmiştir. Fakat sorunun cevabı ne olursa olsun kamudaki sağlık kuruluşlarının kürtaj söz konusu olduğunda düşük oranlı hizmet verdiği, halk sağlığını ilgilendiren bu konuda özel doktorlardan daha az etkin olduğudur.

Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırmaları (TNSA) verilerine bakıldığında kürtajı etkileyen bir diğer dikkat çekici parametre cinsiyet eşitsizliğidir. Kadınların eğitim ve sağlık alanında kültürel sebeplerle eşitsizliğe maruz kalmaları, bilinçsiz cinsel hayat ve kontrolsüz doğurganlık olgularını da beraberinde getirir. Dünya Sağlık Örgütü verilerine göre Türkiye'de cinsiyet eşitsizlikleri endeksi (değer) 0.328'dir (2014). Bu değer ülkeyi Dünya sıralamasında 159 ülke arasında 69. Sıraya koyar. Türkiye, cinsiyet eşitliğini sağlamada Çek Cumhuriyeti, Kıbrıs, Polonya, Şili, Macaristan ve birçok Körfez Ülkesinin altında kalmıştır. Sıralamada bu geri kalmışlığın sebepleri arasında 0.9687799811 (2013) oranıyla hala tam olarak sağlanamayan ortaöğretimde cinsiyet eşitliği⁴⁵, tarım dışı istihdamdaki kadınların %26'da kalması (2013) ve meclisteki kadın milletvekili tarafından tutulan sandalye oranı %17 (2018)'de kalması sayılabilir. Eşitsizlik ergen doğumlarında da devam eder. Türkiye'de 18 yaşından önce doğum

⁴⁵ Aynı araştırmada orta öğretimi bitirebilen kız çocuğu sayısı %65 olarak açıklanmıştır.

yapan 20-24 yaş grubundaki kadınlar % 8 (2009-2013) olarak açıklanmıştır. 15-19 yaşındaki ergen doğum oranı ise binde 27,6 (2015) olarak açıklanmıştır. Bu oran aynı kategoride 10,2 oranla yer alan Suudi Arabistan'dan bile daha kötüdür (<http://srhr.org/abortion-policies/country/turkey/>, 2018).

VI. Yorum/ Bölüm Sonucu

Kürtajın tarihsel geri planına, nedenlerine ve modern tıbbi kürtajın geliştirilme aşamalarına baktığımızda basit bir gerçekle karşı karşıya kalırız. Doğurganlığı kontrol etmek, sınırlandırmak her çağda ve koşulda evrensel bir ihtiyaç olmuştur Dolayısıyla kürtaj sadece modern bir tıbbi yöntem değil ilkel şartlarda yapılan isteyerek düşüklerin tarihsel bir sonucudur. Gebelik önleyici yöntemler, isteyerek düşükler ve modern kürtaj aynı ihtiyacın sonucu olarak doğmuş, bu sebeple nedensellik gibi sıkı bir bağla birbirine bağlanmıştır. Dolayısıyla isteyerek düşükler modern kürtajın öncülü olmuştur. Bu öncüllük, nedensel aynılık ve ikisinin de istisnasız biyo-politik iktidarın konusu olması bizi isteyerek düşükleri ve kürtajı aynı tanım altında incelemeye, teknik olarak farklılıklar içerse de düşünsel anlamda bir saymaya iter. Günümüzde evli kadının, düşük için kocasının onayını almak zorunda olması gibi müdahalelerin Roma ve benzeri pek çok uygarlıkta da karşımıza çıkması bize biyo-politik iktidar ve biyo-politik iktidarın eril niteliği hakkında da ipucu verecektir. 18 yaşın altındaki çocukların gebeliği sonlandırmak için ebeveyn onayına ihtiyaç duyması fakat bebeği doğurmak için böyle bir onay istenmemesi de ayrı bir soru işareti olarak karşımıza çıkar. İktidar, gebeliği sonlandırmak için yetkin görmediği bireyi ebeveyn olarak sorumlu kılar. Yani gebeliği sonlandırmak için yeterli görülmeyen çocuk anne olmak için yeterli görülmüştür. Bu ikilik iktidarın niteliğini anlamak için son derece düşündürücüdür.

Nüfus kontrolüyle uygulamaların tarihine baktığımızda sadece doğurganlığın kontrol edilmediği, çok daha ötesinde uygulamaların var olduğunu görürüz. Bunun en çarpıcı olanı, Tek Tanrılı dinler öncesi geniş coğrafyalarda karşılık bulan bebek öldürme eylemleridir. Yunanistan'dan Mezopotamya'ya kadar pek çok uygarlıkta görülen bu eylem, tek tanrılı dinlerin yaşamı kutsamasıyla yok olmaya başlar. Fakat genellikle gebelik hala kesin olarak doğumla sonuçlanması gerekmeyen bir süreç, düşükler ise bazı gebeliklerin olağan sonucu olarak algılanmaktadır. Kürtajla ilgilin en

kesin ve kapsamlı düzenlemeler ise modern tıbbi bilgilere ulaşıldıktan sonra gelir. Bu anlamda henüz yaşamın döllenmeyle başladığının bilinmediği çağlarda kürtaja bakışın çok daha esnek olduğu söylenebilir. Bütün bu tarihsel süreçte karşılaşılan uygulamalar yalnızca tarihi kayıtlar değil, aynı zamanda kürtaj ve gebeliği sonlandırma gibi konulara bakışın nasıl toplumsal normlara göre şekillendiğini ve değişkenlik gösterdiğini anlamak açısından son derece önemli verilerdir .

Tarihsel sürece baktığımızda doğum kontrol ve düşüklerin doğurganlığı önleme fonksiyonu açısından bir arada değerlendirilebildiği görülmektedir. Bu yazıda ise isteyerek düşükler ve önleyici yöntemler birbirinin yerine geçecek araçlar olarak değil, doğurganlık kontrolünde farklı yerlere sahip enstrümanlar olarak ele alınacaktır. Fakat düşükler için yalnızca tıbbi bir yöntem olan kürtajın değil, güvenli olmayan kürtaj, sağlık hizmetleri dışında yapılan isteyerek düşükler ya da medikal ilaçlar aracılığıyla yapılan düşüklerin filmlerdeki gösterimleri de dikkate alınacaktır. Tüm bu saydığımız düşük çeşitleri biyo-politikanın konusu olduğundan ve hepsi bedene müdahaleyle ilgili fiilleri içerdiğinden aynı potada incelenecek, kürtaj tüm bu yöntemlere ulaşabilmeyi ya da ulaşamamayı imleyen genel bir kavram olarak kullanılacaktır.

Kürtaj ve üreme sağlığı istatistikleri incelendiğinde kadın ve toplum sağlığını daha iyi bir noktaya taşımak için kadınların cinsel eğitim ve modern önleyici yöntemler hakkında daha fazla bilgilendirilmesi, önleyici yöntemlere ulaşımın kolaylaştırılması ve yaygınlaştırılması ve güvenli kürtaja ulaşımın önüne geçilmemesi gibi gereklilikler ortaya çıkmaktadır. Ayrıca 3 ay ve üstü kürtaj olan kadın istatistiklerine, kürtaj hizmetleri için daha çok özel sağlık hizmetlerine başvurulmasına bakıldığında üreme sağlığı hizmetlerinde mevcut kamu hizmetlerinin yeterli olmadığı ya da toplumun gerçekleriyle bağdaşmadığı görülmekte, bu hizmetlerin geliştirilme gerekliliği ortaya çıkmaktadır. İşte burada biyo-politikanın stratejileri devreye girer. Biyo-politik iktidar imkan olmadığı için mi kürtaj hizmetlerini eksik bırakmaktadır yoksa bu stratejisinin bir parçası, bir görmezden gelme midir? Güvenli olmayan düşüklere, ergen doğumlarına, nüfus politikalarına dair istatistikler, değiştirilmesi mümkün olmayan mecburiyetler midir yoksa biyo-politikanın enstrümanları sonuncunda mı şekillenmiştir? Ve daha da

Birinci Bölüm

önemlisi filmlerin söylemleri bu istatistikler ve yasalarla paralel midir? Tüm bu istatistik ve verilerin ilerleyen film incelemeleri bölümünde yardımcı olacağını düşünüyoruz. Bu sebeple film incelemeleri bölümünde yasalar, uygulamalar ve istatistikler ile filmlerdeki gösterimlerin etkilerini incelemeyi ve sinemanın bu ağın neresinde olduğunu sunmayı planlıyoruz.



FOUCAULT VE BİYO-POLİTİKA BAĞLAMINDA KÜRTAJ: “OLMAK YA DA OLMAMAK”

Shakespeare, Hamlet’in o vurucu sahnesinde şöyle der: “Olmak ya da olmamak işte bütün mesele bu.” Öylesine bir cümledir ki bu insanın var olmasına vurgu yaptığı kadar tüm karar anlarına, kararsızlıklarına ve tüm ikilemlerine referans olur. Hatta sadece insanın değil zaman zaman devlet denen yapılanmanın, insanın organizasyon yeteneğinin ulaştığı o son noktanın da çelişkilerine ve stratejilerine işaret eder. İşte Foucault’nun biyo-politik öğelerle işlediğini söylediği modern devlet de bu çelişkiler arasında sallanır durur. Olmak ya da olmamak, görünmek ya da görünmemek, hükmetmek ya da hükmetmemek, yaşatmak ya da yaşatmamak işte tüm mesele bu... Peki gerçekten modern devletin bir çelişkisi midir bu? Ne yapacağını bilemeyen bir çelişkiler yumağı tarafından mı yönetiliriz? Aksine, modern iktidar çelişkiler arsında bilinçsiz gel-gitlerden ibaret bir savrukluktan çok daha fazlası. O çelişkiyi yaratan, çelişkinin kaynağı ve varlığını tüm bu ikiliklerden alan... Başka bir deyişle, hem melek hem şeytan, kurtla sofraya oturup kuzuyla ağlayan çoban. Çoban metaforu boşuna değil, çünkü aslında biyo-iktidar da kaynağını bizzat sürüyü güden yönetici arkaik tipinden alıyor. Bu yüzden atasözüyle bu benzeşme “çok tuhaf ama çok tanıdık”.⁴⁶

Peki bu stratejiler yumağının, bu çok yönlü yönetim taktiklerinin arasında kürtaj nerede durur? Bizce tüm diğer stratejilerin durduğu yerde, yani olmak ve olmamak arasında. Foucault’nun biyo-politik iktidarının her an, her yerde olmak için çalışan bir teknikler bütünü olduğunu bilirsek dediklerimiz bir anlam kazanır. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*’nde şöyle anlatır incelemek istediği karmaşık bütünü: “söylem üretim mercileri (ki bunlar, bazı suskunluklar da ayarlar), iktidar üretim mercileri (bunların bazen yasaklama işlevleri de vardır), bilgi üretim mercileri (bunlar çoğu zaman yanlışlar ya da sistematik bilgisizlikler yayarlar)” (Foucault, 2007, s.19). Onun da söylediği üzere pozitif ve negatifi ayarlamakla mahirleşmiş yönetim, kürtajda da aynı stratejiyle oynar. Bazen kürtaj olmak makuldür bazen olmamak, bazen kürtaj olan kadının suskunluğun parçasıdır bazen yasakların, bazen bilgi kürtaj olmamanın övgüsüne uygun

⁴⁶ Nilgün Abisel (2013)*

oluşturulur bazen de sövgüsüne. Dolayısıyla biyo-politik iktidarlar için önemli olan kürtaşı engellemek ya da teşvik etmek değildir. Amaç da değildir. Onlar yönetimin gereğı olarak nüfusu düzenlemeyle ve bedenın disipliniyle ilgilenir. Dolayısıyla biyo-politikada kadın ve kürtaşı nihai bir amaç, bir ana konu değil ancak bir enstrüman olabilir. İnanç, yaşam, ölüm, kadın deneyimi ve diğer her şey ikincildir. İşte bu sebeple biyo-politik iktidar, kürtaşı kendisiyle değil araçsallığıyla ilgilenir. Bu sebeptendir ki kürtaşı politikaları, söylemleri durmadan değişir. Bizim de amacımız değişimin sinemaya nasıl sirayet ettiğın görmek, filmlerde biyo-politik iktidarın izlerini aramaktır. Böylece belki de biyo-politik iktidarın çok manevralı yönetimselliğini ortaya serip, incelikli tekniklerini deşifre edebiliriz. Bu deşifrenin bize filmlerdeki kürtaşı temsillerine dair farkındalık ve yeni bir bakış kazandırmasını umarak, başlıyoruz.

I. BİYO-POLİTİKA: POLİTİK BEDENLER/BİYOLOJİK İKTİDARLAR

Biyo-politikanın ne olduğunu anlamak için öncelikle terimin ne anlama geldiğine ve biyo-politika, biyo-politik iktidar ve biyo-iktidar derken ne kast ettiğimize bakmak gerektiğini düşünürüz. En genel tanımıyla biyo-politika; egemen gücün (devletin) bedenleri denetim olarak kurduğu ve cinsellik, nüfus, beslenme ve sağlık politikaları gibi pek çok aracı kullanan iktidar sistematığıne verilen addır (Revel, 2012 s.81-85). Bazı kaynaklar biyo-iktidar ve biyopolitikanın kapsamlarını ayırsa da biyo-iktidar kavramını modern devletin beden üzerindeki tekil (bedenin disiplini) ya da çoğul müdahalelerin (nüfus) tümünü kapsar şekilde kullanan yazarlar da mevcuttur. Örneğın Revel; biyo-iktidar ve biyo-politika kavramları karıştırılmamasını önererek bedenın ıslahına dayanan, Hristiyan deneyimiyle kurumsallaşan beden denetimini biyo-iktidar olarak adlandırılırken, liberal devletle gelen “nüfusların bedeni” üzerindeki sistemsel işleyişe biyo-politika adını verir (Revel, 2005, s.145). Foucault ise disiplin içeren “bedenin terbiyesi, yeteneklerinin arttırılması, güçlerinin ortaya çıkarılması, yararlılığıyla itaatkarlığının koşut gelişmesi, etkili ve ekonomik denetim sistemleriyle bütünleşmesi” gibi bedeni disipline eden uygulamalara anatomo-politika adını verir. Nüfusun denetimini yani “bollaşma, doğum ve ölüm oranları, sağlık düzeyi, yaşam süresi ve bunları etkileyebilecek tüm koşullar”ı oluşturan uygulamaları ise biyo-politika

başlığında inceler. Özetle anatomo-politika makine olan, üretici “beden”in ıslahına odaklanırken, biyo-politika bir tür olarak insana, türün biyolojik süreçlerine odaklanmıştır. Bu anlamda biyo-politikada önemli olan bütünü güvenliğidir. Biyo-politika makro bedeni, yani kendi devamı için gerekli olan bütünü düzenlenmesini ve denetlemesini önemser. Buradaki bireysel bedenin rolü, disipline olanın göstereni olmak değil, bütünü oluşturan bir bileşen kalmaktır (Foucault, 2007, s.102-103). Fakat bir yönetimsellik olarak biyo-politikada da bütünü dizayn etmek için bazen bedeni disipline etmek gerektiğinden, beden üzerinde iki iktidar biçimini de gördüğümüzü söyleyebiliriz. Bu sebeple, modern devlet teknikleri hem beden disiplini hem de nüfusun düzenlenmesini içerdiğinden biz biyo-politika kavramını yönetimsellik stratejilerin tümünü tanımlamakta kullanmayı tercih edeceğiz. İktidar kavramıyla ilgili olan kısımlarda ise, sadece beden disiplini kast etmeyecek ve biyo-politikadaki iktidar kurma biçimlerinin tümünü kapsayacak (nüfus, söylem, özneleştirme) bir tanım olarak biyo-politik iktidar tanımını kullanmayı önereceğiz. Biz bu kısımda sistemsal olan biyo-politik iktidardan söz edecek, onun kürtaj üzerindeki yansımalarını tartışacağız. Dolayısıyla aslında bölüm boyunca iktidar sözcüğünü kullanırken bahsettiğimiz zorlayıcı bir hükümdar ya da hükümet, yalnızca beden disipliniyle uğraşan bir yönetme biçimi değil, sistemsal ve karmaşık bir yapı olacak, bu yapıyla kürtajın ilişkisi tartışılacaktır.

Biyo-politika kavramının tarihine gelmek gerekirse ise, bu kavram düşün dünyasında farklı zaman ve bağlamlarda pek çok defa kullanılmıştır. Fakat kavramın tarihselliğine baktığımızda karşımıza en güçlü isim olarak Michel Foucault çıkar. Biyo-politika hakkında pek çok farklı görüş öne sürülse de, nasıl işletildiğiyle ilgili pek çok farklı teori üretilse de kavram hakkındaki çalışmalarının yoğunluğu sebebiyle biyo-politika literatürde çoğunlukla Foucault’a atfedilen ya da bir ucu mutlaka Foucault’a değen kavram olarak tartışılır. Bu sebeple ağırlıklı Foucault’un biyo-politikasını tartışacak, onun biyo-politikayı ve beden politikalarını nasıl ele aldığını anlamaya çalışacağız.

Foucault’un biyo-politika kavramının yaratıcısı olarak anılmasına sebep olan gerçeklik, Foucault’un biyo-politikanın işleyiş biçimi üzerine oluşturduğu düşünsel

birikimden gelir. Foucault 1970'lerin sonlarından 1980'lerin başlarına kadar olan dönemde yürüttüğü çalışmalardan, verdiği seminerlerde biyo-politikanın yeni bir “yönetme sanatı” olduğunu ortaya koyar. Bu yeni “yönetme sanatı” iktidarın artık güç kullanarak “öldürme” yetkisiyle değil, düzenleyerek “yaşatma” iradesiyle işlediğini ilan etmektedir. Kısacası iktidar yeni bir çehre belirlemiştir. Foucault da birikimini bu yeni çehreyi tanımlamaya yöneltir. Görüntüde daha yumuşak, daha müşfik olan bu çehre, artık tüm tekniklerini ve mekanizmalarını yaşamı düzenlemek için işletmektedir. Üstelik bu işletme biçimi sadece var olan yaşamı değil potansiyel yaşamı da düzenlemeye taliptir. Doğan ve doğacak olan “nüfus”, cinsellik, beslenme, hastalıklar gibi pek çok bireysel alan artık iktidarın konusudur. Dolayısıyla yaşamı ilgilendiren her şey artık iktidarın alanına, iktidar da yaşama girmiştir. Başka bir deyişle politik alanın dışında olduğu düşünülen her şey artık politikanın konusudur. Bu ilişkisellik yaşamın tüm süreçlerinin iktidar tarafından düzenlenmesi sonucunu doğurur (Foucault, 2002, s.252).

Foucault, biyo-politika terimini ilk kez 1974 yılında Rio de Janerio Devlet hastanesinde verdiği seminerler sırasında sarf eder. Kavramı ilk ele aldığı anda nüfustan ziyade devletin tıbbileşmesi, modern tıp temelli yeni bir toplumsal beden kurgulanması üzerine durmuştur (Koyuncu, 2016, s.23). Fakat sonra biyo-politika kavramının çerçevesini belirlediği College de France derslerinde biyo-politikayı “nüfus olarak ortaya çıkan bir canlılar topluluğuna özgü fenomenlerin (sağlık, sağlık koruma, doğum, uzun yaşam, ırklar) hükümet uygulamalarının karşısına çıkardığı sorunların akılsallaştırılma yöntemleri” olarak genişletir ve biyo-politikanın doğuşunu 18. Yüzyıla dayandırır. Fakat 19. yüzyılda bu çabalar iyice artmış ve daha da önem kazanmıştır. Bu dayandırmanın sebebi güncel üretim politikalarından, liberalizmden başka bir şey değildir. Fakat burada liberalizmden kasıt bir ideoloji değil, yönetmeyi akıllaştıran bir “yapıp etme” biçimi, bir yöntemdir. Bu sebeptendir ki Foucault, liberalizm ya da biyo-politikayı bir “yönetim biçimi” değil bir yönetimsellik, yani yönetmek için kullanılan pratikler bütünü olarak algılar (Foucault, 1993, s.109-110). Mümkün olduğunca az “yönetmek” isteyen liberal devlet, “en büyük olanakla ve en az masrafla” yönetmek istemektedir. Dolayısıyla eski riskli ve masraflı yönetim biçimi pek de makbul değildir. İşte burada “Öyleyse yönetmek için ne yapılmalı?” sorusu devreye girer. Liberalizm

ipucunu “devletin varlığında değil devlet karşısında yer alan karmaşık içsel ve dışsal bağlantılarıyla toplum”da bulur. Artık bu karmaşık fenomen, bir kurallar bütünü gibi çalışmalı, liberalizm istediği minimum maliyetle yönetilmeli yalnız bu olurken devlet “yönetmek” için de mümkün olduğunca az risk almalıdır. Dolayısıyla devreye “nüfus” kavramı girer. Nüfusun ve yaşamsal süreçlerin düzenlenmesi bu yönetimselliğin başarıya ulaşmasında en etkili yol olarak karşımıza çıkar. Çünkü nüfusun düzenlenmesi; maliyetin denetlenmesi, planlanması ve azaltılması demektir. Bu keşifle biyo-politikanın “altın çağı” da başlamış olur (Foucault, 1993, s.111).

Daha da temelden ele alırsak, endüstriyel üretim biçimiyle yeni, rasyonel bir akıl doğmuş dolayısıyla “devlet aklı” da rasyonelleşmiştir. Bu yeni devlet biçiminde, üretim ilişkilerinde eskisinden daha da önemli olan, toplumu da daha rasyonel biçimde yönetme ihtiyacıdır (Foucault, 2013, s.248) . Çünkü artık kitleler iktidar için sadece tebaa değil aynı zamanda ve öncelikle iş gücüdür. Ve bu işgücünün yönetilmesi için başka bir yönetimsellik anlayışına ihtiyaç vardır. Burada yönetim kavramı “sürünün güdülmesi” yani kontrol altına alınmasından çok devletin üretim ihtiyacını yönetmesi yani düzenlenmesi anlamını taşır. Özetle iktidar kendisi için üretim yapacak kitleleri ihtiyacına göre dizayn etme amacı güder. Bunun için de kullandığı en önemli enstrüman nüfustur. Nüfus, bu yeni yönetimsellikte bir “iktidar teknolojisi” olarak karşımıza çıkar. Bu teknoloji, iş gücünün dolayısıyla hayatın yönetilmesini içerir. Nüfus, artık “canlılar birliğini” yani toplu bir bedeni yönetmek için vardır. Bu toplumsal bedeni yönetmek için tabii ki öncelikle bireyleri yönetmek gerekir. Dolayısıyla nüfusun keşfi, bedenin keşfini de beraberinde getirir. Bedenin keşfedilmesi, Batı'nın politik pratiklerinin de dönüşümüne yol açar. Artık hem bireyler hem de bireylerin oluşturduğu toplam olan nüfus vardır. İşte bu toplamın yönetimi de nüfusu oluşturan bedenlerin denetlenmesi, kategorize edilmesi ve kaydedilmesi gibi hayatın her alanına yayılan uygulamalarla mümkün olur (Revel, 2005, s.33).

Foucault'nun bahsettiği anlamda nüfus kavramı yalnızca insanların sayılması sonucu elde edilen niceliksel bir değer değil, aynı zamanda ekonomik ve siyasal bir sorundur. Foucault, nüfusun biyo-politika için bu pek çok anlam içeren durumunu “zenginlik nüfusu, işgücü nüfusu ya da çalışma kapasitesi, gösterdiği artışla sahip

olduğu kaynaklar arasında dengede duran nüfus” diyerek açıklar (Foucault, 2007, s.26-27). Bu fenomen ki doğum ve ölüm oranlarından yaşam süresine, doğurganlıktan sağlık durumuna, hastalıkların sıklığından beslenme ve konut biçimine kadar çok değişkenin belirlenmesini sağlar. Dolayısıyla artık halkın yerini “nüfus” almıştır. Kürtaj tam da burada doğum ve ölümü aynı anda ilgilendiren bir uygulama olarak iktidar için iyice iştah açıcı hale gelir. Aynı anda nüfusu iki yönlü denetleme imkanı olan bir uygulama elbette ki denetlenecek ve düzenlenecektir.

Biyo-politika, tüm bu anlamlarıyla Foucault’cu tanımıyla, “bireysel ve bütünsel düzlemde, kendisini yalnızca baskıcı negatif unsurlar üzerinden değil, üretken ve olumlayıcı bir pratikler silsilesiyle belirleyen, merkezsiz bir iktidar ilişkileri ağı”ndan meydana gelen yeni yönetimsellik biçimi olarak yine onun derslerinde ilan edilir. Artık modern devletin yapısal özelliklerini irdelemek için gözünü, sadece politik olduğu kabul görmüş olana değil “çıplak yaşama” da dikmiş bir bağlam vardır. (Kartal, 2017, s.7) (Revel, 2005, s.31 s.32). Bu kavrama getirilen yeni ve gelişkin bağlam, siyaset kuramında bir devrim niteliği taşır. Artık kavramın sınırları ve uygulanış biçimleri netlik kazanmış, inceleme alanları gözle görülür hale gelmiştir. Bu sebeple biyo-politika kavramı eğitimden (Tezer Asan, 2013) kapitalizmde işçi çalışmalarına, mimariden sinemaya (Yılmaz, 2007), şehircilikten (Üngür, 20017) toplumsal cinsiyete kadar pek çok alanda yeni tartışmalara ve çalışmalara kapı açar. Biz de tüm bunlara paralel olarak, biyo-politika kavramının kürtajı ele almak için elverişli bir kavram olduğunu düşünmekteyiz. Dolayısıyla çalışmamızda biyo-politika kavramı üzerinde dönen tartışmalara da yer vererek biyo-politika kürtaj ilişkisi üzerinde duracak, bu ilişkini nasıl üretildiğine, düzenlenme biçimlerine ve hangi söylemlerle norm haline getirildiğini tartışmaya açacağız.

Ne ilginçtir ki kitlelerin sanatı olarak sinema da doğrudan nüfusla ilgilidir. O da tıpkı biyo-politika gibi tek bir bedenle ilgilenmez. Salt bir bedene hitap etmez. Onun hitap ettiği, tıpkı biyo-politik iktidar gibi çokluktur. Bu sebeple bir filmin tek tek ne hissettirdiğinden çok salona yani bütüne ne hissettirdiği önemlidir. Sinema deneyimi, diğer canlı ve anlık sanatlardan farklı olarak kitlelerin deneyimini içerir. Tiyatroda kişinin başka bir yere odaklanma, arkadaki oyuncuyu seyretme ve hatta izlemek için

oyuncunun bedeninin herhangi bir yerine odaklanma şansı vardır. Oysa sinema aynı anda aynı kitlenin aynı şeye bakmasıyla deneyimlenir. Bu sebeple nüfusun yönetimi biyo-politika ise, nüfusun sanatı da sinemadır. Biz de buradan yola çıkarak kürtaj ve biyo-politik iktidar arasındaki ilişkinin bağlarını ortaya koymaya çalışacak, kürtajın biyo-iktidar için ne ifade ettiğini filmler üzerinden çözümlemeye çalışacağız. Fakat bunun için öncelikle biyo-politika hakkında genel bir bilgi sahibi olmak ve kavramın kökenlerini anlamak gerekli olduğundan öncelikle biyo-politikanın dinamiklerine, işleyiş biçimine bakmak kürtaj ve biyo-politika arasındaki bağı anlamak, konuyu kavramaya yardımcı olacaktır.

A. Pastoral İktidardan Bu Yana “Beden” ve Biyo-politikanın Gelişimi

Aplikasyonlar çağında yaşıyoruz. Etrafımız çerçevenin bir yazılımcı tarafından belirlendiği, bize bazı boşlukların bırakıldığı, bazı seçeneklerin sunulduğu, seçim yaptığımız yanılsaması sunarak işleyen uygulamalarla dolu. İçeriği bizim doldurduğumuz ve aynı zamanda içeriğin kendisi olduğumuz -üstelik gönüllü olarak olduğumuz- hem üretici hem de ürünün bizzat kendisi konumunda kuyruğumuzu kovaladığımız fanuslar dünyasının bireyleriyiz. Küçük ölçekte hakim olduğumuz, nasıl işlediğini az çok bildiğimiz bu dijital düzen, aslında analog, kuşbakışı hakim olunamayan yönetim dünyasının küçültülmüş bir simülasyonu: biyo-politikanın simülasyonu... Bu örnek, biyo-politikadaki bedeni anlamak için, önce zamanın ruhunu anlamak gerektiğini, etrafımıza bakınca karar mekanizmaların hem yöneten hem yönetilen ilişkilerinin çokça mikro halini göreceğimizin bir tahlili aslında. Uygulamalarda, insan ilişkilerinde ve dahi sinemada.

Biyo-politika da tıpkı dijital aplikasyonlar gibi çerçevenin belirlendiği fakat içeriğin kullanıcılar tarafından üretildiği bir yapıdır. Bir süre sonra ise yalnızca kullanıcı değil, içeriğin kendisi de aplikasyonun özü halini alır. Biyo-politikada ise bu öz bedendir. Bedenlerin birebir kullanıcısı ve üreticisi olduğu bu yönetimsellikte bireyler sistematüğün hedefi olmaktan çok daha fazlası, hem içerik hem de uygulamanın, bütününe bizzat kendisidir. Bu anlamda biyo-politika kavramını tartışırken tek yönlü bir politika üretimi değil, her bedende yeniden üretilen ve genel çerçevede aplikasyonun devamına hizmet eden, bir düzenleme düşünülmelidir. İşte biyo-politikada denetimi bu

gönüllülük esası sağlar. Öyle düzenekler kurulmuştur ki biyo-politik düzenin içine doğan beden, gönüllü olarak iktidarın hem hedefi hem de üreticisidir. Bunun için doğmuş olması yeterlidir. Üstelik bu öyle bir doğumdur ki kuvvetle muhtemel yine biyo-politikanın izin verdiği sınırlarda, biyo-politik düzenlemenin bir sonucu olarak gerçekleşmiştir. Tüm bu sebeplerle biyo-politika bahsi boyunca içerik ve uygulama ilişkisini akılda tutmak faydalı olacak, günümüzün mikro etkenlerinin aslında bir makro halin başka biçimlerdeki bileşenleri olduğunu hatırlatacaktır.

Kürtaj üzerinde dönen tartışmaların çoğunun eksenini yaşam hakkı-beden ve bedene yapılan müdahaleler üzerinden temellenir. Fakat bizce konu bedenin ıslahı olduğu kadar, nüfusun bedenlerini yani biyo-politikayı da ilgilendirir. Modern devletin kürtaj düzenlemelerinin temeli, bireyin bedenini ıslah etmesini salık veren inançsal zeminlerden çok daha fazlası, bir biyo-politik denetim meselesidir. Bu denetim hem nüfusun hem de bedenin düzenlenmesi olarak çift taraflı işler. Bu durum beden gibi son derece bireysel olan bir olgunun nasıl toplumsallaştırıldığı ve bu denetimin nasıl sağlanabildiği sorusunu da beraberinde getirir. Fakat bu soruya cevap vermeden önce kürtajın biyo-politik yönünü anlamak için öncelikle iktidar ve bedenin ilişkisini anlamak, nasıl aşamalardan geçerek biyo-politik düzene geldiğini analiz etmek gereklidir. Bu sebeple yaşam hakkı söylemi, biyo-politika ve iktidar bağlamında ilerleyen bölümlerde ayrıca incelenecek, bu bölümde daha çok iktidar ve beden ilişkisi üzerinde durulacak, biyo-politikada bedenin ne ifade ettiği açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır.

Beden üzerindeki güncel iktidarı anlayabilmek için öncelikle, önceki iktidar biçimlerinin nasıl işlediğine bakmak sonra, beden üzerindeki uygulamalarını anlamak gereklidir. Foucault, modernizm öncesi iktidar biçimi ve biyo-politik iktidar arasında keskin bir ayrıma gider. Önceki iktidar biçimini merkeziyetçi olarak nitelerken karşısına koyduğu bu yeni iktidar biçimi bireycidir. Biyo-politik iktidarın öncülü saydığı saydığı bu iktidar biçimine “pastoral iktidar” adını verir. Bu yeni iktidar biçimi, teknikler bütünüyle bireyi yönetmeye ve bunu sürekli kılmaya taliptir. Dolayısıyla bütünü/kolektif olanı yönetme amacı güden eski iktidar biçimi “devlet”e tamamen karşıttır. Anlaşıldığı üzere bu iktidar biçimlerinin beden üzerindeki uygulamaları da

birbirinden farklı olacaktır. Hatta Foucault daha da ileri gidip bu iki iktidar biçiminin de kendine uygun yeni bir beden anlayışı ürettiğini söyler (Foucault, 2014, s.28).

“Pastoral iktidar” terimi, adını doğu toplumlarında (özellikle İbranilerde) yöneticiye atfedilen “sürüsünü yöneten çoban” metaforundan alır. Antik Yunan’daki kahraman önder, doğulu toplumlarda kendini sürüsüne adanmış müşfik çobana bırakmıştır. Burada çobandan kasıt, bir toprak parçası üzerinde hakimiyet kuran hükümdardan ziyade, bir sürü üzerinde hakimiyet kurandır (Foucault, 2013, s.25). Bu anlamıyla çobanın sürüyü bir araya toplama, yol göstericilik ve önderlik etme gibi görevleri vardır. Dolayısıyla düzen çoban üzerinden yürür. Fakat aynı zamanda çoban sürünün tamamıyla ilgilenmeli, tamamına şefkat göstermelidir. İşte pastoral iktidarın bireyciliğe uzanan yolculuğu da tam burada başlar. Bir toprak parçası üzerinde toptan iktidar kuran yöneticiye karşı, sürüsündeki herkesin ihtiyaçlarıyla tek tek ilgilenen çobanın sürüsünün her biri, doğal olarak ayrı bir anlam içerecek, yönetilmenin farklı biçimlerine şahit olacaklardır (Foucault, 2014, s.30).

Çoban ve sürü anlayışı daha sonra Hristiyanlık dünyasında, orta çağdan bugüne kabul gören bir tema haline gelir. Foucault, bu toplumlarda var olan insanlığın çoğunu yönetilecek bir sürü ve yöneten birkaç çoban olarak görme eğiliminin iktidar teknolojilerini geliştirmenin zemini olduğunu söyler. “Sürüsünü yöneten çoban” teması sürüdeki her bir bireyin ayrı ele alındığı bir yönetim süreci olduğundan, hastalıktan doğuma, açlıktan ölüme tüm bireysel sıkıntılarda sürünün elemanı ile ilgilenmeyi gerektirir. Dolayısıyla yaşam ve ölümü konu alan, politikaya dahil olmayana da politikanın konusu yapan yeni bir yönetim anlayışı gelişir. Bu anlayış biyo-politikadan başka bir şey değildir. Kökeni İbraniliğe dayanan bu anlayış, Hristiyanlıkta gücünü Tanrıdan alan/Tanrı tarafından atanan kral temasına dönüşerek varlığını sürdürür ve biyo-politikanın temellerini atar. Bu bireyci iktidar anlayışı zamanla iktidar teknolojilerinin gelişmesine yol açacak ve antik yönetim yapılarını kökten değiştirerek yeni, çözümlemesi ve deşifresi çok daha zor bir yönetimselliğin kapılarını aralayacaktır (Foucault, 2014, s.32).

Hristiyanlığın, bireylerle ayrı ayrı ilgilenen bu yönetim metodunu kullanması boşuna değildir. Bu sayede onların yaşamsal süreçlerini kontrol edebilecek, cinsellik

dolayısıyla bedenlerini denetim altına alacak, böylelikle istenen gibi dua eden, istenen gibi davranan bir toplum yaratılabilecektir. Hristiyanlık otoritesi bunun yalnızca emir vermekle işleyebilir bir sistem olmadığını farkındadır. Çünkü gözetimin teknoloji yoluyla pek de mümkün olmadığı bir çağda, iktidarın “beden”e bu kadar yaklaşması, onu denetlemesi ancak gönüllülikle mümkündür. Bireylerin kendi biyolojik süreçlerini otoritenin güdümüne sokma fedakarlığını sağlamaksa ancak başka bir “fedakarlıkla” mümkündür. Kilise de bu fedakarlığı yapar ve kendisini sürüsüne adar. Gerektiğinde kendini feda edebilecek, sürüdeki her bir bileşeni ayrı ayrı gözetmek zorunda kalacaktır. Bu anlamıyla bireyleri gözetken pastoral iktidar ve tahtı kurtarmak uğruna tebaasından kendilerini feda etmelerini isteyen krallık iktidarı birbirinden tamamen farklıdır. Kilise, kendini adayan müşfik yönetim anlayışını sebepsiz benimsemez. Ya da başka bir deyişle bu adanmışlık onun çıkarından azade değildir. Bu anlamıyla adanmış olma hali bir fedakarlıktan ziyade bir gereklilik olarak karşımıza çıkar. Aksi halde kişinin en mahrem alanlarına girebilmesine, “ruhlarının içine nüfuz edebilmesine” imkan yoktur. Kişiyi sırlarını açığa vurmaya, başka bir deyişle günah çıkarmaya yönlendirmelidir. Bu da ancak her zaman onun “selametini” düşündüğü kabulüyle gerçekleşir. Böylece bireyin bedensel deneyimlerine dahi ulaşabilecek, bireyleri tek tek tanıdığı içinse onları yönlendirme becerisine sahip olacaktır (Foucault, 2014, s.65). Böylece aslında inanç üzerinden temellenen beden müdahalelerini de anlamak kolaylaşır. Kişi kendisi için iyi olanın bu olduğuna inandırılarak, kendi kendine bedenini disiplin altına sokar ve olası bir denetime hazırlar.

Az önce söylediğimiz üzere kişilerin yaşamsal deneyimlerine yani politik alanın dışındaki deneyimlerine ulaşmak ancak onların rızası ile mümkün olabilir. Bauman bunu, pastoral iktidarın “bireyin ıslahının anahtarının bireyin kendisinde saklı olduğunu” varsayması ile açıklar (Bauman, 2003, s.63). Yani başkaları tarafından görülen ve duyulan deneyimlerin haricinde evin içinde ya da özel alanlardaki deneyime haiz olmak ancak itirafla mümkündür. İşte pastoral iktidar için burada günah çıkarma ritüeli devreye girer. Hristiyanlık öğretisindeki bireyin ruhunu işlediği günahlardan arındırmak için papaza itirafların zorunluluğu, papazın iktidarını mümkün kılan şeydir. Bireyler kendileri için arınır fakat doğası gereği günah çıkarma eylemi, ancak bir otorite yani papaz tarafından kabul edilebilir bir eylemdir. Yani gönüllü bir itaat söz

konusudur. Kilise hem onaylamak hem de kontrol etmek için bu itaati talep eder. Zaten birey de iyi bir Hristiyan olmak için bu onaya ihtiyaç duyduğundan iki taraflı bir etkileşimle pastoral iktidar sürdürülebilir hale gelir. Ortaçağ ile başlayan bu pratik psikanalizin yani modern itiraf biçiminin de kaynağını oluşturur (Foucault, 2012, s.71).

Bedenin pastoral iktidar için sağlam bir zemin olması rastgele bir seçim değildir. Tanrısal olanı bir bayrak gibi taşıyan, gösteren, sunan bu varlık her an ve her yerde Hristiyanlık öğretisinin ayaklı tabelası gibi dolaşır. Yaptıkları ve yapmadıklarıyla, hazları ve acılarıyla Tanrısal olanın her an her yerdeki canlı anonsu ya da lanetlenmiş suçlusudur. Her an ve her yerde nasıl davranılması gerektiğini yeniden üreten bu canlı örnek, ödülleri ve cezalarıyla pastoral iktidarın temelini oluşturur. Burada Hristiyanlık mitlerinde İsa'nın bedeninin çektiği acının baskınlığı, Meryem'in cinsellikten uzak bedeni de tam amacına uygun işler. İsa çarmıha gerilerek bedensel acısını çekmiş sonra göğe yükselmiştir. Meryem ise bakire olmasına rağmen İsa gibi yüce bir çocukla ödüllendirilmiştir. Tüm bu öğretiler Hristiyanlıkta beden üzerindeki kontrolünün arkaik tiplerini oluşturur. Böylece ödül olarak müjdelenen “cennet”, toplumsal bilinçdışına hikayeler ve semboller aracılığıyla işlenmiş olur. Tüm bu öğeler beden üzerindeki otokontrolün de bilinçdışı kaynakları olur. Böylece bedene olan haz dışı müdahaleler de meşru kılınmış, aksi suçlulukla lanetlenmiş, acının mükafatının selamet olduğu müjdelenmiştir.

Pastoral iktidarda papaz yani kilisenin herkesle tek tek ilgilenmesi, herkesin selametini istemesi çok yumuşak, sınırları esnek bir iktidarı akla getirmemelidir. Bu müşfiklik daha çok aksinin mümkün olmamasından gelir. Özetle selameti arama durumu Hristiyan olmanın gereğidir ve bir Hristiyanın “selameti” reddetme durumu yoktur. Üstelik birey bu selameti, tek başına dua ederek, papazdan bağımsız gerçekleştiremez. Cenneti isteyen birey, papaza günahlarını itiraf etmeli, günahlarından arındığına dair onay almalı, “daha doğrusunu” hep papazdan öğrenmelidir. Bu da papaza sürüsünü yönetme becerisini ve zorlama yetkisini verir. Bu yetkiye dayanarak selameti aramayı tümünden reddeden birey ise öbür dünya beklenmeden, kilise tarafından bu dünyada cezalandırılır (Foucault, 2011, s.228).

Biyo-politik iktidarda ise “bir bilen” olarak papazın yerini uzmanlar alır. Artık

bedenle ilgili her şey tıbbileştirilmiş, sağlık ve beden kelimeleri birbirinden ayrı düşünülemez olmuştur. Modernizm bedeni bir deneyim alanı olmaktan çıkarıp, bilinen, keşfedilen bir “yer”e dönüştürür. Bedeni tanımak, duyduğunuz hissiyat değil, tahlillere, hormon seviyenize ve benzeri bilgilerle tanımlanmıştır. Yani içten dışa değil, dıştan içe işler. Dolayısıyla bilinen ve keşfedilen her “yer” gibi fethedilmeye de açıktır. Biyo-iktidar önce öncüllerinin yarattığı süreci tamamlar ve keşfedilmiş bedenin akıbeti fetihle sonuçlanır (Bozok, 2011, s. 44). Gebelikte de “bedeni tıbbi terimler dışında konuşulamaz” kılan, önceden düşük olarak adlandırılan kürtajı “cinayet”e dönüştüren, tıbbi bir terimin içine hapseden ve üremenin ya da üreyememenin kendisini doğal bir süreç değil de tıbbi bir vaka/hastalık kabul eden biyo-politikadır. Hatta belki bu kısımda bunu üreten, görüntüleme teknolojilerini gereğinden fazla talep eden, elzem olmayan testlerle gebelik sürecini doğal bir süreç olmaktan çıkarıp tıbbi bir kontrol gerektiren hastalıkmişçasına yaşayan öznedir.⁴⁷

Pastoral iktidarın bireylerde işlemlerini sağlayan bir diğer etken ise suçluluk duygusudur. Antik yönetimde birey “yasaya” uymadığı hallerde toplumsal anlaşmanın dışında kalacak, dolayısıyla suçluluk duyacaktır. Bunu bilmenin getirdiği kabulle toplumsal kabule uyum sağlar. Hristiyanlıktaki suçluluk duygusu ise toplumsal anlaşmanın dışında kalmaktan çok daha fazlasıdır. Buradaki suçun sonu papaz tarafından lanetlenmektir. Dolayısıyla papaz tarafından lanetlenmek istemeyen birey, selameti için kendini papaza teslim eder. Günah işledikçe suçlu hissedecek, suçlu hissettikçe papaza teslim olacak, sonuç olarak da selamete ermeye yaklaşacaktır. Aksi takdirde ise bu dünyada lanetlenecek ve öbür dünyada cehennemle cezalanacaktır. Lanetlemeye yetkili olarak papazın zorlayıcılığı burada devreye girer. Suçluluk mekanizmasını işleten papaz “selametleri için insanları yapmaları gereken her şeyi zorlayabilir ve insanların karşısında onlara sürekli denetim uygulayabilecek ve

⁴⁷ Burada tıptaki görüntüleme teknolojilerinin gerekliliğinden bahsedilebilir. Fakat hamilelik sırasında ultrason görüntüleme sıklıklarında Avrupa ve Türkiye arasındaki farka bakıldığında bu gerekliliğin en azından sıklık olarak göreceliliği ortaya çıkacaktır.

gözetleyebilecek konumdadır (Foucault, 2011, s.229). Buradan yola çıkarak pastoral iktidarın uhrevi olduğu kadar dünyevi olduğunu söylemek hiç de yanlış olmayacaktır.

Özellikle zorunlu selamet ve suçluluk duygusu bugünkü biyo-politik iktidarı anlamak için önemli anahtar kelimeler olarak karşımıza çıkar. Önemlidir çünkü; Hristiyanlıkta papaza karşı suçluluk duygusuyla işleyen model, modernizmde kendine karşı suçlulukla işler. Çünkü artık günah çıkaracak bir papaz yoktur. Dolayısıyla biyo-politik iktidar kişiyi kendi kendisinin papazı kılmalıdır. Bu da ancak süper ego yoluyla yani kişinin vicdanında sürekli bir suçluluk duygusu oluşturarak mümkün olur. “Kendine iyi bakıyor musun?” “Yeterince spor yapıyor musun?” “Hasta oldun çünkü kendine değer vermedin.” gibi söylemsel bombardımanlarla kişi durmadan kendine karşı günah çıkarmaya zorlanır ve en nihayetinde biyo-politik iktidarın “bedenine” uyum sağlar. Artık spor yapmayan, yeterince iyi beslenmeyen, hamileliği mevcut doğurganlık politikalarına göre planlayamayan birey suçluluk duyacak, kendini dışlanmış hissedecektir. Çünkü biyo-politik iktidarın makbul görmediği bir bedene sahip olmak, bedeni makbul olmayan yollarla yönetmek (kötü beslenme, mevcut doğurganlık eğilimlerine uymama vb.) suçluluk ve dışarıda kalma sebebi olacaktır (Bozok, 2011).

Biyo-politik iktidarın özellikle günümüzdeki işleyişinde “kendine değer verme” düsturu üzerinde özellikle durmak gerekir. Çünkü yaşamın ve dolayısıyla bedenin kutsallığı bedenleri denetlemek için kullanılan en yaygın bir söylemlerden biridir. Artık hayatta kalmak, sağlıklı olmak, bedensel süreçleri maksimum oranla planlama bir başarıdır. Hastalanan ya da bedensel süreçlerini kendi “denetleyemeyen” birey suçluluk hisseder. O artık “kendi bedenine dahi hükmedemeyen” bir kaybedendir. Dolayısıyla saygınlığı eksik, ödülleri namevcuttur. Artık cennet gibi bir ödül ya da cehennem gibi bir cezası olmayan birey, bu dünyevi bir takdire ihtiyaç duyar. Takdir ise biyo-politik iktidarın ürettiği kabullere uygun olduğunda onaylanarak gelir. Kişi biyo-politik iktidar için makbul bir beden olduğunda hem suçluluk duygusundan arınacak hem de “kazanan” olarak ödülünün keyfini çıkaracaktır.

Pastoral iktidarın bedenleri ıslah ederek var olduğunu söylemiştik. Birey kendini kontrol etmeli, iktidarsa sadece bireyin kontrolünü işletecek yapıları/sistematigi

kurmalıdır. Foucault, bu düzeneklerden en önemlisi olarak evliliği görür. Çünkü bedenın en kişisel en özel deneyimlerinden biri olan cinsellik ancak böyle denetlenilebilecek, cinselliğin temeli olan haz ancak böyle engellenebilecek, günahın önüne ancak böyle geçilebilecektir. Cinselliğin bir kurumun içine hapsedilmesi, bu kurumun papazın onayıyla başlaması, önerileriyle devam etmesi bedeni de denetlenilebilir kılar. Bu öneriler yüzeysel, genel-geçer tavsiyelerin çok ötesindedir. Cinsel ilişkinin şekli, hazzın ölçüsü ve sınırları papazın vaazıyla belirlenmektedir. Dolayısıyla kilise, evlilik kurumu aracılığıyla doğrudan bedene müdahale etmektedir. Çünkü cinsellik içgüdüsel bir fenomen olarak bireyin baştan çıkarılma ihtimalinin en güçlü zemini, günahın davetiyesi ve dolayısıyla iktidarın tehdididir. Pastoral iktidarsa bu tehdidi ortadan kaldırmanın yolunu evlilik kurumuyla bulmuştur. Böylece hem birey cinsellik ihtiyacını karşılayabileceği bir yapı bulmuş hem de bunu kilise öğretisinin sınırları içinde yapabiliyor olmuştur (Foucault, 2006, s.152).

Evlilik kurumunun belirleyiciliği günümüzde de hala baskınlığını sürdüren bir kurum olarak varlığını devam ettirir. Partnerlerin miras gibi hukuki hakları, birbirlerinin bedenleri üzerindeki karar tasarrufları da buradan gelir. Örneğin Türkiye’de yapılacak organ bağışlarında, kişi ölmeden bağışladığını beyan etse dahi birinci derece yakınlarına, yani evli ise eşine sorulur (<http://www.sislietfal.gov.tr/organbagisi.html>, 2019, par. 2). Hapishanelerde bulunanları yine birinci derece eşleri yani evlilik kurumu altında birleşen partnerler ziyaret edebilir (<http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2005/06/20050617-4.htm>, 2019, madde 5). Kürtaj konusunda, çoğu hastanede yasal olmamasına rağmen bekarlara dahi “eş izni” sorulmasının dayanağının da bu kurumsallık ilişkisi olduğu yorumu yapılabilir. Jinekolojik muayeneye giden kadınlara, cinsel hayatları olup olmadığını imaen “Evli misin?” sorusunun sorulmasında bu kurumsallaştırma yatar (Gazi, 2017, par.1). Tüm bu örneklere bakıldığında biyo-politikada tüm kurumların işleme stratejilerinin nasıl bir arada yürüdüğü daha rahat anlaşılır. Foucault her ne kadar 18. yüzyıla kadar süren iktidar-beden-disiplin ilişkisinin biyolojik düzenlemeye dönüştüğünden, biyo-politikanın başka bir yönetsellik biçimi olduğundan bahsetse de, aslında evliliğin kurumsallığına atfedilen önem, onun düzenleme ve denetleme için başka biçimlerde de

kullanıyor olması, biyo-politikanın nasıl bir teknikler bütünü olduğuna verilebilecek güzel bir örnektir.

Pastoral iktidar ihtiyacın minimumu kadar gerekli yapıyı oluşturup bireyin kendini denetlemesine imkan sunar. Kilise; üremesi, karşı cinsle yakınlık kurması, aile sahibi olabilmesi için toplumun ihtiyaçlarını karşılayabilecek düzenekleri kurmakla görevlidir. Birey ise hazzın kendisine verili olan kadarını alıp, kalanı için kendini yargılayabilecek kadar “özgür”dür. Tek eşlilik, evlilik, hazzın sınırlandırılması Hristiyanlığı hüküm sürdüğü Orta Çağ boyunca devam eder. Böylece kendini denetleyebilen, suçluluk duymamak için sürekli kendini sorgulayan biyo-politik öznenin de temelleri atılmış olur (Foucault, 2011, s.231). Pastoral iktidar ile başlayan bu yeni yönetme biçimi biyo-politikanın da temellerini atar. Artık modern üretim çağına gelindiğinde yeni bir biyo-politikaya ihtiyaç vardır. Modern iktidar biçimlenmesi, artık rasyonelleşmiş, yönetmek için dine gerek kalmamıştır. Bu anlamda bu yeni iktidar biçiminin biyo-politikaya getirdiği yenilik, laiklik olur. Pastoral iktidarın kullandığı teknikler (özneleştirme, kurumlar vb) hala kullanılmakla birlikte artık bu tekniklerin kullanılmasında zorlayıcılığı sağlayan din faktörü ortadan kalkmıştır. Fakat modern iktidarın işlemesi için kendini sorgulayan, bu sorgulama sonucunda karar verebilen, bu kararların otoriteye uygunsuzluğu doğrultusunda kendini yargılayabilen bireye özetle “özne”ye ihtiyacı devam etmektedir. Dolayısıyla iktidarı kiliseden alan devlet, her zamankinden daha kapsamlı, daha incelikli ve daha ikna edici olmalıdır. Devlet de bu iknayı “yönetme sanatı”nda bulur. Yönlendirmeye dayalı bu yönetim sanatı, uzmanlığının kabul edilmesini talep eder. Devlet, yetiştirdiği uzmanlarla yönetilenler için neyin iyi olduğunu bilen, hayatlarını nasıl yaşamaları gerektiğini öğreten, kişilere kendilerine zarar vermekten kaçınma yollarının bilgisine sahip olandır. Yönetilen herkes devletin “yaşam uzmanlığını” kabul etmelidir. Böylece potansiyel direnme noktalarına sahip yaşam denetlenebilecektir. Bu denetimse ancak bedenin kontrol altına alınmasıyla mümkün olabilir. (Bauman, 2003, s.63-64).

13. ve 14. yüzyıllara dayanan biyo-iktidar artık başka bir boyuta gelmiştir. Artık kilisenin disiplini gitmiş yerine “uzmanlığın” bilgisi gelmiştir. Foucault bunu şöyle ifade eder: Aydınlanma’nın en önemli sonuçlarından biri de insanı daha iyi

yakalama ve daha iyi sayma kaygısıyla istatistik veriyi icat etmiş olmasıdır. (Foucault, 2007, s.106) (Foucault, 2007, s.100). Burada bahsedilen bir anlamda nüfusun düzenlenmesi durumudur ve Foucault, verilerin sonucu işleyen nüfus kavramını biyo-politikanın temeline oturtur. Doğum ve ölüm oranları ise bu politikanın temelini oluşturur. Yaşamın niceliksel bir meta olması, sayılabilir hale gelmesi onu başka bir forma sokmuştur. Artık iktidarın kullandığı teknikler tamamen başkalaşmıştır. Biyo-politika varlığını işte bu teknikler üzerine kurar. Biyo-politikayı işletebilmek için kullanılan, politik, hukuki ve tıbbi düzenekler oluşturulmuş, bunların hepsi düzenlenecek nüfusun hizmetine sokulmuştur. Nüfus artık, biyo-politik toplumu oluşturan yeni bir toplam beden, bu bedeni iktidarın hizmetine sokan teknikler ise bedeninin iktidarını oluşturur. Dolayısıyla 18. yüzyıla giden Avrupa toplumları eski hukuksal niteliklerini kaybetmiş başka bir iktidar biçimiyle karşı karşıya kalmışlardır. Bu iktidar, hukuk için devrimlerin yapıldığı eski biçimden çıkmış yasanın yerini norm almıştır. Artık mahkemenin yerini tıp, zorlayıcı cezaların yerini denetim, yasaların yerini psikiyatri almıştır. Bu da kendini bir tür olarak ele alan, kendini yaşama potansiyeliyle değerlendiren yeni bir beden anlayışını doğurur (Foucault, 2014, s.158) (Foucault, 2002, s.245)

Bedenlerin toplamının yönetilmesi durumu biyo-politikayı anlamak için özellikle açıklamaya değer bir kavramdır. Burada söz konusu olan, bedenlerin tek tek ve ayrı ayrı yönetimi değil, tüm bedenleri tek bir “toplumsal beden”e yani “nüfus”a dönüştürecek bir projenin oluşturulmasıdır. Foucault, biyo-politika ve cinsellik yoluyla düzenlenen yaşamdan bahsederken bireylerin toplamından oluşan nüfustan sık sık söz eder. Bu “toplam beden”, iktidar tarafından dizayn edilmiş ve birey tarafından dizaynı kabul edilerek işlerlik kazanmış bir bütündür. Bu sayede devlet, sanayi kapasitesi ve üretimine göre nüfusu belirleyebilecek, eski egemenlik biçimindeki yayılmaya bağlı spontan artışın yerini düzenlenebilir bir etkinlik alacaktır. Yani artık nüfus, rastgele olmayan, ekonomik ve siyasal bir fenomendir ve bu fenomenin düzenlenmesi biyo-politikanın işlemesi için son derece elzemdir (Koyuncu, 2016 s.40).

Pastoral iktidarın yönetim aracı din ortadan kalktıktan sonra bedene yönelen yeni, modern iktidar, farklı bir araç arayışına girer. Mevcut yönetme biçimini

çoğaltabilmek, köklü hale getirmek ve devamlılığını sağlamak için yeni bir unsura ya da unsurlara ihtiyaç vardır. Bu yeni unsurlardan en önemlisi olarak cinsellik sahneye çıkar. Foucault'nun belirttiği üzere burada burjuvazinin bir projesi söz konusudur: “Gücün, kudretin, sağlığın ve yaşamın sonsuz ölçüde genişlemesi projesi.” Bedenin bu dönemde kazandığı değer yalnızca işgücüne yüklenen ticari değerden gelmez. “Beden kültürü”nün yerleşmesi meselesi aynı zamanda hegemonyanın büyüme ve yerleşme meselesidir ve burjuvazinin varlığı bir anlamda bunun sürdürülmesine bağlıdır (Foucault, 200, s.94). Bu sebeple yeni egemen sınıfın ilk işi “bir beden ve cinsellik tertibatı düzenlemek” ve bu bedenin yüzyıl boyunca çoğalmasını sağlayacak süreci başlatmak olur (Foucault, 2007, s.95). Artık sağlıklı çocuklar doğurmak, hastalıklardan kaçınmak, cinselliğin bizzat kendi ve ne şekilde gerçekleşip, hangi sonuçları verdiği politikanın düzenlemesindedir. Böylece bedenin hastanelerce kontrolü ve kaydı bireyler tarafından istenir hale getirilmiş, tıbbi teknolojiler aracılığıyla gebe kadın bedeni yeni bir kültürel anlam kazanmıştır. Bu anlam zaman zaman kürtaja izin vermekte, zaman zaman ise kısıtlamakta ya da zorlamakta biyo-politikanın işine yarar bir enstrüman haline gelmiştir.

Foucault'un bahsettiği beden ve cinsellik tertibatına Baudrillard başka bir ekleme yapar: bedenin bir “tüketim nesnesi” haline getirilmesi. Artık “bedeni sarmayan ruh” anlayışı yerini “ruhu sarmalayan beden”e bırakmıştır. Yani eski biçimde ruhu yüce olan bedeni ıslah ederken, artık sağlam bir bedendeki ruhun iyi olacağına inanılır. Ruhsal olana göre şekillenen beden yerini bedensel olana göre şekillenen ruha bırakmıştır. Artık bedeni denetlemeyi talep eden Tanrı değil bizzat bedenin kendisidir. Dolayısıyla onun isteklerini göz ardı edip, ona “değer vermediğinizde” cezalandıracak olan da beden yani kendinizsinizdir. Bu Foucault'nun biyo-politik yönetimde kendi kendini denetleyen birey anlayışıyla tümünden uyuşur. Artık birey kendi bedenini “sağlık, perhiz, tedavi kültü, gençlik, zariflik, erillik/dişillik saplantısı, bedenle ilgili bakımlar, rejimler, fedakarca uygulamalar, bedeni kuşatan arzu söyleyişleri”leriyle düzenlenen bir meta haline getirmiş, Baudrillard'ın deyişiyle “bedenini bir elbise gibi” giymiştir. Özetle Baudrillard'a göre bedenin cinsellik temelli yeniden keşfi onu bir “prestij giysisi” haline getirmiş, bu haliyle beden tüketilebilir bir meta haline gelmiştir (Baudrillard, 2008, s.163-165).

Bedeni bir tüketim nesnesi kılan yalnızca cinsellik değildir elbette. Cinselliğin de dönüşümünü sağlayan bir güç olarak, üretim ilişkileri bu yolu açar. Hem burjuvazinin sağlam bedenlere sahip olma emeli hem de sanayide kullanılacak yeni işçi bedeninin yaratılması biyo-politik iktidara yeni bir amaç kazandırmıştır: insan kaynağının gücünü, niteliğini ve niceliğini dizayn etme. Bu dizayn “bedene yatırım yapma” stratejisini ve aynı zamanda “bedenine yatırım yap” söylemini de beraberinde getirir. Bugün artık beden sorgusuz sualsiz bir yatırım aracıdır ve tıpkı yatırım yapılan ürün gibi bir çıktı vermesi gerekmektedir. Bu çıktı hem sermaye tarafından (dolayısıyla iktidar tarafından) istenir hem de birey tarafından istenir hale getirilir. Kişi artık kendini “pazarlanabilir” bir ürün olarak görmektedir. Bu yüzden kendini sermayeye, dolayısıyla iktidara, pazarlamak için “sağlıklı yaşam” düsturlarını edinmeli, çocuk sayısını ve cinsel yaşamını makul şekillerde yaşamalı, pazarlanmaya uygun aktiviteler edinmelidir. Ayrıca kimlik uygulamalarıyla kaydedilmeye, denetlenmeye ve gözetilmeye “rıza” göstermelidir (Çavlin Bozbeyoğlu, 2011, s.72). Buradan hareketle biz de şunu iddia edebiliriz: Modern çağın üretim şekli ürünle birlikte insanı da üretir. Yeni üretim modeli yeni bir insan da yaratmış, fabrikalar sadece maddenin değil insanın da yeniden üretildiği mekanlar haline almıştır.

Bedenin tüketim nesnesi haline gelmesi yeni bir gerçekliği de beraberinde getirir. Hristiyanlıktaki ve aslında tüm diğer dinlerdeki hakikate ulaşma, nefsi terbiye etme ve kilise dolayısıyla toplum tarafından onay kazanma arzusu yerini bireyselleşmeye ve kişisel rekabete bırakmıştır. Ruhani temelli otosansür gitmiş, beden uhrevi özelliğini kaybetmiştir. Dolayısıyla iktidar beden üzerinde daha sistematik bir otorite kurmaya başlar. Artık ne kadar çok beden olursa ekonomide o kadar tüketim nesnesi olacaktır. Bu nesneler arz fazlası olduğunda nüfus politikalarıyla dengelenecek, buna uygun politikalar geliştirilecektir. Bu politikalar bazen Çin’deki tek çocuk politikası gibi sert, bazense 1983 ve sonrası Türkiye’deki gibi önleyici yöntemle teşvik edici yumuşaklıkta olacaktır. Ya da tam tersi olarak nesnelerin yeterli olmadığı düşünülürse prortalist politikalar desteklenecek, nüfusu arttırmaya yönelik kısıtlama ve düzenlemelere gidilecektir. Tüm bunların sonucunda kürtaj uygulamaları da bu

politikalarından nasibini alacak ve tüketilecek bedenin üretim süreci elbette ki tartışma ve düzenleme konusu olacaktır⁴⁸.

Baudrillard, Tüketim Toplumu'nda "Beden de ruh gibi bir fikirdir." der (Baudrillard, 2008, s.174). Beden algısının değiştirilebilir, dönüştürülebilir ve biçimlenebilir olduğunu bundan daha iyi anlatmanın imkanı yoktur. Bu düzenlenme ise özü itibariyle bedenin kaynağı oluşturan doğumla, dolayısıyla cinsellikle ilgilidir. Bu sebeple biyo-politikanın kendini en çok gösterdiği düzenleme alanlarından biri olarak cinsel etkinlik gelir. Beden politikalarını üretmek için öncelikle cinselliğin düzenlenmesi gerekmektedir. Pastoral iktidarda manevi amaçlarla yapılan bu düzenleme/denetleme modern iktidarda kabuk değiştirmiş, biyo-politik iktidarın stratejilerine sağladığı olanaklarla cinsellik sağlam bir odak noktası haline gelmiştir. Eğer cinsel etkinlik düzenlenirse bireyin gücü, sağlığı, yaşam biçimi yani beden de düzenlenebilecektir. Bu, sömürülecek proletaryanın bedeninin niteliğinden çok burjuvazinin bedeni için önemlidir. Çünkü burjuvazinin hegemonyasının devamı, kendilerine hizmet edenlerin bedenleri kadar, çocuklarının sağlıklı olmasına, gücüne, uzun yaşamasına da bağlıdır (Foucault, 2007, s.93). Buradan yola çıkarsak biyo-politikada beden, ekonomik ya da ideolojik bir sorun değildir. Beden, canıyla canıyla, tüm biyolojik niteliğiyle fiziki bir gerçeklik ve gerekliliktir. Dolayısıyla biyo-politik bedenin varlığı modern devlet için yaşamsaldır. Bu sebeptir ki bedeni merkeze alan bu yeni yönetme sanatı yaşamın tümüne yayılmalı, her yaşayan bir yönetici, yaşamın kendisi de yönetim olmalıdır. Bu durumsa her bireyin kendi bedenini yöneterek (düzenleyerek, denetleyerek, sürekli bedenin ihtiyaçlarına odaklanıp ona iyi bakarak) iktidarın bir parçası olması ve biyo-politikanın bedenlerin toplamının yönetimiyle yaşamı yöneten bir proje olmasıyla mümkün olur.

Foucault'nun, bedene müdahalenin yani beden üzerinden var olan biyolojik bir iktidarın temellerini Hristiyanlık öğretisiyle gelişen pastoral yönetim biçimine dayandırıldığını söylemiştik. Foucault, bunun mümkünlüğünü ancak ve ancak iktidarın bedeni yoğun bir gözetim altına almasına, onu her yönden kuşatmasına bağlar. Artık beden türün devamı için gerekli bir "aşı", üretime katılan bir makinedir. Bedenin bir

⁴⁸ İlerleyen bölümlerde üzerinde daha ayrıntılı durulacaktır.

makine gibi algılanması bedene bütünlüklü bakışın da kaybolmasına yol açar. Artık kişi için bedeni bir deneyimler bütünü, hissedilen, haz alan bir kendilik değildir. “Damarlardan, dişlerden, kemiklerden” oluşan bir makinedir. Uzuvarlarını ayrı ayrı göremediğimiz, ayrı ayrı yönetmemiz gereken tıbbileştirilmiş bir makine, her an bozulabilir/eskiyebilir bir nesne, değeri sayılarla ölçülebilen, kanı sayılabilen, ve sayısal değerlerle ifade edilen bir parçalanmışlıktır. Kolesterol düzeyleri, şeker oranlarıyla tanımladığımız, her bir parçası için ayrı kaygı duyulması gereken bize uzak, doktora yakın bir uzamdır (Bozok, 2011, s.47-48). Dolayısıyla bazı kısımları iktidar için daha değerli bir uzam... Kadının yumurtalıkları gibi, kadının rahmi gibi.

Doğaldır ki bedeni bütünlüklü tarif edememe hali kadın bedenine de sirayet etmiştir. Kadın da artık bebeği taşıyan bir rahim, bir kuluçka makinesi haline gelir. Önceden yalnızca düşünce olarak var olan bu tez, artık taşıyıcı annelik, yumurta nakli, tüp bebek ve benzeri teknolojilerle ise fiili hale gelir.

“Tüketilebilir beden”in somut bir gerçeklik haline gelmesi başka bir sonucu da beraberinde getirir. Parçalanmış beden, aynı zamanda ayrışabilir, depolanabilir ve ihtiyaca uygun kullanılabilir (Bozok, 2011). Örneğin tüp bebek uygulaması için sağlıklı yumurtalar toplanır, kaliteli spermier ayrıştırılır ve sonucunda kullanılabilir embriyo seçilir. Bu, üreme konusuyla biyo-politikanın ne kadar güçlü bir ilişki içinde olduğunu gözler önüne serer. Üstelik bu kez yolun ucu kürtaja da çıkacaktır. Çünkü genel söylemde bedeni parçalara ayıran söylem, kürtaj söz konusu olduğunda bunu bir adım daha ileriye taşır. Kadının bedeni ve fetüs ikiye ayrılmış, fetüs çoktan bireyleştirilmiştir (Dayı, 2017, s.50). İstiflenebilen ve ticarileşebilen beden, elbette ki değer kazanacak, kaybı istenmeyecektir. Dolayısıyla belki de fetüse zaman zaman biyo-politik iktidar için, ticari oluşuyla değer kazanan bir “parça” olarak bakmak gerekecektir. Bu “değerli parça”, iktidar için hem iş gücü kazancı olarak önemlidir hem de çabasız edinilmiş bir fetüsün bertaraf edilmesi tüp bebek, taşıyıcı annelik ve benzeri konularda ticarileşmiş fertilitite endüstrisini dehşete düşüreceğinden kaybedilmemidir. Kürtaj, “parça”nın değerini azaltabilecek, dolayısıyla ticari olan zarar görecektir. Böylece bir sürü teknoloji ve kaynakla oluşturulan fetüsün kaybı biyo-politik iktidar için iki yönlü tehlike arz edecektir. Tehlike arz edecektir diyoruz çünkü; infertilitite

tedavisi gören kadınlar da istemli ya da istemsiz bu iktidarın paydaşı olduğundan, paylaşılan bedenın ve fetüsü sorgulamaları biyo-politik iktidarı dehşete düşürecek, bu sebeple kürtaj elbirliğiyle bertaraf edilmek istenecektir. Çünkü kürtaj, iktidar mekanizmasının onca teknolojik çalışma, zaman ve kaynak ayırdığı yöntemleri adeta hiçe saymak olacaktır. Ve gebe kalabilmek için bu iktidarın yeniden üreticileri olmayı mecburen kabul etmiş kadınların, ön kabullü üreme isteklerini sorgulamaları riskini taşıyacak ya da tam tersi olarak; kendinden üreme yetisi olan diğer bedene öfkelenmesine yol açacak ve böylece iktidarın söyleminin gönüllü yeniden üreticisi olacaktır.

Peki öyle ise kürtaj meselesinde bedenın makine olarak ele alınması hem söylemsel hem de fiili bir araç olabilir mi? Doğurganlık söyleminin, kadına belli bir yaşta “makine”nin bozulacağını pompalamasına ve durmadan bedeniyle ilgili bir endişe yaratarak onu yönetilebilir kılmasına bakılırsa olabilir. Derdimiz tıbbi bir gerçeklik olan bu durumun, doğal sürecin bir parçasının saklanması değildir. Bir korku unsuru, kadının değersizleşmesi üzerine bir tehdit olarak işleridir. Menopoz söylemleri, zamanın kısıtlı olduğu vurgusu, hayattaki her unsurun doğurganlığı azaltan ya da arttıran olarak sınıflandırılması kadının önünde bir heyula gibi durur. Yumurta kalitesinin düşeceği, belli bir yaştan sonraki gebeliklerde risklerin artacağı durmadan bağırlır. Sorun, yine tıbbi bir gerçeklik olan bu durumun ilanı değil, söylemin kadına kendi bedenini tüketim tarihi olan bir ürün olarak hissettirmesi, tüm bir varoluşu rahme indirgemesidir. Artık, kadın bedeni iktidarın elindeki bir top fırlatıcıya dönmüştür. Tenis antrenmanlarında top fırlatan bir makine gibi, doğru zamanda, oyuncunun istediği miktarda ve oyuncunun istediği aralıklarla top fırlatmalıdır. Art arda top fırlatan ya da hiç fırlatmayan bir makine oyunu bozmuş demektir ve derhal müdahale edilmesi gerekir. Bu sebeple üzerine top yağdığında ya da hiç top çıkmadığında iktidar gözünü topun çıktığı deliğe dayar. Çünkü elinde raket olan kimse, hiç gelmeyecek bir topu sonsuza dek beklemeyecek, yahut üzerine toplar yağarken durmayacaktır. Sayıya dönüştüreceği atışlara, kurgulayabileceği oyunlara ihtiyaç vardır. Dolayısıyla iktidarlara, nüfus politikaları ya da siyasi ideolojiler doğrultusunda kadın bedenini fiili bir araç, bir üreme makinesi ya da tam tersi beklenmeyen toplar da fırlatabilecek bozuk bir makine yani üreme tehlikesi olarak görür. Kadının üremesi planlandığıdaysa hem yönetim

planlanacak hem de kapitalizmin gereği olan üretim çizgisi düzenlenecektir. Böylece kadının ne kadar üreyeceğinin ya da üremeyeceğinin bilgisi, iktidarın bilgisini ve bilginin iktidarını oluşturacaktır.

Peki biz bu söylemsel kadın bedenini, oluşturulan ve kabullenilen kadın bedenini en çok nerede görürüz? Tabii ki sinemada. Modern tıp ya da onun aracılığıyla biyo-politik iktidar, bedeni bir bütün algılamaktan çıkıp parçalara böler. Böylece her küçük parça üzerinde iktidarını kuracak, bir hiyerarşi içinde iktidarını uzun süreli kılacaktır. Bu tam da sinemada kadın bedeninin parçalanarak gösterimi ve sonrasında metalaşmasına benzer. (Hıdıroğlu ve Kotan, 2015, s.57). Sinemada da üzerinde hakimiyet kılınmak istenen kadın, uzuvlarına ayrılmış, bedeni bir bütünden çok bacak, dudak, meme gibi parçalara ayrılarak dikizlenmiştir. (Mulvey, 1997, s.4). İsmiyle müsemma bu röntgencilik hali, biyo-politikaya yalnızca izleme, hakim olma haliyle benzemez. Aynı zamanda bir uzuv kesitini bütünden koparan, tıbbi bir teknoloji olma haliyle de benzer. Böylece kadının kendi bedeni için duyduğu biyo-politik kaygıya estetik kaygı da yüklenir Artık hem sağlıklı hem de güzel olmalıdır. Dolayısıyla beden her anlamda parçalanır. Artık zihinsel olarak da imgesel olarak da bütünlüğünü kaybetmiştir. Bu anlamda sinemadaki kadın, biyo-politikadaki kadının yalnızca bir yansımasıdır. Üstelik bedeni parçalanmış bir şekilde dayatarak, kadının kendini algılayış biçimini dayatan ve bunun iktidarı tekrar üretmesini sağlayan bir yansıma. Bu sebeptendir ki Foucault'nun mikroda aradığı iktidar aslında tam da sinemada vardır. Foucault'nun "İktidar doğrudan yaşamı hedef alır." düsturuna bir ek yaparak üstelik. Evet, iktidar bedeni dolayısıyla da yaşamı hedef almıştır fakat bunu daha da mikro hale getirerek namlusunu/objektifini kadının bedenine odaklamıştır. Tıbbi teknolojilerde röntgen cihazının yaptığını, sinemada kamera yapar. Çekim ölçeğinin dahi bedene göre ayarlandığı bir anlatı biçimi elbette ki biyo-politikayla kol kola olacaktır.

II. İKTİDAR RAHİMDE BÜYÜR: FOUCAULT'NUN BİYO-POLİTİKASINDA İKTİDAR VE KÜRTAJ

Genel anlamda biyo-politikanın gelişim sürecine bakarsak, bu yeni yönetimsellik sürecinin yaşamın doğal fenomenlerinin, yani biyolojik olanın iktidarın konusu olması süreci olduğunu savunabiliriz. Artık bedenin çalışma biçimi yani doğaya

ait olan “yaşam” bir hesap ve istatistik sorunu olmuştur. Özetle toprak üzerinden temellenen devlet yerini nüfus üzerinden temellenen yeni devlet biçimine bırakmıştır. Bu sebeple tebaa, yalnızca sınırlar içinde yaşayan topluluk değil, biyolojik süreçleri ve sağlığı önemli olan “nüfus” haline gelmiştir (Agamben, 2013, s.11-12) Dolayısıyla Foucault, biyo-politikayı liberalizmle, beden politikalarını ise Hristiyanlık deneyimiyle gelişen pastoral iktidarla bağdaştırır ve bunun yolunun, cinsellik, özneleştirme, kendilik teknolojileri ve söylem gibi iktidar tekniklerinden geçtiğinden söz eder. Biz de bu bölüme kadar biyo-politikanın gelişiminden, genel çehresinden ve beden-iktidar ilişkisi üzerinden ilerledik. Buradan sonraki bölümde ise biyo-politika ve dahlindeki beden politikalarını anlamak için biyo-politikanın bu iktidar tekniklerinin detaylarına girerek kürtaaj olgusu üzerindeki etkilerinden, neden ve sonuçlarından bahsedeceğiz.

Biyo-politika ve anatomo-politikalar bize en nihayetinde iki ayrı iktidarın işleyiş biçimleriyle ilgili bir bilgi verir. Bu bilgi aynı zamanda pastoral iktidar ve biyo-politik iktidar arasındaki farkın özünü sunar. Her ne kadar biyo-politika, iktidarın beden üzerindeki denetimi yönünden pastoral iktidara benzese de totalde hizmet ettikleri amaç birbirinden farklıdır. Pastoral iktidar, bireysel bedenin ıslahına/disiplinine odaklanmıştır. Amaç bedenin “ideal” olana ruhsal sebeplerle ulaşması ve iktidarın niteliğinin bedende görünür hale gelmesidir. Böyle bir iktidarda özü gereği bedeni tek tek kontrol etmek, her beden için ayrı çaba sarf etmeyi gerektirecektir. Tüm bu sebeplerle pastoral iktidarın işleyişi gözetim ve disipline dayanır. Biyo-politika ise yola çıktığı pastoral iktidardan çok başka bir şeyle ilgilenir: Nüfusun kolektif bedeniyle. Dolayısıyla bu ikinci iktidar biçimi tek tek bedenlerin ıslahıyla ilgilenmez. Onun işleyişi, genelin sistematiğini kurmak ve bedenler toplamını kendi stratejilerine uygun olarak yönlendirmek üzerinden yürür. Dolayısıyla önemli olan işleyecek düzeneği kurmak ve düzgün işleyip işlemediğini kontrol etmektir. Bu da ancak düzenleme ve denetim mekanizmalarının sistematik kurulumuyla mümkün olur. Artık bu yeni yönetimsellik biçimi varlığını ve devamlılığını bu iki mekanizmaya dayandıran bambaşka bir yapı kazanmıştır (Lemke, 2013, s.57).

Foucault’nun iktidar kavramını anlamak için öncelikle, onun için iktidarın ne olmadığını anlamak gerekir. Foucault için iktidar, fiziki “zorlama” içeren mutlak bir

“güç” değildir. Ona göre iktidar; “belli bir devlet içinde vatandaşların bağımlılığını garanti eden kurum ve aygıtlar bütünü” ya da “bir öge ya da grup tarafından bir başka grup üzerinde kullanılan bir egemenlik sistemi” de değildir. Foucault, tüm bunların nihai iktidarın biçimleri olarak tanımlar. Oysa biyo-politikayı işleten küçük ipliklerle örülen büyük bir ağıdır. Yani biyo-politikada iktidar, kendi örgütlenmelerini kuran ve bu örgütlenmelerde içkin olarak bir güç ilişkileri toplamıdır. Bu ilişkileri karşı karşıya getirmeler ve mücadeleler yoluyla dönüştürür, güçlendirir ve tersine çevirir. Bu bazen bir sistem ya da zincir yoluyla bazense ayrıştırmak ve kategorize etmekle sağlanır. Bunu sağlamak için yönetilenin farklılık ve karşıtlıklarını anlamak gerekirse bunları yaratmak ya da dönüştürmek gerekir. Tüm bunlar, iktidarı işletmek için gerekli olan stratejiler bütünüyle aktif hale gelir. (Foucault, 2007, s.71). Foucault’nun kast ettiği iktidar yalnızca devlet de değildir. Devletten çok daha fazlası, devlet baskısına indirgenemeyecek bir bütünsel yapıdır. Foucault, bu yapıyı oluşturan şeye “devlet aklı” adını verir. Yeni devlet aklında iktidar, devletin kurumsallığıyla sınırlandırılmayacak kadar komplike, devlet özelinde düşünilemeyecek kadar kapsayıcıdır. Bu anlamda iktidar ve devleti ayrıştırmıştır. Devlet, hükmetmenin tek öznesi değil yalnızca öznelerinden biridir (Foucault, 2013, s.250).

Net bir tanım yapmak gerekirse, Foucault’ ya göre iktidar “bir kurum, bir yapı değildir; bazılarının baştan sahip olduğu belirli bir güç değil, belli bir toplumda karmaşık bir stratejik duruma verilen addır”. Biyo-politika söz konusu olduğunda, durgun bir suya atılan taş metaforu pek çok şeyi anlamak için işlevsel bir benzetmedir. Suya atılan taş ve onun oluşturduğu halkaların gücüne “eski” iktidar tipi dersek, merkez taşın suya düştüğü noktadır ve güç bu noktadan itibaren çevreye doğru dağıtılır. Çünkü bu eski iktidar anlayışı tek bir merkezden çevreye dağılan, kademe kademe aktarılan bir yapıdadır. Oysa Foucault’da iktidar, suyun kendisidir: “Her an ve her yerde hazır ve nazırdır.”. Bir harekete gerek olmaksızın suyun her damlasında görülür, küçük bir algı ya da büyük bir balıkla fark etmeksizin, her ilişkisinde yeniden örülür. Bu iktidar biçiminde iktidarın ortadan kalkması için taşın darbesinin kesilmesi yetmez, suyun kuruması gerekir. Özetle biyo-politikada söz konusu iktidar biçimi, “sürekli, tekrara dayalı, kendi kendini yeniden üreten, tüm bu hareketliliklerden yola çıkarak beliren,

bunların her birini destek alan ve geri dönerek onları sabitlemeye çalışan genel bir sonuçtur” (Foucault, 2007, s.72).⁴⁹

Foucault açısından iktidarı anlamak için öncelikle iktidarın kurduğu ilişkiler bütününe bakmak gerekmektedir. Bu ilişkisellik, iktidarı tepeye koyup, toplum ve egemen gücü yöneten ve yönetilen olarak keskin bir şekilde ikiye bölmez. Aksine iktidarı gündelik hayata sızmış, bir pratikler bütünü olarak ele alır. Bu pratikler sayesinde iktidar, her gün ve her alanda üretilebilir, bulunduğu zemine uygun olarak değişip dönüşebilir bir form halini almıştır. Dolayısıyla Foucault’nun biyo-politika kavramından bahsederken iktidar dediğimiz şey hüküm veren dar kapsamlı bir güç değil, geniş çerçevede sistematikleşmiş, yaşamın tüm boyutlarında işleyen bir düzenlemeler bütünüdür. Bu sebeple insan ilişkilerinin olduğu her alanda vardır ve yeniden üretilir. Özetle Foucault’da iktidar, dışsal değil yerel odaklar tarafından üretilen ve üretilen için bir haldir. (Foucault, 2007, s.70).

Önceki makro iktidar biçimi analog ve tek yönlü bir aletse biyo-politika için çok parçaya bölündüğü ve her küçük kısmın ayrıca kontrol edilip bir bütünü oluşturduğu fabrikadır. Tıpkı liberealizm gibi çağının özelliklerini taşır. Yekpare bir bloktan çok, parçaların düzeniyle oluşan sistemsal bir bütündür. Bu anlamda önceki iktidar biçimi başlayan, süren ve biten, o anda orada var olan tiyatroyla benzetilebilir. Tiyatro bu bütünsel, amacı net, işleyişi rahatlıkla gözlenebilir iktidarın sanatıdır. Sinema ise çekimlerle böldüğü parçalar, işin yazım, yapım, çekim ve dağıtım sürecinde güttüğü stratejilerle yeni yönetimselliğin sanatıdır. Yönetmenle oyuncu arasında, oyuncuyla oyuncu arasında, seyirciyle film arasında ürettiği iktidarlara biyo-politikaya benzer. Ayrıca tiyatrodaki bütün olarak izlenen beden çoğu zaman parçalanmış, ihtiyaca göre tasnif edilmiştir. Bu anlamda sinema tamamen biyo-politik bir sanattır. Başka bir deyişle daha önce de değindiğimiz üzere sinema filmin konusu olan bedenlerle veya bedenlerin toplamı olan nüfusla (izleyici) var olur. Kimin izlediğinden çok kaç kişinin

⁴⁹ Baudrillard ise iktidar ve simülasyon üzerinde durmuş, bu durumu şöyle tanımlamıştır: “Gerçeğin ürettiği tarihi tehditlere karşı iktidar her zaman bir caydırma ve simülasyon oyununa başvurmuştur. Çağımızdaki temel hastalığın adı: Gerçeğin üretimi ve yeniden üretimi denilen şeydir.” (Baudrillard, 2011, s.43)

izlediği önemlidir. Bu anlamda sinemaya nüfusun ve biyo-politikanın sanatı demek yanlış olmayacaktır.

Biyopolitik iktidar sistematığında bireyleri değil, bireylerin bütününden oluşan bir “canlılar birliğini” yönetme durumu söz konusudur. Dolayısıyla biyo-politika dendiğinde yukardan aşağı işleyen keskin bir hükümdarlık değil, aşağıdan yukarı da tekrar inşa edilen yeni bir yönetimsellik tipi akla gelmelidir. Aşağıdan yukarı inşa edilen yönetimsellik dendiğinde, toplumun iktidar üzerinde kurduğu baskı aracılığıyla yönetimde pay sahibi olması düşünülmemelidir. Aksine biyo-politikada iktidar, yeni bir yönetimsellik biçimi olarak gündelik yaşamın tüm ilişkilerine sızmış ve insan ilişkilerinin olduğu tüm ortamlarda onu tekrar üretir ve türetir hale gelmiştir. Yani biyo-politikada iktidar toplum tarafından içselleştirilip bireyler tarafından yeniden üretilir. “hayat bundan böyle iktidarın bir parçası” olmuştur (Revel, 2005, s.32-33). Zaman zaman dışarıdan dayatılan bir yapı olsa da özneye içkin, zaman "dönüşümlerin, beklenmedik dışlamaların belirlediği hareketli noktadır. “İktidar cıva gibidir, sürekli kımlıdır: O, mikrososyolojik düzeyde, dur durak bilmeden kendi kendini oluşturan, sonra yok eden, ardından yeniden yapılandıran bir çıkarlar kümesidir.” (Jacques Langlois'den aktaran Akal, 1998, s.348.).

Bu yeni iktidar biçimini anlamak için önceki iktidar biçimiyle bir karşılaştırmaya gitmek yerinde olacaktır. Klasik çağın egemenlik kurma biçimine bakıldığında, zorlayıcı, boyun eğdiren, tebaasının malına sahip olabilen, savaşmasına kanaat getirerek dolaylı olarak ölmesine ya da yaşamasına izin verme hakkına sahip hatta son kertede öldürebilen bir iktidardır. Foucault bu iktidar biçiminin keskinliğini “kılıcın sembolize ettiği bir iktidar biçimi” diyerek vurgular. Bu klasik iktidar yaşamla sadece dolaylı olarak ilgilidir. “Yaşatma hakkı” onun için ölüme göndermeme, öldürmeyerek yaşamasına izin verme biçiminde vuku bulur. İşte pastoral iktidar ve devamındaki biyo-politikayla bu değişime uğrayan yönetim biçimi bu klasik iktidardır. Artık “eski *öldürtme* ya da *yaşamasına izin verme* hakkının yerini *yaşatma* ya da *ölüme atma* gücü almıştır.” Dolayısıyla iktidarın sürme alanı olan yaşam, durmaksızın kutsanmalıdır (Foucault, 2007, s.101-102).

Biyo-politik iktidarın kürtajla çekişmelerinin temelini çoğunlukla bu yaşamın kutsallığı söylemi oluşturur. Artık iktidar yaşatmak için vardır ve ölüme atma gücü yalnızca kendisinde olmalıdır. Aksi bir hal iktidarı zayıflatacak, düzeneğe çomak sokacaktır. Bu yüzden kürtaj kadının bedeni üzerindeki tasarruf hakkına dayanan bir eylem olarak genel hatlarıyla biyo-politik iktidarın işleyiş biçimine terstir. Hem iktidarın “yaşatma” iddiasına bir muhaliflik hem de ölüme atma yetkisinin bireye devri gibi sembolik anlamlar taşır. Dolayısıyla iktidar fetüsün yaşam hakkını savunduğu çoğu durumda anneyi ölüme atarak iktidarını tekrar pekiştirir. Pek çok ülkede tecavüz mağduru kadını doğurmaya zorlamak, hayati tehlikesi bulunan kadına kürtaj yapılmasını engelleyecek düzenlemeler olması bundandır. İktidar için asıl mesele fetüsün yaşamı değil kimin yaşayıp kimin ölüme terk edileceğine karar veren olmaktır.

Kürtaj, biyo-politik iktidar için yalnızca bir nüfus ya da biyo-politikayı ilgilendiren bir sorun değildir. Onun biyo-politik iktidar için ifade ettiği anlam, sayısal olarak düzenlenebilir yaşamdan, iş gücü düzenlemesinden yahut burjuvazi sınıfının sağlığından çok daha fazlasıdır. Kürtaj, biyo-politik yönetim için bir iktidar sorunudur. Yaşamın ve yaşatmanın sorgulanmasına yol açacak bir simge, biyo-politik iktidarın sonsuz düzeneklerinde boşluk yaratabilecek bir gediktir. Çünkü kürtaj olan da yapılan da (fetüs) iktidarın gücünü sarsar. Biri bunu iktidarın “yaşatma” vasfından vazgeçerek, diğeri ise iktidarın sınırlarında olan potansiyel yaşamından, iktidarın hakim olamadığı kesin ölümüne geçerek yapar. Etkilenen iki taraf da iktidarın müdahale alanın erişemeyeceği bir kara deliğe geçmiştir. Tıpkı ölümden olduğu gibi. Kaldı ki biyo-politik iktidar, ölümün düzenlenemez olduğunu bilir. Dolayısıyla seçme şansı olduğunda genellikle düzenleyebileceği bir yaşamı seçecektir. Bu sebeple kürtajı tıpkı ötanazi ya da intiharda olduğu gibi inisiyatifte bırakmayacak, gözetlemek, düzenlemek ve denetlemek isteyecektir. Bunu yapmak isteyen iktidar, hemen denetiminin oklarını kürtaja çevirir. Düzenlemelerle yaşamda ya da görmezden geldiği kadarıyla ölümden iktidarını sürdürür.

Yaşama yaslanan bir iktidarın ölümle ilişkisi, kişinin ölümüyle ilişkisinde olduğu gibi fetüsün yaşamının sonlandırılmasında da biraz çetrefillidir. Çünkü yaşamının/yaşatmanın kutsallığının sorgulanması iktidarın da sorgulanması anlamına

gelecektir. Bu sebeple iktidar ölüme izin verdiği hallerde gözünü bağlamayı yani ölümü görmezden gelmeyi seçer. Bunun için kürtaşı engellerken yaptığı düzenlemelerde yaşam hakkı mevzusu sıkça geçerken, izin verdiği durumlarda ölümün adı geçmemektedir. Tıpkı kürtaşı yasağının sürdüğü 1983'e kadar hukuki olarak "cinai çocuk düşürme" olarak nitelenen güvenli olmayan isteyerek düşüklerin, 1983'ten sonra "Rahim Tahliyesi Tüzüğü" altında incelenmesi ve rahim tahliyesi olarak adlandırılması gibi (Doğan, 2016, s.77). Buradan da anlaşılacağı üzere biyo-politikada iktidar, yasal düzenlemeleri, normu ve söylemiyle bir bütündür. Düzenleme değiştiğinde isim, dolayısıyla söylem de değişir. Böylece iktidar, istediği yeni düşünme biçimini toptan bir stratejiler biçimiyle oluşturmuş olur.

Özetle kürtaşı, her anlamda biyo-politik devlet için bir iktidar sorunudur. Çünkü potansiyel yaşam potansiyel iktidar demektir. Ve iktidar, yönetme halini yaşam üzerindeki düzenlemeleri ile sağlar. Dolayısıyla iktidar potansiyelinin azalmasına göz yummayacak ve yaşamın sorgulanmasına izin vermeyecektir. Aksi takdirde, yani kürtaşı izin verdiği durumlarda ise bunu ölümlle eşlemeyerek yapar. Özetle biyo-politik iktidar yaşatarak ya da ölüme terk ederek de olsa kürtaşı kendi bekası için önemli bir kilit noktasına koyar. Bu biraz da doğumun yaşamın kaynağı olmasından, yani olgunun doğasından gelir. Bu sebeple doğum, gerçekleyişi ya da gerçeklemeyişiyle, fetüs doğması ya da doğmamasıyla, kadın doğurması ya da doğurmamasıyla talihsiz bir biçimde biyo-politik iktidarın hedefine oturur.

Yaşamı bu kadar kutsayan, yaşatma düsturuyla var olan biyo-politika çağında nasıl olur da bunca kanlı savaş, soykırım ve toplu ölümlerin var olduğu sorusu doğabilir. Foucault bu soruyu "yaşayabilmek için öldürme" fikriyle açıklar. İnsanın biyolojik bir varlık olarak ele alınması ırk kavramının önemini de arttırmış. Burjuvazi sınıfının esenliğiyle birlikte ırkın da bozulmaması, sağlıklı olması ve devamı gibi durumlar önem kazanmıştır. İşte savaşları meşru kılan nedensellik tam da buradan doğar. Bazılarının yaşaması için diğerlerinin ölmesi gerekmektedir. Üstelik öldürmenin sebebi bu kez kişisel değil kolektiftir. Yani hükümdarın devamlılığı için değil, herkesin yaşaması için öldürmek meşru kılınmıştır. Şüphesiz ki buradaki "herkes" yalnızca kendi halkından olandır. Halklar yaşayabilmek için diğerini öldürmenin

gerekliliğine inandırılır. Foucault’nun deyimiyle artık “Katliamlar yaşamsaldır.”. Fakat buradaki öldürme gücü klasik çağdaki “öldürme hakkı”na bir geri dönüş değil, bu ölümler sayesinde iktidarın nüfusun, tür, ırk ve benzeri konularda düzenleme zemini bulmasıdır (Foucault, 2007, s.100).

“Yaşatmak için öldürme” düsturu kürtaj düzenlemelerinde de sıkça karşımıza çıkar. Kendi ulusu için diğerini öldürmekten çekinmeyen modern devlet, elbette ki yine ulusu için kürtaja izin verecek ya da vermeyecektir. Çin’deki tek çocuk uygulaması ve benzer tüm uygulamalar bu zeminde meşruiyet bulur. Anne baba istese dahi ulusun tümünün, yani nüfusun esenliği için fetüs feda edilebilir konumdadır. Benzer durumlar, Türkiye Cumhuriyet’inin prontalist nüfus politikalarının terk ettiği 1960’lı yıllarda da gözlemlenir. Güvenli olmayan düşükler sebebiyle ulusun sağlığı tehlikeye girmiş, aynı zamanda kürtaj ve doğurganlık kontrolü yasakları niteliksiz bir nüfus artışına yol açmıştır. Böyle cumhuriyetin ilk yıllarında ulusa karşı işlenen bir suç olarak ihanetle eş tutulan isteyerek düşükler meşru hale gelmiş, kadınlar sağlık hizmetleri dahilinde kürtaj olabilmeye başlamıştır⁵⁰. İşte bu sebeple bu düzenlemelerin kadının ve fetüsün sağlığı için mi yoksa istatistiki veriler için mi yapıldığı sorusu zihinleri meşgul eder. Eğer kadın, bebek ve fetüs ölümleri ulusal bir sağlık sorununu işaret etmeseydi ve nüfus politikalarını, işgücü ve kaynak tüketimi etkenlerine göre düzenleme ihtiyacı doğmasaydı yine de kürtaj serbest bırakılacak mıydı?

Biyo-politik iktidarın öldürme eyleminde bulunması yalnızca nüfus düzenlemelerine fayda sağlamaz. Bu durum aynı zamanda öldürerek yaşatma halinin de önünü açar. Yani kendi halkına “seni yaşatmak için başka bir halkı öldürüyorum” mesajı veren biyo-politik iktidar, bu “zor” kararın sorumlusu olarak yaşamı düzenleme hakkını da eline almış olur. “Yaşatan” yaşamı düzeleme hakkını da eline almıştır. “Yaşatma” sorumluluğunu alan iktidar, yaşamı dolayısıyla ölümü düzenleme sorumluluğunu da alır. Yaşama yapılan bu müdahale tarihin tüm safhalarındaki iktidarların yaptığından çok daha fazlasıdır. Bedene müdahale, doğal olanın siyasetin

⁵⁰ Bkz. Birinci Bölüm, 1. Türkiye’de Kürtaj Yasalarının Tarihsel Gelişimi ve Toplumsal Geri Planlar başlığı.

konusu olması, tarihin her sürecinde karşımıza çıkar. Fakat biyolojik olanın siyasetin kendisi olduğu daha önce görülmemiştir. Bu da doğal olanı siyasete, siyasi olanı doğala karıştırmakla mümkün olur. Bu sebeptedir ki üreme ve cinsellik konuları biyo-politik yönetim için büyük önem taşır. Bu alanları denetlenmesi, kontrolü ve kaydı bu yüzden önemlidir. Artık doğal olan tüm süreçler, yani totalde yaşam ve ölüm siyasetin konusu olmuştur. Tüm bunlar kürtaşı biyo-politika için çok işlek bir kavşağa koyar. Bir ucunda ölüm bir ucunda yaşam, bir ucunda birey diğesinde ise iktidar olan bu kavşak sık sık ziyarek edilir, sık sık yeniden düzenlenmeye ya da bireye çıkan yollar kapatılmaya çalışılır.

Foucault'nun iktidar kavramının yaşamın kendisini düzenleyen bir pratikler bütünü ve gündelik hayatta yeniden üretilen bir geniş bir ağ olduğundan bahsetmiştik. Bu pratikler sayesinde iktidar, her gün ve her alanda üretilebilir, bulunduğu zemine uygun olarak değişip dönüşebilir bir form halini almıştır. Bu yeni fabrikaya benzeyen düzende her şey düzenlenmiştir. Okullar, hastaneler, spor salonları. Bu sayede yaşamın kendisi de bir fabrikaya benzetilip çıktısı hesaplanır hale gelir. Nasıl ki fabrikada önünden geçen metale çekiç sallayan işçi çıktının araba olduğunu görmezse, öğretmen ya da doktor da çıktının son halinden uzaktır. Fakat üretim sürecinde bulunduğu için iktidarın bir parçası olur. Banda koyulan her insan (ürün) ise çıkış hali belirlenmiş bir sonuçtur. Artık yaşamın kendine has deneyimi göz ardı edilmiş, süreç önemini yitirmiştir. Önemli olan sonucun ne olduğu ve tablodaki bir rakam olarak istatistiklere ne kadar etki ettiğidir. Banttan belirlendiği gibi çıkmayan ise deli ya da defolu olarak anılmaya mahkumdur. Foucault *Deliliğin Tarihi*'nde deli olarak kategorize edilmenin bir standardı olmadığını ve artık deli ilan edilmenin nasıl basit biçimlerde ve gerekçelerle yapıldığını anlatır (Foucault, 2006, s.214).

İşte bu komplike iktidarın üretildiği mekan; insan ilişkileri, kürtaşıla ilgili düzenlemeleri, denetlemeleri uygulamak için iktidarın asimetric zeminini oluşturur. Burada konumuz gereği ayrıca bir disiplin kurumu olarak hastaneden bahsetme gereği doğar. Foucault, biyo-politikadan ilk kez bahsettiği Rio de Janeiro'daki Toplumsal Tıp Enstitüsü'nde aynı zamanda iktidar stratejisinin bir parçası olarak mimariyi de ele alır. Özellikle hastanenin değişen mimarisine değindiği bu konuşma biyo-politikayla değişen

ve iktidarın üretim alanları olarak kurumlara işaret eder. “Hastanenin Modern Teknolojiyle Bütünleştirilmesi” adını taşıyan metin, 18. yüzyıl öncesindeki hastaneyi, hastalığın yayılmasını engellemek için kurgulanan biçimsiz bir mimari, ölmek için gelinen bir inziva alanı olarak betimler. Fakat 18. yüzyılın sonlarına doğru hastaneler değişmiş, “tedavi olmak ve gözetim altında tutulmak için gidilen, tıp bilimi tarafından düzenlenip işletilen bir yer” olmuştur (Lambert, 2015, par.5). Artık hastanenin şifası; ölüme çekildiğin, bedenini ölüme hazırladığın bir inziva alanı sunmakta değil, ölmemeye çabalatan, ölümün kesin olduğu durumlarda dahi süreyi uzatarak bir müdahaleler sahası olmaktadır. Sessiz sedasız ölecek bir köşe veren hastane, yaşamak için mücadele edilecek meydanı sunan bir savaş alanına dönüşmüştür. Hatta bu durum günümüzde ciddi hastalıklarla mücadele edenlere savaşçı denmesine, ne olursa olsun yaşamın güzel olduğunu vurgulayan ötenazi karşıtı söyleme kadar türer.

Elbette ki bu durum değişen iktidar biçiminin bir sonucudur. Yaşamla ya da kendini ilgilendirmedeği sürece (savaş, isyan vb.) ölümün biçimiyle pek de ilgilenmeyen eski iktidar yerini bedenin biyolojik ve anatomik özelliklerine dayalı, yaşamın her alanını hedef alan bir biçime dönüşmüş, kurumları da dönüştürmüştür. Artık hastane öznenin kendi iyiliği için disiplin altına girmeyi kabul ettiği bir iktidar aygıtıdır. Dolayısıyla hastanenin tasarımı da buna uygun düzenlenmiştir. Eski, kullanışsız mimarinin yerini, biçimlendirilmiş, fiziksel olarak da iktidarın üretilmesine yarayan mekan tasarımı almıştır. Ve bu yeni hastane tasarımı; “insan yaşamıyla ilgili bu yeni toplumsal tasavvurun ve politik-ekonomik bir sistem içerisinde bu yaşamı baki kılma girişiminin güdümündedir.” (Lambert, 2015, par.5). Özetle Foucault’nun kaynağını görünmeden gözetlemeye dayalı hapishane tasarımından alan “panaptikon”⁵¹ kavramı gibi hastane/hastane tasarımı da bir iktidarın parçası haline gelmiş, gözetlemenin ve onu iktidara uygun bir özneye dönüştürmenin bir aracı haline gelmiştir (Özdel, 2012, s.24).

⁵¹ Panaptikon: Kelime anlamı olarak bütünü gözetlemek anlamına gelir. Mimar Samuel Bentham’ın mümkün olduğunca geniş bir alanı “görünmeden gözetleme” ilkesine göre tasarlanmış hapishane mimarisinin adıdır. Foucault ise bu sözcüğü biyo-politik iktidarın sürekli gözetleme ilkesini tasvir eden bir metafor olarak kullanmıştır (Özdel, 2012, s.24.)

İkinci Bölüm

Foucault'nun kurumların tasarımının ne denli önemli olduğundan bahsederken hastane ile ilgili şöyle der. “Hastane, hasta üzerinde müdahalede bulunma aracıdır. Hastane mimarisi, tedavinin faili ve aracı olmalıdır.” (Foucault'dan aktaran Lambert, 2015, par.5). Bu içeri giren hem özneyi dizayn etmeye ve hem de bir sistematik içinden sorgulamadan yönlendirmeye yarayacaktır. Bu dizayn etme, çarşafaların değiştirilip temizlenmesinden, hastanın sağlık durumundaki değişimlerin dosyalanmasına, doktorun hasta ziyaretlerini en verimli şekilde yapmasına kadar gerekli olanakları sağlayacak biçimde tasarlanan koridor ve oda yapısına kadar pek çok şeyi sistematize eder. İşte burada kürtaj için hastaneye gelen kadının bu mimariden nasıl deneyimlerle çıktığına bakmak gerekir. Kürtaj olacak kadın hastaneye gelir fakat biyo-politikanın hastanesinde amaç yaşatmaktır. Ne olursa olsun yaşatmak...Yalnızca fetüs üzerinden değil, yetişkin bir bireyin ölme isteğine rağmen dahi yaşatmak. Ötenazi, intihar ve ölüm oruçları gibi durumlarda yetişkin bireylerin dahi kendi bedeni üzerindeki karar hakkını yok sayan devlet, elbette ki konu potansiyel yeni bir yaşam olduğunda kendi söylemini beyan sayacaktır.

Dolayısıyla kürtaj olmak üzere hastaneye giden bir kadın da bu biyo-politikanın hastanesine tabi olacaktır. Hastane var oluş amacına uygun olarak kadını “tedavi etmeye” yönelir. Bu sebeptendir ki 2012 yılında kürtaj olmak için hastaneye gelen kadınlara fetüslerinin kalp seslerinin dinletilmesi, psikolojik yardıma yönlendirilmesi, kadınlara fetüsün gelişimiyle ilgili video ve görseller gösterilmesi gibi “önlemler” planlanır. Amerikan modeli denen bu modele göre anne adayları kadın kısa süreli terapiden geçecek, bebeğin gelişim evrelerini anlatan videolar izletilecek ve bebeğin kalp sesi dinlettirilecektir. Ayrıca aynı model kapsamında doktorlar tarafından kadına kürtaj ve meme kanseri arasındaki bağlantı ve kürtajın uzun dönemdeki psikolojik etkileri anlatılacaktır

(<https://www.cnnturk.com/2012/saglik/08/16/kurtaj.isteyen.kadina.bebegin.kalp.sesi.dinletilecek/673247.0/index.html>, 2012, par. 1).

Tüm bunlar bir arada düşünüldüğünde biyo-politik iktidarın neredeyse tüm aygıtlarıyla bir “combo” düzenek kurduğu açıktır. Hem kurumlar yoluyla iktidar aygıtı işletilir, hem kendilik kaygısındaki kadın “kendi iyiliğini düşünen bir özne” olarak iktidara tabi olmaya zorlanır hem de psikolojik yardım kisvesiyle aklının çok da yerinde olmadığı işaret edilerek delilikle

kategorize edilir. Aynı zamanda psikolojik yardım altında itirafa zorlanır. Formlarla kayda geçmesiyle ise bedenin bilgisi çoktan iktidarın verilerinde yerini alacaktır. Böylece kadının doktorla ilişkisinde, hemşireyle konuşmasında, doldurduğu formda iktidar yeniden üretilmiş olur.

Öldürmenin yerine yaşatmayı koyan bu iktidar, artık direkt buyruklar yerine, buyruğun yerine getirilmesini sağlayacak dolaylı düzeneği kuracaktır. Bu iktidar düzenekleri güçlendirme, gözetleme, çoğaltma ve düzenleme gibi işlevleri yerine getirir. Kürtaj, işte bu düzeneklerin sekteye uğratıldığı, doğası gereği denetim dışına çıkmaya olanak sağlayan bir uygulama olduğu için tehlikelidir. Çünkü düşükler, tarihsel kadın deneyimi gereği tıbbi sistemin dışında da gerçekleştirilme olanağı taşır. Bu sebeple tıbbi alanın dışında yapılan her isteyerek düşük aynı zamanda biyo-politikanın denetim alanından çıkış demektir. Tüm varlığını denetim ve düzenleme üzerinde kurmuş bir iktidar, şüphesiz ki bundan memnun olmayacaktır. Bu sebeple ülkelerin yasaları tarihin çeşitli dönemlerinde kadınlara verilen düşük/kürtaj cezalarıyla doludur.⁵² Özetle kürtaj, biyo-politik iktidar için aynı zamanda bir gözetim ve denetim sorunudur.

Biyo-politikada iktidarın bu kadar gelişkin bir ağ olması, toplumun ve yaşamın tüm kademelerine yayılmış olması başka bir soruyu akla getirir: Şayet iktidar bu kadar kapsayıcıysa direnmek hiç mi mümkün değildir? Foucault bu soruya şöyle cevap verir: “İktidar ilişkileri bir direnme noktaları çokluğunca var olabilirler; bu noktalar rakip hedef, destek ya da bir kavga için atılım rolünü oynarlar.” Bu direnmeler “olanaklı, zorunlu, olanaksız, kendiliğinden, yaban, danışıklı, yükselen, şiddetli, uzlaşmaz, uzlaşmaya yatkın, çıkar güden, kurban vermeye hazır” farklı direnmeler olabilirler. İşte tüm bu sebeple bazen iktidarın sürdürülmesine yarar vaziyettedirler. Bu cevaplardan iktidarın mutlaklığı açısından karamsar bir tablo gibi görünse de aslında ifade ettiği şey çok başkadır. Burada bahsedilen; biyo-politik devlette direnme noktalarının da tıpkı iktidarın kendisi gibi dağınık halde olduğudur. İktidarın üretildiği her alan bizzat direnmenin de üretilme aracıdır. Direnme noktaları iktidarın kendisinde içkin ve her

⁵² Bkz: Birinci Bölüm V. KÜRTAJ UYGULAMALARI VE YASALAR başlığı.

aşamada iktidarın yanında bulunur vaziyettir. Tam da bu sebeple iktidarın kendini sürdürecektir mutlak bir düzen kurduğu, kurnazlıkla direnmeyi imkansız kıldığı düşünülmemelidir. Direnmenin tek bir yolu, devrimin tek bir reçetesi yoktur. Tıpkı iktidar gibi direnme de insan ilişkilerinde, kurumlarda, kısacası iktidarın baş gösterdiği alanda olmalıdır. Ve aynı zamanda tıpkı iktidar gibi kurumsal bütünleşmelere gitmeli, devletin iktidarı sıkı bağıntılarla örmesi gibi direnme noktalarını bir ağ haline getirerek devrim de kendi güçlü stratejisini oluşturmalıdır (Foucault, 2007, s.74).

Foucault'nun direnme noktaları tanımına bakarsak kürtaj da ihtiva ettiği anlam dolayısıyla bir direnme noktasıdır. Biyo-politika bazen düzenlemelerle kadını kürtaj olmaya zorlayarak, bazense doğurmak istemediği bir fetüsü bedeninde taşımasına mecbur ederek varlık gösterir. Bu, birçok ülkede tecavüz sonucu oluşan gebeliklerde ya da yüksek engelli doğacağı kesin fetüsler için bile istisna taşımaz. Kadınsa çoğu zaman merdiven altı müdahalelerle ya da geleneksel bitkisel yöntemlerle iktidara bir "feyk" atar. Bilinçli ya da bilinçsiz bu direnme noktaları kadınlar arası ilişkilerde yeniden üretilir. Tabii ki bazı zamanlar da ihbarlar, engellemeler ve cezalandırmalarla iktidarın yeniden üretildiği bir zemin olarak karşılık bulur. İktidara direnmenin yoluysa, Foucault'nun devrimin hangi durumlarda mümkün olduğu tavsiyelerinden yola çıkarsak, kurumsal örgütlenmelerden geçer. Bu da bize kadınların (ve erkeklerin de) kürtaj konusunda biyo-politik iktidarı alt etmek için feminist örgütlenmelere ihtiyacını gösterir.

Çok detaylı bir araştırmaya girilmese dahi tarih sahnesinin, iktidarın bedene müdahaleleriyle dolu olduğunu görmek zor değil. Fakat şüphesiz ki bedenin bu kadar siyasallaştığı, iktidar ve birey için bu kadar büyük bir önem taşıdığı bir yönetim çağı olmamıştır. Keza hiçbir iktidar da sistematik varlığını bu denli bedenler üzerine kurmamıştır. Bu nedenle biyo-politik iktidarda beden hem birey için hem de yönetim için başlı başına siyasal bir anıttır. Hristiyanlıkta beden tanrıya ulaşmak için bir yolsa biyo-politikada beden Tanrı, en yumuşak ihtimalle tapınağın kendisi olmuştur. Ve henüz doğmadan biyo-politikanın konusu olan beden, doğduğunda siyasal bir bedel ödemek zorundadır. Hayatta olmasının bedelini, bedenini mecburi olarak biyo-iktidarın sistematığının bir parçası kılarak öder. Kürtaj da kadınlara has bir bedel olarak bu

karmaşık dönemeçte karşımıza çıkar. Aslında her kadın doğurganlığı, doğurgan olmayışı ya da üremeyle ilgili kararlarıyla biyo-politik iktidarın hedefinde yer alır. Bunun için doğmak denen dönemeci katetmesi yeter şarttır. Dolayısıyla hayatında kürtaj olgusuyla karşılaşmamış dahi olsa doğan her kadın zaten doğurganlığının bedelini kararlarının elinden alınmaya çalışılmasıyla ödeyecektir. Bu anlamda biyo-politik iktidar ve bedeni üzerindeki karar hakkını eline almak isteyen her kadın karşı karşıya gelme potansiyeli taşıyacak, kaçış noktaları arayacak ve direnme noktaları oluşturacaktır. Bu bazen istenmeyen bir gebeliği sonlandırmak için dayanışırken bazen de iktidarın ön gördüğünden fazla doğurduğu çocuklarını büyötmeye çalışırken olacaktır. Ama her halükarda biyo-politik iktidar, kürtajı bir denetim noktası olarak elinden kaçırmak istemeyecek ve soruyu kadınlara sorup cevabı kendi vermeye çalışacaktır: Kürtaj, olmak ya da olmamak? İşte bütün mesele bu.

III. FOUCAULT’NUN CİNSELLİĞİ VE CİNSELLİĞİN ÖZNESİ OLMA BAĞLAMINDA KÜRTAJ

Direnme de iktidara dahil

Direnenler hala biyo-politik öznelər

*Kürtaj hariç değil.*⁵³

Biyo-politikanın en incelikli kısmı iktidarın “iktidar” olabilmek için hangi yöntemleri kullandığı ve zorlayıcı bir güç kullanmadan nasıl yönetebildiği kısmında saklıdır. Biyo-politikada iktidar ekonomik ve hukuksal hüküm sürmenin çok ötesindedir. Yönetebilmek için düzenleme ve denetleme mekanizmalarını kullanır. Bu denetim ve düzenleme pratiklerinin nasıl işletildiği, hangi yöntemlerin kullanıldığı biyo-politika kavramını anlamak ve yaşamın içindeki iktidar biçimlerini deşifre etmek için şarttır. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*’nde (2007) iktidar kurma yöntemlerinin temelini oluşturan kavramlardan biri olarak bu, yapay şekilde üretilmiş cinsellik bilimini (sicientia sexualis) koyar (Foucault, 2007, s.42). Foucault’nun cinselliği ele alışı; özne; söylem, iktidar, kategorizasyon ve denetim gibi pek çok noktayı da anlayabilmek sağlam bir zemin sunar. Bu anlamda “Foucault’nun cinselliği”ni anlamak, cinsel bir etkinliğin sonucu olarak, kürtaja bakışını anlamak açısından da son derece aydınlatıcıdır.

Öncelikle Foucault’nun analizlerinde kürtaja dair özel bir atıf olmadığını, hatta pek çok sebeple analizlerinin “cinsiyet körü” olmakla suçlandığını belirtmek gerekir. Bu suçlama genellikle cinsellik temelli analizlerinde cinsiyetler arasında bir ayrıma gitmemesi, kadın bedeni hakkında özel bir değerlendirme yapmamış olmasından gelir (Kubilay, 2014, s.392). Fakat cinsiyetler açısından toptancı da olsa Foucault’nun analizlerinde barındırdığı eleştiri özü itibarıyla eril iktidarın ve eril tarihin eleştirisidir. Foucault, özel bir çaba göstermese de mevcut yıkımın ve biyo-politikanın (aslında tüm yönetim dönemlerinin) faili olarak eril iktidarı hedefe koyar. Bu, kasıtlı bir hedef

⁵³ Atilla İlhan *Ayrılık da Sevdaya Dahil* ve Cemal Süreya *Üvercinka* şiirlerinden ilhamla.

gösterme ya da nihai hedefi toplumsal cinsiyet analizi olan bir yöntem değildir. Aksine mevzunun doğası gereği ve kendiliğinden olarak tarihin öznesi konumunda olan “erkeği” yargılar. Bu sebeple Foucault özel bir göndermede bulunmasa da onun kavramları kürtaj, kadın ve beden gibi feminizmi çokça ilgilendiren kavramları tartışmak için geniş bir olanak sunar. Biz de buradan yola çıkarak Foucault’cu bağlamda kürtaj ve cinsellik tartışması açacak, cinselliğin öznesi olarak/olmayarak kadını ve biyo-politik yönetimlerde kürtaj, özne ve cinsellik bağlantılarını açığa çıkarmaya çalışacağız.

Çalışmanın bu kısmı boyunca cinsellik ve cinselliğin öznesi olarak kadın üzerinde duracağız. Fakat öncelikle Foucault’nun “özne” kavramının neye tekabül ettiğini anlamının önemli olduğunu düşünüyoruz. Foucault, öznenin “denetim ve bağlılık yoluyla başkasına tabi olan” ya da “vicdan ve özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan” anlamında iki kelime anlamı (Fransızca’da) olduğunu söyler. Aslında Foucault’nun biyo-politik öznesi bu iki durumu da beraber içerir. Onu incelikte biçimlenmiş hali de buradan gelir. Foucault biyo-politik iktidar ve özne ilişkisini şöyle anlatır:

“Bu iktidar biçimi bireyi kategorize ederek, bireyselliği ile belirleyerek, kimliğine bağlayarak, ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale eder. Bu, bireyleri özne yapan iktidar biçimidir.” (Foucault, 2014, s.63)

Buradan yola çıkarak biyo-politikada özne, iktidar tarafından inşa edilmiş, biyo-politikanın düzenekleriyle gündelik alışkanlıkları belirlenmiş ve iktidar için kullanışlı bir hale getirilmiştir. Üstelik bu zorlayarak değil sızarak gerçekleştirilmiştir. İzlediklerine, okuduklarına, hizmet aldığı kamu kurumlarına ve kurallara sızarak... Böylece özne kendini iktidarla özdeşleşir ve iktidarın bir parçası hatta kendisi olur. Bu teslim ya da tabi olma durumu gönüllü olduğu kadar mecburidir. Çünkü iktidar, özneye ancak kendisine tabi olursa bireyleşme izni vermiştir. İşin mecburi kısmı bu icazetten gelir. Gönüllülük kısmı ise bireyleşmeden kaynaklanmaktadır. İktidarın bir parçası olan bireyin direnmek için nedeni kalmaz. Dolayısıyla bir “kendilik kaygısıyla”, kimliğini iktidara uygun inşa sürecine gönüllü olur. Böylece birey, yaşamını verimli kılma kaygısıyla iktidarın var olan ilişki biçimleri içinde mevziler belirleyecek, tıpkı iktidar

gibi kendini gerçekleştirebilmek için stratejiler belirleyecektir. İşte kendiyle ilgili kurduğu bu stratejiler, bunlar için geçtiği eylemler bireyin “özne” olan, aktif kısmını oluşturur. Foucault, bireyin inşa edilen bu kısmına “kendilik kaygısı” adını verir (Foucault, 2007). Fakat aynı zamanda birey “kendilik kaygısıyla” iktidar ilişkileri içinde yer alacak, dolayısıyla iktidarın hem faili hem mağduru ama en nihayetinde iktidar pratiklerinin devamına yarayan bir rol üstlenecektir (Baştürk, 2013, s.246).

Peki ne olur da özne kendi bedeni üzerindeki kararları iktidara uygun olarak alır ya da ona uyma kaygısı gösterir? Kadın olmak, bu kaygılarda ekstra bir sorumluluğu ve beden disiplini gerektirir mi? Biyo-politikada kadın, bir özne olarak kendini nasıl inşa eder ve edilir? Bu anlamda, çalışmamızın konusu kürtaç ve biyo-politika ilişkisi olduğundan cinsellik ve cinsel eylemlerinin sonuçlarını üstlenen bir özne olarak “kadın”ın nasıl inşa edildiğini incelemeyi özellikle ilgi çekici buluyoruz. Bu sebeple yazının buradan sonrasında daha çok cinsellik üzerinden inşa edilen özne ve kadın kavramları üzerinde duracak, bunun izlerini arayacağız.

Foucault, *Cinselliğin Tarihi*’ne vurucu bir girişle başlar. Cinselliğin üzerinde olduğu söylenen tarihi baskı gerçekten mevcut mudur yoksa baskı söylemi bir varsayımdan mı ibarettir? Bu soru cinsellik üzerindeki baskının tarihi gerçeklik ve kesin bir güncellik içerdiğini düşünen okuyucu için bir tokat niteliğindedir. Foucault, bu soruyla yıktığı ön kabulün üstüne yapılandırır cinsellik analizini. Soruya verdiği cevaplarsa eleştirisinin özünü oluşturur. Foucault’ya göre mevcut olduğu sürekli dillendirilen cinsellik üzerindeki baskı, artık bir kesinlik değildir. Aksine biyo-politik devlette cinselliğin konuşulmasının doruk noktasına ulaştığını, cinsellik hakkında konuşmanın birey için havalı olduğunu ve pastoral iktidardan gelen bir temelle itiraf mekanizmasının sürekli işlediğini söyler. Modern çağda cinsellik hakkında konuşmak, bireye verdiği devrimci haz ve yasaya karşı gelmenin umuduyla biyo-politikaya içkindir. Foucault da buradan yola çıkarak asıl meselenin cinselliğin baskı altında olması değil, cinselliğin baskı altında olduğu varsayımını tartışmasız kabul ederek kesintisiz bir itiraf sarmalına girmek olduğunu söyler. Şüphesiz ki bu da en çok biyo-politikanın işine yarayacaktır. Tıpkı kilisenin yaptığı gibi bedenin (biyo-politikada nüfusun) bilgisine sahip olan iktidar denetleyecek, anlatılana göre düzenekler kuracak

ve kategorize ederek yönetebilecektir. Bu sebeple biyo-politik devlet, cinsellik hakkında konuşmak konusunda hiç olmadığı kadar kışkırtıcıdır (Foucault, 2007, s.12-18).

Foucault, cinselliğin baskı altında olduğu varsayımından bahsederken çok üstünde durduğu cinsellik hakkında konuşma kışkırtmasını “söyleme geçirilme” yani cinselliğin söyleme geçirilmesi olarak tanımlar. Fakat bu “söyleme geçirme”yi bir tuzak olarak işaret etmediğini önemle belirtir. Ayrıca cinselliğin yasaklanışını bir yalan olarak görmediğini, iktidarın cinsellik üzerinde baskıcı olabileceğini bildiğini de ekler. Hatta bugünkü cinselliğin geçmişten daha özgür olduğuna dair dahi bir savı yoktur. O aksine tüm bunları bilerek başka bir gerçeklik ortaya koyar: Cinsellik üstüne bir baskı olduğunu varsaymak, üstelik bunu cinsellikle birlikte bir hazır bulunuşluluk ilişkisi içinde değerlendirmek tehlikelidir. Cinsellikle birlikte baskı da gelir ön kabulündeki birey, devrimci olmanın, ya da mutluluğunu kanıtlamanın hazzıyla itirafçı olacak ve aynı baskıyı yeniden üretecektir. Foucault’nun bahsettiği tam da bu yeniden üretim aşamasıdır. Onun cinsellik analizindeki amaç baskıyı yok saymak değil, baskı varsayımıyla iktidarın “en ince ve en kişisel davranışlara, hazzın en ender ya da belli belirsiz algılanan biçimlerine” nasıl vardığı, “hangi biçimlere girerek, hangi kanallardan geçerek, hangi söylemlerin yanından sıyrılarak” bilgiye nasıl ulaştığıdır (Foucault, 2007, s.19).

Peki nedir cinselliği bu derece siyasetin odağına oturtan? Cinsellik, insan kaynağının üretildiği etkinlik olarak tüm uygarlıklarda önemli olsa da, zaman zaman hakkında düzenlemelere gidilse de ne olmuştur da Foucault onu analizlerinde başat bir yere kurmuş, hatta günümüz uygarlığında yönetimin dayandığı temellerden biri olarak nitelemiştir? Biyo-politika ve anatomo-politika kavramlarını biraz hatırlamak bu sorulara cevap verecektir. Biri (anatomo-politika) bedeni disipline ederek bedenin gücünü arttıran ya da paylaştıran, enerjiyi düzenleyen özetle bedeni ihtiyacına uyduran, ıslah edendir. Diğeri (biyo-politika) ise bedenlerin toplamının oluşturduğu nüfusla ilgilenen onun nüfusun, yerleşim, oran, çoğalma azalma gibi faaliyetleriyle ilgilenen iktidar teknolojisidir. İkisinin de tanımından anlaşılacağı üzere cinsellik, modern devlet için bir yandan disipline edilmesi gereken bedenle bir yandan da doğurduğu sonuçlar gereği nüfusla bir kesişim noktası olarak büyük değer taşır. Bu değer, onu denetim ve

düzenlemenin hedefine oturtur. Suyun başını iki yandan tutmuş bu olgu, iktidarın karmaşık stratejilerini uygulamak için bulunmaz bir nimet, aynı zamanda sürekli gözaltında tutulan değerli bir mücevher muamelesi görecektir (Foucault, 2007, s.107).

İktidar, bu yönetimsellikte stratejilerini belirleyebilmek için elbette ki cinsellik ve dolayısıyla kürtaj hakkında bilgi sahibi olmak isteyecektir. Çünkü zorlayıcı olmayan bir iktidar biçimi olarak biyo-politik yönetim, istediği sonuçlara ulaşmak için düzenlemelere ihtiyaç duyacak bu düzenlemeleri yapmak da ancak genel bir cinsellik bilgisine sahip olarak gerçekleşecektir. Foucault'nun "bilme istenci" adını verdiği bu bilgiye sahip olma hali ise ancak itirafla mümkün olacaktır (Foucault, 2007, s.28). Bu sebeple Foucault günümüz toplumunu, baskı altında olduğu varsayımıyla cinsellik hakkında durmaksızın konuşarak, hiç bitmeyen bir itiraf mekanizmasıyla sürekli kendini ortaya dökerek "kendinin bilgisini" iktidara vermekle tarif eder. Baudrillard ise bu durmaksızın bedeni anlatma halini şöyle tarif eder: "Hep bedenden söz edilir; Anatomisiyle olmasa bile organik ve erojen özellikleriyle bedenden; işlevsel bedenden..." Bu, bazen "devrim ve mutluluk", "bazen devrim ve başka" bazen "daha yeni daha güzel bir beden" (Baudrillard, 2001, s.18) bazen de "devrim ve haz" özlemiyle yapılır (Foucault, 2007, s.15). Çünkü birey cinsellik hakkında konuşmaktan baskı altından çıkmaya dair bir haz, bir gelecek umudu, bir başkaldırı hissiyle tatmin olma faydası yaşar. İktidarsa kışkırtarak aldığı bu bilgilerin tümüyle bir düzen kuracak, denetleyecek ve kategorize ederek nüfusun bilgisine ulaşabilecektir. İşte bu nüfusun bilgisine sahip olma durumu onu yönetici kılar. Yoksa bu kadar özgürlük yanılsamasının sonunun böyle bir duvara toslamasının ve bedenin hala yönetimin ellerinde şekillenmesinin başka açıklaması yoktur.

Peki bu durum tarihsel süreçte, kesintisiz ve değişmez olarak aynı mı olmuştur? Foucault, bunu anlayabilmek için eski uygarlıkların tarihinde dolanır ve eleştiri zeminini bu uygarlıkların cinsel eylemi nasıl algıladığını deşifre etmek, kategorileri ortaya sermek üzerine kurar. Bunu yapmaktaki amacı meseleyi çözüme ulaştırmak değildir. Aksine o, tarihsel süreçte cinsel eylem ve haz meselelerinin nasıl sorunsallaştırıldığıyla ilgilenir. Çünkü bugünkü cinsel bilimi anlamak ancak ve ancak tarihsel bir cinsel eylem kazısı yaparak mümkün olacak, iktidar ve haz arasındaki ilişki

bu uygulamalar deşifre edildiğinde ortaya çıkacaktır. Foucault'nun tarihsel süreçte cinselliğin inşasını gözler önüne sermek için yaptığı bu incelemeler aslında ne baskının hiç olmadığı ne de mutlak bir baskının olduğu bir dönem olmadığını kanıtlar. Burada önemli olanın baskının var olup olmaması ya da ne kadar olduğu değil, ne şekilde kullanıldığı, nasıl araçsallaştırıldığıdır. Biz de biyo-politikada cinsellik, özne ve kürtaj ilişkisini anlamanın önemine inandığımızdan, cinselliğin bir bilim olarak üretildiği biyo-politikayı anlamak için kavramın geçmişine ve tarihsel referanslarına bakmak gerektiğini düşünüyoruz.

Foucault, ilk kazısını cinsellik üzerinde bir baskı olduğu miti üzerinde yapar. Önemle üzerinde durduğu şey, cinsellik üzerinde ilkçağlardan beri var olduğu iddia edilen baskı ve iktidarın “bilme istenci”nin izlerini aramaktır. Bu anlamda önemle üzerinde durduğu uygarlıklardan biri Yunan Uygarlığıdır. Foucault Yunan Uygarlığının cinselliği sorunsallaştırma pratikleri üzerinde çokça ve önemle üzerinde durmaktadır. Bunu yapabilmek için, tıpkı incelediği uygarlık gibi “Aphrodisia” kavramını kullanır (Foucault, 2007, s.145). Bu kavram, “belli bir haz biçimi sağlayan aşk eylemlerinin bir arada düşünülmesini sağlayan bir kategoridir” (Zengin, 2012, s.334). Bu dönemde cinsel eylem sterilize biçimlere hapsedilmemiş, henüz meşruiyet sınırları katıca belirlenmemiştir. Hatta o denli belirlenmemiştir ki cinsel birleşme, ilişki ya da teması tanımlayan net bir tanım yoktur. İsimleşmiş bir sıfat olan, belirsiz aşk eylemlerinin tümünü niteleyen bir “aphrodisia”yı kullanmaları tesadüfi bir olgu değil, cinsel eyleme mevcut bakış açısının bir sonucudur (Urhan, 2012, s.300). Fakat bu özgünlük ve özgürlükten her bireyi kapsayan bir haz deneyimi akla gelmemelidir. Yunanlılardaki cinsel eylem ilkeselliği “erkeksi, boşalmacı doruk noktacı” bir şemaya dayanmaktadır. (Foucault, 2007, s.154) Bu anlamda kadının bedensel deneyiminin dışlandığı, tartışma konusu edilmediği bir yapı içerir. Foucault'nun metodolojisinin tarihin öznesi olarak erkeği mahkum eden biçimi tam da buradan gelir. Erkeğin bedensel deneyimini yazan tarih dolayısıyla erkeğin özneliliğinin eleştirisi, onun iktidar biçimlerinin deşifresidir. Buradan yola çıkarak kadınların bedensel deneyimi üzerinde henüz bir tarihi kazı yapılmamış, kadının hazzı ve bunla ilişkili olarak cinsel eyleminin sonuçları yeterince araştırılmamıştır. İşte bu çalışmanın amacı kürtaj ve düşük deneyimleri özelinde kadının

bedensel deneyimini az da olsa gözler önüne sermek ve tarihsel süreçte biyo-politikanın neresinde durduğunu anlamaya çalışmaktır.

Foucault *Hazların Kullanımı* bölümünde Antik çağdaki cinsel eylemin ve hazzın, kendilik pratikleri üzerinden sorunsallaştığını göstermeye devam eder (Foucault, 2007, s.121). Bu dönemde ölçülü cinsel eylem makul kabul edilmekte ve bu doğrultuda hareket etmek daha erdemli sayılmaktadır. Yani ana odak, bedenin ne yaptığından çok ne kadar yaptığına, özetle ölçülülüğüne verilmiştir. Bu sebeple toplum isteyerek bir kendilik disiplini belirlemiş ve arzuyu yönetmek üzere hareket etmiştir. Yani öznenin kendi üzerindeki denetimi kendinin işler kıldığı bir iktidar işletimi sürmektedir. Bu sebeple Yunanlılarda haz, modern bir etik sorusu olarak algılanmaktadır ve “beden ekonomisi” denen terimle incelenir. (Zengin, 2012, s.340). Fakat buradaki bedeni liberalizmdeki gibi performansa indirgenen, ekonomik süreçlerdeki girdilerden biri olarak algılamamak gerekir. Tam aksine bahsedilen bedenin değil deneyimin ekonomisidir. Dolayısıyla beden bir başarı göstergesi değil hala bir deneyim aracıdır.

Cinsel eylemin, belirli biçimlere indirgenmemesi (üreme için seks gibi) Latinlerde de devam eder. Onlar tıpkı Yunanlılar gibi “venera” sözcüğünü kullanmış, cinsellik ve ten kavramlarının tam karşılığı olmayan çeşitli cinsel deneyim biçimlerini barındıran, bütünsel bir nitelemeyi seçmiştir. Tıpkı cinsel eylemin fantazyalarla dolu özü gibi sınırlandırmayan bu adlandırma biçimi elbette ki bir düşünme özgürlüğü sağlayacaktır. Sözcüklerle düşünen bir sosyal hayvan olarak insan, hazla ilgili deneyimler bütünü niteleyen kapsayıcı bir sözcükle daha geniş düşünecek, cinsel hazzı birleşmeye ya da üreme faaliyetine indirgemeyecektir. (Urhan, 2012, s.302) Bu da hala cinsel eylemin bedensel bir deneyim ve haz olabilme imkanını taşıyacaktır. Fakat bu çıkarım Yunan iktidarının bir biçimlendirme alanı olarak cinsellik üzerine düşünmediği anlamına gelmemelidir. Foucault, Yunan tıbbı ve felsefesinin “hem “aphrodisia”lar hem de “kendi bedeni konusunda doğru bir kaygı”ya sahip olması için düşündüğünü söyler. Yalnız bu düşünüş, cinsel eylemde kabul edilebilir olanı belirleme, zararlı ya da anormal addetmek üzerine değildir. Kısacası norm yaratmamıştır. Buradaki amaç kişinin bireysel olarak faydasına olanı tahlil etmek, cinsel eylemi bütünsel bir

etkinliğin sonucu olarak niteleyerek genel ilkeler belirlemektir. Bu ilkesel belirlenim kategorizasyon olmasa da elbette bir kısıtlama eğilimi taşır (Zengin, 2012, s.335).

Foucault, Yunanlılardaki cinsellik hakkında konuşabilme özgürlüğünün de belli sınırlarla çevrelendiğini belirttikten sonra sözü Viktoryen döneme getirir. Viktoryen dönemi anlatırken ilk karşı çıktığı, 17. Yüzyıla kadar cinsel eylem hakkında konuşmakta daha özgür olduğu, cinsel davranışların hiç gizlilik içermediği, yasak olanla hoşgörülü bir ilişki biçiminin var olduğu var sayımına olur (Zengin, 2012, s.337)(Foucault, 2007, s.18). Ona göre bastırılmış cinsellik miti klasik çağdan bu yana iktidar, bilgi ve cinsellik arasındaki ilişkinin temelini oluşturmaktadır. Hatta Nilüfer Zengin, *Foucault'ya Bir Bakış: Öznenin Cinselliğinden Kendiliğin Haz Ahlakına* makalesinde Foucault'nun analizini bir adım ileri taşıyarak şöyle der “Eğer cinsellik varsayımı olmasa, hangi dinamik, iktidar ve bilgi ilişkisinin kurucu ögesi olurdu?” (Zengin, 2012, s.338). Zengin'in bu vurucu ifadesi cinselliğin, dikkatini, iktidar ve yönetimsellik biçimi olarak biyo-politikaya dikmiş Foucault için ne denli olduğunu gözler önüne sermede yeterlidir.

Viktoryen dönemi anlamak, cinsellik hakkında konuşmanın doruğa çıktığı, insanların cinsellikleri hakkındaki en ince detayları dahi vererek, hazzı ifade etmek için sürekli bir çaba içinde olduğu bu dönemi anlamak için yararlı olacaktır. Viktoryen dönemi, temel olarak Hristiyan ahlakı oluşturur. Bu ahlaksa artık “aphrodisia”ların özgün tözünden çok uzaktır. Artık cinsel davranışın biçimleri belirlenmiş yani cinselliği bir bilim haline getiren yola girilmiştir. Cinsel davranışın yeniden tanımlandığı bu dönemde artık arzuların sınırları çizilmiş, cinsel eylem tanımlanmış, kategoriler oluşmuş fantazyalara yer kalmamıştır. Sınırlarla alanı daraltılan arzular sırra dönüşür. Artık ifade edilemez olmuşlardır. Özerkle Hristiyan ahlakı iki sonuç elde eder. İlki, cinsel eylemlerin norm ve norm dışı gibi ayrımlarla kodlanması, ikincisi ise bu kodlara uyumlanıp uyumlanmadığını belirleme üzere deşifre etme mekanizmalarının gelişmesidir (Urhan. 2012, s.314).

Foucault, içinde olduğumuzu söylediği itiraf çağını işte bu Viktoryen döneme bağlar. Viktoryen dönemde cinsellik, iktidarın can bulduğu yatağı hazırlamış, cinselliğin baskı altına alınması iktidarı sürdürülebilir kılmıştır. Foucault dönemi şöyle

açıklar: “Üremeye yönelik olarak düzenlenmeyen ya da onun tarafından çehresi değiştirilmeyen hiçbir şeyin ne yeri vardır ne yasası. Ne de söz hakkı...” (Foucault, 2007, s.12) Artık cinsellik olduğundan başka bir şeye dönüşmüş, ve diğer her şeyi de kendisiyle beraber dönüştürmüştür. Bu öylesine bir dönüşümdür ki meşru olmayan cinsellik biçimleri (üremeye yönelik olmayan) dahi kar edilebilir olanlar ve olmayanlar olarak düzenlenir. Kar edilebilir olmayanlar (delilerin, çocukların cinselliği) bir kenara atılacak, kar edilebilenler ise üremeye yaramasa bile dolaylı olarak üretimin çarklarına sokulacaktır. Tıpkı; psikiyatristle histerik hastası, fahişeye, müşterisi ve pezevengi gibi. Antik çağda bedenin kapasitesine, ölçülü de olsa bedensel hazzı konu alan iktidar modern çağla birlikte bedensel hazzı tamamen dışlamıştır. Artık cinsellik, haz alınan bir eylemden bir aygıt dönüşür. Dolayısıyla beden, bedenin istekleri de bu inşa edilmiş cinsellik biliminin dışında kalır. Yapılması istenen, evlilik gibi cinsellik kategorileri içinden birini seçmek ve ona uyumlanmaktır. Artık, beden, bedenin arzuları ve haz, cinsel eylemin küçümşenen etmenleridir (Foucault, 2007, s.13).

Bu yeni kategorizasyona dayalı yönetim, elbette ki bu denli sistematik bir disiplin formunu uygulayabilmek için yeni yöntemler geliştirecektir. Aksi halde bedeni her yönden kuşatan bu toplumsallık elbette ki yöneldiği bedenler tarafından kabul görmezse işlevsiz olacaktır. Çünkü, bu denli sistematik bir düzenleme ancak muhatapları tarafından kabul gördüğünde uygulanabilir kılınır. Bu anlamda Foucault’nun cinsellikle ilgili açtığı tartışmanın yolu en nihayetinde gelip özne olma durumuyla kesişir. Hristiyanlık ahlakı da bu “özne”nin kabulüyle uygulama alanı bulmuştur. Özneleştirme öyle bir durumdur ki ahlaksal kaygı, yasaklama yahut zorunluluk bulunmayan yerlerde daha sık görülmesi şaşırtıcı değildir. Bu anlamda yasak ve ahlaksal sorunsallaştırma başka şeylerdir. Fakat Foucault’nun merakını cezbeden, cinsel etkinliğin nasıl olup da ahlakla eşleştirildiği, ahlaki olanın konusu olduğudur. Biçimleri ve yoğunlukları değişse de cinsellik üzerinden yürüyen bir etik kaygının sebebini sorgular (Zengin, 2012, s.339) (Foucault, 2007, s.151). Bu sorgulama aynı zamanda kişinin, bedensel deneyimi nasıl toplumsal olana kurban ettiğinin de izlerini taşır.

Bedeni iktidara kurban etme hali bir yerden sonra bireyin de iktidar olmasıyla sonuçlanır. Başka bir deyişle biyo-politikada iktidar “özneleştirme”yle kol kola yürür. Çünkü iktidar söylem aracılığıyla belli normlar yaratacak, kategorizasyonlarla kimlikler belirleyecektir. Daha da vahimi bu kimliği “öznenin” kendisinin yarattığı yanılsamasını yaratacak bir düzenek kuracak ve bunun sonucunda kendi inşa ettiği kimliğe sahip çıkmak için tüm risklerden kaçınacak, sıkı sıkı kimliğine/kategorisine sahip çıkacak, iktidar da böyle meşrulaşacaktır (Foucault, 2014, s.19). Böylece bedensel deneyimler ve özgün düşünce değerini yitirir. Birey biricikliğine inandırılarak birliğin, ayrılığın inandırılarak aynılığın parçası olur. Bu hal toplumsal cinsiyetin de büyük ölçüde zeminini hazırlar. Kimliğini kaybetmek istemeyen özne, cinsiyetinin ona getirdiği kategorizasyona sıkı sıkıya sahip çıkacak, giydiğinden konuştuğuna, mesleğinden duygularına cinsiyetinin kölesi olacaktır. İşte bu hal, erkeği ataerkiye, kadını anneliğe, ilişkiyi heteroseksüelliğe hapseder. Dolayısıyla tüm bunların bir yıkımı olarak kürtaj tehlikeli bulunacak, cinsellik biliminin normlarını parçalama tehlikesi taşıyacaktır. Bu sebeptendir ki hastaneler kürtaj olmak isteyen kadına “eş izni” sorarak erkeğin “erkini”, kürtajı zorlaştırarak ya da yasaklayarak kadının “anneliğini” garanti altına almaya çalışır. Böylece kategorizasyon işleyecek, iktidar öznenin nesneleşmesiyle tekrar kurulacaktır. Ve iktidarın dışında kalmak istemeyen özne (kadın ya da erkek) kaçmaya çalışmayacak hatta istekle bu üretime katılacaktır. Bu sebeple aslında pek çok alanda “öteki” olmaktan şikayet eden, bunun mağduru olan kadın, iktidardan pay alabilmek için kadınlık kimliğini annelik üzerinden kuracak, iktidarın ve aslında yaşamın bir parçası olmamayı göze alamayarak hem fail hem de mağdur olacaktır. İşte biyo-politikanın toplumsal cinsiyet rollerini besleyen çok stratejili başarısı burada saklıdır. Özne, ancak iktidarın kendisini inşa etmesine izin verdiği sürece özne kalabilecektir (Butler, 2005, s.10).

Foucault, günümüz uygarlığını anlatırken şöyle der: “Eninde sonunda birtakım memurların, insanların cinsellik konusundaki sırlarını dinledikleri için ücret aldıkları uygarlık bizimkidir?”(Foucault, 2007, s.15) Peki ne olmuştur da kişi kendinin bilgisini vermekte, hakikat oyunlarını oynamakta bu kadar cüretkar davranabilir olmuştur? Foucault bu konu hakkında öncelikle “özne” kavramı üzerinde durur. Pastoral iktidarla birlikte yönetimin bir parçası olma sorumluluğu verilen (Çünkü bedeni Tanrısal/kolektif

olana uydurmak onun disiplinine bağlıdır.) tebaanın tekil bileşeni, birey özelliği kazanmış dolayısıyla davranışlarının sonunda bireysel olarak cezalandırılacak olmanın getirdiği sorumlulukla yönetime tabi davranmayı bir otokontrole bağlamıştır. Artık yapması gereken, hükümdar kendisi için savaşılmaya çağırdığında orada olmaktan çok daha fazlasıdır. Yalnızca savaş meydanında değil, yaşamının her anında hüküm altındadır. Bu hükme kendi isteğiyle uymazsa cezalandırılacak, bedel ödeyecektir. Bu bedel bazen dışlanmak, bazen mecbur edilmek, bazen yasayla zorlanmak olacaktır. Bu sebeple denetlemek için kendinin sorumluluğunu almayı kabul eder. Artık hem yöneten hem de yönetilen olmuştur. İşte biyo-politikanın temelini oluşturan bu yönetim anlayışı değişikliği cinsellik konusunda özne olma zorunluluğunun da önünü açar (Foucault, 2014).

Öznenin, kendini oluşturma, toplumsal ahlak normlarını bedeni üzerinde uygulamaya gönüllü olması Hristiyan öğretisinin ahlakı oluşturulma biçiminden geçer. Bu anlamda ahlak ve etik aynı kavramı ifade eden kelimeler değildir. “Ahlak, geniş anlamıyla, aile, okul, kilise gibi öğüt verici değişik kurumlar aracılığıyla bireylere ve gruplara önerilen bir değerler ve kurallar bütünüdür.” (Urhan, 2012, s.296). Etik, ise “yasanın ahlaksal öznesi olarak her bir bireyin kendi kendini oluşturma biçimiyle ilgilidir.” (Urhan, 2012, s.297). Bu anlamda kişi, kendisine sunulan, üzerinde toplumsal uzlaşa sağlanan değerlere uyum sağlama veya sağlamamasıyla kim olduğunu belirler. Foucault için ise bir davranışın ahlaki olması yalnızca toplumsal uzlaşa tarafından belirlenmiş olması yetmez. Ahlak, hiçbir değer ya da davranışta mutlak olarak içkin değildir. Dolayısıyla bir davranışın ahlaki olup olmadığını, bulunduğu an, edinilen tutum içerisindeki yeri belirler (Urhan, 2012, s.297). Ama tabii ki Hristiyan ahlakı tarafından istenen, sorgulamalar sonucu edinilen kişisel değerler bütünü değil, “zorunlu selameti” kabul eden ve buna uygun davranan özneler olmaktır. İşte bu özneleşme, cinsellik bilimini kabul ederek uygulanabilir kılan, onun devamlı olmasını sağlayandır. Bu anlamda kadın da bu ahlakın bir parçası olarak kendi bedeni üzerinde bir disiplin oluşturacak ve ona uygun davranacaktır. Biyo-iktidarın bir parçası olarak bedenin ıslahı, kadını hazdan uzaklaştıracak ve cinselliği yalnızca üreme faaliyeti içinde değerlendirmesine sebep olacaktır. Bu kişisel disiplin kadının tarihsel olarak cinsellik,

haz ve kürtaj ilişkisini de belirler. Doğurmak istemediği her fetüs üzerinden kadının kendisini yargılamasının tarihsel zemini de böylece kurulmuş olur.

19. Yüzyıldaki tüm bu gelişmeler yeni bir cinsellik biçimini/bilimini doğurmuştur. Foucault'nun yaratıldığını söylediği 19. yüzyıl cinselliğinde heteroseksüel evlilik norm olarak belirlenmiş ve hazzın sınırı bu düzenlenmiş kuruma toslamıştır. Artık mutsuz evlilikler kutsal, hazdan yoksun cinsel birleşme kutsalı kutsal yapan yolda çekilecek çiledir. Bu, doğal olarak bedenin de sınırlanmasına dolayısıyla 'norm'al olanın biyolojik olanın önüne geçmesine yola açar. Barthes bunu bedeni "sapkın olmayan sürüye uyan bir ürüne dönüştürmek" olarak açıklar (Barthes, 1999, s.187). Artık bedenin bedenselliği normal de olma zorunluluğu taşır. Normal olmayan tüm cinsel eylem biçimleri dışlanacak, akıl hastalığı muamelesi görececek, delilikle eşleşecektir. Bu ise ancak söylemle mümkündür. Söylem yani üretilmiş olan, kendiliğin önüne geçmiştir. Özne biyolojik olandan uzaklaştırılarak yönetilir kılınır. Söylem ise meşruiyetini "türün tehlikesi" söyleminden alır. Örneğin eşcinsellik gibi cinsellik biçimleri "insan türünün ölümünü" getireceğinden patolojik ilan edilir. Uzunca bir süre tedaviye muhtaç bir delilik biçimi olarak algılanması tam da bu sebeptir. Bu anlamda bakıldığında hastaneler de türün devamını garantiye alan, bunun için istatistiki veri oluşturan, ve tedavi sunan kurumlar olarak karşımıza çıkar (Foucault, 2007, s.46). Annelik de tüm bu kategorizasyonun içinde çakılı bir norm olarak uzun yıllardır kıpırdamadan öylece durur. Kadının cinselliği evliliğe indirgenmiş, anneliğe yol açan bir aktivite olarak kutsanmıştır. Bu sebeple bir norm olarak annelik, değili olan her şeyi de norm dışı ilan edecek, delilikle eşleştirecek hatta şeytanlaştıracaktır. Kadın histerisine yapılan sonsuz atıfların, haz için cinsel eylemde bulunan kadını makbul görmemenin, anne olmak istememeyi insani ve kadınsı(?) vasıflardan uzak bulmanın temellerinde tüm bu normlaştırma isteği yatar. Bu sebeple biyo-politikada kürtaj, türün devamını tehlikeye atabilecek bir işlem olarak işaretlenmeli, istatistiği tutulmalı ve ona göre engellenmeli, serbest bırakılmalı, teşvik edilmeli yahut mecbur kılınmalıdır. Ve tüm bu işlemler için tıp, bedensel hazları patolojiyle eşleştiren, bunları "bozukluk" olarak tanımlamaya yarayan, hazzı yönlendirmeyi mümkün kılan bir biyo-politika aygıtı olarak karşımıza çıkmalıdır (Foucault, 2011b, s.80).

Cinsel eylemin kendisi gibi cinsellik terimi de 19. yy dan itibaren yaratılır. Bu inşa edilmiş bir kavram, cinselliğin kim tarafından nasıl yapılacağıının da belirlendiği bir sistem inşa eder. Bu cinsellik, canlının doğasına has içgüdü formundan başka bir şey, hazzı normlarla sınırlandırılmış belirlenmiş bir biyolojik süreçtir. Foucault’ya göre cinsellik, doğası gereği iktidara bir isyan, değişime uğramamış saf içgüdü, kontrol edilmesi çok güç bir atılım değildir. Bu anlamda bastırılması kadar nasıl üretildiği de önemlidir. Cinselliğin üretiminde kadın, çocuk, farklı üreme biçimleri ve sapkın arzular haz alanından dışlanmışlardır. Çünkü bu disiplin toplumunun yapılandırılması için gereklidir. Bu anlamda cinsellik, iktidarın yönetimi devam ettirmesini sağlayan pratiklerden biri, “disiplin toplumunu örgütleyen iktidar ağı ilişkilerinin bir “nesnesi”dir. Beden, her ne kadar ilkel bedensellik deneyimini kodlarında barındırsa da dizginlenmeye hazır, sınırlandırılmaya açık olabilir (Foucault, 2007, s.30).

Bir iktidar teknolojisi olan nüfus bir bedenler bütünüdür ve normlar aracılığıyla ıslah edilen “birey” isteyerek bu bütünün parçası olur. Foucault’nun anlatmak istediği tam da bu özne olma halidir. İktidar çoğu zaman yaptığı kategorizasyonla, sizi anormal ilan etme tehdidiyle bedensel deneyiminizi “kendi isteğinizle” sınırlandırabilir. Dolayısıyla artık beden konusunda ortak fikirlerin bireysel tercihler olduğunu zannetmenin bir mahsuru yoktur. Birey aile planlamasının kendinin seçimi olduğunu, kürtajı kendisinin istediğini ya da istemediğini düşünür. Hatta zaman zaman tıpkı biyo-iktidarın kendisi gibi bunu bir düzenleme aracı olarak kullanır. Çin’deki ailelerin tek çocuk haklarını erkek çocuktan yana kullanmak için kürtaj olmaları gibi vakalarda iyice ayyuka çıkar. Trajik biçimde artık o da bir mikro-iktidardır. Ya da Foucault’un da belirttiği gibi derslerde makbul olan aile tipi işlenerek, hastanelerde bu aile tipine uygun uygulamaların alt yapısını oluşturarak cinsellik dersliklerde, hastanelerde tekrar tekrar dizayn edilir (Foucault, 2003, s.26).

Kişide söylemsel⁵⁴ düzeyde var olan bu “bilgi” kendisini denetlemesinin, cinsel eylemini kategorilerden birine uydurmasının da yolunu açar (Zengin, 2012, s.335). Böylece özneleşmiş, yani bedensel davranışının sorumluluğunu ve denetimini

⁵⁴ Söylem konusu ilerleyen bölümde etraflıca inceleneceğinden üzerinde durulmamıştır.

ele almıştır. Bu baskı görünür olamasa dahi birey kendini denetlemeye, hazzı sınırlar içinde tutmaya meyillidir. İşte Foucault'nun inşa edilmiş cinsellik derken kast ettiği tam da budur. Kadının uzunca bir süre cinselliğini evlilik dışında var edememesi ve bunu çoğu zaman hiçbir denetlemeye gerek duymadan içselleştirmesi tam da bundandır. Söylem bedeni özneleştirilmiş, geriye norm içinde kalmak için çabalayan bir mikro-iktidar kalmıştır. Bu içkinleşmiş iktidar, anne-kız, öğretmen öğrenci, doktor hasta ilişkilerinde kadınlar arasında tekrar tekrar üretilebilir. Dolayısıyla kürtaç üremeye yaramayan, ya da hazzı dayalı norm dışı bir ilişkinin sonucu olarak en iyi ihtimalle söylemsel olarak aforoz edilmiştir. Bu sebeple Foucault'nun belirttiği anlamda norm nüfusun düzenlemesiyle, bedenin disiplin halinin kesişim noktasıdır (Foucault, 2002, s.258).

Foucault, tüm tarihsel incelemelerinin sonucunda cinsel varoluşun iki şekilde kendini gösterdiği çıkarımını yapar. Bu ayrım cinsellik bilimi ve cinsel eylem arasındaki deneyim farklılığını anlamak ve inşa edilmiş cinselliği anlamak açısından son derece kolaylaştırıcıdır. Bunlardan ilki olan cinsel bilim (*scientia sexualis*), söylem tarafından belirlenerek cinsel pratiğin aslında hazzın silikleştirildiği bir biçimken, diğer erotik sanat (*ars erotica*) söylemin boyunduruğundan kurtulup bedenselliği deneyimleme imkanı sunar (Foucault, 2007, s.48). Yani ilki tayin edilmiş, belirlenmiş bir cinsellik faaliyeti içerirken, diğeri tahmin edilemez ve özgündür. Bu anlamda cinsel bilimin konusu olan cinsellik yönetsel bir faaliyetin de ögesi olarak yalnızca bedene değil, iktidara da ait bir deneyimdir. Fakat erotik sanat özgünlüğüyle kişisel dolayısıyla yalnızca bedene aittir. Bu anlam da içinde bir direnme noktası, bir devrimci baz barındırabilir. Oysa cinsellik için bu söz konusu değildir. O, planlanmış, kategorize edilmiş dolayısıyla yönetimin bir parçası bazen de kendisi olmuştur. Bu anlamda Foucault, hazları konu alan ahlaksal davranışı, iktidar mücadelesinin içinde konumlandırır (Urhan, 2012, s.309). Bu bize aynı zamandan bir direnme noktasının da ip ucunu verir. Belki de hazla ve bedenimizle yeni bir ilişki kurmaya söylemi sorgulayarak, söylemin düşünme biçimimizde yarattığı tahribatın ve insanın farkına varmakla bir direnme mümkün olabilir. Böylece, her zaman olmasa da bazen kendimizi iktidarın üreticisi olmaktan kurtarabilir yeni biçimler, yeni stratejik örgütlenmeler organize edebiliriz. Sinema da hazzın ve iktidarın üretilme biçimlerinden biri olarak

bize bu konuda geniş bir alan sağlar. Çalışmamamızın konusuna daha uygun biçimde daraltırsak sinemada kadın bedeninin yeniden biçimlenmesi, kürtağın yeni gösterim biçimlerinin bulunması başka bir “özne”yi mümkün kılabilir ve iktidarı bu yeni özneye uyumlanmaya zorlayabilir. İşte tam da bu sebeplerle sinemadaki iktidarın teşhiri ve söylemin ifşasını yapmayı amaçlamaktayız. Filmler üzerinden kategorizasyonun izlerini, cinselliğın anlatıda yer alma biçimlerini ve hazzın gösterimlerini kürtağla beraber anlatmayı bu sebeple ilgi çekici buluyoruz.

Foucault için iktidar ve direnmenin her zaman bir arada bulunduğunu söylemiştik. Bu anlamda eğer bir direnmeden söz edilecekse, Foucault’nun cinsellik, iktidar ve bilgi ilişkisi analizine de değinmek yerinde olacaktır. Foucault için cinsellik bir hakikat üretimidir ve bu üretim, olgunun kendisi kadar kimin tarafından üretildiğiyle ilgilidir (Zengin, 2012, s.338). Bu anlamda cinsellik bilgisinin üreticisi olarak iktidar, erkektir. Kadınların, çocukların, delilerin cinsel deneyim bilgisi dışlanan, dikkate alınmayandır. Fakat dikkate alınmayan yalnızca “öteki”nin cinselliğı değildir. Başka bir deyişle beden disiplinine dayanan bir yönetim anlayışında konu, erkeğın arzusu da olsa değerli değildir. Çünkü “cinsel eylem anlayışı, bedenin iktidar ilişkilerince kullanılışının kabul edilebilir normlarını tehlikeye atan arzu fikri üzerine” kurulmamıştır (Foucault, 2008, s.150). Aksine kişinin kendini her zaman arzulayan bir nesne olarak kurgulaması, cinsel özgürlük peşinde koşması bir yanılsamadır. Birey, cinsel özgürlüğe ulaşmayı bir zorunluluk addettiğinde, buna angaje olduğunda “cinsellik aygıtı denen iktidar stratejisini”nin de uygulayıcısı olur. Bu anlamda Foucault her zaman baskı varsayımı hakkında şüphe etmeyi önerir ve “itaatsiz öznenin kuruluş olanaklarını arar” (Zengin, 2012, s.338).

Şimdiye kadar olan kısımda biyo-politik yönetimselliğın Hristiyanlıktan gelme beden disiplini, ve üretimden gelme makine beden ve nüfusların bedeni kavramlarıyla yeni bir cinsel hayat kurguladığını anlamış bulunuyoruz. Üstelik Foucault’un da belirttiğı üzere iktidarın cinsel hayat üzerindeki bu düşünüşü yeni değildir. Farklı biçimlerle ve amaçlarla da olsa cinsel eylemin bir yönetim konusu olması tarihe yabancı değildir. Veli Urhan, *Michel Foucault’da Cinsel Hazlar ve Etik* makalesinde Foucault’nun cinsellik çalışmasının özeti olarak şöyle der:

İkinci Bölüm

“Söz konusu soykütüksenel araştırma yoluyla, modern insanın bir cinsellik öznesi olarak kendi deneyimini nasıl gerçekleştirdiğini anlamak için, çok eskiden beri kendini bir arzu öznesi olarak görme biçimini ortaya çıkarmak, ona göre, bir zorunluluktur. Bundan dolayıdır ki, özneyi çözümlemek için, bireyin kendini özne olarak kabul etmesine yol açan kendi kendisiyle ilişkisinin biçim ve yöntemlerini araştırmanın uygun olacağına inanan Foucault, özneyi, kendi kendisiyle ilişki ve kendiliğin kuruluşu bağlamındaki “hakikat oyunları” olarak incelemeyi amaç edinir. (Urhan, 2012, s. 300)”

İşte bu “hakikat oyunları”, bu deneyim, geldiğimiz yerdeki özne ve cinsellik ilişkisinin resmidir. Artık bedensel haz değil, kategorize edilmiş ve kategori dışı kalmış cinsellikler vardır. Ya da kar çarklarına sokulabilir ötekiler... Kar edilebilir gayrı meşru cinsellik, üretim çarkına sokulur sokulmasına fakat bu öyle bir intibak olmalıdır ki meşru olana zarar vermemeli, norm haline gelmemeli ve daima meşru olan üzerinden tanımlanan bir öteki olmalıdır. Fakat bunların sokulduğu yer iktidarın yeniden üretiminin suskunluk ve yok sayma yasasına uygun olmalı, kısaca göze görünmemelidir. Bu tam da Foucault’nun iktidarın bazen bazı suskunluklara gömüldüğünü söylediği yerdir (Foucault 2007, s.19). Biz de bu sebeple filmlerde söylenenler kadar suskunların peşine düşecek biyo-politik suskunların da izini süreceğiz.

Suskunluklar söz konusu olduğunda “onlar” (meşru olmayan cinsellik biçimleri) için düzenlenen mekanlar devreye girer. Genelevler ve hastaneler aracılığıyla bu üremeye yaramayan cinsellik tecrit edilir (Foucault, 2007, s.13). Üremeye yaramayacak bir cinsellik faaliyetinin sonucu olarak kürtaj da tam olarak bu yüzden hastanelere itilmiştir. 1920’lerin İngiltere’inde açılan doğum kontrol kliniklerinin doktorlar tarafından aşağılanması, doğurganlık kontrolü gibi vakalarla uğraşmanın onursuz sayılması, Türkiye’de kürtaja yalnızca belli sayıda hastanede ulaşılması, basit bir işlem olan vakum aspirasyonun pratisyen hekimlerin kullanması önündeki engel tam da bundandır (Tüzük, 1983: madde.3/3). Ve yine aynı sebepledir ki biyo-politik iktidar, hem cinselliği mümkün olduğunca üremeye yakın tutmak amacıyla kadını kürtajdan uzak tutar, hem de düzenlemeleriyle daralttığı çemberin dışına çıkan (sistem dışı isteyerek düşük yapan) kadını cezalandırma yoluna gider.⁵⁵ Çünkü sağlık hizmeti içinde

⁵⁵ Bkz: Birinci BölümV. KÜRTAJ UYGULAMALARI VE YASALAR başlığı.

izin vermediği kürtaşı evinde yapması (ya da kürtaşı olmayı reddetmesi), kadınların aralarında düşük yöntemlerini konuşması, üremeye yönelik olmayan bir cinsellik faaliyetinin tecrit edilen mekanın dışına çıkması, teşhir edilmesi anlamına gelecektir. Kürtaşı hakkında nispeten özgürlükçü düzenlemelerin olduğu hallerde ise en iyi ihtimalle tecrit alanlarının suskunluğunu kullanacak, kürtaşı konuşulmasına izin vermeyerek yok sayma yoluna gidecektir. Tüm bu hallerde varlığını cinselliğin baskı altına alınması üzerine kurmuş bir politik çağda kürtaşı elbette ki bir başkaldırı niteliği taşıyacaktır.

Peki, biyo-politik yönetsellikte kürtaşı ve kadın bedeni bağlamında kadının iktidar stratejilerine uyumlanmak, onun öznesi olmaındaki rolü nedir? Kürtaşı ya da biyo-iktidarın kadın bedeni üzerindeki diğer düzenlemelerinde kadınlar mevzunun neresindedir? İktidarı üreten mi yoksa direnen midir? Tüm bu sorular bizi biyo-politik iktidarda, kadınlık ve özne olma durumları üzerinde düşünmeye iter. Özneleşmeye tabi olma durumu; yani önceden tayin edilmiş bir özneye dönüşmek bu çalışmanın konusu olarak kürtaşı üzerinde de derinden etkilidir. Her ne kadar tarihsel manada iktidarın öznesi erkekler olsa da kendiliğin üretimi bakımından kadın da bulunduğu çağın içinden iktidarın kendisine atadığı özneye dönüşerek geçer. Çağın değişimiyle tarihsel bir mecburiyet olarak kadının da özneleşmeye tabi olması daha da görünürlük kazanır. Dolayısıyla kadın da kendi bedeni hakkında daha fazla söz sahibi olmaya, karar mekanizmalarında daha fazla yer almaya başlamaktadır. Çünkü yaşayan bir organizma olarak biyo-politik iktidar da gelişmekte, değişmekte ve çağa uyum sağlamaktadır. Bu, olumlu bir iyileşmeyi akla getirmemelidir. Onun gelişmesi yalnızca yeni stratejiler belirleme, stratejilerini daha detaylı hale getirme üzerine olacaktır. Kafası karışık iktidar bazen yasaklarla baskı altına almaya çalışarak bazense kadını özne kılarak önceden belirlenmiş bir karar anaakımı oluşturmaya çalışacak, böylece istisnalar hariç kadının da nüfusa (biyo-politikaya) katkısı tahmin edilebilir olacaktır.

“Hiç mi umut yok?”, Biyo-politik iktidar her gelişmeyi genişleyerek kapsar ve iktidardan kaçış yok mudur?” ya da “Sonsuz bir direnme ve iktidarın direnişi kapsaması sarmalında mı gidip geliyoruz?” sorularına gelirsek umutsuz olmamak gerekir. Belki de Marx’ın diyalektik tanımında olduğu üzere tarihsel her olay tez ve antitezin birleşerek oluşturduğu bir sentezle daha iyiye dönüşür ve dolayısıyla

tekerrürden ibaret değildir. Her seferinde yeni bir sentez oluşturarak daha geniş bir halka oluşturur. Dolayısıyla kadının bedeni hakkında karar tasarrufuna dayanan her mücadele iktidarın bir dar halkasından çıkmaya yarayacak, iktidarı genişlemeye zorlayarak hareket alanını genişletecektir. Bu anlamda mücadele asla faydasız ya da mutlaka iktidar yararına değildir. Bunu demek istemiyoruz. Bizim yapmaya çalıştığımız iktidarın çalışma mekanizmaları göz önüne sermek ve kürtaj konusunun bu mekanizmaların neresinde durduğu belirleyerek olası karşı stratejilere yatak oluşturabilmektir. Şüphesiz ki bu yatak jinekoloğun çatalından daha başka, daha kurtarıcıdır.

Nilüfer Zengin, *Foucault'ya Bir Bakış: Öznenin Cinselliğinden Kendiliğinden Haz Ahlakına* makalesinde bedenden yola çıkarak, öznenin kendiyle kurduğu hakikat ilişkisinde iktidarın ontolojik olduğunu savunur. (Zengin. 2012, s.341). Eğer, beden iktidarın üzerinde söz söylediği, biyolojik olan kadar toplumsala göre şekillenen bir yüzeyse bunu söylemek hiç de yanlış değildir. Beden varoluşsal olarak, hem iktidarın bir biçimlendirme alanı, hem de öyle ya da böyle iktidarın üretildiği bir tema olmuştur. Bu anlamda belki de bireyin bedeniyle kurduğu ilişki iktidarla kurduğu ilişkinin, iktidarın üretilme biçimlerinin dönüşümünün hem kilit noktası, hem de anahtarı sayılabilir. Foucault'nun beslenme biçimleri (perhiz), cinsel eylem gibi gündelik beden pratiklerine yoğunlaşması belki de bundandır. Tüm bu sebeplerle beden, bedenimizle kurduğumuz bağ ve ona dair verdiğimiz kararlar iktidarla ilişkimizde kaçınılmaz bir noktada durur. Bu anlamda kadın için de cinsel eylemler, kürtaj ya da doğurma kararı, içinde bulunduğu topluma göre özgürleştirici ya da iktidarı üretici biçimde olabilir. Bunun anlaşılması tıpkı Foucault'nun yaptığı gibi uygulanış biçimleri ortaya dökülerek mümkündür. Dolayısıyla kürtaj konusu, “Kürtajın serbestliği özgürleştiricidir.” ya da “Kürtaj kadınların biyo-politika tarafından mahkum edilmesidir.” gibi kesin yargılara indirgenemez. Kürtaj, bazen Çin'de olduğu gibi “teşvik ediciliğiyle” mahkum edici, bazense Malta'da⁵⁶ olduğu gibi her halükarda yasak olmasıyla ölüme terk edicidir. Bizim de burada yaptığımız, kadının kendi bedeniyle ilişkisini koparan bu uygulama

⁵⁶ Bkz: Birinci BölümV. KÜRTAJ UYGULAMALARI VE YASALAR başlığı.

biçimlerini deşifre etmek ve bu sayede biyo-politikanın kadına etkisini açık etmektir. Belki de böylece iktidarın stratejilerine karşıt bir strateji belirlenebilecek, direnme noktaları örgütlenebilir hale gelecektir.

Kürtaj söz konusu olduğunda iktidar nasıl aşılır? “İtaatsiz öznelere” olmaya nereden başlanır? Belki de iktidarı aşmaya, içinde bulunduğumuz güç ilişkilerinden başlamak gerekir. İktidarın güçlü tek noktasına direnmek yerine onun var olduğu ilişki biçimlerini değiştirmeli, aile içinde, üretim sürecinde, doktor hasta ilişkisinde ve en önemlisi kendi bedenlerimiz, cinsiyetimiz ve hazlarımızla ilişkimizi yeniden kurgulamayı düşünmeliyiz. Bu hazlar sadece bedenle ilgili olanlar değil, sinema ve izleme hazzımızla ilgili olanlar da olmalı, sinemadaki beden algımızı da yeniden kurgulamalıyız. Ancak böyle kürtajda ve sinemada yani söylemde ve biyo-politikada yeni gedikler açabiliriz. Önemli olan biçim ve söylemi yeniden yaratıp direniş noktalarını Foucault’un dediği gibi stratejik olarak konumlandırmaktır. Bizce sinema da yarattığı etki ve söylem gücüyle bu stratejik noktalardan biridir. Ve bu anlamda imajların direnişi iktidarın söylemine teslim olmamalı ve sürmelidir.

IV. FOUCAULT VE SÖYLEM: SÖYLEM KÜRTAJ HAKKINDA NE SÖYLER?

Biyo-politika, normlar aracılığıyla işletilen, yaşamın tüm bileşenlerinin “iktidar” tarafından anlamlandırılıp, norm haline getirilmesi üzerinden işleyen ve düzenlemelerle hüküm süren bir yönetimselliktir. Hakikat, iktidar tarafından üretilen bir süreç, bilgi ise hem hakikatin hem de iktidarın biricik kaynağıdır (Foucault, 2007, s.124). İşte biyo-politikada söylem, hakikatin üretimine yarayan bilginin üretilmesi, bireylere ulaştırılması ve düşünüş biçimlerinin söylem düzeyinde oluşturulmasının en etkin aracıdır. Bu bizi şu sorgulamalara iter: Düşüncelerimiz gerçekten bize ait, biricik ve özgün müdür yoksa zaten hali hazırda orada durmakta mıdır? Modern iktidarda biz, düşünceyi nasıl üretiriz? Ya da birey bu hızlı akan çağda düşüncenin sadece tüketicisi midir? Bu sorular bizi kürtaj söylemi özelinde de düşünmeye iter. Kürtajla ilgili üretilmiş bir söylem var mıdır? Biz kürtajı nasıl düşünür, nasıl konuşuruz? Bu düşünce bize mi aittir yoksa söylemin içinden söylem mi beğeniriz? Kürtaj hakkında mevcut söylemi kırmak ve yeni bir söylem mümkündür? Sinema bu söylemde nereye düşer ve

nasıl işler? İşte çalışmamız boyunca bu soruların cevaplarını arayacak, mevcut kürtaş söylemini tartışmaya açmaya çalışacağız. Ayrıca bu söylemin konuyu düşünüş biçimimize tezahürünü deşifre etmeye çalışacak ve söylemin iktidarını tespit ederek bir tanı işlevi görmeyi amaçlayacağız.

Foucault’nun “söylem”e bakışıyla ilgili fikir sahibi olmak için onun ağzından bir giriş yapmak en doğrusu olacaktır. Tıpkı onun bahsettiği gibi, söylemi başlatmak yerine onun söyleminin bizi sarmalamasını seçiyoruz.

“Bugün yapmak zorunda olduğum konuşmada ve burada belki de yıllar boyunca yapmak zorunda kalacağım konuşmalarda, hiç kimseye sezdirmeden eriyip gitmeyi dilerdim. Söze başlamaktansa sözün beni sarıp sarmalaması ve beni her türlü olası başlangıcın çok ötelerine taşımasını isterdim. Konuşacağım sırada, kimliği bulunmayan bir sesin benden epey önce söze başlamış olduğunu fark edivermek ne hoş olurdu: O zaman sözcükleri bağlamak, cümleyi sürdürmek, sanki bir an için askıda tutarak bana işaret etmişçesine yarattığı boşlukların arasına hiç kimsenin fazlaca dikkatini çekmeksizin yerleşivermek yeterdi bana. Böylece başlangıç olmayacaktı ve söylemin kendisinden kaynaklandığı kişi olacak yerde, onun uzayıp gidişinin rastlantısallığında zayıf bir boşluk, olası eriyişindeki bitiş noktası olacaktım.

Benim arkamda (çok önceden söze başlamış söyleyeceğim şeyleri önceden söylemiş) bir sesin söyle demesini isterdim: “sürdürmek gerek, ben sürdüremiyorum, sürdürmek gerek, sözcükler olduğu sürece onları söylemek gerek, beni buluncaya, beni söyleyinceye dek, onları söylemek gerek – tuhaf çaba, tuhaf hata, sürdürmek gerek, belki de çoktan oldu, belki de çoktan söylediler bana söyleyeceklerini, belki beni öykümün eşiğine dek, öyküme açılan kapının eşiğine dek taşıdılar, eğer kapı açılırsa şaşardım.” (Foucault, 1993, s.9).

Foucault’nun ‘College de France’ da yaptığı “Söylemin Düzeni” adlı bu açılış konuşmasına “başlamak zorunda kalmamak arzusuyla” başlar. Foucault’nun başlamak istemeyerek başlamak zorunda olması dahi bize söylem konusundaki paradoksun ne denli büyük ve ne denli karmaşık olduğunun ipucunu verir. Foucault, söylemin dışında kalmakla ilgili arzunun pek çok kişide var olduğunu belirterek devam eder. Arzu ve söylem arasındaki ilişki öylesine derinliklidir ki birini diğerkinden ayırmak güçtür. Kendimizi bulacağımız bu güçlüğü Foucault şöyle anlatır:

İkinci Bölüm

“Arzunun dediği şu: “Ben, söylemin bu kuşkulu düzenine kendiliğimden girmek zorunda kalmak istemezdim; keskin ve kesin onca yanı içinde, onunla kapışmak istemezdim; isterdim ki o, içinde başkalarının benim beklentime yanıt verecekleri ve orada gerçeklerin, birer birer, ayağa kalkacağı, sakın, derin, sonsuzcasına açık bir saydamlık gibi çevremi sarsın; o zaman, tıpkı mutlu bir enkaz gibi, kendimi ona, beni taşıması için bırakırdım.” Ve kurum karşılık veriyor: ‘Başlamaktan korkman gereksiz; biz hepimiz, söylemin yasaların düzeni içinde yer aldığını sana göstermek için buradayız; uzun zamandan beri ortaya çıkışının kollandığını göstermek için; ona, onu onurlandıran ama elini kolunu da bağlayan bir yerin ayrıldığını göstermek için; ve de, kazara bir güce sahip olursa, bunun aslında bizden ve yalnızca bizden kaynaklanacağını göstermek için.’ ” (Foucault, 1993, s.10).

Bu paragraf bize söylemin arzuyu ne denli boyunduruğu altına aldığını, söylemden azade bir arzu düşünmenin ne kadar zor olduğunu bir kez daha hatırlatır. Foucault, çalışmasına bu kaçışsız ilişki fikrinden yola çıkarak başlar. Göstermek istediği, söylemin üretiminin her toplumda, kendi gücünü ve tehlikesini önlemek için oluşturulduğu, söylemin, kendi “belirsiz olagelişini” engellemek üzere oluşturulduğu, “denetlenmiş, ayıklanmış hem de örgütlenmiş ve yeniden paylaşılmış” bir yapı olduğudur (Foucault, 1993, s.10).

Foucault’ya göre 17. Yüzyıldan itibaren şekillenen ve Hristiyan deneyimiyle beraber doğan “cinselliğin söyleme” geçirilmesiyle bugünkü halinin temelleri atılan söylem kavramı, özellikle bir karşıtlık oluşturma, norm olmayanı belirleme ve çeşitli baskı biçimleriyle kışkırtılan itiraf çağını niteler (Foucault, 2007, s. 23) Foucault’nun çalışmasında önerdiği en genel düşünce, “söylem” kavramının ortak ifadelerin toplamından oluşan (başka alanlara ait olsa da) çalışma prensibi açısından uyum gösteren “söylemin düzeni”ni oluşturduğudur (Revel, 2012, s.114-115). Buradan yola çıkarak Foucault’ya göre söylemin, anlaşılabilir hale gelmesi için öncelikle söylemin oluşturulmasındaki üretim ilişkilerine bakılmalıdır. Başka bir deyişle söylemi çözümleyebilmek için yalnızca tek söylem özelinde ne söylendiğine değil, ifadeler toplamına, birlikte üretilen bütüne bakılmalıdır. Burada elbette ki iktidarın da hangi konumda olduğu ve işlevi önem taşır. Bir söylem üreticisi olarak iktidar, söylemin anlaşılır kılınması, çeşitlendirilmesi ve sürekli hale getirilmesiyle ilgilenir. Böylece kendisi için makul ve makbul olan düşünceyi üretebilecek ve denetleyebilecektir.

Sinemada bu üretim önemli parçalarından biri olarak söylemin oluşturulmasındaki yerini alacaktır (Demir Güneş, 2013, s.56-57).

Biyo-politikada norm olanı işletebilmek için “anormal” olana da ihtiyaç vardır. Yani buradaki yönetim mekanizması varlığı, karşıtlıklar, kategorizasyonlar, söylenebilenler ve söylenemeyenler üzerinden mümkündür. Tüm bu; neyin söylenebilir, neyin söylenemez olduğu, suskunluklar ve sözlerin anlam kaymaları “söylem”i oluşturur. Bu anlamda söyleme karmaşık ve istikrarsız bir bütün demek yanlış olmayacaktır. (Foucault, 2007, s.78). Peki Foucault bu bütünün üretimini nasıl ele alır? Bunu yaparken ilk üzerinde durduğu “dışlama” ilkeleridir. Foucault biyo-politikanın söylem üretme tekniklerinden en aktif olanını dışlama ilkeleri olarak ele alır. Buradaki dışlama sözcüğü gerçekten yok sayılmak istenen olguları işaret etmez. İstenmeyen nesneleri yok etmeyi de ima etmez. Burada işaret edilen, bir nesnenin dışlanarak işaret edilmesidir. Çünkü dışlanan nesne, kabul gören nesne kalabalıklarının içinden çekip çıkarılmış, ayrı, ona has bir köşeye konarak adeta parmakla gösterilir hale gelmiştir. İktidarın dışladığı nesneleri görünür kılma çabalarının tümü işte bu dışlama ilkelerini oluşturur.

Daha önce baskı varsayımından bahsederken iktidarın cinsellik üzerinde bir baskısı olduğunu varsaymanın, bunu önkoşulsuz olarak kabul etmenin itirafa dair bir arzu yaratacağından bahsetmiştik. İşte tam da bu sebeple biyo-politikada söylemi üretme biçimlerinden biri “yasak”tır. Fakat yasak, burada suskunluğa sevk eden, sözü engelleyen bir uygulama olarak algılanmamalıdır (Foucault, 1993, s.10-11). Söylem ve yasak kavramları birlikte kullanıldığında akla her ne kadar her şeyi konuşma hakkının olmaması gelse de burada işaret edilen, daha incelikli bir denetleme yöntemidir. Cevriye Demir Güneş, *Michel Foucault'da Söylem ve İktidar* makalesinde bu denetim durumunu şöyle açıklar: “Yasak nesnenin tabuluğuna, koşuldaki ayinselliğe, konuşan öznenin ayrıcalıklılığa ya da salt kendine özgü bir hakka sahip olmaması anlamına da gelmektedir.”(Demir Güneş, 2013, s.57). Bu yasaklama hali daha çok cinsellik ve siyaset alanında gösterir. Çünkü var olma biçimleri itibariyle ikisi de modern iktidarın temelinde yer almaktadır. Biyo-politik yönetimin bedenlerinin kaynağı olarak cinsellik ve nüfusların yönetimi olarak siyaset için yasaklar stratejik olarak gereklidir. Çünkü

ancak böyle arzuyu ilgili itiraflar gelebilecek, iktidar ve arzu ilişkisi ancak böyle açığa çıkabilecektir. Söylemin, bir arzu haline gelmesi işte böyle gerçekleşir. Buradan yola çıkarak söylemin iktidarı, baskıyı, arzuyu açıklayan şey değil, aynı zamanda onun için, onun aracılığıyla üretilen ve aynı zamanda ele geçirilmek istenen erk olduğu yorumu çıkarılabilir (Foucault, 1993, s.11).

Peki sinemada da cinselliği söylemek bir arzu mudur? Cinselliğin ele alınış biçimlerine baktığımızda, “sex sells” sloganlarını hatırladığımızda bir fikir sahibi olmak zor değildir (Twenge, 2009, s.236). Evet sinemada cinsellik hakkında konuşmak, cinsellik biçimlerini göstermek ve bunları genellikle biyo-politikaya uygun kategorizasyonlarda görmek kaçınılmazdır. Buradan yola çıkarak diyebiliriz ki sinemada söylemin bir parçası ve iktidarın yeniden üretim mekanizmalarından belki de en önemlisidir.

Cinsellik ve kürtaj ilişkisinden bahsederken, cinsel eylemin de kategorize edildiğini, kadınlar, çocuklar ve deliler gibi grupların cinselliğinin değerlendirmeye alınmadığını söylemiştik. İşte tüm bu kategorizasyon doğal olarak bir öteki, bir karşıtlık yaratacaktır. Erkeğin karşısına kadın, yetişkinin karşısına çocuk, akıllının karşısına deli gelir. İşte bu akıllık-delilik karşıtlığı, söylemin üretilmesinde de dışlama fonksiyonu görür. Başka bir deyişle delinin söylediği artık yok hükmündedir. Duyulmaz, dikkat edilmez ve yayılmaz. Foucault bunun Ortaçağ’dan bu yana süregeldiğini söyler. Fakat ilginçtir ki o günden bu yana delinin söylemi, aynı zamanda bir hakikat barındırdığı inancıyla karşılanır. Yani yok sayılan karşıtını yaratmış ve fazlasıyla dikkate değer bir hakikat borazanı muamelesi görmüştür. Bu Foucault’nun, kavramları birbiriyle içkin gören genel düşünce anlayışına tamamen uyumludur. Fakat öyle ya da böyle Foucault’ya göre delinin söylemi, arz ettiği önemle ya da kategori dışı kalışıyla ortada değildir. O her haliyle genelin, dışında ve “gerçekdışı”dır. Bu değişmeyen eski kabul Foucault’ya göre hala devam etmektedir. Dolayısıyla delilik hala kurumlar ve başka yöntemlerle sürmekte ve deliliğin söylemi paylaşılarak devam etmektedir. Bu bazen psikanaliz yapan bir hekim bazen de deliliği “yayan” herhangi bir kurumdur. (Foucault, 1993, s. 11-12).

Nüfusa hitap eden biyo-politik iktidar için kitlelerin sanatı olarak sinemayı kullanmak bulunmaz bir nimet olacaktır. Bazıları televizyonu işaret ederek buna karşı çıkacak, televizyonun aslında kitle iletişim aracı olduğunu savunacaktır. Fakat tüm Dünya’da en çok izlenen programlara bakıldığında televizyon dizileri olduğu görülecektir. Anlatı yapısına bakıldığında televizyon dizilerinin üzerinde oynayarak da olsa sinemanın anlatı biçimleriyle işlediği herkesin bildiği bir gerçekliktir. Bu anlamda biz sinema derken salonda izlenen bir gösteri kadar bir anlatı biçiminden de bahsetmekteyiz. Bu sebeple sinemayı biyo-politikanın sanatı olarak sunarkenki amacımız anlatının gücüne ve etkisine işaret etmektir. Sinema ise imgelerle ve klişelerle (anaakımda) işleyen bir sanat olarak biyo-politikanın kategorizasyonun inşasında başa oynar. Kadın ve erkeğin gösterimi, aşkın ve hazzın genellikle heteroseksüel ilişkilerle kodlanması, kürtajın genellikle anne olamayacak kadının hüznü ve kadının buna istemsiz olarak sürüklenişiyile işlenmesi, doğacak çocukların genelde umut kaynağı, şans meleşği olarak imgelenmesi bu kategorizasyonları tekrar tekrar oluşturur. Böylece zihinlerde kürtajla ilgili bir anlam, yani bir söylem yaratılacaktır.

Foucault’nun söylemin üretim kaynağı olarak gösterdiği bir diğer dışlama ilkesi ise doğru-yanlış karşıtlığıdır. Foucault bunu diğer karşıtlıklar gibi algılamamanın çok doğru olmadığını belirtse de kabaca üçüncü ilke olarak ele alır. Onun bu üçüncü dışlama halini diğerlerinden farklı ele almasının sebebi, taşıdığı tarihsel özelliştir. Buradaki tarihsellik sözcüğü, sistemin bilme istencimizi eğip bükebiyen, başka biçimlere sokabilen ve baskıyı kurumsal düzeyde örgütleyebilen, süregelen yapısına bir atıftır. Artık bilme istenci tamamen tanımlanabilir, sınıflanabilir ve yararlı olana yönelmiştir. Dolayısıyla sadece ölçülebileni, gözlemlenebileni bilmekle kısıtlı özne, kısıtlı bir işleve sıkışmış, doğrulanabilir olanın mahkumu kılınmıştır. Bilme istencinin bu biçimde tezahürü yani doğruluk istenci, diğer tüm söylem üzerinde hakimiyet kurmakta ve ölçülemez olanı “öteki” kılmaktadır. Bu da ister istemez baskın söylemin diğeri üzerinde uyguladığı bir güç, bir tür ezici söylem oluşturur (Foucault, 1993, s.14).

Biyo-politikada tıpkı iktidar gibi söylem de “kendiliğinden” var olan bir olgu gibi görünür. Fakat denetleme ve düzenleme mekanizması öyle kurulmuştur ki, iktidarın stratejileri amaçlarına uygun genel bir söylemin üretilmesini sağlar. Üstelik bu söylem

baskı üretimini de beraberinde getirir. Fakat bu baskı söylenenden çok susulanın baskısıdır. Başka bir deyişle kişi söyledikleriyle değil söylemedikleriyle sınanır. Tıpkı cinselliğin dışavurumunda olduğu gibi konuşulmayanın varlığı görünmez basınçla havada asılıdır. Ağırlığı hissedilir, göğsü daraltır, derin bir nefes verir gibi söyleme isteği uyandırır. Kişi sanki inatla susulanı ortaya dökse rahatlayacaktır. Sessizlik dahi söylemi söylemektedir. İşte bu “yokluğun” ağırlığı kişiyi söylemeye, arzuyu açıklamaya, özetle konuşmaya itecektir. Bir yandan da her söylemin içinde bir söylenmeyen olacak, her sözün içindeki suskunluk sözü sarmalayacak, onu zayıflatacaktır (Foucault, 1999, s.38).

Söylemin özneler ve kurumlar üzerinde yarattığı baskı “sonsuz süreklilik” fikrinin de önünü açar. Ama aslında bu söylemin bir alameti farikası, bir küçük hilesidir. Çünkü ancak bu sayede kişi “düşüncesi”nin gerçekliğine ikna olacak, söylemi ve dolayısıyla yargılarını tarihi ve evrensel doğrular sanacaktır. Oysa Foucault’nun söylem anlayışında tek ve sürekli bir söylem yoktur. Her ne kadar söylemin birliğinden bahsetse de bu birliğin süreklilik içerdiği konusunda muhaliftir. Daha açık olmak gerekirse söylemin döneme göre başkalaştığından, kesin ve net, tek bir söylemden bahsedilemeyeceğinden söz eder. Her iktidar kendini devam ettirecek, iktidarını yeniden üretecek yeni bir söylem kurar. Yani değişir, dönüşür ve kapsar. Bunun bilincine varmak bizi tek bir baskı biçiminin olduğu varsayımından, iktidarın hep aynı stratejileri kullandığı yanılsamasından kurtaracaktır. Foucault, bunun yolunun da söylemin nasıl üretildiğine dair bir geçmiş araştırması yapmaktan ve söylemle iktidar arasındaki ilişkinin nedenselliğini deşifre etmekten geçtiğini söyler. Böylece düşünce, söylemin değişmezliği düşüncesiyle atıllaşmayacak, güncel sistemi ve iktidarın biçimlerini anlamak için bir fırsat doğacaktır (Foucault, 1999, s.39).

Peki ne yapılmalıdır da Foucault’nun bahsettiği “söylem kazısı” başarılı olmalı, söylemin işleyişine dair bir sistem çözümlemesi yapılmalıdır? Foucault bunun için öncelikle dilbilimsel sisteme bakılmasını önerir. Çünkü Foucault tıpkı iktidar analizlerinde yaptığı tarihsel yöntem arkeolojisi gibi, söylem için de bir kazı yapmayı ve en nihayetinde bir dilbilim bileşenleri koleksiyonuna ulaşmayı önerir. Çünkü, dilbilim bileşenlerini ayrı ayrı incelemek, bütünün (söylemin) kendisi sorun sallaştırmak

için son derece uygun bir araç sunacaktır. Söylemdeki birlik benzer haliyle dilbilimin sisteminde de mevcuttur. Foucault, birbirinden kopuk olaylar zincirinin dilbilim aracılığıyla çözülebileceğini söyler. Çünkü söylem de tıpkı dil gibi sınırlı kurallar biçimi içinde kısıtlı bir ifade olanağı sunar. Bu anlamda dilin içermediği “şeyleri” düşünmek çok da mümkün değildir. Başka bir deyişle dilde bir ifade, bir süreklilikle birlikte kodlanmış ise (gelenek gibi) bu algıyı kırmak güç olacak, yeni bir düşünme biçimi oluşturmayı gerektirecektir. İşte bunun deşifresi Foucault’ya göre bu bize aynı zamanda bir teşhir imkanı verir: “Sürekli algıladığımız birliklerin süreksizliğini oraya çıkarma imkanı” (Foucault, 1999, s.46). Burada bize kendi çalışmamızla ilgili bir düşünme imkanı doğar. Eğer sinema da bir dilsel ve belirli ifadeler ve gösterimler bütünüyse, sinemayı da söyleme dahil etmek mümkündür. Bu mümkünlük bizi, sinemanın söylemin oluşmasına ne şekillerde dahil olduğu, söylemi nasıl yeniden ürettiği ve ne biçimlerde kendini gösterdiği merakına iter. Dolayısıyla çalışmamızın ileriki bölümlerinden birini oluşturacak film incelemelerinin temelini bu düşünce oluşturur. Biz de ilerleyen bölümlerde tıpkı Foucault’nun dilbilim kazısı gibi, cinsellik arkeolojisi gibi filmlerde kürtaj kazısı yapacak ve biyo-politika, kürtaj ve sinema ilişkisini açığa çıkarmaya çalışacağız.

Foucault ve söylem incelemesini yaparken bu söylemin yalnızca dilsel ifadeler olmadığını belirtmeliyiz. Söylem derken ifade edilen yalnızca söze dayalı bildirimler değil, mekanların mimari düzenlemelerinden (hapishane, okul vb.), yasalara, düzenleyici kararlardan kurumlara tüm düzenleme ve denetim mekanizmalarının kullandığı deklarasyon biçimleri gelmelidir. Fakat bu söylemin tekil, homojen ve aynı şiddette uygulanan bir söylem olmadığını söylemeliyiz. Aksine biyo-politikada söylem tıpkı iktidar gibi çeşitli stratejiler bütünü olan, her durum ve kuruma uygun olarak yeniden düzenlenen karmaşık bir yapıdır. Özetle söylem; biyo-politik sistemin düşünüş biçiminin sözlü ya da yazılı ifadeler bütünüdür. Ve bütün, kendi içinde belli stratejilere hizmet eden mantıksal olarak tutarlı bir yapıdır. Bu tutarlılıksa ifade birlikleri ile yaratılır (Urhan, 2000, s.19-21).

İktidarın hem bireylere hem nüfuslara erişimi ise ancak hakikatin üretimi ile mümkündür. Genelde bu “hakikat” rolünü ise cinsellik üstlenir. Dolayısıyla hakikatin

üretimi için bilgiyi üreten mekanizmalara dahil olması, denetlenebilir kılınmaya çalışılması, incelenabilir, istatistiki veri edilebilir olması beklenir. İşte 19. Yüzyıldan sonra bu hakikatin üretilmesinde son derece işlevsel bir “aygıt” olarak karşımıza çıkar. Ve cinselliğin verisine ulaşmak için öncelikle özneye ulaşmak gereklidir. Bu sebeple öznenin muayenesi, konuşması özetle kendinin bilgisini sunması elzemdir (Foucault, 2007, s.57). Bu bilgi, hamilelik ve kürtaj söz konusu olduğunda sağlıklı gebelik, gebeliğin takibi, cinsiyet belirlenmesi gibi tıbbi kontrol yöntemleriyle alınır. Kadının hamilelik süreci anı anına kayıt altına alınarak olası bir durumda müdahale edebilmek için saklı tutulur. Bu sayede eğilim anlaşılabilir, buna uygun bir söylem düzenlenebilecektir. Öyle ki bazen bu söylemi oluşturmak etik ve hukuk hiçe sayılır, vatandaşın kişilik hakları ise tedavülden kalkabilir.

Hürriyet gazetesinin 20 Haziran 2013 tarihli haberinde hukukun ve etiğin hiçe sayılmasına işaret eden çarpıcı bir örnek vardır. “Tebrikler KIZINIZ Hamile” başlıklı haberdeki ilk örnekte, babası üzerinden sosyal güvence sistemine dahil olan reşit, bekar bir kadın devlet hastanesinde hamilelik testi yaptırır. Fakat sonuç kendisine değil babasına gönderilmiştir. İkinci olay ise daha vahimdir. Özel bir sağlık kuruluşuna tedavi amaçlı başvuran bekar kadının bilgileri hamile bir hastayla karışınca babasına kızının hamile olduğu bilgisi gönderilir. Ailesiyle büyük problemler yaşayan kadının sorunu gerçeğin ortaya çıkmasıyla çözülür. Sağlık Bakanlığı bu olayların bireysel hatalardan kaynaklandığını söylese de bu durum çok inandırıcı değildir (Gürcanlı, 2013, par.1). Yaptığımız araştırmalar sonucu kadınlar evli olmasa dahi, yasal olmayan biçimde diğer ebeveynin yazılı izninin sorulduğunu, kadın bekar olsa dahi kürtaj olabilmek için beyanının yeterli olmadığını görürüz (Yüncüler, 2014, par.1). Bu örnekler bize kürtaj konusunda özel bir hasta ve insan hakları ihlali olduğunu ve bunlar yapılırkenki suskunlukların özenle hazırlandığını ve söylemin bir parçası olduğunu düşündürür.

Peki söylemin kişinin kendi bedenini algılama biçimini etkilemesi mümkün müdür? Bedenimizle, bize en yakın en ait olanla ilgili nasıl olur da dışsal etkilerle düşünürüz. Bunu anlayabilmek için Foucault’nun kendi sözlerine bakmak yerinde olacaktır:

İkinci Bölüm

“Yapılmaya çalışılan, bedenleri ancak algılanma biçimleri ya da anlam veya değer yüklenme biçimleri dikkate alınarak yapılacak bir ‘zihniyetler tarihi’ değil; ‘bedenlerin tarihi’ ve onlarda var olan en maddesel, en canlı şeylerin kuşatılma biçiminin tarihidir.” (Foucault, 2007, s.112)

Buradan anlamamız gereken iktidar ilişkilerinin kültürel aktarım yoluyla değil bedenler yoluyla devam ettiğidir. Yani iktidar zihinsel bir kategoriden ziyade bedenin maddeliğinde, onun var (ya da yok) olma biçimlerindedir. Dolayısıyla kürtaj gibi bedensellikle ilgili tüm uygulamalar da söylemin ve iktidarın konusu olur. Çünkü bedenin bireysel düzeyde dahi nasıl kullanıldığı söylemin oluşmasında bir tuğla ya da bir tehlikedir.

Biyo-politikada söylemden bahsederken iktidarın her ilişkide yeniden üretildiğini hatırlamak söylemin de ne ürettiğini ve nasıl üretildiğini anlamak açısından yardımcı olacaktır. Tıpkı iktidar gibi söylem de her ilişkide yeniden üretilir ve iktidarı güçlendirir. Ve tıpkı iktidar gibi söylemin üretimi de tek yönlü, zorlayıcı bir görünümde değildir. Bu anlamda kürtaj söylemi, kadın ve erkek arasında, politikacıların konuşmalarında, gazetelerin köşelerinde ve dahi sinemada yeniden üretilir. Şüphesiz ki dağınık ve rastgele görünen bu üretim de organize ve hedeflidir. Denetleme ve düzenleme yoluyla organize edilir. Bu sebeple iktidarın kürtaja bakışı her an her yerde yeniden üretilebilir. Bu bazen anneliğin doğal sürecinden sıyrılıp kutsanmasında, kürtaj karşıtı açıklamalarda ve fetüsün yaşam hakkını korumak için kadının yaşam hakkının lanetlenmesinde karşımıza çıkabilir. Peki bunların gerçekten tesadüf olduğu savunulabilir mi ya da ifade ve inanç hürriyetinin rastgele birer yansıması sayılabilir mi? Söylemlerin tarihlerinin yakınlığına, nüfusun düştüğü ve milletin geleceğinin tehlikede olduğu ifadelerine bakıldığında meselenin tamamen biyo-politik olduğu anlaşılacaktır. Ayrıca söylemsel birlik anlamında değerlendirecek bambaşka koşullardaki Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk günleri ve bugün arasındaki “vatana ihanet” “milletin tehlikede olduğu” söyleminin birliği şaşırtıcı değildir. Çünkü bambaşka nitelik ve koşullarda olsa da iktidar, biyo-politik emeller için benzer söylemleri kullanacak ve zihinlerdeki düzenlemeyi bu söylemle yapacaktır. Aksi takdirde inançsal kaygılarla hareket etmediğini bildiğimiz ilk yönetim ve inançsal kaygıları olduğunu belirtmesine rağmen, faiz gibi düzenlemelerde ılımlı ifadelerle “görüş bildirip” kürtaj konusunda

“ahkam kesen”, yaşam hakkını savunduğunu iddia edip işi annenin ölmesi gerektiğine kadar vardırıran dönem siyasiyelerinin söylem benzerliğini açıklamak mümkün değildir.

İktidarın üretilme biçimlerine baktığımızda şüphesiz ki özne olma durumu, öznenin oluşturulma biçimi üzerinde de durmalıyız. Çünkü iktidar gibi söylemin üretilmesinin, yaygınlaştırılmasının efektif bir yolu olarak özneleştirme, söylemin çoğalmasını sağlayacak ve hakikat üretimine katkıda bulunacaktır. Foucault’nun özne kavramı, özgür olan, özgün değerler üreten sorgulayan ve hayatına bağımsız yön verme kabiliyeti olan “aktör” anlamı taşımaz. Onun hareketselliği yani aktörlüğü verilen rolü oynamak üzerindedir. Tabii ki bu rolün ona verili olduğu büyük puntolarla ilan edilmiş ya da kulağına fısıldanmış değildir. İşte onu “özne” kılan da budur. Gerekli düzenlemeyi ve denetlemeyi kuran, stratejisini oluşturan biyo-politik iktidar, bireye kendi kararlarını aldığı yanılsamasını da verir. Söylemle oluşturduğu düşünce birliği elbet bireye sirayet edecek ve kişi, kendi kararlarını alan, kendi kendini denetleme sorumluluğunu alan ve en nihayetinde “kendi kararları sonucu” söyleme uygun davranan “özne” olacaktır. Söylem öyle bir “ben bilgisi” ve bilinç oluşturacaktır ki iktidarla özne her zaman etkileşim içinde olacaktır. İşte bu sebeple Foucault için iktidardan çok iktidar ilişkileri önemlidir (West, 1998, s.235-237).⁵⁷

İktidar stratejilerinin ürettiği özne, söylem birliğiyle oluşmuş anlamı çoğu zaman kabul eder. Çünkü sorgulamak için zamanı ya da kaçış mekanı yoktur. Bu sebeple çoğu zaman birey bunun kendi özneliği olduğu yanılgısıyla bir iktidar sunusunu kabul eder. Kürtaj söz konusu olduğunda da bu böyledir. Söylem aracılığıyla kutsallaştırılan fetüs, gebelik gibi kavramları, birey kendisinin kutsalı olarak görme eğilimdedir. Böylece biyo-iktidar bireyden topluma olarak tekrar üretilmiş olur. Çeler, *Annenin Serüveni: Kadının Anne Olarak Toplumsal Kurgulanışı* makalesinde tam da bundan bahseder. 18. yüzyıl öncesinde bugünkü anlamda “doğal” bir anne sevgisinden bahsedilemeyeceğinden söz eden Çeler, bunun politik sebeplerle inşa edilmiş bir “sevgi” olduğunu anlatır. Bugün evrensel ve doğal kabul ettiğimiz “annelik sevgisi” 18. yüzyılda nüfusun ticari ve askeri bir kaynak olarak görülmesinden sonra baş gösterir.

⁵⁷ İlerleyen bölümlerde inceleyeceğimiz *Juno(2007)* filmi üzerinden bu konu üzerinde durulacaktır.

Bir nüfus kaynağı olarak çocuk; değer kazanmış, buna koşut olarak “annelik sevgisi” söylemi dolaşıma girmiştir. Hatta Çeler daha fazlasını da söyler: “Bu tarihten önce hem anne hem de baba için bir tür yük olarak görülen çocukların, sağ kalmaları önemli hale gelince kadının her şeyden önce bir anne olduğu yönündeki söylemle kadınlar çocukların sorumluluğunu alma konusunda ikna edilmeye çalışılmıştır.” (Çeler, 2012, s.173-175).

Buradan bakıldığında kürtaj konusunda, bu annelik, “annelik sevgisi” , hatta kadını fetüsü öldürmekle suçlayan söyleme şüpheyile yaklaşmak şart olur. Çünkü söylem de nesnenin anlamı gibi yeniden yaratılan ve başkalaşan ve zihinlerde başka düşünce biçimleri oluşturabilen bir şeydir. Aksi takdirde tarım toplumuyken “tarlalarda doğurmak ve işe devam etmekle”⁵⁸ övülen kadının bugün, naifliğine yapılan atıf, iş hayatına uygun olmayan bir kırılgenlikle anılması, çocuğuna bakmak için evde olmasının kutsanması, anneliğin en kutsal “kariyer” olduğu söylemi ve annenin geleceği ürettiği açıklamalarını anlayabilmek mümkün değildir (<http://www.hurriyet.com.tr/gundem/saglik-bakani-muezzinoglu-annelik-bir-kariyerdir-27882199>, 2015). Bu ideolojik tercihlerin sonucu gelen muhafazakarlaşma olarak da algılanabilir. Fakat burada da yine şu soru doğacaktır: Öyleyse dün kadına çocuğu şımartmaması için kucağına almaması gerektiğini söyleyen aileler, tarlada doğan çocuğunu sırtına bağlayıp çalışmasıyla anılan köylüler muhafazakar değiller miydi? Bu sorunun cevabının “Elbette ki muhafazakarlardı.” olduğunu hepimiz biliyoruz. İşte bu soruya verilen cevap bize, tüm bu söylemsel değişimin aslında ne kadar da üretim biçimlerine ve nüfus politikalarına bağlı olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Kadınlık, annelik ve biyo-politika ilişkisine başka bir örnek de işgücü olarak kadın kavramı olur. Aynı zamanda işgücünün de dizaynını üstlenen bir yönetim sanatı olarak biyo-politika, nüfusu işgücü ihtiyacına uygun düzenleyemediğinde işsizlik ya da işgücü eksikliği gibi sorunlar doğacaktır. Hali hazırda var olan sorunun çözümü için nüfusu kontrol etme enstrümanı artık devre dışı kalmıştır. Dolayısıyla devreye söylem

⁵⁸ Bkz: *Doğum Nedir.* (Özer, 2015, par.3), *Bu da Benim Annelik Açılımım* (Erdilek, 2010, par. 8), (<https://www.kadinlarkulubu.com/forum/threads/mekik-cekersen-kolay-dogurursun.478667/>, 2011, par.1).

girer. Söylem nüfus ve iş gücü arasındaki dengesizliği kapatmada bir enstrüman, bir ikna unsuru görevi görür. Örneğin 2009 yılında dönemin Devlet Bakanı Mehmet Şimşek, işsizlik oranını kadınların çalışmasına bağlar (<http://www.hurriyet.com.tr/ekonomi/simsek-e-bakilirsa-issizlik-kadinlar-yuzunden-artiyor-11240874>, 2009). Bu açıklama bize biyo-politika, annelik ve kadınlık söylemi arasında verimli bir inceleme alanı sunar. İş-gücü planlamasını yapamayan biyo-politik yönetim, çareyi söylemde bulmuş, böylece planlamayan nüfusu ihtiyaçlarına göre düzenleme amacı gütmüştür. Aynı zamanda burada biyo-politikada iktidarın güçlü öznesi olarak eril tahakkümün de izlerini bulmak mümkündür. Çünkü inşa edilmek istenen kadınlık, işgücü politikasıyla beraber oluşturulmuş ya da başka bir deyişle kadına iş hayatının dışında bir öznelik inşa edilmiştir.

Foucault, söylemin oluşturulmasında özellikle iki kurum üzerinde durur. Bunlardan ilki akıl hastaneleri diğeri ise hapishanelerdir. Foucault'ya göre deliler, zararlı oldukları, tehlike oluşturdukları ya da toplumda huzursuzluk yarattıkları için değil, başka bir söylem üretebilmek için kapatılmıştır. Burada yapılmak istenen delilik “suçunun” göz önünden kaçırılması değildir. Aksine toplu bir tecritle delilik yeri yurdu belli, izlenir bir “hakikat” haline gelmiştir. Deliliğin dehşetini kurumsal olarak takip edebilme durumu özneye ağır bir sorumluluk kaygısı yükler. Çünkü artık deliliğin bedeli, yalnızca “deli olmak” değildir. Onlar doktorlar tarafından yargılanan “suçlular”dır. Norm dışı/anormal olan deliler, normal olan doktorlar tarafından organize biçimde yargılanmış, akıl hastanesinde kalmak üzere hüküm giymiştir. İşte bu yargılanma kaygısı kişiyi norm içinde kalmak üzere sorumluluk almaya sevk eder. Böylece kişi toplumun yargılayan kısmında kalmayı garantilemiş, toplum dışı addedilmekten kurtulmuş olur (Sarup, 1997, s.99).

Foucault'nun söylemin oluşturulduğunu söylediği ikinci kurum ise hapishanelerdir. Bir disiplin mekanı olarak yapılandırılan bu iktidar aygıtı, suçluluk ve ceza kavramlarının üretilmesine odaklanmıştır (Foucault, 1992, s.439). Foucault'nun hapishaneler hakkındaki düşünceleri akıl hastanesi hakkındaki düşüncelerinden çok da farklı değildir. Hapishaneler de tıpkı akıl hastaneleri gibi özneyi yapılandırmak amacıyla tasarlanmışlardır. Ve yine tıpkı deliler de suçlular gibi hapishaneye

girdiklerinde ıslah olmazlar. Zaten amaç da bu değildir. Amaç; suçun ve suçlunun imali, kurumsallaşması ve tıpkı deli/akıllı karşıtlığında olduğunda gibi suçlu/suçsuz düşüncesinin yeniden üretilmesidir. Bu üretim de elbette ki toplumu, norm ve norm dışı olarak kategorize etmeyi sağlar (Sarup, 1997, s.107). Fakat bu kategorizasyon ve kurumlar çözüm sunmak şöyle dursun yeni sorunların kaynağı olur. Çünkü hakim söylem, öylesine katı biçimde toplumu/durumları tanımlar ki var olan sorunu ancak kökleştirir veya daha kötüsü yeni sorunlar üretir. Başka bir deyişle her gün yeni delilik ve suçluluk biçimleri ortaya çıkar. Dün delilik olmayan bugün deliliktir, dün suç olmayan bugün cezalandırılmalıdır. Dolayısıyla iktidar her halkada genişleyip, denetimini arttırmıştır (Foucault, 1982, s.85). Böylece makul olanın sınırları da her geçen gün daralır ya da günün koşullarına uygun olarak genişler. Delilikten ve suçluluktan kaçınmak isteyen birey ise git gide köşeye sıkışacak, makbul vatandaş olabilmek için otokontrolde vites arttıracaktır. Dolayısıyla kürtaj ya da üreme kontrolü de bundan nasibini alır. Dün kadınlar arası bir gerçeklik olan düşük bugün “canilik” sayılabilir ya da nüfus patlaması yaşandığında kürtaj rasyonel bir işlem sayılabilir.

A. Türkiye Tarihinde Kürtaj Söylemi

Foucault'cu söylem kavramının iktidarın yeniden üretiminde bir araç, düşünceyi belirleyen bir düzenleme biçimi olduğunu söylemiştik. Dolayısıyla burada söylem bir ifade meselesinden çok iktidar meselesidir. Hem iktidarı hem de bilgiyi üreten bir güç olarak söylem, iktidarın zihinlere sirayeti, dolayısıyla bedenin disiplinini olanaklı kılması açısından çok önemlidir. Bu durum kürtaj meselesinde de karşımıza çıkar. İktidar, hem kürtaj için üretilen söylemin sahibi olmaya çalışmakta hem de söylemin gücüyle iktidarını güçlendirme çabalarına girmektedir. Bu anlamda söylem ne kadar yaygınlaşırsa iktidar o kadar üretilecek, o kadar yaygınlaşacaktır (Demir Güneş, 2013, s.61). Biz de bir deneme yapıp tıpkı Foucault gibi bir kazıya girişmek istiyoruz. Bugünkü genel söylemi anlayabilmek için geçmişten bu güne Türkiye Cumhuriyeti'nde kürtajla ilgili söylemin nasıl oluşturulduğuna bakacak ve genel bir görünüm ortaya koymaya çalışacağız. Bu kazının, kürtajla ilgili söylemin bir süreklilik arz etmediğine, biyo-politikanın manevralarına ışık tutacağına inanmaktayız.

Cumhuriyetin ilk yıllarına baktığımızda kürtajın “ulusa karşı işlenen suçlar” kapsamında yer almakta olduğunu ve söylemin bu doğrultuda görürüz. Zafer Toprak, *Erken Cumhuriyet, Kürtaj Ya da İskat-ı Cenin* makalesinde cumhuriyetin ilk dönemlerindeki kürtajı vatana ihanetle eş tutan söylemden çokça bahseder ve bir dolu örnek verir. Bunlardan ilki, İsmail Ken'an'ın *İctimai Hastalıklardan Tahaffuz ve Vikaye Çareleri* (1924) adlı eserinde geçen satırlar oldukça ilginçtir:

“Vatana bu büyük felaketi getiren bu gibi eşhasın izinin sürülmesi, meydana çıkarılması ve ağır cezalara çarptırılması şarttı. Kim olursa olsun bu cinayetleri işleyenler cezalandırılmalıydı. Bu amaçla yasalara daha ağır cezalar konmalıydı. Gereğinde sıhhiye müfettişleri şüphelendikleri yerleri teftiş etmeli ve “İskat-ı cenin” icra edilen batakhaneler hükümet tarafından yakından izlenmeli, gizli cinayetler şiddetle cezalandırılmalıydı.” (İsmail Ken'an'dan aktaran Toprak, 2017, s.50)

Bir diğer örnekte Doktor Cemal Zeki'nin, *Çocuk Düşürmek- Esbabı, Tehlike ve Akıbetleri ve Buna Mani Olabilecek Tedabir*, (1926) adlı eserinde geçer. Zeki'nin “Memleket kadınlığını kemiren bir facia-i ictimaiyye var: Çocuk düşürmek.” dediği eseri boyunca neden bahsettiğini Toprak şöyle özetler:

İkinci Bölüm

“Çocuk düşürmenin ülke kadınlığını kemiren toplumsal bir facia olduğunu, bu facianın aynı zamanda ülke nüfusunu çökerttiğini kaydediyordu. Ülkede bir salgın almış, gidiyor, birçok talihsiz kadını ölüme sürüklüyordu. Her gün bir yuva yıkılıyor, her dakika başka bir ocak sönüyordu. Toplumsal yaşamı sarsan, kadınları bedbaht kılan, ülke nüfusunu kıran çocuk düşürme girişimlerinin önünü almak, hurafe ve ananelerden başka bir inancı olmayan ülke kadınlığına çocuk düşürmenin tehlikeli, tüyler ürperten sonuçlarını göstermek, gerçekleri onlara anlatmak, kadınlığı düştüğü uçurumdan kurtarmak herkes için vicdan borcuydu. Bu kitap “çocuk düşürmenin feci sahnelerini haykıran, kadına kendi benliğinin kutsi vazifelerini telkin eden, kadını çocuk düşürmekten, bilerek kendisini ölüme sürüklemekten men eden”, ona yol göstermeyi amaçlayan bir eserdir.” (Zeki’den aktaran Toprak, 2017, s.53)

Toprak’ın örneklerinde Zeki’nin dili git gide daha da sertleşir. “Kadınların çoğu çocuk düşürmeyi basit, tehlikesiz bir işlem zannetmektedir.” Fakat “Çocuk düşürme baca temizlemeye benzememektedir.” “Artık çocuk düşürmek moda halini almıştır.”; “güzel bir eğlence”dir. “Buna alışkın ‘zavallılar’ vardır”. “Bunlar hiç sıkılmadan çocuk düşürmek için ne gibi tarzlar bulunduğunu, ne suretle hareket edilmesi lazım geldiğini birbirine öğretmektedirler.” “Bir şeyden haberi olmayan birçok masum bu yolda işgal ediliyordur.” (Zeki’den aktaran Toprak, 2017, s.55). Yazı, düşük yapan dönem kadınlarını bilinçsizlikle suçlamakla, sağlıklarını tehlikeye atacak kadar zavallı olmakla suçlamakla kalmaz. Onları aynı zamanda annelik vasfından uzak olmakla, yalnızca “bedenini” düşünmekle de suçlar:

“Gebe kalınca karnının büyümesi, memelerinin şişmesi kadının zarafetini bozuyordu. Karındaki çatlaklar, hele doğumdan sonra karın ve memelerin sarkması onun büsbütün letafetini kaçıırıyordu. Bu duruma düşünce, etrafında uçuşan “kelebekler”, erkek hayranları dağılıp gidiyor, aşıklarını, sevgililerini, dostlarını kaybediyordu.” (Zeki’den aktaran Toprak, 2017, s.56)

Tüm bu söylemler, dönemdeki kürtaj yasalarıyla birlikte ele alındığında söylemin ve diğer yasak, delilik-akıllılık gibi dışlama biçimlerinin ne kadar etkin kullanıldığı ve söylemin nasıl birlik içinde oluşturulduğu gözle görülür hale gelir. Yazılanlardan da anladığımız üzere kadının moda için kürtaj yaptırdığı, “aşıklarını” mutlu etmek üzere düşük yaptığı, “kadınlığın bir uçuruma düştüğü”, “çocuk düşürmenin feci sahnelerini haykırmak, kadına kendi benliğinin kutsi vazifelerini telkin etmek gerektiği” gibi pek çok sert söylem vardır. Genel dil, kadının bir şey anlamayan bir

“zavallı”, yaptıklarının sonucunu tahlil demeyecek, yarı meczup bir eğlence düşkünü olduğunu üzerinedir. Tüm bunlar, kürtajın 1960’lı yıllara kadar ulusa karşı işlenen suçlar niteliğinde sayılması, her türlü doğum kontrol yönteminin yasak olması ve çok çocuk doğuran kadına madalya verilmesi gibi yasa ve uygulamalarla birlikte incelendiğinde aslında durumun tamamen bir söylem oluşturma amacı güttüğü ortaya çıkar (Çokar, 2008, s.206-207). Kürtaj yapan kadın delilikle eşleştirilmiş, yasalarla yasak konmuş, doğru-yanlış karşıtlığı oluşturulmuş, kısacası söylemi oluşturmak için tüm ilkeler çalıştırılmıştır.

Oysa dönemin nüfus politikalarına bakıldığında kürtajın sebepleri de bu durumun biyo-politik zemini de kolayca karşımıza çıkar. Ülkenin savaş sonrası yoksulluk hali, hayatın kaynak kıtlığı sebebiyle pahallaşması aileleri bu yöne itmiştir. Kadınlar çoğunlukla kocalarıyla birlikte bu kararı uygulamaktadır. Üstelik ebeler, doktorlar ve hamileler arasında bir ekonomi oluşmuş, ebeler ve doktorlar bu yolla servet edinmiştir (Toprak, 2017, s.50). Görüldüğü üzere gibi kadınlar ne meczup, ne de insanlık dışıdır. Sadece günün sefalet koşullarında hayatta kalmaya çalışan ve ailelerini buna uygun düzenlemeyi talep eden kimselerdir. Fakat söylem çoğu zaman kocalarıyla birlikte karar veren bu kadınları norm dışı ilan etmeyi seçer. Doktorların, ebelerin ve kocaların bahsi geçmez. Böylece norm içinde kalmakla ödüllendirilen takım, derin bir sessizlik içine gömülür. Kürtaj, bir savunucu bulamamakta ama aynı zamanda durmadan yapılmaktadır.

1925’te toplanan Birinci Türk Tıp Kongresi’nde bu en çok konuşulanlardan biri olur. doktorlara verilen ankette, çocuk ölümlerinin oranı, ülkede bilimsel (fenni) çocuk bakımını bilen ve uygulayan ailelerin oranı, kadınlar arasında çocuk düşürme eğilimi oranı ve çocuk doğurmaktan kaçınan kadınların kullandığı bilim dışı (gayr-ı fenni) araçlar sorulur. Doktorlar suç unsuru taşıyabilecek kimi sorulara cevap vermekten kaçınarak suskunluğu seçer. Çünkü aksi takdirde kürtajdan haberdar olup bildirmemekten başları belaya girecektir. Yalnızca Ebe [Kabile] Kadriye Hanım açık bir tavırla kadınlar arasında çocuk düşürme eğiliminin çok yüksek olduğunu söyler. Fakat araştırsak da ne Kabile Hanım ne de kongredeki doktorlarla ilgili bir yaptırım göze çarpmaz. Bu da bizi tekrar norm dışı ilan edilenin kadın olduğu savına götürür. Çünkü

doktorlar ve ebeler iktidara, biyo-politik düzenlemeleri yapabilmek için gerekli veriyi sunabilecek araçlardır. Katı bir kürtaj yasağının olduğu bu dönemde henüz bir doğum bildirim zorunluluğu olmaması kadınları görece rahatlatmıştır. Kayıt altına alınmayan doğum ve hamilelik, iktidar açısından veriye ulaşmayı zorlaştırır. Bu sebeple doktorların ve ebelerin bilgisine ihtiyaç duyulmuş, istenen bilgi doktor-hasta ilişkisindeki itiraf yoluyla alınmaya çalışılmıştır. Zaten kürtaj ve nüfus planlamasının yeni kanunlarda acilen düzenlenmesi gerektiği sıkça belirtilmiş, 1926'daki ceza kanunuyla ilk yasak gelmiştir (Toprak, 2017, s.52.)⁵⁹.

1960'lara gelindiğinde nüfus politikalarıyla birlikte doğum kontrol yöntemlerine bakış da değişmiş, dolayısıyla söylem de yumuşamıştır. Artık devir ülkenin geleceğini planlama devridir. Beş yıllık kalkınma planları dönemi başlamıştır. Bu planlama içinde elbette ki nüfus da yer alacaktır. Nüfus artışının niceliksel olarak desteklendiği dönemden, niteliğine odaklanıldığı döneme geçilir. Artık nitelikli nüfus için gerekli olan “az çocuk” politikası önem kazanır. 1955- 1960 yılları arasındaki binde 28,5 artış yöneticileri korkutmuş, işsizliğin baş göstermesi onları doğum kontrol yöntemleri üzerinde düşünmeye itmiştir (Çokar, 2008, s.210). 14 Nisan 1963 tarihli *Milliyet* haberinde “Doğum kontrolünün sonucu ancak 25 yılda alınabilecek” denir ve Amerika Nüfus Konseyi üyelerinden Dr. Taylor konuşur: **“iktisaden geri kalmış memleketlerin, hızlı nüfus artışlarına tahammülleri yoktur.”** der (<http://www.gecmisgazete.com/haber/dogum-kontrolunun-sonucu-ancak-25-yilda-alinabilecek>, 2018). 4 Ekim 1963 tarihli *Tercüman* haberinde ise “2,5 lira veren kadın gebe kalmaktan kurtulacak” başlığıyla birlikte şöyle denir. “Hamileliği yüzde-yüz önleyecek ilaçların zararı yok.” (<http://www.gecmisgazete.com/haber/ayda-12-5-lira-veren-kadin-gebe-kalmaktan-kurtulacak>, 2018). Henüz doğum kontrol yöntemlerinin yasal olmadığı düşünülürse doğum kontrolle ilgili bir teşvik söyleminin başladığı yorumunu yapmak yanlış olmayacaktır. Fakat bu söylem, toplum sağlığı ya da kürtajdan ölen kadınlardan çok, nüfusun artışının zararlarına yönelmiştir. Gözümüze çarpan az örnekten biri olarak 27 Temmuz 1964 tarihli *Dünya* gazetesinde “Çocuk sayısının tayini ana-babaya ait olmalıdır.” denerek hafif şiddette de olsa bir karar haline

⁵⁹ Bkz: “Osmanlı'dan Bu Yana Türkiye'de Kürtaj Uygulamaları” başlığı.

atıf yapılır (<http://www.gecmisgazete.com/haber/-cocuk-sayisinin-tayini-ana-babaya-ait-olmalidir-> 2018). Fakat yine konu kadın bedeninden çok aile planlaması anlayışıyla ele alınmıştır. 22 Mart 1965'te *Hürriyet*, “Dünya nüfusu bu asrın sonunda 6 milyar olacak” haberiyle olası “tehdit” gösterilir (<http://www.gecmisgazete.com/haber/dunya-nufusu-bu-asrin-sonunda-6-milyar-olacak>, 2018). Ve zaten çoktandır söylemle oluşturulan zemin 1 Nisan 1965'te doğum kontrol yöntemlerinin serbest bırakılmasıyla sonuçlanır.

Yasal engellerin kalkması, nüfus artışı “felaketi”yle mücadele söylemini bitirmez. Sıra kadınlara gelir. Çünkü öncelikle kadınların ve toplumun buna ikna edilmesi gereklidir. İkna çalışmalarında nüfus kozu oynanmaya eder. 21 Ocak 1966'da ise *Hürriyet* nüfus artışıyla ilgili şöyle yazar: “Bu hızla artacak olursa insanlar birbirlerini yiyecek.” (<http://www.gecmisgazete.com/haber/dunya-nufusu-bu-hizla-artacak-olursa-insanlar-birbirlerini-yiyecek>, 2018). Fakat ikna çalışmaları her kesimde karşılık bulmamış olacak ki 15 Temmuz 1970 tarihli *Bugün* gazetesi Isparta'da yapılan bir konferansı şöyle duyurur: “Çocuk istemeyen evli kadınları uyarmak (!) için düzenlendi ama nüfus planlaması konferansını mini etekli genç kızlar takip etti”. Haberde evli kadınlardan çok, gelen genç kızlar vurgulanır. Ailelere, “namus” tehdidi gösterilmiş, evli olmayan kadınların doğum kontrolle bilgi sahibi olması ahlaki değerlere bir tehdit olarak sunulmuştur (<http://www.gecmisgazete.com/haber/nufus-planlamasi-konferansi-11682>, 2018). Evli olan kadının anneliği kutsalken evli olmayanın bir tehlikedir. Hatta öyle ki haberden hamilelik tehlikesi kozunun kadını kontrol altına aldığı çıkarımını yapmak yanlış olmayacaktır. Böylece “kutsal anne” söyleminin nasıl sallantıda, nasıl oynak bir zeminde olduğu bir kez daha ortaya çıkar. Evli kadınları, çocuk sayısına karar vermek isteyen değil “çocuk istemeyen” ilan eden gazete “namus” vurgusuna mini etekli genç kızların evlilik dışı hamilelik ihtimallerine imada bulunarak devam eder. Böylece bedeni üzerinde söz sahibi olmak isteyen kadın, bir kez daha anne olmak istememekle suçlanmış (suç ise?) “namus”un kadın bedeni üzerinden yürüyen söylemi bir kez daha tekrar edilmiştir.

Dönemin kürtaj söylemi ise bambaşkadır. Doğurganlık kontrolüyle ilgili söylemde olduğu gibi yönetim kürtajla ilgili de yeni bir söylem edinmiştir. Fakat bu

söylem söylemekten çok susmak üzerine kurulur. Bu dönemdeki yaygın kürtaj söylemi “suskunluk” stratejisiyle oluşmuştur. Bunu, 1983 yılına kadar, tıbbi koşullar dışında gebeliğin sonlandırılması yasak olan fakat dönem süresince çokça görülen isteyerek düşükten anlayabiliriz. Özetle kürtaj fiiliyatta yasak olmaktan çıkmıştır. Yöneticiler de bunu görmemeyi, duymamayı ve bilmemeyi seçer. Yoksa 1978-1983 arasında adli makamlara yansıyan 200 isteyerek düşük vakasına rağmen sadece birinin cezalandırılmasını başka türlü açıklamanın yolu yoktur (Çokar, 2008, s.213-214).

1983’e gelindiğindeyse malumun ilanıyla kürtaj yasağı kalkar. Söylem de buna uygun olarak değişmiştir. 11 Ocak 1984 tarihli *Milliyet* gazetesinin 1. sayfasında “Kadınlar Kürtaj Kuyruğuna Girdi” başlıklı haberde Zeynep Kamil Hastanesi Başhekimisi Burhanettin Üstünel, günde 100 kürtaj başvurusu olduğundan, talebe yetişemediklerinden bahseder (Milliyet, 1984, s.1). Artık “bakamayacağın çocuğu” doğurmak aşağı bir davranıştır. Fakat “bakabilmekten” kasıt çok da açıklanmamıştır. 30 Mart 1986 tarihli *Milliyet* gazetesinde “Böyle Gidersek 2000’de 83 Milyonuz” başlığından sonra dönemin Cumhurbaşkanı Kenan Evren “Önemli olan çocuk yapmak değil, yaptıktan sonra bakabilmektir” der (Karaömerlioğlu, 2012, par.1). Dönemin ANAP’lı Sağlık Bakanı Mehmet Aydın “Öyle pırt pırt doğurmak olmaz” diyerek mevcut söylemde “öteki”nin adını koyar: “Pırt pırt doğuran” (Milliyet, 21. 08. 1984, s.7). Artık çok çocuk doğuran kadın makbul değildir. Aksine ikilemedeki gibi ritmik ve dışkılamaya benzer biçimde doğuran, aşağı bir varlıktır. Böylece kadınlık ve annelik söylemi yeniden oluşturur. Fakat burada asıl dikkat çekici nokta, doğurganlıkla ilgili söylemin tamamen kadın üzerinden oluşturulması, kontrol yükümlülüğünün kadına yüklenmesi ve sanki tek başına gebe kalmışçasına erkeğin adının geçmemesidir.

31 Ocak 1985 tarihinde ise söylemin yönü değişir. İlk günlerdeki talebin çokluğuna vurgu yapan ve sadece verileri vermekle yetinen objektif dil yerini başka bir dile bırakır. Kapasitenin kürtaj talebini karşılamadığından bahseden *Milliyet* haberi (1985, s.3), Zeynep Kamil Hastanesi’nde doğum kontrol yöntemleriyle ilgili kurslara katılanları fotoğraflar ve şöyle der: “Hastaneye gelerek kurslara katılan kadınlar, böylece hem ileride kötü neticeleri görülebilecek “**kürtaj**”dan kurtuluyor, hem de “**istediğin kadar çocuk yap**” kampanyasına “**gönüllü ve akıllı**” bir üye olarak katılmış

oluyorlar.”⁶⁰ Böylece söylemde “akıllılık” teması bir kez daha karşımıza çıkar. Kadınlar tekrar “pırt pırt doğuran” çok da akıllı olmayanlar ve “medeni” biçimde doğum kontrol yöntemlerini kullanan “akıllılar” olarak tekrar ikiye ayrılmıştır. Doğrular ve yanlışlar tekrar belirlenmiş, ezberler, biyo-politik devletin ihtiyaçları ve yeni stratejileri uğrunda yeniden bozulmuştur.

1983 sonrası kürtaj yasağının kalkmasının ardından, kürtaja bir haber nesnesi olarak yönelen ilgi birkaç sene içinde azalır. Seksenlerin sonuna doğru aile planlaması merkezlerindeki eğitimin işe yaramadığı, kürtaj için kuyruklar oluştuğu, kürtajın kurayla yapıldığına dair seyrek haberler çıksa da kürtaj iyi ya da kötü haber değeri taşımaktan ve anaakım siyasetin konusu olmaktan çıkar (Milliyet, 14 Ocak 1988, s.3). Fakat bu kez de kürtaj eğitimsizlik ve yoksullukla bir arada anılmaya başlar. 13 Mayıs 1983 tarihli *Bulvar* gazetesi yazarı Vedat akın “Doğum kontrolüne ‘Hayır’ diyen semt: Balat”⁶¹ yazısında, Balat’ın sefaletiyle birlikte, sokaklarının çocuktan geçilmediğini anlatır. Kadını ve erkeği el ele verip doğum kontrolüne hayır diyen Balatlılar “Biz, doğum kontrolüymüş, kürtaj hikayesiymiş anlamayız... Madem ki kadın kadın olmuştur, görevi doğurmaktır... Başka ne işi ne?” demektedirler (<http://www.gecmisgazete.com/haber/dogum-kontroluna-hayir-diyen-semt-balat?tamBoyut>, 2018). 22 Aralık 1997 tarihli *Milliyet*, gecekondularda yaşayan kadınlar arasında kürtaj olma oranının yüzde 30 olduğunu anlatır (Milliyet, 22.12.1997, s.15). 2000’li yıllara kadar üreme kontrolüyle ilgili meseleler doğum kontrolü üzerinden işlenir. 17 Kasım 1995’te *Cumhuriyet* gazetesi Süleyman Demirel’in sözlerini yayınlar. Demirel, bakabileceğiniz kadar çocuk yapın vurgusunu devam ettirirken “Dinimizde aile planlaması vardır.” diyerek muhafazakar kesimi ikna çalışmasına devam eder (<http://www.gecmisgazete.com/haber/suleyman-demirel-bakabileceginiz-kadar-cocuk-yapin->, 2018). 1999 tarihli başka bir haberde ise Ulusal Aile Planlaması Kongresi’nin girişinde Süleyman Demirel’e “güzel bir bayan” tarafından verilen prezervatif konu edilir (<http://www.gecmisgazete.com/haber/baba-ya-da->

⁶⁰ Koyu renkli kısımlar haberde bu şekilde yer almaktadır.

⁶¹ Başlık aynen alınmış, yazım yanlışları düzeltilmemiştir.

prezervatif?tamBoyut, 2018). Tüm bu bu haberlerden anladığımıza göre kürtaj yasağı kalktıktan sonra söylemde ana odak doğum kontrol yöntemleri ve bunların kullanımına yönelmiştir.

Son dönemde ise kürtaj ve söylemle ilgili durum 1960'lı yılların tam tersine döner. Yasal olan kürtaj fiiliyatta yasak hale getirilmiş, söylem de bunun üzerine kurgulanmıştır. Ulaşabildiğimiz ilk haber 02 Nisan 2009 tarihinden gelir. “Yasaya göre kürtaj serbest ama hastaneler engelliyor.” başlıklı haberde İstanbul'daki 15 devlet hastanesi arasından sadece 2'sinin isteğe bağlı kürtaj yaptığını ve evli olma şartı aramadıklarını söyler. 7 hastane hayati risk söz konusu olduğunda kürtaj hizmeti verdiklerini bunlardan 6'sı ise hayati risk söz konusu olsa dahi “evlilik cüzdanı” şartı koştüğünü belirtir. Ayrıca bu 6 hastane, yasal olmamasına rağmen eş onayını zorunlu tutmuştur (Denizaltı, 2009, par.1).

Bir süre suskunluk stratejisiyle ilerleyen söylem, 2012'de atağa geçer. Dönemin Başbakanı olan Recep Tayyip Erdoğan, Adalet ve Kalkınma Partisi Genel Merkez Kadın Kolları 3. Olağan Kongresi'nde kürtajı bir cinayet olarak görmesine kızanlara şöyle der: “Bunların (aile planlamasını kast ederek) planlı yapıldığını biliyorum ve bunun, ülke nüfusunun artmaması için atılan adımlar olduğunu biliyorum. Bununla bu ülkenin nüfusu bir yerde durduruluyor. Kürtajı bir cinayet olarak görüyorum.” der (<https://www.ntv.com.tr/turkiye/her-kurtaj-bir-uludedir,z1M5Y2zmwEu6drogItVkiA>, 2012). 29 Mayıs 2012'de yapılan Adalet ve Kalkınma Partisi Merkez Karar ve Yönetim Kurulu (MKYK) toplantısında Başbakan Erdoğan tekrar konuşur ve 4 haftadan sonra kürtaj yapılmasının sakıncalı olduğu savunur. Sağlık Bakanlığı'na konuyla ilgili çalışma yapılması talimatı verdiğini, bakanlığın çalışması sonucunda hamileliğin kaçınıcı haftasından sonra kürtajın yasaklanacağını belirleneceğini de ekler. Kürtajın zararları üzerinde duran Erdoğan, bunun nüfusun artmasını önlediğini kaydeder (Karakuş, 2012, par.7).

Tüm bu verilerden yola çıkarak biyo-politik söylemle ilgili genel manada şunlar söylenebilir: Söylem, yasakların yetmediği yerde ya da başka bir deyişle liberalizm gibi yasaktan çok daha incelikli düzenleme yöntemlerine ihtiyaç duyulan bir sistemde devreye girer. Fakat iktidarın sebebi ya da sonucu değildir. O da biyo-

politikanın tüm bileşenleri gibi değişken, dönüştürülebilir ve tersine çevrilebilirdir. Ama iktidarı harekete geçirdiğini, güçlendirdiğini ve onu yeniden ürettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Fakat bazen de söylem, direnme noktalarının oluştuğu, karşıt stratejilerin kullandığı ve iktidarı zayıflatan, silikleştiren ve hatta yok eden bir toplamdır. Bunun tersine giz ve suskunluk iktidarı korur, çatışmalarını azaltır ve onu yumuşatır. Bu sebeple biyo-politik iktidar yeniden üretmek istemediği hiçbir şeyi tartışmaya açmaz. Ya da iktidarın söyleminden bahsederken tek bir egemen söylem ve onun karşıt söylemini anlamak doğru olmaz. Aynı strateji içinde karşıt söylemler olabilir ya da karşıt stratejiler aynı söylemi kullanabilir. Yani iktidar bazen karşıt söylemleri araç haline getirip bütünsel stratejiye hizmet edecek şekilde düzenleyebilir. Ya da bir söylem sonsuza kadar karşıt söylem olarak tanımlanmaz. Değişebilir, dönüşebilir. Özetle söylem, güç ilişkileri içinde taktik, bir bloktur. Önemli olan söylemin hangi stratejiye hizmet ettiğini belirlemek, hangi iktidar ve bilgi ilişkilerini kullandığını deşifre etmektir (Foucault, 2007, s.78).

Özetle Foucault’cu bağlamda iktidar, zorlama, yasak ve ceza üreten bir baskı unsurundan çok kişiler arası ilişkilerde oluşturulan, gerçeği ve anlamı dönüştüren, yenilerini yaratan bir biçimlendiricidir. Bu “insan yapıcı” stratejiler biçimi, hakikati yeniden üretirken sırtını söyleme yaslar. Bu anlamda söylem, biyo-politik yönetimsellikler için yasadan, kurumdan ve korkutarak hüküm sürmeden daha değerlidir. Çünkü söylem hem bunların hepsinin toplamı, hem de bunların hepsindedir. Daha da önemlisi kılıçla yok edilemeyecek biçimde zihinlerde, durdurulamayacak şekilde öznelerdedir. Dolayısıyla kürtaj için de söylem, sadece kadın hakları ya da tıbbi alanda sınırlı değildir. Yasada, hastanede, söylevlerde, medyada ve filmlerde yeniden ve yeniden üretilecektir. En nihayetinde ise elimize genel, deşifre edilmemiş bir ifadeler birliği düşecektir. Bizim yapmaya çalıştığımız da tam da bu söylem birliğini açığa çıkarmak, söylemin farklı şekillerdeki tezahürlerinin sinemadaki yansımasını aramaktır. Aynı zamanda söylem dışı olanı göstermek ve söylem dışı olanın nasıl karşılık bulduğunu resmetmeye çalışmaktır.

Kürtaj söylemini toparlamaya çalışırsak ise günümüzdeki kürtaj karşıtı söylem genellikle “yaşam hakkı” üzerinden kuruludur. Embriyoyu “bebek” olarak niteleyen ve

onun da bir yaşam hakkı olduğunu savunan iktidarlar, genellikle fetüsün kendi başına yaşayabilirliği olmadığını üstünde durmazlar ve onu ayrı bir canlı olarak görme eğilimi gösterirler. Biz bu etik tartışmayı ayrı bir tartışma konusu olarak ele almayı seçiyoruz. Bizim burada yapmaya çalıştığımız etik açıdan hangi yaklaşımın uygun olduğunu belirlemek değil, bir söylem analizi yapmak ve söylemi sorunsallaştırmaktır. İncelediğimiz söyleme baktığımızda ise karşılaştıklarımız bizi bazı sorular sormaya iter. Annelik başlı başına bu kadar kutsal ise neden yalnızca ve her şeyden bağımsız gündeme gelmemektedir? Neden her seferinde annelik söyleminin hemen ardından nüfus söylemi gelir? Yoksa anneliğin kutsallığı nüfus politikalarına göre eğilip bükülebilen, değiştirilip dönüştürülebilen bir kutsallık mıdır? 1980’lerdeki annenin kutsallığı “doğurabileceğin kadar çocuk yapmak”, “akıllı kadın” olmanın yolu çocuk sayısını sınırlamak iken bugün ne olmuştur da az sayıda çocuk isteyen ya da anne olmak istemeyen kadın, “kadınlık vasıflarından” eksik sayılır olmuştur? Kadınlık vasıflarının ne olduğunun açıklanmaması ve çağdan çağa değişmesi ise söylemin kıvraklığına ve durmaksızın değişen stratejilerine asıl güzel örnektir. Söylemin deşifresi bize şunu söyler: Kadının bedeni bir nüfus enstrümanı olarak kullanılmaktadır ve annelik/kadınlık biçimleri sadece kadının kendiliğini oluşturmak için söylemsel olarak sürekli yeniden düzenlenmektedir. Dolayısıyla makbul annelik, mükemmel annelik evrensel, sürekli bir değer, değişmeyen bir biçim değildir. Fakat biyo-politika ve söylem bizi bunun evrensel ve değişmez olduğuna inandırmakta yeteneklidir.

İktidarın kürtaja dolayısıyla fetüse ilgisi ayrıca bizi şu soruya iter. İktidar tüp bebek sonucu oluşan embriyoyla neden ilgilenmez? Çünkü biyo-politik iktidar potansiyel yaşamla ilgilenir. Oysa ki tüp bebek yönteminde kullanılmayan embriyo ya kalitesizdir ya da ihtiyaç kalmama dolayısıyla doğma şansı yoktur. Bu sebeple olacak ki anne karnındayken embriyoyu “bebek” olarak adlandıran iktidar, tüp bebek uygulamalarında çöpe giden embriyoların peşine düşmez. Oluşturmak istediği yaygın “bebeğin yaşam hakkı” söyleminin aksine, daha çok embriyonun “ölmesini” sağlayacak tüp bebek uygulamasına maddi destek sunar. Peki anne karnında embriyonun yaşam hakkını savunduğunu söyleyen iktidar nasıl olur da çöpe giden embriyolar hakkında derin bir sessizliğe gömlür ve bunu tartışma konusu dahi yapmaz? Cevap basittir: Çünkü kalitesizliği kesin embriyo biyo-politik iktidar için çok da gerekli değildir ya da

zaten hamile kalan bir kadın için diğer embriyolar gerekli değildir. İktidar, burada doğacak potansiyel yaşam ya da yaşamlar için, “ölen” embriyoları tolere edebilir. Böylece hüküm süreceği bir yaşam elde ederek istediğine ulaşan biyo-politik iktidar diğerlerini “ölüme terk etme” “ölümünü görmezden gelme” yetkisini kullanır. Ayrıca, teknolojik bir yöntem olarak tüp bebek uygulamasının, bir kontrol aygıtı olarak kadın bedeni ve cinsellikle bağı da zayıftır. Dolayısıyla iktidar bu konudaki söylemini bilinçli olarak suskunluklara gömer. İlginçtir ki bu konuda hiçbir sorgulamaya da maruz kalmamıştır. Kürtaj olan kadının istatistiği tutulurken tüp bebek sonucu kullanılmayan embriyolara ne olduğuyla ilgili bir istatistik yoktur. Hatta bununla ilgili ufacak bir düzenleme dahi yoktur. Karar tamamen kadın ve erkeğe bırakılmıştır. Çünkü zaten söyleme uygun olarak üremek isteyen ve kendiliğinden söylemi oluşturan öznelerin aklını “bebeğin yaşam”(embriyo) hakkı söylemiyle karıştırmanın, vicdan azabı yaratmanın ve korkutmanın gereği yoktur. Ayrıca sayısal bir değer olarak nüfusa katılmayacak bir embriyonun bilgisine de ihtiyaç duyulmayacaktır.

Kürtaj söz konusu olduğunda ise durum tamamen tersine döner. Burada günümüzün iktidarı için problem, doğurmak istememe (ya da iktidarın istediği kadar, iktidarın istediği şekilde istememe⁶²) ve söyleme dair bir tehlike oluşturmaktır. Bu sebeple kürtaj denetim altında tutulmaya, engellenmeye ve düzenlenmeye doyum olmayan bir alan olarak karşımıza çıkar. Tüp bebek uygulamasında dediğimiz üzere “bebeğin yaşam”(embriyo) hakkı söylemini yutarak tüp bebek uygulamasına başvuran çiftleri “incitmemeyi” seçen iktidar, söz konusu kürtaj olmak isteyen kadın olduğunda birden sertleşir. “Kürtaj cinayettir söylemleri”, “yaşam hakkı” terimleri atakları havada uçuşur. Ne olur da tüp bebekte cinayet olmayan şey kadın bedeninde vuku bulduğu anda cinayete dönüşür? Bizce burada yapılan, üstü örtük olarak, yaşatma hakkının da ölüme terk etme yetkisinin kendisinde olduğunu vurgulamaktır. Böylece bir taşla iki kuş vurulmuş olur.

Tüp bebek örneğinden ve diğer örneklerden de anlaşılır ki iktidarın embriyonun yaşam hakkıyla çok da bir derdi yoktur. Konu spiral gibi doğum kontrol

⁶² Sezaryen ve çocuk sayısı tartışmalarına atıf yapılmıştır.

yönteminin aile hekimlerinden alınması, devlet hastanelerindeki kürtaj işlemlerinin hastaneler açısından performans sistemine dahil edilmemesi gibi durumlarla birlikte değerlendirildiğinde konunun biyo-politika ve ekonomi ilişkileri bağlamındaki mahiyeti iyice açığa çıkar (Karakaş, 2019, par.10). İktidarın asıl derdi üreme biçimlerinin kontrolünü kaybetmemek ve bir disiplin aracı olarak kadın bedeni üzerindeki denetimini sürdürmektir. Söylemdeki suskunluk ve söyleme stratejileri de bunun üzerine kurulur. Gerektiğinde, kürtaj yaptıran kadın bir bebeği öldürmekle suçlanacak, yasalar koyulacak, yasaların yetmediği yerde fiili engellemelere gidilecektir. Tüp bebek uygulaması gibi gerekmeyen durumlarda ise suskunluk noktaları oluşturulacak, annelik söylemi üzerinden suskunlukların üzeri kapatılacak ve en nihayetinde rahmin nur topu gibi bir biyo-iktidar üretmesi sağlanacaktır. Böylece iktidar, imgesel bir “çoğalma aracı” sayılan rahmi hem iktidarın hem de nüfusun üretildiği/üretilmediği yer olarak kurgulayarak stratejilerindeki mahirliğini kendine kanıtlamış olacaktır.

BIYO-POLİTİKA VE SİNEMA: FİMLER ÜZERİNDEN KÜRTAJ TEMSİLİ

Sanayi Devrimi sonrası değişen üretim biçimleri ve değişen toplum yapısıyla birlikte yeni bir dünya kurulduğu herkesçe malumdur. Bu kitlesellik elbette ki sanata da yansiyacak, çağa ve topluma uygun yeni bir sanat doğacaktır: Endüstrinin ve kentin sanatı olarak sinema... İlk başta seyirlik bir eğlence olarak ortaya çıkan bu yeni anlatı biçimi zamanla bir dile dönüşecek ve yedinci sanat olarak anılmaya başlanacaktır. Gücünü ve varlık sebebini teknolojik gelişmelerden ve kitlesellikten alan bir sanat olan sinemanın yolu biyo-politikayla işte bu endüstriyellikte kesişir. Tek tek bireyler yerine, toplulukla yani toplumun dizayn edilmesine yarayan bir enstrüman olarak nüfusla ilgilenen biyo-politika ve kitlesel şekilde deneyimlenen ve belki de toplumun dizaynında en yoğun kullanılan sanat olarak sinema, burada ortaklaşır. Özetle endüstrinin sanatı olarak sinema ve endüstrinin yönetim biçimi olarak biyo-politika birbirine sıkıca bağlanır. Bu bağ bazen işlevsel bir propaganda aracı olmasıyla bazen de görüntüleme teknolojileri ve gözetimin kol kola yürüyen yapısıyla gerçekleşir. Görüntüleme teknolojileri hem bedeni gösteren bir eğlencelik hem de bedenleri politik ve biyolojik olarak kontrol altında tutan bir yönetimsellik geliştirmiştir. En nihayetinde bazen birbirinden beslenen, bazen ise birbirini yansıtan bir ilişkisellik çıkar karşımıza (Ferro, 1995, s.119).

Bu ilişkisellik gebelik ve kürtaj ilişkisi üzerinden incelendiğinde daha da sıkı bir benzerlikle karşılaşırız. Sinemanın varlık sebebi olarak teknoloji ve fetüsün görüntülenebilmesinin sebebi olarak görüntüleme teknolojileri yeni bir kapı açar bize. Fetüsü bireyleştiren, onu bir bilinmezden insansı bir varlığa dönüştüren, kadın bedeniyle bağını zihinlerde yok eden ve tek başına yaşayabilirlik atfeden söylem de sinema da gösterme ve görme üzerine kuruludur. İkisi için de gelişen görüntüleme teknolojileri birer milat olur. Artık gebelik de hissedilen değil, tıpkı bir film gibi bir ekrandan izlenen, takip edilen, mutlu sonu beklenen bir süreçtir. Bedensel bir deneyim olmaktan uzaklaşıp görüntülenebilirliğe odaklanılmıştır. Böylece ikisi de bir ekranda izlenen, görselleri olan, başkaları tarafından takip edilen, seyircileri olan ve sonu beklenen birer “hikaye”ye dönüşür. Bu dönüşüm ise sinema, kürtaj ve biyo-politika

ilişisini bizim için ilginç kılar. Bu sebeple bu bölümde filmler üzerinden biyo-politika ve ‘sinemada kürtaç temsili’ ilişkisinin peşine düşecek, bu ilişkinin biçimlerini ortaya çıkarmaya çalışacağız.

Film incelemelerini yaparken konunun ilintili olduğu alanlar gereği gösterge bilim ve feminist film eleştirisini kol kola götüreren bir okuma yapmayı planlıyoruz. Bu iki film okuma biçimini seçmemizin en önemli sebepleri göstergebilimin, tam da Foucault’nun dediği gibi biçimi, anlatının parçalarını analiz ederek bütünü anlamaya yönelik bir imkan sunması, feminist film kuramının ise kürtaç ve kadın bedenini anlamada bize geniş bir görüş sunmasıdır. Ayrıca tüm filmleri incelemenin imkansızlığından, sinema derken kaynağını Hollywood’dan alan anaakım ve klasik anlatı dahilinde bir kavramsallaştırmadan bahsettiğimizi ayrıca belirtmek gerekir. Fakat film incelemelerine geçmeden önce biyo-politika ve sinema arasındaki ortaklıkları göz önüne sermenin ve ilişkinin kavramsal benzerliklerini sunmanın gerekli olduğuna inanıyoruz. Dolayısıyla ilk olarak sinema ve biyo-politikanın ilişkiselliğini ortaya çıkarmaya ve birbirlerini besledikleri alanlara dikkat çekmeye çalışacağız.

I. BİYO-POLİTİKA VE SİNEMA İLİŞKİSİ

İlk olarak Foucault’nun biyo-politika kavramının çıkış noktası olarak gösterdiği pastoral iktidarı ele alarak başlamak istiyoruz. Bu iktidar biçiminin kendini sürüsüne adanmış çilekeş bir çoban, onların her şeyiyle tek tek ilgilenen, kişisel ihtiyaçlarına haiz bir lider figürü ve beraberindeki sürü şeklinde kurgulandığından bahsetmiştik. İşte bu kendini sürüsüne adanmış çilekeş lider, bize ilginç biçimde *Kahraman’ın Sonsuz Yolculuğu*’nu (2013) hatırlatır. Campbell, kült eserinde anaakım sinemada kullanılan anlatının kahraman üzerinden yürüyen yapısına dikkat çeker ve şöyle anlatır. Yeni bir maceraya atılan kahraman, sıradan yaşamından çıkar, bir maceraya atılır, eşikler atlar ve taraftarlar kazanır. Sonundaysa ya başararak ya da başardığı yerde ölerken macerasını sonlandırır. Buradaki kahraman taraftarlarını kazanmak için onları seçime zorlamaz. Dostları yalnızca ondaki “şeyi” gördükleri için kahramana katılmıştır (Campbell, 2013). İşte biyo-politikadaki pozitiflik de tamamen buna benzer. Biyo-politikanın incelikliliği bize seçim şansı sunmasıdır. Ama filmi

izleyenler bilir ki her kahraman elbet taraftar kazanacaktır. Bu biyo-politika gibi sinemanın da aslında seyirciye ne kadar seçim şansı sunduğunun sorusudur.

Pastoral iktidardan bu yana gelen pozitif, “sürüsüne” seçim şansı sunan ve onu, onların isteğiyle yöneten bir hüküm sürme biçimi olarak biyo-politika, elbette ki bireylerin bu düzene gönüllü olarak tabi olmalarını gerektirir. Bu da daha önce söylediğimiz üzere itiraf ederek birey olan özneyi doğurmuştur. Foucault, sonrasında bu itiraf biçiminin psikanalizle devam ettiğini söyler. Burada psikanaliz, biyo-politika bağlamında kürtaç ve sinema üçgeni üzerinde düşünme ihtiyacı doğar. Sinema bir itiraf biçimi midir? Ya da biyo-politika ve sinema ilişkisinde psikanaliz ve itiraf nerede durur? Bu sorulara iki yönlü bir cevap vermek mümkündür. Feminist eleştirmenler sinemanın göstergebilim ve psikanaliz aracılığıyla kadın bedenini nesneleştiren bir sinema anlatısı yarattığı ve görüntünün dilinin (teknikinin) buna hizmet etmek üzere geliştirildiğini anlatır. Sinemada oluşturulan bu dil, psikanaliz itirafından beslenmiş, cinselliğin sınırları ve aşırılıkları, fetişleri ve arzuları bu itiraflar sayesinde çözümlemiştir. Dolayısıyla sinemadaki ideal kadın imgesi ve ideal kadın bedeni birbirini tekrar eden bir dille böyle yaratılır (Öğüt, 2009, s.204). Bu psikanaliz ve sinema ilişkisinin ilk ayağıdır. Foucault ise biyo-politikayı itiraftan gelen bilgilerle yaratılan cinsellik bilimine ve bunun sonucunda oluşan topluma dayandırır. Bu da psikanalizin az önce belirttiğimiz üçgende bir diğer köşesini oluşturur. Bu iki veri ise bizi ortak bir bilgiye götürür. Hem Foucault’nun biyo-politikası hem de sinemadaki ataerkil dil, psikanaliz aracılığıyla oluşturulmuştur. Dolayısıyla biyo-politikadaki kürtaç anlayışıyla sinemadaki kürtaç anlayışının benzer olması şaşırtıcı olmayacaktır.

Pastoral iktidar yalnızca yeni bir iktidar tipi yaratmakla kalmaz. Yeni bir beden tipi de yaratmıştır. Tıpkı lideri kadar çilekeş bir bedendir bu. Sürü için çile çeken lidere bedel olarak beden verilir. Beden, öğretinin yani çilenin hizmetine gönüllü olarak sunulmuş, ona uygun hale getirilmek için hazzardan, aşırılıklardan ve yasak olandan vazgeçilmiştir. Dolayısıyla bu yeni beden, iktidarın da bir göstereni bir sembolü olur. Pastoral iktidarın ideolojisini gündelik hayatta bir bayrak gibi taşıyan beden, liberalizmin karmaşık stratejilerini de tıpkı pastoral iktidarda olduğu gibi zihinlere taşır. Fakat bu kez insan bedeninden daha etkili bir gösteren vardır: Sinema. Hem bedeni,

hem bedenleri (yani toplumu), hem gündelik hayatı tekil öznelerden çok daha kapsayıcı biçimde içeren bu anlatı çok daha etkilidir üstelik. Artık ideal bedenler perde/ekran aracılığıyla yaratılır ve üretime sokulur. Filmlerde gösterilen düzgün bacaklı, aralık kırmızı dudaklı, şehla bakışlı kadınlar sinema salonlarında üretilir ve dalga dalga Dünya'ya yayılır. Sinema salonları ve oyuncular kadın bedeninin yeniden üretildiği fabrikalar halini alır. Artık onlar da en az biyo-politikanın hapishaneleri, klinikleri ve okulları kadar disiplin alanlarıdır. Bedeni disipline edecek şekilde düzenlenir, koltuk aralıkları ayarlanır ve en nihayetinde istenen “bedene” bir adım daha yaklaşılr (Ersöz, 2010, s.39-40).

Bu inşa yalnızca mekanla değil, düşünme biçimleriyle de tasarlanır. İnşa edilen bir öznelik olarak beden, bu sebeple bazen hafif toplu, bazen zayıf, bazense kaslı makbuldür. Bu sebeptir ki görsel sanatlardaki özellikle sinemadaki ideal kadın bedeni durmadan değişir durur. Altmışların hafif balık etli Monroe'su 90'ların “heroin shic”liğine, 90'ların aşırı ince kadınları 2000'lerin kaslı kadınlarına dönüşür. Elbette ki bu durumun toptanlığı, ideal kabul edilen bedenin hep bir ağızdan değişmesi kişilerin tesadüfen ortak fikirlerde birleşmesinden kaynaklanmaz. Aksine önce söylem üretilmiş sonra onu temsil edecek ideal görüntü üzerinde birleşilmiştir. Bu söylem bazen kadının yuvarlak hatları, bazen kırılacak bir dal gibi zayıflığı bazen de sağlıklı ve sportif olmasına göre işletilir. Yeterince sık tekrarlandıktan ve gösterildikten sonra ise tekil bedenlerde “kendiliğinden” yeniden üreyebilecektir (Bilgin, 2015, s.320).

Birey farkında olmasa da biyo-politika arzu ettiği “bedeni” kurumları, iletişim araçları ve yapılarıyla yaratır. Yani Hristiyanlıktaki gibi doğrudan bir müdahale olmasa da kurumlar öylesine düzenlemiştir ki birey en sonunda biyo-politik sistematığın istediği durağa varır. Pastoral iktidarın düz ve kesin selamet yolu, modern biyo-politkada karmaşık bir labirente dönüşür. Bu labirente bireyin yanlış yollara sapmaya, çıkmazlarda zaman kaybetmeye hakkı vardır fakat en nihayetinde çıkış tektir: “Biyo-politikanın bedeni”ne sahip olmak. Bu çıkış aynı zamanda bireyin de yeni selametidir. Kişi “tek doğru yol”u gösterecek bir rehberi, papazı olmadığından kendi kendinin papazı olur. Bu karmaşık labirente yer yer çıkmazlarda kaybolarak, yer yer de günah çıkararak “doğru yolu” bulur, “selamete” erer. Bu selamet, şüphesiz ki biyo-politikanın

doğası gereği sadece yürünen değil, keşfedilen, yapılan, bırakılan izlerle sonrakiler için yeniden üretilen de bir yoldur. Başka bir deyişle birey, iktidarın üreticisi konumuna gelmiştir. Bu üretici fonksiyon bazen çocuğuna koyduğu bir beslenmede, bazen bir spor salonuna gitmeye başladığında, bazen ise tüm bunları yaparken “kendine verdiği değeri” sosyal medyada paylaştığında kendini gösterir. Birey bunları yaptığında artık bir süre daha suçluluk duymayan makbul bir “özne”dir. Ta ki tekrar labirentin bir çıkmazında mola verip “bedeni”ni sistemin dışına çıkarana kadar (Foucault, 2007, s.124).

Peki sinemada beden bu labirentte ne kadar kaybolmuştur? Ya da başka bir deyişle giriş ve çıkış belliyse eğer, bunlar nedir ve mevcut ideal bedenden farklı biçimler gösterilemez midir? İktidarın sunduğu ideal bedeni norm olarak kabul edersek bu, şüphesiz heteroseksüel kadın ve erkek bedeni olacaktır. Özellikle cinsellik ve cinselliğin önkoşulu olarak aşkın kıyısından köşesinden yer aldığı filmlerde temsil edilen bedenler çoklukla kadın ya da erkektir. Başka bir deyişle üremeye yaramayan her beden temsil anlamında daha az değer görecektir. Ya da tıpkı biyo-politika gibi onun cinselliği hasıraltı edilecektir. Bu sebeptendir ki anlatının “deliler” ve çocuklar gibi cinselliği dışlanmış öğelerin üzerine kurulduğu anaakım filmlerde cinsellik gösterimi tercih edilmemiş hatta ana tema çokça masumiyet olarak belirlenmiştir. Çocuklar daha çok çocuksu halleri ve muziplikleriyle filmlerde yer alır (Pembecioğlu, 2018, s.349-350). Eşcinsellik söz konusu olduğundaysa durum daha da vahim hale gelir. Lezbiyen, gay, biseksüel, trans ve interseksler (LGBTİ) ana anlatının konusu olmayı çocuktan da deliden de daha az hak eder. Çünkü diğerlerinin üremeye istemsizce yaramayan cinselliği eşcinsel için bir “seçim”dir⁶³. O, iktidara kafa tutarak mevcut cinsellik ve beden biçimlerine karşı çıkmış üremeye bir tehdit olduğunu kendi isteğiyle itiraf etmiştir. Bu sebeple LGBTİ’lerin tüm sanatta olduğu gibi filmlerdeki görünürlüğü de heteroseksüelliğe kıyasla son derece kısıtlıdır (Demiral, 2017, s.87).

⁶³ Burada LGBTİ öznelerin yönelimi değil, iktidarın bu yönelimi yorumlayış biçimi kastedildiğinden seçim sözcüğü kullanılmıştır.

Biyo-politikada iktidar kavramının karmaşık ve komplike olduğundan bahsetmiştik. Bu iktidar biçimi direkt bir hükümdarlık değil, iktidarın her alana yayıldığı bir ilişkiler biçimidir. Dolayısıyla bir yönetim mekanizması olarak devlet kadar insan ilişkilerinde, üretim ilişkilerinde, özetle genel bir strateji ve uygulamalar bütününde aranmalıdır. Bu anlamda düşünüldüğünde sinemayı da bu bileşenlerden biri olarak kabul etmek yanlış olmayacaktır. Özellikle sinemanın propaganda aracı olarak işlev gördüğü haller hatırlandığında bu durum daha açık hale gelir. Hitlerin, Mussolini'nin ve Hollywood'un işleyiş biçimlerine bakarsak bir hegemonya biçimi, bir ideolojik aygıt olduğunu iddia etmemek imkansızlaşır (Akarcalı, 2003, s.232). Elbette ki bu aygıt biyo-politikada diğer her şey gibi, iktidarın üretilmesinde kullanılacak, bedenle ilgili söylem oluşturmanın ana araçlarından biri olacaktır. Beden politikalarının da, biyo-politikanın da ortak noktalarından biri olarak kürtaj, hem kadın bedenini disipline etmede hem de nüfusu kontrol etmede önemli bir sembol olacaktır. Öyleyse kürtajın sinemadaki temsilini biyo-politik ilan etmek yanlış olmayacaktır.

Net tanımı tekrar hatırlamak gerekirse, biyo-politikada söz konusu iktidar biçimi, “sürekli, tekrara dayalı, kendi kendini yeniden üreten, tüm bu hareketliliklerden yola çıkarak beliren, bunların her birini destek alan ve geri dönerek onları sabitlemeye çalışan genel bir sonuçtur.” (Foucault, 2007, s.72). İktidarı, bir teknik ve taktikler bütünü olarak ele alan bu tanımını izlersek sinemadaki tekrar tekrar üretilen klişelerin, devlet-sansür-sinema arasındaki ilişkiler ağının, filmlerin dağıtım ağının ve hatta sinemadaki üretim biçiminin dahi biyo-politik çağın uzantısı olduğu söylenebilir. Fakat bizim burada üzerinde durmak istediğimiz Foucault'nun küçük stratejiler ve ince tekniklerin arasına gizlendiğini söylediği iktidarın sinemada nasıl vuku bulduğudur. Başka bir deyişle biyo-politika, sinema tekniği ve beden arasındaki ilişkidir.

Beden ve çekim ölçeklerinin arasındaki ilişkinin biyo-politikanın işleyişiyle benzerliğinde iki ilginç nokta vardır. Birincisi biyolojik olanın tekniğe kaynaklık etmesi ikincisi ise bedenin parçalı algılanmasıdır. İlk olarak biyolojik olanın tekniğe kaynaklık etmesinden başlarsak bedenin sinemada nasıl tekniğin parçası olduğundan bahsetmeliyiz. Bunu şöyle açıklayabiliriz: Bilindiği üzere sinemada çekim ölçekleri kişinin bedenine göre isimlendirilmiş ve uzak ile genel plan haricinde insan bedeni

kadraj için bir hesaplama aracı olarak kullanılmıştır. Bu çekim ölçeklerine detaylı bakıldığında karşımıza insan boyunu ölçü olarak kabul eden boy plan, dizden yukarısını çerçeveleyen Amerikan plan, vücudun yarısını kadraja alan bel plan, omuzdan itibaren gösterilen omuz plan, kafanın çerçeveye alındığı baş plan ve genellikle bakış, jest ve mimik gibi hareketleri vurgulayan detay plan çıkar (Akyürek, 2013, s.363). Nasıl ki biyo-politikada iktidar, tekniklerini biyolojik olan üzerinden kurmuşsa sinema da çekim tekniklerini biyolojik olanın anatomisine uygun oluşturmuştur. Bu anlamda bilinçli ya da bilinçsiz hem sinemanın hem de biyo-politikanın dayandığı bir referans olarak beden, ilginç bir ortaklıktır. Özetle sinema bedeni ele alış biçimiyle de biyo-politik bir sanattır.

Bedenin parçalı algılanmasına gelirsek ise başka bir gerçeklik çıkar karşımıza. Bedeni parçalayan bir teknik olarak; montaj. Dolayısıyla bedenin sinema tekniğine hizmeti yalnızca biçim olarak değil anlatı olarak da işlev görür. Bedenin parçalanması bir montaj akımının parçası olarak girer hayatımıza. Sergei Eisenstein “çarpıcı montaj” kuramında, montajın seyircinin görüntüyü anlamlandırmasında kullanılabileceğinin ve dolayısıyla seyircinin zihninde montaj aracılığıyla bir anlam oluşturulabileceğinin altını çizer. Birbiri ardına gösterilen kesitler seyircinin zihninde birleştirilecek dolayısıyla yönetmen bu sayede anlamlandırmayı yönetebilecektir (Andrew, 2010, s.106.).

Algıda seçicilik gibi öznel değişkenleri düşündüğümüzde bu teorinin yüzde yüz doğru olmadığı kabul edilecektir. Fakat küçük bir alıştırma yaparsak belki konunun genel-geçerliğine dair bir fikir edinebiliriz. Ekranda yataktan sarkan kendini salmış bir kol imajı gördüğünüzde ne düşünürsünüz? Eğer cevabınız ölü olduysa tebrikler! Eisenstein da sizin gibi düşünüyor ya da başka bir deyişle sizin böyle düşünmenizi istiyor. *Kısa Film Senaryosu* adlı eserinde bir cesedin bulunma sahnesini tasvir ettiği kısımda sarkan kol imajını gören çoğu seyircinin, kişinin ölü olabileceğine dair kuşkulanağından bahseder Eisenstein. Yönetmen sonrasında bize sürpriz yaparak başka bir gerçeklik sunsa dahi o şaşırtmacayı yaratan imajın bizim zihnimizde yarattığı anlamdır (Eisenstein, 2008, s.6). Buradan yola çıkarak imajların yani göstergelerin çoğu kişinin zihninde aynı düşünceyi uyandırdığını, yani teorinin çoğunlukla çalıştığını inkar edemeyiz. Göstergeler kısmına birazdan girecek olmakla birlikte montajın göstergelerin

belirgin biçimde işaret edilmesinde iyi işleyen bir teknik olduğunu böylece görmüş oluruz. Çünkü detay planlarla kadraj tek bir anlamın hizmetine sunulmuş böylelikle seyircinin neyi göreceğini belirleme şansı kalmamıştır.

İşin bizi ilgilendiren kısmı ise bu montaj biçiminin beden üzerinde kullanımıdır. Genel olarak parçalayan ve parçaların birleştirilmesine yarayan bu montaj akımı beden söz konusu olduğunda nasıl çalışır ya da konumuz üzerinde özelleştirmek istersek kadın bedeni ve dolayısıyla kürtaj gösterimi açılarından nasıl işlemiştir? Kürtaj temsilini daha etraflıca incelemek üzere film okumaları kısmına bırakarak şimdi kadın bedeninin gösterim biçimleri üzerinde duracağız. Çünkü inanıyoruz ki zaten kürtaj temsilinin ve imajlarının temelini de kadın bedeninin temsiliyeti oluşturmaktadır. Sinemada kadın bedeninin imajlarına bakıldığında ise kadrāja parça parça yansıyan uzuvlar ve bunların birleşiminden oluşan imgeler görülür. Oysa insan, tüm uzuvları birleştirdiğinde, bir imge yerine bir kişiliğe, bir insana bir kadına en kötü ihtimalle bütün bir bedene ulaşacağını düşünür. Konuşan, yürüyen, karar veren kısacası eyleyen bir bedene... Fakat sinemada imajların birbirine monte edilmesiyle ulaşılan kadın, bir tümlük değil arkadan görünüşüyle kadrāja kaplayan bir kalça, çorap giyen pürüzsüz bacaklar ya da ıslanan aralık dudaklar olur. Nihayetinde elimizde bir özne değil, fetişlerin nesnesi olan parçalar vardır. Feminist film eleştirilerinin temelini oluşturan bu nesneleşme hali; sinemada anlatının erkeğin bakışı üzerine kurulduğu ve bunun sonucunda kadının sadece dikizlenen, el değiştiren bir nesneye indirgendiği görüşüne dayanır (Smelik, 2008, s.3-7).

Filmlerde erkekler arası savaşta el değiştiren, arzusun nesnesi olan, anlatının bir köşesinde edilgen biçimde oradan oraya savrulan kadınların çokluğunu düşündüğümüzde ve kadının gösteriliş biçimine odaklandığımızda bu görüşün hiç de yanlış olmadığı anlaşılır. Elbette ki bu durumun genellenemeyeceğini ve istisnalar olduğunu savunanlar olacaktır. Doğrudur da. Fakat eğer sinemaya, genel geçer eğilimleri olan, kanunları olmasa da kuralları olan bir dil olarak bakıyorsak burada incelediğimiz ve vurgulamak istediğimiz bu genel geçer haldir. Çünkü daha önce de belirttiğimiz üzere, kahramanla özdeşleşmeye ve sonlu hikayelere dayalı klasik anlatı biçimi kaynağını Hollywood'dan almaktadır (Oluk, 2008, s.76). Seyircinin filmin

hikayesine kapılmasına ve bunun sonucunda duygulanımına odaklanan bu anlatı biçimi seyirciye ne izlediğini sorgulayacak vakti vermez. Seyircinin bu anlatıya maruz kalırkenki rolü, bir düşünce üretmekten çok kahramanla birlikte çeşitli maceralara atılmak ve filmin sonunda, yaşadığı edilgen deneyim sayesinde duygularını sağaltıp, bir katharsise ulaşmaktır (Oluk, 2008, s. 38-39, s.78). Dolayısıyla film, sinema salonunda biter. Devamı yoktur, üzerine düşünecek fazla bir şey de yoktur. Seyircinin sorgulamasını minimuma indiren bu anlatı biçimi, aynı zamanda en popüler ve Dünya'nın hemen hemen her yerinde kitlelere en çok ulaşan anlatı dilidir. Dolayısıyla istisnaları değil, kitleleri ilgilendiren bir yönetsellik olarak biyo-politikayı düşünmek için bu genel anlatı biçimine odaklanmakta fayda vardır.

Peki ne olur nasıl olur da sinemada imajlar izleyicinin zihninde ortak düşünceleri ve tüm bunlar da bir anlamlar bütünü oluşturur? İşte burada devreye göstergebilim girer. Bedenin sinemada nasıl tekniğin bir parçası olduğundan, sinema ve beden ilişkisinde tarafların birbirlerini nasıl çift taraflı beslediğinden bahsetmiştik. Şu an bahsetmek istediğimiz şey ise bu beden parçalanmasının anlatıyı oluşturmada ve izleyicinin zihnine imajlarla nüfuz etmede nasıl kullanıldığıdır. Bu nüfuz etme iki şekilde karşımıza çıkar. İlki kadraj seçimiyle ikincisi ise göstergeler yoluyla. Aslında bu iki etmen birbirinden keskin sınırlarla ayrılmış unsurlar değildir. Kadrajın kendisi bir gösterge, ya da göstergenin kendisi kadrajın konusu olabilir. Örneğin aşağı açıyla olduğundan haşmetli biçimde kadraja alınmış bir kovboy gücün ve erilliğin göstergesi olabilir ya da kırmızı bir elmayı ısırarak kadın davetkarlığı ve cinselliği sembolize edebilir. Dolayısıyla sinema, kırmızı elma⁶⁴ gibi hali hazırda var olan göstergeleri kullandığı gibi açılar, kameranın konumu gibi tekniklerle ve bunların tekrarlarıyla da kendi göstergelerini oluşturur. İşte sinemanın bir dil olduğu iddiası tam da buradan göstergelerden gelir. Çünkü sinemadaki göstergelerin ürettiği anlam tesadüfî değildir. Roland Barthes, Christian Metz, Umberto Eco ve pek çok sosyal bilimcinin sinemanın bir dil olduğunu ilan etmesindeki temel, göstergelerin ortak anlamlarından ve anlamlandırılmalarından gelir. Göstergeler sayesinde gördüğümüz imajları anlamlandırır ve ortak fikirler yürütürüz. Bu bazen doğal bazen de üzerinde anlaşılmış

⁶⁴ Elma genellikle cinsellik, ilk günah gibi durumları sembolize eder (Akyıldız Ercan, 2017, s.1043)

simgeler üzerinden ilerler (Wollen, 2004, s.104). Dolayısıyla sinemada parça parça çekilen bir beden, yalnızca parçalanmış bir beden değildir. Aksine kameranın bu bedenin neresine yerleştirildiği, bedeni hangi açıdan nasıl çektiği ve montajlanma biçimi bir seçimdir ve bu seçim iktidarı oluşturmada, söylemi kurgulamada bir araç olarak kullanılabilir. Dolayısıyla sinemada bedenlerin gösteriminde biyo-politik iktidarın devamı ve izleri aranabilir.

Bunca referanstan sonra anaakım sinemanın anlamı oluşturmada hiç de demokratik bir ortam sunmadığını söylemek mümkündür. Bedenin sinemada parçalı olarak yer bulmasına bakarsak özellikle kadın bedeni açısından durum ilginçtir. Bizi biyo-politika ve sinemadaki bedenin ortak biçimlendiğini düşünmeye iten de bu ilişkidir. Nasıl ki biyo-politika insanı bir tür, bir biyolojik veriler bütünü olarak görür, sinema da kadın bedenini bir deneyim alanı olmaktan çıkartıp bir uzuvlar bütünü olarak yansıtır. Biyo-politika (özellikle teknolojinin gelişmesiyle) bedenin esenliğini böbrekler, ciğerler, kalp gibi ayrı ayrı parçalar üzerinden ölçerken, sinema kadını meme, gözler, bacaklar olarak parçalara böler. Bu iki durum arasındaki benzerlik şaşırtıcıdır. Aynı zamanda biyo-politik iktidarın tekrara dayalı yeniden üretilen biçimi sinemada göstergelerin ve dolayısıyla anlamın üretilme sistematığıyla fena halde benzer. Özetle iktidar biçimlerinin sanata, onun üretim biçimlerine yansımaması imkan dahilinde değildir ve biyo-politikanın iktidar ağı da sinemaya ulaşmış ve sinemayı iktidarın araçlarından biri haline getirmiştir. Bu hem kadın bedeninin temsilindeki hem de kürtağın gösterimindeki genel eğilimi de belirler. Dolayısıyla iktidar ve beden biyo-politikanın konusu olduğu kadar sinemanın da konusudur. Bizi cezbeden de tam bu ikisinin ortaklaştığı noktadır.

Biyo-politika için yaşatma ve ölüme terk etme yetkinliklerinin ne denli önemli olduğundan ikinci bölümde bahsetmiştik. Biyo-politika için “yaşatmak” bir iddia, ömür ise iktidarını sürdürdüğü bir süreçtir. Dolayısıyla her yaşam iktidarı genişletecek bir potansiyel, ömür ise iktidarın süresine eş ve başarısını gösteren bir simge olacaktır. Sanayi Devrimi sonrası yönetim anlayışı her ne kadar biyo-politika ve “yaşatma” iddiası ile yola çıksa da en az yaşam kadar katliamlar ve ölümlerle de anılır. Bunun sebebinin “yaşatmak için öldürmek” ve ırkın selameti için bir diğerini yok etmeyi meşru

kılması olduğundan bahsetmiştik. Bu durumun sinemayla en net ilişkisi Nazi Almanya'sı ve diğer baskıcı yönetimlerde sinemanın bir propaganda aracı olarak kullanılmasında göze çarpar. Mussolini İtalya'sı ve Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği gibi pek çok devlet sinemayı resmi propaganda aracı olarak kullansa da Nazi Almanya'sında sinema, özellikle dönemin katliam rejiminin meşrulaştırılması amacıyla kullanılmıştır. Bu kez toptan yaşamın değil yalnızca Alman ırkının yaşamı propaganda konusudur (Yılmaz, 2007, s.88-89). Öyle ya da böyle yaşam tekrar ve tekrar iktidarın ve sinemanın konusu olmuş, oldurulmuştur. Bu durum, sinema ve biyo-politika ilişkisini ve iktidarın sinemayla iç içe geçmişliğini anlamak için mükemmel bir örnektir. Meseleye buradan bakıldığında iktidarın kürtaj politikalarının izine neden filmler üzerinden düştüğümüz daha anlaşılır olacaktır. Sinemada soykırım, katliam meseleleri, ırkçılık ve gaz odaları sıkça konu edilmesine rağmen kadının üzerindeki biyolojik müdahaleler, gelecek ırk üzerinde yapılan dizayn çabaları katliamlar kadar konu edilmez. Fakat biyo-politikanın müdahalesinin ne kadar ileri gidebileceğini görmek için geçmişe baktığımızda en az katliamlar kadar önemli insanlık dramları ve filmleştirilmeye uygun hikayelerle karşılaşırız. Asıl soru bu hikayelerin, yani kadın bedeni üzerindeki sistematik müdahale hikayelerinin neden dikkate alınmadığıdır.

Sinemada kürtajı anlayabilmek için belki de kürtajın tarihini ve nerelerden geçtiğini tekrar hatırlamak gerekir. Bunları hatırlamak hem bize kürtaj serüveninin nasıl meşakkatli yollardan geçtiğini gösterecek hem de biyo-politik bir müdahale aracı olarak kullanılmasını filmleştirmede sinema dünyasının çekingenliği hakkında fikirler sunacaktır. Gebeliğin sona erdirilmesinin 19. yüzyıl öncesine kadar kadınlara has, bir özel alan konusu olarak ele alınmakta olduğundan bahsetmiştik. Hatta buna, doktorların doğum kontrolü, düşük gibi konularla ilgilenmesi “aşağı” görüldüğünü eklemek gerekir (Peterson, 2012, par.19). Fakat değişen yönetim stratejileri ve dolayısıyla denetlemeye ve müdahaleye dayalı olarak yeniden düzenlenen tıp pratiği, kürtajın yasaklanmasına sebep olur (Ertem, 2011, s.47). Bu yasak, 20. yüzyılın başında Avrupa ve Amerika'da nüfusun azalmasının getirdiği ırkın ortadan kalkacağı korkusu, ırkın güçlendirilmesi ve ulusun saflığını koruma gerekçeleriyle birlikte işler. Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarındaki kürtaj yasaklarını ve kürtajın ulusa karşı işlenen suçlar kapsamında olduğunu hatırladığımızda durumun Avrupa ve Amerika'yla nasıl benzeştiğini görürüz.

Kürtaj yasağındaki gerekçelendirme, bize coğrafyadan, dinden, kültürden nasıl da bağımsız aynı nedensellikte temellendirildiğini fark ettirir. Dolayısıyla, aynı yönetim biçimlerinin kadından istediği öznelik de aynı biçimde şekillenir: Irkın/ulusun selameti için doğurganlığını iktidarın hizmetine sunma, başka bir deyişle vatan için doğruma ya da doğurmama, hatta ve hatta cinsel deneyimlerini ırkın selametine uygun kurgulama.

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere kürtaj, vatan yani nüfus söz konusu olduğunda iktidarı ilgilendiren bir meseleyken kadın deneyimleri söz konusu olduğunda tekil, bireysel bir mesele olarak ele alınır. Belki de bu yüzden hala sadece kadınları ilgilendirdiği düşünüldüğünden sinemada çok da rağbet görmemektedir. Hatta sinemada Google aramalarına dayanarak, futbol, taraftarlık deneyimlerinin dahi kadınların kürtaj deneyimine göre daha sık konu edildiği söylenebilir. “Futbol filmleri” anahtar kelimeleriyle yaptığımız aramada 51 popüler filme ulaşırken “kürtaj filmleri” aramasında yalnızca 15 filme ulaşabiliyor olmak gerçekten belirgin fark sunar (<https://www.google.com/search/futbolfilmleri>, 2018) (<https://www.google.com/search/kurtajfilmleri> , 2018). Dünyanın yarısını direkt diğer yarısını ise dolaylı olarak ilgilendiren bir meselenin sinemada, futbol ve taraftarlık deneyimlerinden daha az yer alması gerçekten ilgi çekicidir. Bu durum bizi biyo-politika ve suskunluk stratejileri hakkında bir kez daha düşünmeye iter. Belki de sinemada kürtaj temsilinin azlığı iktidarın söylem konusunda takip ettiği bir suskunluk stratejisidir.

Vatanın selameti için kürtaj olma ya da olmama öyle uç durumlara varır ki Finlandiya’da 1929 yılındaki evlenme yasasıyla işitme engellilerin evlenmesi için cumhurbaşkanı onayı şart koşulur. Hatta daha da fenası işitme engelli evlenecek kadınlara kısırlaştırılma mecburiyeti getirilir. Yasakları zorunlu kürtaj uygulamaları izler. Devamında 7 bin 530 kadın, akıl hastası, ruh sağlığının yerinde olmadığı ve sapık, cinsel eğilimleri bulundukları öne sürülerek kısırlaştırılır (<https://www.gazeteduvar.com.tr/dunya/2018/11/02/finlandiyada-7-bin-530-kadin-zorla-kisirlastirildi/>, 2018). İsveç’te ise 1976-1979 yılları arasında çoğunluğu kadın 63 bin kişinin ‘toplumsal ve ırksal olarak ikincil konumda oldukları’ gerekçesiyle kısırlaştırıldıkları saptanır (<https://www.evrensel.net/haber/116502/tazminat-insanlik-ayibini-ortecek-mi>, 1999). Yine yakın bir coğrafya olan Norveç’te ise İkinci Dünya Savaşı sonrası Alman

askerleriyle birlikte olan 30 bin ila 50 bin kadın “Alman Kızları” olarak yaftalanır, işinden atılır, tutuklanır ve bazıları vatandaşlıktan çıkarılır. Savaş koşullarında bunun normal olduğu düşünülebilir fakat garip olan Alman kadınlarıyla birlikte olan Norveçli erkeklerin hiçbir ceza almamış olmasıdır (Aktan, 18. 10. 2018). 2007 yapımı *Den Nya Människan (Yeni İnsan)* filmi ile 2008 yapımı *Walborgs Ungar (Walborgs’un Gençleri)* adlı belgesel, İsveç’te, 1934 - 1976 yılları arasındaki bu kısırlaştırılmaları anlatır.

Tüm bu örnekler bize iki şeyi gösterir. İlki kürtajın biyo-politik bir araç olarak kullanımının sadece engellemekle değil bazen de teşvik ve zorlamayla işlediğidir. Diğerisi ise biyo-politik iktidarın kadını nereye konumlandığı, kadının özneliğinden hangi beklenti içinde olduğu ve iktidarına dair nasıl güçlü bir tabiyet beklediğidir. Dolayısıyla biyo-politik iktidarın eril olduğunu söylemek, feminizmi de bu iktidarın karşısına konumlandırmak yanlış olmayacaktır. Herhalde bu sebeptendir ki çoğu ülkede kürtaj yasağı ortadan kalkmasına rağmen hala kürtaj hakkı üzerindeki tehditler azalmaz ve kürtajın yasaklanmasına dair tartışmalar, girişimler her daim sıcak tutulur. Aynı zamanda neoliberal politikalar, kamu harcamalarında kısıtlamaya giderek, doktorların vicdani ret alanlarını genişleterek kürtaj hakkına erişimi fiili olarak kısıtlar. Ücretsiz, düşük ücretli, zamanında ve güvenli kürtaja giderek daha az kadın ulaşabilir hale gelir (Barın, 2010, s.40-42). Bu çalışmada filmleri feminist film kuramı ve göstergebilim aracılığıyla okuma isteğimizin altında da bu gerçeklikler yatar.

Kendini rasyonalize eden modern devletin, geçmişe bakıldığında pek çok kadının ölmesine, sakat kalmasına yol açan dolayısıyla hiç de rasyonel olmayan bu yöntemleri benimsemekteki motivasyonu açıktır. Çünkü kürtaj, kadınlar tarafından vazgeçilmediği tarihsel olarak belli bir beden tasarrufu olsa da, yönetimler bunun tarihin hiçbir döneminde tamamen engellenemediğini bilse de biyo-politika için bir yaşamsallık meselesidir ve yaşamsal olan biyo-politka için her zaman rasyonel olandan daha değerlidir. Böylece biyo-politika hem “yaşatma” üzerindeki iddiasını hem de kadını güvenli olmayan kürtajla ölüme terk ederek “ölüme terk etme” hükmünü devam ettirmiş olur. Fakat asıl ilginç olan, katliamlar sinemanın tekrar tekrar konusu olurken, toplu kürtajların, kısırlaştırmaların nasıl da görmezden gelindiğidir. Belki de biyo-

politika tıp silahını hala her an elinde bulundurmak istemekte ve sorgulatmak istememektedir. Bu bize şu soruyu getirir: Yüksek teknoloji ve dolayısıyla yüksek sermaye gerektiren bir yatırım olarak sinema artık burjuvazinin hizmetine mi girmiştir? Dolayısıyla ırkın ve burjuvazinin sağlığı konusu sinema için hassas bir konu mudur? Sorularımızın cevaplarını ilerleyen bölümlerde filmler üzerinden arayacağımızdan şimdilik biyo-politika ve sinema arasında ortaklıklar aramaya devam etmenin daha doğru olacağına inanıyoruz.

Biyo-politikanın kürtaj söylemini oluştururken üzerinde durduğu bir diğer mesele de kadının özneliğinin nasıl kurgulandığıdır. Buradan yola çıkarak değinmek istediğimiz bir diğer ortaklık biyo-politikada ve sinemada özne olma durumu olacaktır. Biyo-politikada özne olma halini, bir kendilik oluşturup ona uygun kararlar verme durumu olarak ele alabiliriz. Fakat bilinmesi gereken, bu kendilik halinin iktidar tarafından belirlenen stratejilerin, kurumların ve söylemin dahilinde oluşturulduğu dolayısıyla inşa edilen öznenin de yine iktidarın stratejilerine uygun hareket etme eğiliminde olduğudur. Dolayısıyla özne kendi kararlarını verdiği yanılsamasında olsa da en nihayetinde iktidarın istediği istasyona varmakla yükümlüdür. (Foucault, 2003, s.26). Yani birey kendini kategorizasyonlardan biri içinde tanımlayarak buna uygun davranma eğiliminde olur. Kadının “kadın gibi”liği, erkeğin “erkek gibi”liği de buradan gelir. Özneliğini kaybetmek istemeyen birey normlara uygun davranacak kategori dışında olmaya cesaret edemeyecektir.

Peki buradan yola çıkarsak sinemadaki özdeşleşme ve özne olma durumu nasıldır? Sinemada iki öznenen bahsedilebilir. Bunlardan ilki anlatının üzerinden yürüdüğü ana karakter yani hikayede eyleyen özne (özellikle anaakımda), ikincisi ise izleyici konumundaki “seçici” yani seyredendir. Biz burada filmin kendisini biyo-politikadaki iktidar, seyirciyi ise biyo-politikadaki özne olarak konumlandırmayı öneriyoruz. Ana karakteri ise özneyi inşa edecek bir hologram, bir örnek biçim olarak konumlandırmayı seçiyoruz. Belki burada filmi neden iktidar biçimi olarak konumlandırıdığımızı açıklamak gerekir. Film iktidar olarak konumlandırıyoruz çünkü tıpkı biyo-politik iktidar gibi anaakım sinema da anlatıda seyirciye bir yollar bütünü sunar. Ana karakter üzerinden hikayenin düştüğü çıkmazlar, karakterin çelişkileri

geçtiği sınavlar seyirciye bir değerlendirmeler bütünü sunar. Seyirci ana karakterle özdeşleşerek, sevinir, üzülür, kaygılanır fakat en nihayetinde ana karakterle aynı durağa varır. Filmin kendisini düşünülmesi gerekeni hazırlamış, izleyiciyi yani bizim öznenizi kendi varmak istediği sonuca ulaştırmıştır. Böylece ana karakter aracılığıyla inşa ettiği düşünce izleyicinin kafasında tekrar oluşturulur (Oluk, 2008, s. 38-39, s.78). Bu özdeşleşme, kürtaç karşıtlığı, cinayet güzelleme⁶⁵ ya da yeni bir beden algısı üzerinden olabilir. Ve biyo-politikada olduğu gibi özne de bu durağa kendi değerlendirmeler bütünüyle vardığını, bu süreci kendinin inşa ettiğini düşünür. Oysa aynı biyo-politikadaki gibi bir iktidar ağı içine yerleşmiş ve yalnızca bu ilişkinin üreticilerinden biri olmuştur. Dolayısıyla buradan yola çıkarak sinemanın da tıpkı biyo-politik iktidar gibi yeni özneler yarattığı ya da o öznenin yaratılmasında kullanıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Sinemanın sıkça propaganda aracı olarak kullanımına bakıldığında bu söylediğimiz daha da anlamlı bir hal alır.

Özneleştirmeden bahsederken karşımıza, üzerinde durulması gereken bir başka strateji olarak, kategorizasyon çıkar. Genel hatlarıyla kategorizasyon meselesine değinecek olursak bu durum sinemada şöyle karşımıza çıkar: Kadın ve erkek arasındaki kategorizasyonun bir örneği olarak sinemada kadının erkeğin değili olarak konumlandırılması özellikle feminist sinema kuramcılarının sık sık dikkatini çekmiştir. Claire Johnston “Women's Cinema as Counter-Cinema” makalesinde kadının sinemada konumlandırılışının üzerinde sıkça durur ve sinemada kadının, ancak erkeğin uzantısı, çeşitlendirilmiş erkeklerin tektip, erkek olmayanı olarak yer bulabildiğini belirtir (2000). Her ne kadar Foucault toplumsal cinsiyet meselesine özellikle değinmese de iki durumda da göze çarpan bu kategorizasyon hali bize bir görüş ortaklığı sunar. Biyo-politika da sinema da biyolojik olan üzerinden temellenmiş, söylemini buna göre kurmuştur. Burada elbette ki sinemanın toplumsaldan bağımsız olmadığını bunun doğal bir sonuç olduğunu hatırlamak gerekir. Dolayısıyla biyo-politikanın biyolojik kadınlığı ve biyolojik erkekliği üreten halinin toplumsal cinsiyeti beslediğini söylemek yanlış olmayacaktır. İnsanı sadece biyolojik bir tür olarak ele alan, dolayısıyla cinsiyetleri de

⁶⁵ İlginçtir ki cinayet güzelleyen filmler olmasına rağmen kürtaçla ilgili olumlamaya rastlamak zordur.

üreme fonksiyonlarına göre kategorize ederek işleyen bu yönetimsellik elbette ki aradaki sınırları keskinleştirecek ve keskinleşme toplumsal cinsiyeti besleyecektir.

Toplumsal cinsiyetin bir iktidar biçim ve biçimlendirmesi olduğunu söylemek yanlış olmaz. Buradan yola çıkarak Foucault için iktidar ve direnme ilişkisini tekrar hatırlayacak olursak, bu ikilinin hep içe olduğunu, direnmelerin iktidar, iktidarların ise direnmeler içerebileceğini yeniden söylemek gerekir. Konuyu daha da daraltıp direnmenin bizi ilgilendiren spesifik kısmına, yani kadın bedeni ve kürtaj ilişkisine gelmek istiyoruz. Burada ise cinsellik ve baskı varsayımı üzerinde yeniden düşünme ihtiyacı doğar. Foucault'ya göre cinsellik inşa edilmiştir ve cinselliği yaratan hakikatin bilgisi erkeğin elindedir ya da ondan doğru kurgulanmıştır. “Öteki”nin yani kadının ve diğerlerinin cinselliği göz ardı edilmiştir. Dolayısıyla erkeği cinselliğin öznesi olarak inşa eden biyo-politika onun kendini “arzulayan” olarak tanımlamasını arzu eder. Böylece baskı varsayımıyla erkeğin arzusunu itirafı beden disiplinine giden uygulamaların yolunu aydınlatacak, dolayısıyla biyo-politik çağda nüfusu düzenlemeye yarayacaktır. Fakat daha önce de söylediğimiz üzere kimden gelirse gelsin biyo-politika için “arzu” ve “hazlar” başlı başına değer taşımaz. Bunun sebebi olarak şu sözleri tekrarlamak gerekir: “Cinsel eylem anlayışı, bedenin iktidar ilişkilerince kullanılışının kabul edilebilir normlarını tehlikeye atan arzu fikri üzerine” kurulmamıştır (Foucault, 2008, s.150). Aksine kişinin kendini her zaman arzulayan bir nesne olarak kurgulaması, cinsel özgürlük peşinde koşması bir yanılsamadır. Birey, cinsel özgürlüğe ulaşmayı bir zorunluluk addettiğinde, buna angaje olduğunda “cinsellik aygıtı denen iktidar stratejisi”nin de uygulayıcısı olur. Bu anlamda Foucault her zaman baskı varsayımı hakkında şüphe etmeyi önerir ve “itaatsiz öznenin kuruluş olanaklarını arar” .(Zengin, 2012, s.338).

Foucault'nun bu şüphesi sinemada kadın bedenin gösterimiyle ilgili bir soruyu da beraberinde getirir. Cinsel özgürlük miti sinemada kadın bedeninin metalaşmasını da beraberinde getiriyor olabilir mi? Ya da başka bir deyişle cinsel özgürlük söylemi eril bir “cinsellik aygıtı denen iktidar stratejisi” olabilir mi? Bu bilgi, iktidarın öznesinin erkek olduğu hatırlandığında daha büyük anlam kazanır. Sinema üzerinden düşünersek ise filmlerde kadın bedeni tartışmalarında “cinsel özgürlük” savının sıkça dile

getirilmesine, kadın bedeninin erkeğin hazzına uygun olarak kadraja alınmasına ve bunun kadını özgürleştirici olarak lanse edilmesine hatta kadının cinsel devrimine paye edilmesine bakarsak hayır demek safiyane olacaktır. Aksine sinemadaki kadın “hakikati” meme, popo, bacaklara uygun konumlanan kamerayla erkeğin hazzı üzerinden yaratılmış, yalnızca erkeğin “cinsel özgürlüğü” gözetilmiştir. Böylece cinsellik, bilgi ve iktidar ilişkisi yeniden kurulmuş, erkek ve kadının öznellikleri yeniden üretilmiş olur. Sinemada cinsel özgürlükten kadına düşen pay haz nesnesi “olabilmek”, yalnızca bunun için izin alabilmektir. Çünkü hem erkeğin hem de kadının bu konumu iktidarı tehlikeye atmayacak haz sınırları içinde ve iktidarın yaratmak istediği özneye uygundur. Dolayısıyla “itaatsiz bir özne” olmak isteyen erkek öncelikle kendi “cinsel özgürlük” tanımında iktidarın izlerini aramalı, kadını görmenin yeni biçimlerini bulmalıdır. “İtaatsiz bir özne” olmak isteyen kadın ise kendini verili hakikat üzerinden tanımlamamalı ve anlatıda sunulan “kendine” şüpheyle yaklaşmalıdır.

Sinemanın söylemin bir parçası olduğu, hatta belki de beden üzerinde söylemin üretilmesinde etkili araçlardan biri olduğundan bahsetmiştik. Ayrıca propagandaları, Nazi Almanya’sı gibi örnekleri hatırladığımızda sinemanın biyo-politikayla en etkin kesişme noktasının söylem olduğunu iddia etmek uç bir fikir olmayacaktır. Burada daha detaylı bir inceleme yapabilmek için Foucault’nun söylemin üretim kaynağı olarak gösterdiği dışlama ilkelerini hatırlayabiliriz. Bunlar; yasak, akıllılık- delilik karşıtlığı, doğru-yanlış karşıtlığıdır. Sinemada kadın temsiline baktığımızda söylemin tüm ilkelerini bir arada görmek zor değildir. İlk ilke olan yasağa baktığımızda yasak sinemada kadın üzerinden işler. Fakat tam da Foucault’nun dediği üzere bu yasak, söylenmeyecek olanı işaret etmek üzerine kurgulanmaz. Aksine amaç itiraflar yoluyla söylenecek olanı belirlemektir. Dolayısıyla biyo-politik yönetimde kadın bedeninin gösteriminde bir yasağın, kısıtlamanın olduğunu düşünmek çok akilane değildir. Aksine iktidar kafasında kurguladığı kadın bedenini tekrar tekrar gösterip yeniden yaratmak ister. Dolayısıyla kadın bedeni hakkında tekrar tekrar itiraflar alınır. Fakat işin trajik yanı itirafların kadının kendisinden değil, cinselliğin öznesi sayılan erkekten alınmasıdır. Erkek de sinemada durmadan kadının ne kadar “çekici” ve aynı zamanda ne kadar “tehlikeli” olduğuyla ilgili itiraflarda bulunur. Böylece kadın tekrar tekrar yaratılır. En nihayetinde ise ortaya kendini erkeğin gözünden görmeye alışmış, edilgen

bir kadın öznesi ortaya çıkmıştır. Bu özne nesneleşmiş ya da fetişleşmiş bir “erkek olmayan”dır. Dolayısıyla artık sadece kadın olan, gündelik, “olduğu gibi” eylemlerde bulunan rasyonel bir “kadın” yaratmak dolaylı yoldan yasaklanmıştır (Mulvey, 1997).

İkinci karşıtlık ise akıllılık-delilik karşıtlığıdır. Daha önce verdiğimiz Finlandiya örneğinden hatırlanacağı üzere binlerce kadın “delilik” iddiasıyla kısırlaştırılmış, yok sayılmıştı. Cadı avlarını, psikanalizin histeriyi kadına atfeden geleneğini düşündüğümüzde bu karşıtlık hiç de yabancı değildir. Peki sinemada bu karşıtlık nasıl kurulur? Akıllılık-delilik karşıtlığını sinemada iki şekilde gözleyebiliriz. Birincisi kadınlar arasında yaratılan, ikincisi ise erkek ve kadın arasında yaratılan. Birinci ayrım genellikle iyi-kadın kötü kadın klişeleri üzerinden işler. İyi kadınlar genellikle, itaatkar, kurban ve erkekler arasında el değiştirmeye dahil bulunamayandır. Aslında onların ne kadar akıllı olduğuyula ilgili pek gösterge yoktur. Bu kadınlar genellikle akıllıdan ziyade deli olmayan olarak nitelenebilir. Yine de iyi kadın tüm bu özellikleriyle kötü kadına göre “akıllı” olandır. Bu akıl biyo-politik çağının rasyonelliğinden gelir. Kadın, kendini erkek olan iktidara uygun özneleştirmiş, uyumlanmış, isyanı reddetmiştir. O, erkeklerin dünyasında bir nesne olarak daha fazla zarar görmemenin, makul sayılmanın kazancını yaşar. Böylece deli sayılmaktan azledilmiştir. Anlatı içindeki hiçbir unsurun yönetmenin ve prodüksiyonun iktidarından bağımsız olmadığı, anlatıdaki kadının bu kimliği kendisinin oluşturmadığı eleştirisi gelebilir. Burada, kadın oyuncunun anlatı içindeki özneliğinden değil, anlatı aracılığıyla izleyicinin zihninde oluşturulan, söyleme dönüşen kadın tipinden bahsettiğimizi belirtmek yerinde olacaktır. Sonuç olarak; her ne kadar erkek ölçüsünde akıllı olmasa da “iyi kız” “kötü kız”ın karşısında makul ve daha az tehlikeli olandır. Kötü kız ise kötücül, histerik, gizemli cinselliğiyle erkeğe her şeyi yaptırabilecek türdendir. Bu kötücüllük ve histeride deliliğin izlerini bulmamak mümkün değildir. Her zaman deli olarak nitelenmese de “kötü kız”lar tekinsiz, tuhaf halleriyle erkeğin tutarlı, doğru kararlar veren ve kahraman halinin karşısında yer alırlar. Böylece akıllılık-delilik karşıtlığı sinemada bir kez daha kurulmuş olur (Kalkan 1992, s. 42).

Üçüncü karşıtlık, doğru-yanlış karşıtlığıdır. Bu karşıtlığın asıl fonksiyonunun bir “öteki” yaratmak olduğundan ve doğrunun süreklilik arz etmediğinden, çağa uygun

olarak baştan yaratılabileceğinden bahsetmiştik. Sinema söz konusu olduğunda şüphesiz ki bu “öteki” ve ölçülemez olan kadındır. Erkeğin her türlü hali sergilenirken, karakterler değişkenlik gösterirken kadının tektipliği bir “öteki” göstereni olarak öylece durur. Çünkü ölçülen ve merak edilen erkeğin nasıl bir erotik nesne istediği ve kendini var etmek için nelere ihtiyaç duyduğudur. Bunu iddia etmemizdeki sebep, sinemada çeşitli erkeklik biçimlerine karşın yer alan kadın stereotipleridir. Hande Ögüt (2013) bunu “Ortada gerçek bir kadın değil, bir stereotip vardır. Kadın mutlaka birlikte olduğu erkeğe göre tanımlanır, onlar tarafından kimliklendirilir; bir bakış nesnesi olarak sergilenir, ikame edilir” diyerek anlatır. Bu söylediğine katılmamak ve biyo-politik yönü olmadığını düşünmek mümkün değildir. Stereotipler ise genelde arzu nesnesi olarak fetişleşen ya da penis kıskançlığıyla erkeği kastre etmek isteyen “femme fatale” kadın şeklinde gerçekleşir. Dolayısıyla doğruluk-yanlışlık karşıtlığı sinemada kadın ve erkek rolleri üzerinden kurgulanmıştır. Aktif, değişen, dönüşen ve gelişen erkek ve edilgen kadın rolleri doğru olanı kategorileştirirken, femme fatale kadın ve felaketine sebep olduğu erkek anlatı biçimleri doğruluk-yanlışlık karşıtlığını oluşturur (Ögüt, 2013, s.208).

Biyo-politika ve sinema ilişkisinde üzerinde durmak istediğimiz bir diğer aşama ise kurumsallık ve mimari üzerinden olacaktır. Burada “iktidarın gözü” ve “panaptikonu” tekrar hatırlamak gerekir. Gözetleme toplumunu ve iktidarın kendini, gözetleyen olarak kurguladığı biyo-politikayı çok iyi ifade eden bu iki metafor bize görme, gözetleme görüntüleme hakkında yeniden düşünme imkanı verir. Bu imkan şüphesiz ki bizi “bakışın iktidarı” kavramının sinema ve biyo-politika arasındaki ortaklığına sürükler. Smelik’in dikizci erkekliği ve Panaptikon’un kulesinin kavramsal benzerliği şaşırtıcıdır. Panaptikon’un görünmeden her yeri gözetleyebilen kalesinin yerini sinemada kamera alır. Kuledeki nöbetçi erkeklik kendini deşifre etmeden, görünmeden gözetler ve kadını kontrol altında tutar. Bu hem kameranın arkasındaki, hem perdedeki hem de seyirci koltuğundaki bakış için böyledir. Öyküdeki kadın da, perdedeki kadın da izleyici kadın da kendini öykünün sürükleyiciliğine bıraktığında gözetlendiğinin farkına varamaz. Böylece kuledeki nöbetçi onu dizayn edebilecek özgürlüğü ve bilgiyi edinmiş olur. Bu da akla hemen Foucault’nun bilgi ve iktidar ilişkisini akla getirir. Dolayısıyla Smelik ve Mulvey gibi feminist kuramcıların sinema

üzerinden kurduğu bakış ve iktidar ilişkisinin bir de biyo-politik katmanı ortaya çıkar: Yalnızca bakan değil, bakarak bilgi edinen, bilginin sahibi olarak iktidarı alan erkek... Buradan yola çıkarak sinemadaki deşifrenin, bilginin el değiştirmesi, kuledeki nöbetçinin fark edilmesi, kadının kendini gözetleyene gözünü dikmesi olarak nitelemek yanlış olmayacaktır. Bu çalışmada da tam da bu sebeplerle kürtağın filmlerdeki temsilinin açığa çıkarılması amaçlanmış, başka bir deyişle biyo-politik iktidarın bu konuda gözetleme kulesini nereye konuşturduğu ortaya koymak istenmiştir.

Panaptikon ve sinema ilişkisindeki ortaklık yalnızca gözetleme ve görme düzeyindeki özcü benzerlikten gelmez. Aralarında aynı zamanda biçimsel bir ilişki de vardır: Mimari. İktidar, kurumların kendine has mimarisini oluşturur çünkü gözetleyen kadar görünen de olmak ister. Bu yüzden zaman zaman kendini kurumların mimarisinde gösterir. İktidarın varlığını fiziki olarak gösterdiği alanlardan biri de sinema salonlarıdır. Mimari olarak düzenlenmiş alanlar olan sinema salonları, izleyiciye evdeki ya da sokaktaki seyirliklerden başka bir deneyim imkanı sunar. Tamamen kapalı olmasa da çevrelenmiş bu alan ne bir “metropol” kadar açık ne de “evin inziva salonu” kadar kapalıdır. Francesco Casetti sinema salonlarının bu nedenle yüzyılın pasajları ve alışveriş merkezleri gibi bir fiziksel alanlar olduğunu belirtir (Casetti, 2011, s.85). İşte bizim ilgilendiğimiz de bu fiziki alandır. Düzenlenmiş bir mekan ve mimari biçimi olarak sinema, bu haliyle iktidarın kurumlaşma tuzağına düşer. Birinci Dünya Savaşı sonrası sinema salonlarında başlayan, gösterilmeye uygun konular sunmak, seyircide uygun davranışları teşvik etmek, toplum sağlığı ve güvenliğini tehlikeye atmayacak çevresel koşulları sağlamak gibi konular üzerine yoğunlaşan düzenlemeler sinemayı kurumlaştırır (Casetti, 2011, s.84). İşte bu kurumlaşma sinemanın biyo-politikaya hizmet eden kısmı olur. Artık sinema deneyimi sınırlandırılmış, biyo-politikanın sağlıklı bedenlerinin sağlığını bozmayacak şekilde denetlenir olmuştur. Bu denetleme elbette ki biyo-politikanın diğer kurumlarından ayrı düşünülemez. Buradaki tuzak, bireyleri sağlık ve esenlik kozuyla okul, fabrika gibi düzenlenmiş olan sinema kurumunun denetimine sokmak ve sinema salonlarını, tbiyo-politikaya uygun öznelerin üretildiği bir mekan haline getirmektir.

Düzenlemelere bakıldığında, düzenlemelerin ahlak, görgü ve hijyen başlıklarında toplandığını görürüz. Bu durum bize ayrı bir tahlil imkanı sunar. Biyo-politik yönetimsellik bu düzenlemeleri yaparken ahlak üzerinden normları, görgü üzerinden söylemi ve hijyen üzerinden biyolojiyi işletir. Böylece biyo-politikanın çoğu bileşenini uygulayabileceği bir kurumu, standartı oluşturabildiği bir tornası daha olur. Foucault'nun söylediği üzere tıpkı cinsellik bilimine uygun oluşturulmuş okul sıraları gibi, sinema salonu da bize loşluğu, koltukların dizilimiyle benzer bir hissiyat verir. Bu durum 80'li yıllardaki "seks sinemaları" ile birlikte düşünüldüğünde daha da ilginç bir hal alır (Casetti, 2011, s.87). Öyle ya da böyle filmlerin konusundan bağımsız olarak sinemanın mekânsal ve düzenlenmiş bir deneyim sunduğu açıktır. İşte kurumsallaşmanın önünü açan ve bizim biyo-politikayla ortaklaştırdığımız nokta da budur.

Sinema mekan arasındaki ilişkiden yola çıkarak bahsettiğimiz kurumsallaşma meselesi akla şu soruyu getirebilir: Öyleyse sinema salonundan evlerin oturma odasına geçen, oradan da taşınabilir cihazlara aktarılarak mekansızlaşan film izleme deneyimi artık kurumsal değil midir? Dolayısıyla sinema ve kurumlaşma arasındaki ilişki boşa mı düşmüştür? Bu soruya vereceğimiz yanıt hayır olacaktır. Çünkü sinemadaki kurumsallaşmanın deneyime etkisi yalnızca fiziki koşullarda olmaz. Aynı zamanda "öykü" ve "sanatsal ifade" de bu kurumsallaşmadan payını alır. Artık görüntülerdeki ve sesteki "kaliteyle" "zihinsel" ve "fiziksel" güvenlik sınırları oluşturulmuştur. İzleyici her ne kadar öyküye kapılsa da görüntü ve ses kendini kaybetmemesi için güvenli sınırlardadır. Böylece sinema yapımı standartlaşmış, dolayısıyla sinema deneyimi de "güvenli" ama emprovize olmayan bir temel kazanmıştır (Casetti, 2011, 84). Bu standartlaşma şüphesiz seyirciyi de standartlaştıracak böylece sinema bir kurum olma görevini yerine getirmiş olacaktır. Dolayısıyla anaakımda hala aynı öykü biçiminin ve sanatsal ifade anlayışının hüküm sürdüğünü düşünürsek sinemanın kurumsallığından bir şey eksilmediğini söyleyebiliriz. Sadece gücünü mekânsal düzenlemeden alan kurumsallık yerini daha çok söyleme bırakmış, biyo-politikanın biçimsel tezahürünün yerini ifadeler almıştır.

Yukarıda da örneklerini verdiğimiz üzere biyo-politika ve sinema arasındaki ortaklık, iki biçimin de nüfusla şekillenen yapılar olmasından çok daha ötededir. Biyo-politika ve sinema hem biçim, hem ilke hem de yapı olarak biyoloji, beden ve nüfusla pek çok ilişki içerisindedir. Bu ilişki sadece konu aldıkları ya da kökenlerini aldıkları kavramlarla şekillenmez üstelik. Özneleştirme/özdeşleştirme, söylem ilkelerini kullanma, kurumsallaşma gibi pek çok farklı pratikte tekrar tekrar ortaklaşır. İki biçimde de kadını annelik ve doğurganlık, üremeye yönelik haz üzerinden olumlayan/norm içi sayan ve özneliğini ancak böyle kabul eden bu kategorize etme hali iktidarı ataerkil kılar. Bu hem biyo-politik iktidarın hem de onun söylemini oluşturan bir anlatı olarak sinemanın sorunudur. Bu anlamda biyo-politik yönetimselliğin deşifresi kadar sinemadaki yansımasının deşifresi de kadınlar için özgürleştirici ve devrimcidir. Biz de buradan yola çıkarak sinemadaki kürtaj ve doğurganlık temsillerini *Juno*(2007), *Araf* (2006) ve *4 Luni, 3 Saptamini şi 2 Zile (4 Ay, 3 Hafta, 2. Gün)* (2007) filmleri üzerinden inceleyecek ve biyo-politikanın izlerini arayacağız.

II. DÜNYA SİNEMASINDAN BİYO-POLİTİK KÜRTAJ TEMSİLLERİ: *JUNO VE 4 LUNİ, 3 SAPTAMİNİ Şİ 2 ZİLE* ÖRNEKLERİ

Çalışmamız boyunca çokça söz ettiğimiz üzere biyo-politika ve bu yönetimselliğin sahibi olarak iktidar, pek çok karmaşık strateji ve düzenleme içerir. Bu stratejiler, günlük hayat pratikleri, yasal düzenlemeler, kurumlar ve söylem düzeyinde pek çok alanda karşımıza çıkar. Öyle ki her biri iktidarın yeniden üretilmesi ve iktidarın bir paydaşı olarak bireyin biçimlendirilmesine yarayan bu pratikler, bütün ilişki biçimlerinde ve küçük ayrıntılarda, iktidarın içkin hali olarak boy gösterir. Fakat bu boy gösterme, eski zorlayıcı iktidar biçimlerindeki gibi açık ve doğrudan değil, aksine gizlenmiş ve dolaylı olarak vuku bulur. Seçilen sözcük biçimleri, gündelik hayatı düzenleyen basit kurallar, insan ilişkileri ve iletişim araçları, iktidarı yukarıdan aşağı buyurmak yerine her alanda ve her anda yeniden inşa etmeye yarar. Sinema da bu inşa biçimlerinin hemen hepsini bir arada göstermeye müsait bir sanat olarak elbette ki biyo-politikanın stratejilerinin gösterimlerini içerecektir. İşte bizim ilgilendiğimiz bu gösterimlerin çözülmesi ve ortaya konulmasıdır.

Foucault, iktidarın ve onun araçlarının çözülmesinin, ancak her alandaki iktidar biçimlerinin deşifresiyle mümkün olduğunu söyler. Bunun için mevcut bütün ilişkisellikler parçalanmalı, tüm gündelik pratikler ve söylemler ayrı ayrı incelenmelidir (Foucault, 2007, s.70). Çünkü her parça, iktidarın başka biçimlerde üretildiği özgün bir habitattır ve iktidara dair yeni bir söz söylemek, bir direnme biçimi önermek ancak bu habitatlardaki ilişkilerin çözülmesiyle mümkündür. Buradan yola çıkarak çalışmamızın bu bölümünde biyo-politika ve iktidar kavramları üzerinden filmlerdeki kürtaj temsili işlenecek, kürtajı merkeze almış filmler üzerinden sinemada biyo-politik stratejilerin izleri aranacaktır.

Film seçimi gerçekleştirilirken kürtajı içeren değil, kürtajı anlatının merkezine yerleştiren filmler seçilmiştir. Bu seçimin sebebi, merkeze yerleştirdiğimiz kürtaj ekseninden kaymamak ve filmleri sınırlandırabilmek olmuştur. Bu sınırlandırma yapılırken yalnızca kürtaj etiketiyle kaydedilmiş filmler dikkate alınmış olup, sinema blogları ve benzeri internet sitelerinin listeleri dikkate alınmamıştır. Bu elemanın sebebi tüm siteleri ve tüm filmleri incelemenin imkansızlığı sebebiyle yanlış bilgi vermenin

önüne geçmektir. “Kürtaj” anahtar kelimesiyle ulaşabildiğimiz filmler şunlardır: *4 Luni*, *Saptamini și 2 Zile (4 Ay 3 Hafta 2 Gün)* (2007), *Juno* (2007), *Vera Drake (Hemşire)* (2004), *If These Walls Could Talk (Duvarların Dili Olsa)* (1996), *Araf* (2006), *Une Affaire De Femmes (Bir Kadın Meselesi)* (1988), *Blue Valentine (Aşk ve Küller)* (2010), *Siving Vote (Oyun Kime)* (1999), *Citizen Ruth (Yurttaş Ruth)* (1996), *Persona* (1966), *Lake of Fire (Ateş Gölü)* (2006), *El Crimen Del Padre Amaro (Günah)* (2002), *The Cider House Rules (Tanrı’nın Eseri Şeytanın Parçası)* (1999), *Enter the Void (Boşluk)* (2009), *24 Wochen (24 Hafta)* (2016). Bu filmler arasından seçim yaparken dikkate aldığımız bir diğer konu, filmlerin yapım yılları olmuştur. Arama motoruna “kürtaj filmleri” başlığıyla yaptığımız aramada 15 bilinirliği yüksek kurmaca filme ulaşılmış, bunların 9’unun 2000 sonrası filmler olduğu görülmüştür (<https://www.google.com/search/kürtajfilmleri>, 2018). Dolayısıyla yıl bazında 2000 sonrası kürtajı merkeze alan filmlerin popülaritesinin arttığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Mutlaka ki ayrıntılı bir araştırma yapıldığında daha çok filme ulaşmak mümkündür. Ayrıca önceki yıllarda kürtajı merkezine alan popülariteye ulaşmış filmler de mevcut olabilir. Fakat bu filmlerin ulaşılabilir olmaması ve çalışmamızda yer alan filmlerin (çalışmayı okuyan açısından) ulaşılabilir olmasını istememiz sebebiyle bir kısıtlamaya gidilmiştir. Hem tüm filmleri inceleme olanağı bulunmadığından hem de bir dönemi anlama olanağı sağladığından çalışma 2000 sonrası filmleri incelemek üzere kısıtlandırılmıştır. Bu kısıtlamaya giderken konu başlığı gereği Dünya’dan kürtaj filmlerini ve bu filmlerdeki biyo-politik nitelikleri çözümleme amacı güttüğümüzden farklı coğrafyalardan örnekler seçilmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda incelemek üzere 2000’ler kapitalist ABD’sini anlatan 2007 yapımı *Juno* ve Çavuşesku’nun komünist Romanya’sını anlatan 2007 yapımı *4 Luni*, *3 Saptamini și 2 Zile* seçilmiştir. Bu iki film hem farklı coğrafyaları hem de farklı rejimleri ele almaları, biyo-politik çağdaki farklı yönetimsellikleri incelemeleri bakımından verdikleri ilham sebebiyle tercih edilmiştir.



A. JUNO

1. Filmin Künyesi

Yönetmen: Jason Reitman

Yapımcı: John Malkovich

Senarist: Diablo Cody

Oyuncular: Ellen Page, Michael Cera, Jennifer Garner, Jason Bateman

Dağıtımçı: Fox Searchlight

Süre: 96 dakika

Türü: Komedi/Dram

Yıl: 5 Aralık 2007

Ülke: Amerika Birleşik Devletleri

Dil: İngilizce

Bütçe: 7,5 milyon \$

Hasılat: \$231,411,584

Ödüller: BAFTA - En İyi Özgün Senaryo, 80. Akademi Ödülleri -En İyi Özgün Senaryo. (<https://www.boxofficemojo.com/movies/?id=juno.htm> 2019, <https://www.imdb.com/title/tt0467406/>, 2019)

2. Filmin Konusu

Juno (Ellen Page), 16 yaşında sevimli, ergenliğe dair klasik dertleri olan sıradan bir lise öğrencisidir. Çoğu ergen gibi anlaşılmadığını düşünen ve uyumsuzlukla itham edilen Juno, can sıkıntısını sona erdirecek bir arayış içindedir. Bu arayışın sonucu olarak okuldan arkadaşı Bleeker ile yatmaya karar verir. Juno'nun bu hamlesi onu

gerçekten yeni ve farklı bir deneyime sürükleyecektir: Juno hamile kalır. Henüz cinsellik hakkında dahi doğru düzgün bir fikri olmayan Juno için bu durum gerçekten büyük bir sürpriz olur. Juno, çareyi bebeği doğurmakta ve varlıklı bir aileye evlatlık vermekte bulur. Bu çözüm yolu, Juno ve doğacak bebeğe talip olan Mark ve Vanessa arasında yeni bir serüven başlatır: Juno ve bebeğine baba olarak seçtiği Mark arasında adı konmayan bir yakınlık doğmuştur. Juno'nun sıradışı ve gittikçe karmaşıklaşan hamileliği üzerinden şahit olduğumuz bu serüven, bize annelik, babalık, doğurmak ve aile kavramlarını yeniden sorgulatacak, kararlarından ve kendinden çok emin Juno'nun, ergenlikten yetişkinliğe yolculuğundan bir kesit sunacaktır.

3. Film İncelemesi

Bize bir ergenin dünyasına gireceğimizi haber verircesine doygunluğu yüksek renklerle açılır Juno. Salaş kıyafetleriyle bahçeye atılmış bir koltuğa bakmakta olan genç kız şöyle der: “Her şey bir koltukla başladı.” Doğrudur da her şey bir koltukla başlamış ve koltuklarla devam etmiştir. Juno'nun acemice ilk cinsel deneyimini yaşadığı koltuk, hamile kalışını sevgilisine söylediği koltuk, doğum yaptığı koltuğa benzer jinekoloji çatalı... Filmin açılışındaki diyalogla ana metaforlardan biri olacağını anladığımız koltuk, film boyunca Juno'nun dönüm noktalarında çıkar karşımıza. İlginç bir şekilde tıpkı Juno'nun hamilelik deneyimi ve kararları gibi tek kişiliktir. İki kişiyi almaz, alsa da uzun süreli barındırmaz. Bu anlamda asıl olanın Juno'nun hikayesi olduğunu daha filmin başından koltuk metaforuyla anlamış oluruz. Buradan da anladığımız üzere izlemekte olduğumuz hikaye bir karar hikayesidir. Bedenini henüz tanımaya başlayan bir genç kızın kararının hikayesi. Doğurmanın ya da doğurmamanın kararı... Juno, kürtaj olmamaya ve doğurmaya karar verir. Çalışmanın konusunun kürtaj olduğu düşünüldüğünde kürtaj kararının olmadığı bir filmi örneklem olarak seçmek garip gelebilir. Fakat filmi bizim açımızdan ilginç kılan, tam da budur. Genç kız doğurma kararını hangi dinamiklerle almıştır ve bu hikaye bize hangi bileşenlerle anlatılır? Bu bileşenler arasında biyo-politikanın stratejileri ve söylemin izlerine rastlanabilir mi? Ve doğurma kararı, biyo-politikada bir özne olarak kurgulanmanın sonuçlarından bir olabilir mi? Sorulardan anlaşıldığı üzere film boyunca doğurma kararını, kürtaj kararının değil olarak ele alacak meseleye buradan bakacağız. Özet

olarak Juno’yu bizim için incelenmeye değer kılan doğurmanın kendisi değil bu kararın verilmesi sırasında ve sürecinde oluşturduğu atmosfer olmuştur.

Filmin açılışından sonra geçmişe gidip acemice gerçekleşen ilk cinsel deneyiminden hamile kaldığını anladığımız Juno, devam sahnesinde üçüncü hamilelik testini almaktadır. Fakat o kadar tecrübesiz ve hazırlıksızdır ki marketteki diğer genç kız ve satıcı adam dahi onun hamileliğinde daha fazla fikir sahibidir. Diğer genç kız göğüs uçları kahverengiyse hamile olduğunu söyler. Satıcı ise Juno’nun kesinlikle hamile olduğundan emindir. Artık bunu onun da kabullenmesini ister. Fakat Juno onu dinlemez ve market tuvaletinde üçüncü testi yapar. Sonuç pozitifdir. Burada bizim için incelemeye değer olan hamilelik durumu kadar ortamda geçen diyaloglardır. Satıcı “Teşhis nedir doğurgan kadın?” diye sorar Juno’ya. Juno 16 yaşında olmasına rağmen şimdiden “doğurgan bir kadın” olarak tanımlanmıştır. Bu bize onun toplumdaki yeri ve bu yerin biyolojik temelleriyle ilgili de önemli bir fikir verir. Normalde bir ergen olarak görülse de ciddiye alınmasa da biyolojisi onu getirip “doğurgan bir kadın” olmanın durağına bırakmıştır. Fakat Juno buna inanamaz. Hamilelik testinde gözüken “tatlı, pembe, şeytani” pozitif (+) işaretini değiştirmek için çubuğu sallayıp durur. Burada satıcı, bir iktidar olarak tekrar kendini gösterir: “O elindeki oyuncak değil ufaklık. Bu iş de öyle yaz boz tahtası gibi yapılmaz!” Böylece hamileliğin çocuk oyuncağı olmadığıyla ilgili gerekli ultimatoma verilmiş olur.

Satıcının mekandaki iktidar olduğunu bilmek ve biyo-politikanın çocukların cinselliği üzerindeki fikirlerini hatırlamak bu diyalogu yorumlamamızda aydınlatıcı olacaktır. Daha önce de söylediğimiz üzere biyo-politikada çocukların cinselliği üremeye yaramadığından göz ardı edilen bir deneyim biçimidir. Fakat *Juno*’da (2007) meseleyi karmaşıktır. Juno’nun (onun) bedensel olarak üremeye uygun olması, ruhsal ve deneyimsel olarak bir çocuk yetiştirmeye uygun olmamasıdır. Modern çağın kabul gören bir uzlaşısı olarak 18 yaş altının çocuk olarak tanımlaması⁶⁶ filmin anlatısının da konuyla ilgili yeni bir strateji geliştirmesine yol açar. Film toplumsal

⁶⁶ Birleşmiş Milletler Çocuk Haklarına Dair Sözleşmesi’ne göre. (http://cocukhaklari.barobirlik.org.tr/dokuman/mevzuat_uamevzuat/birlesmismilletler.pdf)

kabullere ve modern çağın gerekliliklerine uygun olarak Juno'nun bebeğin “annesi” olmasını öneremez. Çünkü bu hem doğacak bebeğin hem de doğuracak çocuğun ruh sağlığı açısından olumlanamaz. Bu durumda yeni bir çözüm önerilmelidir. Bu çözüm, hem yaşatma iddiasını devam ettirmeli, hem de özneyi sağlıklı kılma iddiasından vazgeçmemelidir. Dolayısıyla filmin iktidarında, anlatının önerdiği strateji Juno'ya hazır olduğu kadarını yaptırmak yani doğurtmak, yetiştirme meselesini ise daha uygun olana yani bir yetişkine devretmek olacaktır. Buradan bakıldığında filmin biyo-politik bir iktidar içermediğini söylemek zordur. Çünkü Juno'nun yaşatma iddiası, değiştirilen ve sürekli yeniden düzenlenen stratejiler ve buna uygun kurgulanan özneler bize çokça biyo-politikanın yöntemlerini hatırlatır.

Juno hamileliğini öğrendikten sonra hayatının zorlaşacağını bekleriz. Fakat bu zorluklar pek de beklediğimiz ölçüde olmaz. Genç kız çok neşeli bir müzik eşliğinde kırmızı bir iple intihara kalkışır. Fakat bu girişimin çok da ciddi alınmaması gerektiği hem oyunculuk biçiminden hem de sahnenin renkli ve hareketli estetiğinden bellidir. Bu neşeli hal aslında bize filmin atmosferi ve hikayenin ele alınış biçimiyle ilgili de büyük ipuçları verir. Belli ki Juno'nun dünyası renkli ve eğlencelidir. Hüzne pek yer yoktur. Hatta o kadar yer yoktur ki Juno hamileliğinden bahsederken “kırılgan bir dönemde” olduğundan söz etmesine rağmen biz bu kırılganlığa pek şahit olmayız. Aksine gördüğümüz kendine güvenli, hatta yer yer kaygısız ve farkındalıklı bir çocuk- genç kızdır. Fakat bu farkındalık halini Juno'nun davranışlarında pek görmeyiz. Kırılgan bir dönemde olduğunu söylerken bile asla kırılgan değildir. Onun bunu söyleyişi, kendi deneyimden çok kitaplarda okuduğunu bildiren bir farkındalık hali gibidir. Hatta bu farkındalık hali filmde yer yer plastik bir hissizliğe dönüşür, bizi Juno'dan, yaşadığı süreçten ve o sürecin psikolojik etkilerinden uzaklaştıran bir işlev görür. Juno'nun hamilelik deneyimi ve seyirci arasına bilinçli konulan bu mesafe sürecin bir çocuk için zorluğundan çok karara odaklanmamızı sağlar. Böylece filmin iktidarını sorgulamaz, biyo-politik iktidarın stratejilerine uygun verilen doğurma kararını sorgulamayız.

Juno'yu dışarıda gördüğümüz, hamileliğini öğrendiğimiz ilk birkaç dakikanın ardından Juno'nun odasına yani onun dünyasına gireriz. Filmin atmosferine uygun olarak Juno'nun odası da posterleri, renkli aksesuarları ve hamburger şeklindeki

telefonuyla ergen dünyasına ait temsillerle donatılmıştır. Juno hamilelik haberini vermek için arkadaşını aradığında arkadaşı hepimizin merak ettiği can alıcı soruyu sorar: “Doğum evine mi gideceksin kürtaj evine mi? Doğum evi için annenden izin alman gerek.” Juno’nun ilk kararı kürtaj evine gitmektir: “Kürtaj evine gideceğim onlar daha çabuk yardım sağlıyor.” Böylece kürtajın “kolay yol” olduğunun ilk izlenimini sunar film bize. Hikayeye arkadaş ve Juno’nun “her şey böyle başladı” dediği koltuğu taşımasıyla, yani koltuğun tekrar karşımıza çıkmasıyla devam eder. Sonrasında koltuğu hamile kaldığı erkek arkadaşının, Bleeker’ın (Micheal Cera) evinin önüne taşıdığını anlarız. Juno’nun kendine güvenli hali burada da devam eder. Koltuğa yayılmış, ağzındaki puroyla Bleeker’a hamile olduğunu ekler ve şöyle der: “ (sevişmek) Senin fikrin değildi.” Buradan da anladığımız üzere Juno bir öznedir. Yanlış sürüklenen, erkekler tarafından kandırılan, farkındalığı düşük ergen genç kız resmi çizmez bize. Aksine sevgilisinden daha çok ne yaptığının farkında, kendi kararlarını veren, ilgi beklemeyen ayakları üzerinde durabilen bir genç kızdır. Bu durum biyo-politikadaki kendi isteğiyle hareket eden, özgür seçimleri olan “özne”nin filmdeki tezahürünün ilk ipucunu verir bize.

Juno sevgilisine hamilelik haberi verdikten sonra durum değerlendirmesi şöyle olur: Sevgilisi sağlık dersinden öğrendikleriyle hamilelikten sonra çocuğun geldiğini bilmektedir, anneler öğretmenler hamile kaldığında böyle olmaktadır. Aslında bu açıklama aynı zamanda kürtaj ve düşük deneyimlerinin ne kadar bilinmez olduğunu ne kadar göz ardı edildiğini gösterir. Fetüsün bireyleşmesine giden yolu hatırladığımızda, yakın zamana kadar gebeliğin bir ihtimaller bütünü olduğunu, rahmin ay çocukları denen miyomlara mı yoksa sağlıklı bir çocuğa mı gebe olduğunun anlaşılamadığını ve dolayısıyla gebeliğe kesinkes doğumla sonuçlanmayacak bir süreç olarak bakıldığını söylemiştik. Oysa bugünlerdeki gebelik söylemi, mutlak “mutlu sonla” biten, düşükleri ve diğer ihtimallere trajedi addeden bir temelde yükselir. Oysa dünyada her yıl yaklaşık 210 milyon gebeliğin yalnızca 133 milyonunun doğumla sonuçlandığı hatırlanırsa, gebelik deneyiminin neredeyse yüzde 50’si düşük deneyimiyle bitmiştir (Çokar, 2008, s.22). Tüm bunları bir arada düşündüğümüzde filmdekinin bir suskunluk stratejisi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Juno, Bleeker'a hamileliğini söyledikten sonra ikisinin de tavrı nettir: “Yılanın başını küçükken ezilmelidir.” Fakat bu kararı aldıktan sonra Juno'nun yüzünde bir gölge görürüz. Bu Juno'nun bu konudaki duygusuna ilk kez ulaştığımız yer olur. Bu kararın ardından Juno'nun aile yaşantısına tanık oluruz. Babası eski ordu mensubudur ve annesiyle babası o beş yaşındayken boşanmıştır. Annesi yeni kocası ve üç çocuğuyla uzakta yaşamaktadır. Juno ve annesinin sevgililer gününde gönderilen kaktüsler dışında pek ilişkileri yoktur. Juno bu “kaktüsleri terk edilmekten bile daha acı” bulur. Ama yine de Juno'nun annesinin gidişine ne kadar üzüldüğünü pek anlamayız. Her zamanki kayıtsız tavrı annesinin gidişini anlatırken de devam eder. Juno'nun dünyasını gördükten sonra neden hamile kaldığıyla ilgili de bir fikir verilmiş olur. Bu fikir, çok üzerinde durulmasa da “terk eden anne” temsiliyle işler. Juno'nun annesi onu terk etmiştir ve şimdi onun da bir çocuğu ol(may)acaktır.

Juno kürtaj evine gider. Fakat kürtaj evinin önünde onu bir sürpriz beklemektedir. Bir arkadaşı kürtaj protestosu yapmakta ve Juno'nun bebeği aldırmasının önüne geçmeye çalışmaktadır. Sloganı ise basittir: “No babies like murdering.” (Hiçbir bebek öldürülmek istemez) Fakat Juno bu protestonun pek üzerinde durmaz ve geçer gider. Fakat arkadaşının durmaya niyeti yoktur. Juno'nun arkasından seslenir: “Şu an bebeğin kalbi atıyor olabilir ve acı çekiyor olabilir. Belki de tırnakları vardır.” “Bebeğinin” tırnakları olma ihtimali Juno'yu şaşırtır. İlk kez karnındaki fetüsün cismiyle ilgili bir fikri vardır. Fakat o sırada iki ay dört günlük hamile olduğu düşünülürse bebeğin tırnakları olma ihtimali yoktur. Bu aslında kürtaj karşıtlığının temelini oluşturan “yaşam hakkı” söyleminin de aynısıdır. Söylem fetüsü bireyleştirir, fetüs temsillerinde gelişmiş ve bebek görünümü almış görsellerini kullanır. Böylece fetüs ve bebek zihinlerde eşitlenecek ve aldırılacak fetüsün “tırnakları” olan doğmaya hazır bir canlı olduğu yanılsamasıyla yeni bir gerçeklik inşa edilecektir.

Aynı sahne Juno'nun psikolojik ilaçlar kullandığını öğreniriz. Böylece kürtaj evine girmek üzere olan Juno üzerinden biyo-politikanın bir söylem oluşturma ilkesi daha bize göz kırpar. Akıllılık-delilik karşıtlığı bir kez daha karşımıza çıkmıştır. Juno, doğurmamaya karar vermiş bir “delidir” Peki Juno ne yaparsa delilikten kurtulacak ve akıllı olmaya hak kazanacaktır? Elbette ki doğurmaya karar verdiğinde. Nitekim

Juno'nun akıl sağlığının yerinde olmadığıyla ilgili bir verinin olduğu tek sahne budur. Juno doğurmaya karar verdiğinden itibaren aklını hiç sorgulayan, bu kararı vermede yetkin olup olmadığını düşündürecek başka bir sahne ile karşılaşmayız.

Juno kürtaj evine gittiğinde onu metalik bir sesle, ezbere bir metin okuyan kadın resepsiyonist karşılar. Kadın, elindeki tabletle oynamakta ve Juno'nun yüzüne dahi bakmamaktadır. “Kadınların gerçek bir dost olduğu Women Know’a hoş geldiniz. Lütfen ellerinizi görebileceğim bir yere koyun ve bütün bombalarınızı bırakın.” Metne rağmen resepsiyonist kadının tavrı hiç de dostça değildir. Zaten merkez de “bombalı kadınların” geldiği tekinsiz bir yerdir. Buna resepsiyonistin kirli saçlı, dağılmış makyajla ve garip tavırlı halleri de eklenince merkez iyice güvenilmez bir resim çizer. Karanlık ve kirli mekan tıbbi bir merkezden çok bağımlıların yaşadığı harabe bir eve benzemektedir. Resepsiyonist Juno’ya bir form verir. Cinsel hayatının ne kadar aktif olduğunu, ne sıklıkla seks yaptığını, kaç kişiyle yaptığını ve hastalıklarına dair her şeyi ayrıntılarıyla doldurmalıdır. Bu durum bize hemen biyo-politikanın kayda geçirme ve itiraf fonksiyonlarını hatırlatır. İtiraf aracılığıyla yaratılan “cinsellik bilimi” eylemi bir kez daha kayda geçirmektedir. Böylece biyo-politik iktidar, makul görmediği kürtaj durumunu bile lehine çevirmiş, kurumlarını yeni stratejiler oluşturmak için istatistik mekanizmaları haline getirmiştir. Bu tam da Foucault’un öngördüğü biyo- politikanın çoklu ve karmaşık stratejilerine güzel bir örnek oluşturur.

Kürtaj deneyimi Juno için git gide garipleşmektedir. Kendinden emin geldiği kürtaj merkezinde etrafına baktığında tuhaf, acınası kadınlar görür. Bazısı sert bir şekilde kendini kaşımakta, bazısı tırnaklarıyla ritim tutmakta ama en nihayetinde hepsi boğucu çıldırtıcı sesler çıkarmaktadır. Böylece kürtaj yaptıranların acınası tuhaf kadınlar olduğunun bir kez daha altı çizilir. Böylece delilik-akıllılık karşıtlığı çalıştırılmış kürtaj ve delilik bir kez daha eşleştirilmiştir. Juno da bu delirtici ortama daha fazla katlanamayarak kürtaj olmaktan vazgeçer. Çıkışta onu protestocu arkadaşı beklemektedir. Arkadaşı, Juno'nun kürtaj olmamasından memnun seslenir: “Tanrı mucizenizi takdir eder”. Böylece Juno hem kutsanmış hem de yaşam mucizesi ile ödüllendirilmiştir. Buradaki söylem, dini bir nitelik taşır gibi düşünülse de biyo-politika ve kurumlar arasındaki ilişki düşünüldüğünde politika siyaset ilişkisinin orta çağdan

farklı olduğunu, artık dinin biyo-politik iktidarın kurumlarından biri olarak işlediğini hatırlamak gerekir. Dolayısıyla burada da biyo-politikanın bir kurumu olarak işleyen din aracılığıyla, yaşamın bir mucize olduğunu söyleyen biyo-politik söylem tekrar edilmiş ve Juno'nun kürtajdan vazgeçişiyile tekrar üretilmiştir.

Juno'nun arkadaşı olan protestocunun elinde tuttuğu pankart ise ayrıca ilginçtir. Sevimli bir bebek fotoğrafı, hemen yanındaki “No babies like murdering” (Hiçbir bebek öldürülmek istemez) sloganıyla doğrudan kameraya yani gözlerimizin içine doğru bakar. Bizden yaşamının bağışlanmasını istiyor gibidir. Pankart, ABD’de kürtaj karşıtlarının kendilerine “pro life” yani “yaşam yanlısı” demeleriyle birlikte hatırlandığında daha da anlamlı hale gelir (Morin ve diğerleri, 2012, par.5). Böylece, yoğunlaştırılmış olarak kürtaj karşıtlarının bütün savlarını içinde barındıran bir sahneyle karşılaşmış oluruz. Fetüs kendi cismine benzemeyen bebek fotoğraflarıyla temsil edilmiş, kendi bedeniyle yaşayabilirliği olmayan fetüse “yaşam hakkı” atfedilmiş ve böylece kürtaj karşıtlığı söylemi ve iktidar temsil edilmiştir. Burada, filmdeki iktidarın, biyo-politik olarak kürtaj karşıtı olduğunu düşünmemizi sağlayan verileri göz önüne serme ihtiyacı doğar. Kadının bedeni ve doğurganlığı üzerinde yalnızca kendisinin hak sahibi olduğunu savunan feminist söyleme bir gönderme niteliği taşıyan merkezin adı (Women Knows), ABD’nin bitmek bilmeyen kürtaj tartışmaları, yer yer gündeme gelen yasaklama ve hapis cezası söylemleri, kürtaj yaptırmak isteyen kadına zorunlu terapi, bekleme süresi, bebek fotoğraflarının gösterilmesi gibi uygulamaları, Juno'nun arkadaşının elindeki pankartın çözümlemesi birlikte düşünüldüğünde filmin iktidarının bize kürtaj karşıtlığı önerdiğini söylemek güç olmayacaktır (<https://www.haberturk.com/polemik/haber/747139-en-cok-tartisan-ulke-kurtaji-nasil-cozdu>, 2012)

Ayrıca burada yalnızca kürtaj karşıtlığının bir biyo-politik iktidar biçimi olmadığını tekrar hatırlatma ihtiyacı doğar. Daha önce de söylediğimiz üzere biyo-politik iktidarlar kürtaja zorlayabilir, kısırlaştırabilir yahut düzenlemeleriyle kürtaja “teşvik” edebilir. Bize filmin iktidarının biyo-politik stratejisinin “kürtaj karşıtlığı” olduğunu düşündüren seçeneksizliği olur. Juno'nun bebeği doğurmasında bir karardan söz edemeyiz. Çünkü karar ya da özgür seçim kavramları aksi mümkün olduğuna ya da

iki seçenekten birini seçtiğimizde tehlike (ya da iki seçenek için de tehlike dengeli olduğunda) söz konusu olmadığında mümkündür. Oysa film bize bu anlamda demokratik bir seçim şansı sunmaz. Kürtaj evi sağlıklı, pis ve güvensizdir. Özetle Juno'nun sağlığı için tehlikelidir. Juno da kürtaj evinin “pisliğine” karşın doğum evinin “sterilliğini” seçer. Çünkü orası güvenli, sağlıklı ve onun için iyi olandır. Böylece biyo-politikanın bir kurumu olarak tıp ve hastane temsiliyle de karşılaşmış oluruz. Özne kendi “selameti” için kendini bir kez daha bedenini iktidarın kurumlarına teslim eder.

En nihayetinde Juno, doğurmaya ve bebeği ihtiyacı olan birine vermeye karar vermiştir. Gazetelerden evlatlık arayan aile ilanlara bakarken nasıl bir aile istediğinin de adını koyar. Otuzlu yaşlarında, grafik tasarımcılık gibi iyi bir işi olan, bas gitar çalan, Asyalı sevgilisi olan birini aramaktadır. Bu şehirli orta sınıf tasviri bize biyo-politikayla ilgili bir şey daha hatırlatır: Burjuvazinin sağlığı ve ona uygun biçimlenen biyo-politika. Böylece tıpkı Foucault'un önerdiği gibi sınıfın (burjuva sınıfının) selameti tekrar sağlanmış, hedefin adı konulmuştur. Bebek sağlıklı bir aileye, sağlıklı bir sınıfa doğacaktır. Bir bebek için en sağlıklı ortamın biyo-politikaya uygun biçimlenmiş “burjuva aile/ burjuva değerlerine sahip aile” olduğu bir kez daha söylenmiş olur. Çocuğa bakabilecek ekonomik güçte, sağlıklı bedenleri olan, annelik söylemini benimsemiş bir kadının olduğu bir aile... Böylece biyo-politikanın ve tıbbi kurumlarının amaçladığı gibi toplumun sağlığı ve sınıfın sağlıklı devamlılığı garanti altına alınmış olur. Juno'nun gazetedeki fotoğrafı görmesiyle isteği gerçek olur. Juno, iyi giyimli, sağlıklı ve varlıklı görünen çiftin fotoğrafını gördüğünde şöyle der: “İkisi de çok güzel gözüküyordu.” Biz de güzel ırk, sağlıklı burjuvazi kavramının temsilleştirildiği bir diğer ana tanıklık etmiş oluruz.

Filmin ilerleyen bölümünde. Bleeker'ın annesinin de Juno'dan çok hoşlanmadığını öğreniriz. Kadın Juno'yu tuhaf bulmaktadır. Buradaki “tuhaf” sözcüğü yalnızca ilginç özellikleri olan birini ifade etmez. Aslında kadının ima ettiği bir delilik halinin kibarca söylenişidir. Böylece delilik, kadınlık, çocukluk ve onların cinselliğine bakış arasında tekrar bir bağ kurulmuş olur. Çünkü zaten Juno'nun hamileliği biyo-politika açısından karmaşıktır. Biyo-politika, biyolojik olarak üremeye yarayan, ama ruhsal olarak bir çocuk yetiştirmeye yaramayacak olan özne (Juno) ile ilgili yeni bir

çözüm önermek zorunda kalır. Çünkü günümüz toplumunda 16 yaşında bir çocuğun anneliğini desteklemek çok kabul edilebilir değildir. Dolayısıyla burada biyo-politika da bir manevra yapmak zorunda kalır. Bu manevra da fetüsün doğurulup başkasına verilmesi olarak belirlenir. Böylece iktidar, hem yönettiği toplumun ruhsal sağlığını ve normlarını korumuş hem de yaşatma iddiasından vazgeçmemiş olur. Hem doğum kararıyla “yaşam” desteklenmiş hem de genel düzenlemeleri tehlikeye atmayacak bir yol seçilmiştir.

Sıra Juno’nun hamileliği ve doğurma kararını babasına ve üvey annesine açıklamasına gelir. Juno, ailesine tıbbi masrafları evlat edinecek ailenin karşılayacağını ve birkaç hafta sonra hayatlarına hiçbir şey olmamış gibi devam edebileceklerini söyler. Bu yanılsama bile Juno için hamilelik ve doğum meselesinin ne kadar basit olduğunu gösterir. Vücudunun geçeceği evreler, hormonal değişimler ve doğumun zorluğu hakkında bir fikri yoktur. Juno’nun bizim özdeşleşmemiz istenen karakter olduğu düşünüldüğünde filmin iktidarı bize 16 yaşında bir çocuğun haftalarca süren hamileliğinin hiçbir iz bırakmayacağını ve kürtaj olmazsak hayatımıza hiçbir şey olmamış gibi devam edebileceğimiz fikrini önerir. Bu bile başlı başına düşünülmesi gereken bir önermedir.

Film boyunca sık sık karşımıza çıkan başka bir tümce Juno’nun sık sık insanlara “fetüsün” tırnakları olduğunu söylemesidir. Juno iki aylık hamile olmasına rağmen bebeğinin tırnakları olduğunu düşünmektedir. İlk kez kürtaj protestosu sahnesiyle karşımıza çıkan bu tümce film boyunca ara ara hatırlatılır. Bu durum bize tekrar tekrar fetüsü bireyleştiren, onu insansılaştıran söylemin hatırlatılması gibidir. Tıpkı fetüsü anneden bağımsız yaşayabilecek bir insan olarak kurgulayan söylem gibi, Juno için de henüz 2,5 cm boyutunda olan fetüsün tırnakları vardır. Aslında Juno bebeği doğurmaya ikna eden de tıbbi olarak temeli olamayan bu söylem olur. Juno bebeğinin tırnakları olduğunu düşünmektedir ve rahmindeki fetüsün insan olduğu düşüncesini buradan edinir.

Juno hamile olduğunu ailesine açıkladığında üvey annesi kürtajı kast ederek “diğer seçeneği” düşünüp düşünmediğini sorar. Juno hayır cevabını verir. Üvey annesi Juno ile gurur duymuştur. Ona göre Juno tam bir Viking’tir. Böylece Juno gelenek

tarafından takdir görmüş yüceltilmiştir. Bu aslında Juno özelinde bütün kadınlara yönelen bir taktirdir. Doğurmak, Doğurabilmek bir savaşçılık özelliğidir, ve Juno da bir savaşçı olarak “kutsanmıştır”. Önceden ailesi tarafında sorumsuz bulunan, garip davranışları olduğu söylenen Juno, artık gelenek için de makbul bir “kadın”dır. Ödülünü de onaylanarak alır. Filmin biyo-politik iktidarı kendi kendinin papazı olan ve papaza gerek kalmadan kendini yargılayan özneyi yaratmış, onun kurguladığı özne de doğal olarak onun tarafından takdir edileceği kararı almıştır. Bize bunu düşündüren filmde kürtajın her ne kadar bir seçenek gibi dursa da belirgin bir temsilinin olmamasıdır. Var olan temsilleri de kürtaj merkezindeki kadın gibi karikatürize ve “normal”likten uzaktır.

Bu normallikten uzak olma hali bizim normlar üzerinde tekrar düşünmeye iter. Film bize norm olarak sunduğu karakter Juno’dur. Juno 16 yaşında olmasına rağmen bebeğini doğurmayı seçmiş bir “savaşçıdır”. Juno’nun karşısında yer alan kürtaj olacak temsiller ise zaten kucağında bir bebeği olan siyahiler ve garip davranan takıntılı biçimde ritmik sesler çıkaran kadınlardır. Kürtaj yaptırmaya gelen kadınların hiçbirinin hikayesine tanık olmamamız hatta bir fikrimizin dahi olmaması, yüzlerini bile doğru düzgün görmememiz bize filmin iktidarının söylediği söz hakkında bir ipucu daha verir. Dolayısıyla filmin kürtaj yaptıran kadınları anlamak gibi bir derdi olmadığını söyleyebilir. Hatta aksine bu konuda bir suskunluk stratejisi belirlenir. Kürtaj fikrinin rasyonel bir temsili yoktur. Juno’ya kürtaj olma seçeneğini (avantajları ya da dezavantajlarıyla) ya da hamilelik sürecinde ve sonrasında neler yaşayacağını rasyonel ve açık şekilde anlatan biri yoktur. Film bu konuda bir suskunluk stratejisine gömülmüştür. Bu konu hep bir şekilde geçiştirilir. Sanki Juno’nun geçireceği hormonal değişimler, 16 yaşında doğum yapmasının ve çocuğu bir başkasına vermesinin getireceği ruhsal etkiler önemsiz ayrıntılar gibidir. Juno ailesine bebeği olacağını açıkladıktan sonra babası ve üvey annesinin arasındaki diyalog bizi bu eğilimle bir kez daha karşı karşıya getirir. Baba: “Dede olmaya hazır değilim.” Üvey anne: “Merak etme dede olmayacaksın. Sadece bu tuhaf olayın sonunda biri Tanrı’nın aziz hikmetine uğrayacak”. Böylece tekrar bir söylem olarak “mucize” ve kurum olarak “din” devreye sokulmuş olur.

Juno bebeği vereceği aileyi tanımaya başladığımızda seçiminin hiç de yanlış olmadığını anlarız. Aşırı hijyenik bir ev, çok düzenli anne adayı Vanessa (Jennifer Garner) , iyi bir geliri olan baba Mark (Jason Bateman) tam da biyo-politikanın istediği gibidir. Vanessa, kendisiyle tanışmaya gelen Juno ve babasına içecek olarak vitamin katkılı su ve portakal suyu önererek “sağlıklı yaşam” söylemine uygunluğunu bir kez daha kanıtlar. Bu sağlıklı yaşam merakı ve bedene tapınılacak derecede iyi bakma isteği ile biyo-politikanın özellikleriyle birlikte düşünüldüğünde, film bize fikrini söyler: Vanessa ideal bir anne olacaktır. Juno ve evlat edinecek ailenin tanışmasını izlediğimiz sekansın devamında, Vanessa ve Mark açık evlat edinmeden yana olduklarını söyler. Juno ya fotoğraflar göndermek ve bebeğin durumu hakkında ara ara bilgilendirme yapmak istemektedirler. Juno bunu kesin bir dille reddeder. O meseleyi eski zamanlardaki gibi halletmek istememektedir. Bebeği sepete koyacak ve onlara doğru yollayacaktır. “Tıpkı sepetteki Musa gibi.” Bu dini referans, Foucault’nun pastoral iktidarı ve sonrasında biyo-politikayı “çilekeş çoban ve sürüsü” metaforuna dayandırmasıyla birlikte düşünüldüğünde filmin içinde bambaşka bir katman sunar. Musa ne olursa olsun öldürülememiş ve Tanrı’nın bahsettiği yaşamı yaşamıştır. Böylece “yaşatma” iddiasıyla yola çıkan ve kaynağını pastoral iktidardan alan biyo-politika, rastlantısal da olsa bu kez tarihsel boyutuyla filmin satır aralarından göz kırpar.

Filmin biyo-politikayla ortaklaşan söylemi Vanessa’nın bebeği isteme sebebini açıkladığı sahneyle devam eder. Vanessa dünyaya anne olmak için gelmiştir ve hayatı boyunca tek istediği budur. Bu durum annelik söylemini tekrar düşünmemizi sağlar. Çünkü annelik Juno’nun hamileliği gibi öylesine yapılacak bir şey, rastlantıya bırakılacak bir durum değildir. Anne olmak tıpkı Vanessa gibi bir adanmışlık gerektirir. Annelik sevgisi ve bunun etrafında oluşturulmuş fedakar anne söylemi tekrarlanmıştır. Söylem diyoruz çünkü, daha önce de değindiğimiz üzere 18. yüzyıla kadar pek rastlanmayan “annelik sevgisi”, tarihsel süreçte oluşmuş/oluşturulmuş bir sevgi biçimi olarak karşımıza çıkar (Çeler, 2012, s.173-175). Bu aynı zamanda filmi izleyen kadınlara bir mesajdır. Hamile kaldığınızda şartlarınız doğurmaya uygun olmayabilir. Fakat bir yerlerde sizin yerinizde olmak isteyen birileri vardır. Ve eğer doğurursanız bu kadınlarla bir araya gelip “kadersel bir mucize”ye sebep olabilirsiniz. Film bize bunu hem olay örgüsüyle hem de Juno’nun doğurma kararını aldığı sahnede söyledikleriyle

sunar. Fakat rasyonel düşünüldüğünde, annelik, fetüs bireyliği gibi kavramların tarihsel süreçte değişikliğe uğramasına bakıldığında bu söylem de evrensel ya da zamansız değildir. Dolayısıyla filmdeki bu olay örgüsünün “kadersel bir mucize” kadar biyo-politikanın söylemini de işaret ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Foucault, biyo-politikanın biyolojiye dayanan biçimini, liberalizmin üretim ilişkilerindeki iş gücü ihtiyacına bağladığı kadar, burjuvazinin sağlığına da bağlar. Ona göre insanın biyolojik özelliklerini temel alarak geliştirilen bu yönetimsellik nüfusun biçimlendirilmesi kadar burjuvazi sınıfının gelişmesi ve güçlenmesi için de gereklidir. Dolayısıyla burjuvazi mensupları sağlıklı olmalı, bunun için de tıbbi hizmetler geliştirilmelidir⁶⁷. Çünkü ancak böylelikle iktidar potansiyelinin ömrü uzatılacak ve iktidara sahip olanlar sağlıklı, güçlü ve uzun ömürlü olacaktır. Bu, bir nevi iktidarın yaşatma iddiasının göstereni olma isteğinden gelir. Kendisini ne kadar uzun yaşatırsa iktidarını ve yaşatma iddiasını o kadar kanıtlamış olacaktır. Buradan yola çıkarsak Juno’nun bebeğini vermeyi planladığı ailenin de sınıfsallığı bizim için büyük önem taşır. Juno üzerinden aileyi tanımaya başladığımızda Vanessa ve Mark’ın evinde her şey aşırı steril olduğunu fark ederiz. Açık renkli duvarlar, ferah mobilyalar, Vanessa ve Mark’ın beyaz bir fonun önünde çekilmiş, beyaz kıyafetli fotoğrafları, sabunlar, parfümler, kremlerle dolu pırl pırl bir banyo vardır. Mark da tam Juno’nun istediği gibi bir babadır. Grafiker olmasa da reklam müzikleri yapmaktadır. Bas gitarlarını koyduğu bir odası ve iyi giyinmesine, büyük ferah bir evde oturmasına yetecek parası vardır. Ailenin orta üst sınıf olduğu hemen anlaşılır. Meseleyi konuşmak için getirdikleri özel avukatları, düzenli yapılan pilates, Vanessa’nın inci kolyesi, Mark’ın düğmeleri gibi ayrıntılar bize ipucundan fazlasını verir. Biyo-politikanın ideal ailesi. Bu steril ve varlıklı hayat bebeğin sağlığını bir kez daha garanti eder. Bebeğin sağlığı, sınıfın sağlığında can bulmuştur. Tıpkı Foucault’nun söylediği üzere bugünkü biyolojiye dayanan yönetimselliği var eden biyo-politika gibi.

Filmde doğurma ya da doğurmama kararı alınırken güçlü bir çatışma kurulmadığını söylemiştik. Hatta aksine anlatının ibresi doğum ve hamilelik temsiliinde

⁶⁷ Bkz. 2. bölüm

ekstra pozitif bir tablo çizer. Hamilelik sürecinde yine hiçbir ruhsal değişim görmememiz, bulantı hareket kısıtlılığı ve benzeri hiçbir olumsuz belirtiye rastlamamız, bizce bilinçli bir tercihtir. Bu pozitif tabloya bakıldığında hamile kalan 16 yaşında bir kız çocuğunun bu sürecin hiçbir aşamasında ekstra etkilenmeye maruz kalmadan geçilebileceğini düşünürüz. Ayrıca belirtiler, değişimler gibi durumlara değinilmemesi bizi süreçten ve deneyimin gerçekçiliğinden uzaklaştırıp doğurma kararına odaklanmamızı sağlar. Böylece sürecin hiçbir ikircikli ve olumsuz yönünü görmeyerek doğurma kararını sorgulamamış ve onaylamış olur.

Juno'nun ilk ultrason kontrolü sahnesinin fetüs bir bebek görünümü aldıktan sonra olması da ayrıca ilginçtir. Böylece öncesindeki fetüsün yaşam formu olarak yetersiz hali gösterilmemiş ve fetüsün bireyleşmesine bir katkı daha sağlanmış olur. Zaten sonrasında da Juno fotoğrafı Vanessa'ya götürecek ve fotoğrafı şöyle konuşturacaktır: “Annem olur musun?” Fetüsün doğmaya hazır bir bebek gibi tasviri film boyunca devam eder. Hatta öyle ki üvey anne bu görüntüleri “canlı çocuk belgeseli” olarak adlandırır. Bu durum, kürtaşı düzenleyen uygulamaların “rahim tahliyesi”, kürtaşı yasaklayan hukuki düzenlemelerin ise “cinai çocuk düşürme” olarak tanımlanmasıyla birlikte düşünüldüğünde, tanımlamaların ve sözcüklerin anlam üretmedeki fonksiyonlarını bir kez daha düşünme ihtiyacı doğar. Bu düşünme eylemini gerçekleştirirken biyo-politikanın düzenlemeler ve kurumlarla işleyen stratejileri de unutulmamalıdır.

Ultrason görüntüsüyle Juno da “bebeğinin” ilk fotoğrafına ulaşmış olur. Böylece görüntüleme teknolojilerinin sinemaya imgesel yansımasıyla da karşı karşıya geliriz. Bu sahne, hem biyo-politikanın kurumu olan tıp, hem görüntüleme teknolojileri hem de kayıt yoluyla işleyen gözetlemeyi bir arada göstermesi bakımından da çok önemlidir. Grift bir biçimde biyo-politikanın pek çok bileşeni bir araya gelir ve bize “üretilen hakikat” hakkında bir şey söyler. Artık hamilelik kadının bedenindeki deneyimden çok ultrason fotoğraflarıyla imlenmiştir. Ekranda ultrason görüntüsü gördüğümüz an bir hamilelik göstereniyle karşı karşıya olduğumuzu anlarız. İlginç olan biyo-politikanın ve onun söyleminin bir uzantısı olarak sinemanın bu “hakikati” yaratmada ne kadar başarılı olduğudur. Ekranda bir ultrason görüntüsüyle

karşılaştığımızda aklımıza gelen bir böbrek taşı ya da bir tümör olmaz. Artık ultrason fotoğrafları kaçışsız biçimde hamileliğin sinemasal göstergeleridir.

Juno'nun hamilelik serüveniyle birlikte Vanessa ve Mark'ı yakından tanımaya başlarız. Vanessa kitaplar okumakta bebeğin gelişine hazırlanmaktadır. Çok heveslidir. “Ne Beklemeli” adlı kitapta bebeğin odasını hazırlamanın kadın için iyi olduğunu buna yuva yapmak dendiğini söyler. Artık annelik dahi kurumsallaşmış kitaplara, kılavuzlara indirgenmiştir. Bu kurumlaşma ve düzenleme hali elbette ki biyo-politika çağının sinemaya yansımından başka bir şey değildir. Zaten film boyunca “çocukla oynayan Vanessa”, “Juno'nun karnıyla konuşan ve bebeğin hareket etmesini sağlayan Vanessa” gibi pek çok ayrıntıyla Vanessa'nın ideal anne olduğu tekrar tekrar kanıtlanır. Juno ise kendi hamileliğinden çok, Vanessa ve bebeğin arasındaki ilişkiye odaklanmış ve onun için duygulanıyor gibidir. Bu durum bizi Juno'nun hamileliğiyle ve değişen bedeniyle ilişkisini de düşünmeye iter. Juno'nun hamileliği ve değişen bedeniyle dertleri de gerçeklikten uzak derecede sıradandır. Onun hamilelikle ilgili saydığı kötü deneyimler, beli lastikli pantolon giymek zorunda olmak, okulda fazla dikkat çekmek, yılsonu balosuna nasıl gidileceği gibi ergenliğe has şikayetlerdir. Bu çocukluğa/ergenliğe has dertlerin gösteriminin seyirciyi doğumdan sonra bebeğin verilmesine hazırlamak için olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Böylece ayrılıktan çok Juno'nun da henüz bir çocuk olduğuna dikkat çekilmiş olur.

Vanessa ve Juno'nun ilişkisinde bebek üzerinden ilerleyen anlatı, Juno ve Mark ilişkisinde bambaşka bir rota çizer. Mark ve Juno arasında bir romans doğmuştur. Beraber film izler, müzik dinler, çizgi romanlarda konuşurlar. Fakat bu sahneler sırasında seçilen eserler de ilginç sembolik anlamlar taşır. Mark'ın Juno'nun izlemesi için açtığı *Wizard of Gore'dan* (1970) filme yansıyan sahne, bir kadının karnına giren demirle cezalandırılması üzerinedir. Çizgi romanda ise hamile bir süper kahraman figürü vardır. Çizgi romandaki bu kahraman, tıpkı üvey annenin Viking söylemi gibi doğuran “kadının” bir savaşçı olduğu söylemini tekrar pekiştirmiş olur. Juno ve Mark'ın arasındaki bu romans Mark'ın Vanessa'yı terk etme kararıyla sarsılır. Mark'ın planı başka bir eve taşınmak ve Juno'yla bir aile olmaktır. Oysa Juno bebeğin ona kalma ihtimalini hiç düşünmemiştir. İlk defa bu gerçekle yüzleşir. Onun tepkileriyle biz

de bir kez daha Juno'nun anne olamayacak kadar küçük ve bu yetkinlikten uzak olduğunu anlarız.

Vanessa ise Mark'ın kararını şaşırtıcı bir sükûnetle karşılar. Çünkü okuduğu kitaplar kadınların hamile kalınca anne olduğunu, erkeklerin ise çocuk doğduğunda babalığı tattığını söylemektedir. Bu söylem başka soruları da beraberinde getirir. Öyle ise Juno şu an anne midir? O ana kadar bebekle arasında hiçbir duygusal bağı görmemiş Juno, anneliğe uygun mudur ya hissetse dahi bunun için yetkin midir? Juno'nun bebeğini ayrılacak bir aileye vermekten korkması norm dışı bir hamileliği normların bir parçası kılma savaşı mıdır? Tüm bunlardan yola çıkarak filmin ebeveynlik, hamilelik ve kürtaj açısından bize geniş bir sorgulama alanı ve bu konulardaki normları incelemek için iştah açıcı bir temel sunduğunu söylemek mümkündür. Fakat bu soruların cevaplarını almak ve anlatının bize nasıl bir çözüm önerdiğini görmek için filmin sonu beklenmelidir.

En nihayetinde Juno'nun doğum zamanı gelmiştir. Juno, artık Mark bebek istemese de doğumu Vanessa için yapacaktır. Vanessa ne olursa olsun anne olma isteğinden vazgeçmemiştir. Çekirdek aile yıkılsa da film bize annelik ve aile anlamında yeni bir öneride bulunur. Fakat bir ebeveyn eksikliğiyle de olsa annelik sevgisi, doğumun bir mucize olduğu tezi yinelenir. Bu durumun biyo-politika açısından aile kurumuna dair yeni bir strateji içerdiği söylenebilirse de yeni olmayan ve alışkın olduğumuz pek çok strateji de değişmez biçimde yerinde durur ve bunlar arasında göstergesel bağlantılar kurulur. Juno doğum için hastaneye geldiğinde kürtaj evinin oturma odasına benzeyen haline karşın hastane temiz ve kurumsaldır. Tıpkı mark ve Vanessa'nın evi gibi... Bu durum bizi biyo-politika kurumlar ve bireyin kendi iyiliği için özneleşme kavramlarını tekrar akla getirir. Anlatı Mark ve Vanessa'nın evi ve hastane arasında bir ortaklık kurarken kürtaj evi ve hastane arasında derin bir ayrım oluşturur. Böylece kurumsal olmayanın yani kürtaj evinin tehlikesine bir kez daha dikkat çekilir. Biyo-politika bize şunu der: kurumsal olmayan tehlikelidir ve senin iyiliğin için kötüdür kendini benim kurumlarına bırakmalı ve sağlıklı olmalısın. Juno da öyle yapmıştır. Kendini tıp ve aile kurumunun güvenli kollarına bırakır.

Filmin genelindeki çocuksu öğelerle örülü sanat yönetimi doğum sahnesinde de devam eder. Fakat bu kez renkli çoraplarıyla doğum giren Juno, kramponlarıyla ona desteğe gelen Bleeker aracılığıyla ikisinin de çocuk olduğu daha net vurgulanmıştır. İkisinin de çocuk büyötmeye yetkin olmayışı, gelecek potansiyel yaşam için iktidarın neyi öngördüğü belli edilmiştir. Juno filmin genelinde olduğu gibi neşeli bir müzik kullanımıyla doğum yapar. Doğum anı filmin genelindeki güldürü türüyle uyumlu bir biçimde eğlenceli bir müzik video klipi gibi kurgulanmıştır. Doğum sahnelerinin genelinde alıştığımız yüksek duygusallık ve gerilim halleri Juno’da yer almaz. Doğum sahnesindeki tek duygusal an Juno’nun doğumdan sonra mahzunlaşması olur. Filmin genelinde hamileliğine ve bebeğine kayıtsız bir tavır takınan, hiçbir olumsuzlukla karşılaşmayan Juno, sürecin neredeyse tek olumsuz etkisini bu sahnede görür. Babası ise Juno’yu, oraya bir gün tekrar gideceği ama bu kez kendi seçimi ile olacağı üzerinden teselli etmektedir.

Juno’nun babasının seçimle ilgili bu diyalogu filmin anlatısını bir kez daha sorgulamaya yol açar. Juno erken yaşta ve evlilik dışı hamileliğine rağmen içinde bulunduğu durumun hiçbir zorluğunu yaşamaz. Dışlanmamış, terk edilmemiş ya da ailesi tarafından cezalandırılmamıştır. Üstelik doğumdan sonra hayatına kaldığın yerden devam edeceğine dair bir “garantisi” vardır. Film bize sonsuz olumlu durumlar içinde küçük engeller sunar. Bu kadar olumlu bileşimin bir araya geldiği, konuya dair neredeyse hiçbir çatışmanın yer almadığı bir anlatıda elbette ki filmin kürtaj seçeneğini göz ardı ettiği hatta gözden çıkardığı söylenebilir. Bu durum sorunlar konusundaki bu suskunluğun bir strateji olduğunu akla getirir. Böylece sinemanın, önermeyi oluşturmada biyo-politikanın söylem ilkelerini nasıl kullandığı bir kez daha gözler önüne serilir.

En nihayetinde bebek uygun görölene yani ideal olana Vanasse’ya verilir. İlk kucağına alan, bebekle ilk ilişki kuran odur. Juno’nun sevgilisi bebeği görmek istemez ve Mark da zaten çoktan baba olmak istemediğini fark etmiştir. Dolayısıyla üreme, çocuk sahibi olma ve hamilelik gibi pek çok süreci yine kadınlar yüklenmiştir. Böylece anlatı üzerinden, çocuk sahibi olmak, annelik ve doğurganlık bir kez daha kadının biyolojisi üzerinden işler hali gelir. Erkeğin, çocuk yetiştirmeye uzaklığı, doğurma ve

aile olmanın kadına hatta biyolojik kadınlığa yüklenen tarihsel söylemi tekrar üretilir. Tıpkı Vanessa'nun bir diyalogunda olduğu gibi: “Kitaplar şöyle yazıyor. Kadınlar hamile kalınca anne, erkekler ise çocuk doğunca baba olur.” Fakat bu kez erkekler bebek doğunca dahi “baba” olmamıştır. Böylece anlatı ve biyo-politik iktidarın kadınların biyolojisi üzerinden işleyen yüzü arasında bir ortaklık daha kurulmuş olur.

Sonuç olarak “mutlu son”la bittiği söylenebilen film, bize başka bir annelik söylemi önerir. Günümüz toplumunda 16 yaşında bir çocuğun doğurmasının ya da annelerinin çok makul olmayacağını bilen biyo-politik iktidar yeni bir strateji geliştirmiştir. Bu stratejide yeni bir görev dağılımı vardır. Hamilenin görevi doğurmak yetkin olanın görevi ise anneliktir. Böylece hamilelik ve annelik ayrıştırılmış olur. Bu durum biyo-politikanın incelikli söylem düzenlemesine nitelikli bir örnektir. Çünkü iktidar ve toplum arasındaki etkileşimli ilişki iktidarı buna mecbur eder. Başka bir deyişle biyo-politika kendini çağa uygun olarak yeniden düzenlemiş ve buna uygun bir strateji seçmiştir. Juno'nun hiç hamileliğe benzemeyen hamilelik süreci ile yalnızca doğurma ve doğurmama kararına odaklanılır. Ve bu sürecin bir çocuğun psikolojisi ve bedenine olan değişimleri göz ardı edilir. Filmin eğlenceli dili bizi bunlara sorgulayacağımız bir alan sunmamak üzere kurgulanmıştır. Böylece Juno'nun hamileliğini kolay, eğlenceli hiçbir psikolojik etkisi olmayan bir süreç gibi algılar ve doğuma bir mutlu son atfederiz. Böylece filmde hem kürtajdan vazgeçilip yaşatma yetkisine bir zarar getirilmemiş hem de ideal anne söylemi yeniden oluşturulmuş olur. Juno gibi bebek bakmaya ve anneliğe uygun olmayan taraf bertaraf edilmiş, ama aynı zamanda doğacak “yaşam”dan yani potansiyel iktidardan vazgeçilmemiş olur. Bu hem yaşatma iddiası hem de sağlıklı nesiller vaat eden biyo-politika için her yönden kazançlı, vaatlerini gerçekleştirebildiği bir sonuç olur.

Anlaşılabacağı üzere film boyunca anlatı öğeleri ve biyo-politikanın ortaklaşan kavramları üzerinde durulmuş ve sinemayı biyo-politikanın stratejilerinin sızdığı bir alan olarak ele alınmıştır. Fakat bundan bahsederken Foucault'nun biyo-politikada iktidarı aşağıdan yukarıya işleyen bir hiyerarşi biçiminde değil, bütün ilişkiselliklere dağılmış zerrelere halinde yer aldığı tekrar hatırlanmalıdır. Dolayısıyla tıpkı Foucault'nun önerdiği gibi yalnızca sonuçlar ve bütünsel hikaye üzerinden değil,

yapılar üzerinde de durulmalıdır. Başka bir deyişle anlatı oluşturulurkenki yapı taşları parçalanmalı ve bu parçalardan iktidarın izleri aranmalı ve deşifre edilmelidir. Buradan yola çıkarak yalnızca anlatının öyküsel tarafını değil, filmde yapıyı oluşturmada kullanılan öğeleri de inceleme ihtiyacı doğar. Bu öğelerin en önemlilerinden biri olarak çekim tekniklerine baktığımızda kameranın konumu genellikle Juno'ya belli bir mesafede durduğu fark edilir. Bu anlamda yönetmenin nesnel kamera kullanımıyla, Juno ve izleyicinin belli bir mesafede kalmasını sağlamaya çalıştığı söylenebilir. Bu mesafeli çekim tekniği Juno'nun göbeğinin ve fetüsle ilişkisinin de gösteriminde devam eder. Ne hamileliğe dair ayrıntı çekimler ne de Juno'nun bedensel tepkilerinin ayrıntılı halleri vardır. Bu anlamda iyiliği istenenin bebek olduğu bir kez daha ortaya çıkar. Çünkü bebek ve Juno'nun bağıni kurmak ona uygun olmadığı ortama, yani Juno'nun hayatına mahkum etmek olacaktır. Bu anlamda yönetmen hem Juno'ya hem de göbeğine mesafeli bir kamera kullanmayı tercih eder. Olanları genellikle Juno'nun gözünden görmeyiz ya da onun duygularını anlamak için detay çekimleri izlemeyiz.

Yönetmen yakın planlara ve öznel kamera kullanımına çok başvurmasa da sürekli Juno'yu takip eden kamera, anlatının Juno üzerinden işlemesi, hikayenin tüm ağırlığının tek başrol üzerinde olması ve diğer karakterleri onun üzerinden tanımak, özdeşleşmenin kolayca gerçekleşmesini sağlar. Bu durum Ellen Page'nin başarılı oyunculuğuyla da birleşince seyirci Juno ne düşünürse onu düşünür, o ne isterse onu ister. Dolayısıyla filmi sorgulayacak zamanımız yoktur. Hikayenin ve karakterin çekiciliğine kapılıp Juno'nun peşinden gideriz. Buna karakterin sevimliliği de eklenince doğum, kürtaj ve hamilelik üzerinde düşünmemiz iyice zorlaşır. Böylece seyirci Juno'nun doğurma kararının en iyi seçenek olduğuna ikna edilmiştir. Bu, seyircinin zorlanarak sürüklendiği bir ikna çeşidi değildir. Aksine tıpkı biyo-politikanın stratejilerinin öngördüğü gibi isteyerek gerçekleşen “gönüllü” bir iştiraktır.

Anlatıyı çözümlemede rehberlik edebilecek başka bir önemli unsur ise öykü türü ve senaryonun dramatik yapısı olacaktır. Fazla merak uyandırmaması ve bir olaydan çok bir durum üzerine odaklanması sebebiyle film, durum öyküsü olarak adlandırılabilirse de senaryonun yapısı açısından klasik anlatı öğeleri taşıyan bir biçim içerir. Filmin dönüm noktalarına bakıldığında klasik anlatının senaryo yapı

biçimlerinden olan üç perdeli yapıyı kullanıldığı açıktır. Filmi dört eşit parçaya bölüp, üçte birinin giriş, üçte ikisinin gelişme ve kalan üçte birinin sonuç olarak kullanıldığı bu yapı biçiminde her perde sonunda bizi bir diğer perdeye taşıyacak önemli bir olay gerçekleşir. Bu her dönüm noktası öyküyü başka bir boyuta taşıyarak, kahramanı yeni bir karara ya da çözüme mecbur bırakmaktadır (Akyürek, 2013, s.120). Juno'ya da bu gözle bakıldığında üç perdeli yapının uygulandığı ve dönümlerin buna uygun yerleştirildiği rahatlıkla anlaşılabılır. 96 dakikalık filmin üçte biri olan 22. dakikasında Juno, bebeği evlat edinecek çifti bulur. Böylece karşılaşmaları ve yüzleşmeleri içeren gelişme bölümüne geçilmiş olur. Bu bölümde Vanessa, Mark ve Juno arasındaki ilişkinin biçimi belirlenecek, Mark ve Juno yakınlaşmasının ilk adımı atılacaktır. Üçüncü dönüm ve doruk noktası olan 68. dakikada ise Juno'nun Mark'ın ondan hoşlandığını öğrenmesiyle her şey tersine döner ve final yoluna girilir. Tüm bu yapısal özelliklere bakıldığında Juno, her ne kadar entrika, merak unsuru gibi klasik öyküleme öğelerini kullanmasa da klasik anlatıdan biçimsel olarak yararlanmış ve seyircinin önermeyi benimsemesinde bir yol olarak kullanmıştır.

Sonuç olarak biyo-politika ve anlatının ortaklıklarına dair bir özetleme yapmak gerekirse film bize yeni bir annelik yeni bir doğum hikayesi önerir. Bu hikayede hiç sarsılmadan hamilelik geçirmek, mutlulukla bebeğini bir başkasına vermek ve hayatına kaldığın yerden devam etmek mümkündür. Ama bu öneri elbette ki normlara uygun olmalıdır. Biyo-politikanın her seferinde normları güncelleyen, aynı zamanda bu normların düzenleyicisi olan yapısı düşünüldüğünde, filmdeki yeni normları önerme hali daha anlamlı olacaktır. Dolayısıyla öznelerin davranışları da bu normlara göre belirlenecek, buna uygun stratejiler inşa edilecektir. Bu belirlemenin açık bir zorlama içermediği de ayrıca belirtilmelidir. Hatta zorlayıcılığının azlığı sebebiyle bu normlara uymak öznenin kendi isteğiyle gerçekleştirdiği bir eylem olduğundan, sorgulanamayacak dolayısıyla daha etkili hale gelecektir. Örneğin, Mark, Juno'ya onunla bir hayat düşündüğünü ima ettiğinde bu Juno tarafından reddedilir. Çünkü biyo-politikanın bugünkü normları bu biçimde bir birleşmeyi onaylamamaktadır. Bu artık norm dışıdır. Normal olan bebeğin düzenli bir hayat içinde, yaşı bebek yetiştirmeye uygun biri tarafından sahiplenilmesidir. Dolayısıyla 16 yaşında bir kızıdan etkilenen

Mark norm dışıdır ve ekarte edilir. Zaten gönüllü olan Juno aracılığıyla yeni doğan bebek Vanessa'nın olur. Artık bütün normlar yerini bulmuş ve yeniden üretilmiştir.

Filmin Juno'yu “kendiliğinden” doğurmaya sürükleyen hikayesi, biyo-politika için çok önemli kavramlar olan norm, özneleşme ve kategorizasyon üzerinde de düşünme alanı yaratır. Anlatı boyunca süren herkesin tüm kararlarını hiçbir zorlama olmadan alma hali, herkesin kendi sorumluluğuna gönüllü olması biyo-politikanın öznellik kavramı ile tümünden uyumludur. Tıpkı Foucault'nun öznellik açıklamasında olduğu gibidir her şey. İktidar tarafından özneliği tanımlanan birey, bu özneliği kaybetmemek için yapması gerekeni yapacak ve kendini koyduğu kategorizasyona uygun davranacaktır. Juno'nun da kürtaj olması demek, kürtaj evinde gördüğü “tuhaf” kadınlardan biri olması demektir. Oysa Juno kendini bu kategoride tanımlamamaktadır. Aksine onlardan rahatsız olmuş, hatta ve hatta doğurma kararını kürtaj evindeki kadınlara benzememek için almıştır. Tam da biyo-politikanın öngördüğü gibi kendini belli bir kategori içinde tanımlayan özne gönüllü olarak bu kategoriye uygun davranır ve zenci kadın, evsiz müptezel gibi kategorizasyonlarda yer almamak için “kendi isteğiyle” biyo-politikanın stratejileri ağına düşer.

Juno (2007), film boyunca bir yandan tarihsel olarak soylulara meydan okuyan, bünyesinde iktidarı hiciv geleneğini barındıran komediyi kullanarak bize Amerikan toplumunun karikatür bir resmini sunar, bir yandansa bu resmin ne kadar trajikomik olduğunun altını çizerek. Film izleyiciye, Vanessa'nın çocuğunu tek başına büyütme kararıyla başka bir aile, Juno'nun doğurma kararıyla başka bir kadın temsili de önermek konusunda da başarılıdır. Fakat kadının özneliğinin dönüp dolaşıp anneliğe dayanması ve doğurma eylemine odaklanmasıyla dalga geçtiği iktidara da küçük bir göz kırpar. En nihayetinde kadınlık, anneliğe yetkin olma ve olmama üzerinden sınıflandırılmış, doğurabilen doğurarak, bakabilense bakarak özneleşmiştir. Böylece biyo-politikanın teknikleri bir direnme biçimde de olsa yeniden zuhur eder ve film annelik söylemini alt üst ederek değil sadece değiştirerek biter.



B. 4 LUNİ, 3 SAPTAMİNİ Şİ 2 ZİLE

1. Filmin Künyesi

Yönetmen: Cristian Mungiu

Yapımcı: Cristian Mungiu, Oleg Mutu

Senarist: Cristian Mungiu

Oyuncular: Anamaria Marinca, Laura Vasiliu, Vlad Ivanov, Alexandru Potocean

Dağıtımçı: BAC Films

Süre: 128 dakika

Türü: Dram

Yıl: 2007

Ülke: Romanya, Belçika

Dil: Rumence

Bütçe: 590,000 Euro

Hasılat: 9,840,338 Dolar

Ödüller: Cannes Film Festivali; Altın Palmiye, FIPRESCI ödülü, San Sebastian Uluslararası Film Festivali; FIPRESCI yılın filmi, Avrupa Filmleri Festivali; En İyi Avrupa Filmi, En İyi Avrupalı Yönetmen. (<https://www.boxofficemojo.com/movies/?id=4months3weeks2days.htm>, 2019) (https://www.imdb.com/title/tt1032846/?ref=nm_sr_1, 2019).

2. Filmin Konusu

Otilia (Anamaria Marinca) ve Gabriela (Laura Vasiliu), Çavușesku⁶⁸ Romanya'sında yurttan kalan iki üniversite öğrencisidir. Komünizm amaçsız bir bürokrasi sarmalına dönüşmüş, sosyalizmin yerini karaborsa kapitalizmi almıştır. Herkes gibi Otilia ve Gabriela'nın da normal bu olmuşken, işler Gabriela'nın hamile kalmasıyla değişir. Çünkü Romanya'da kürtaj yasaktır ve kürtaja ulaşmak, karaborsadan sigara almak kadar güvenli değildir. Gabriela, bu şartlarda kendisine kürtaj yapacak birini bulur. Oda arkadaşı Otilia ise ona kürtaj sırasında yardımcı olacaktır. Fakat rejimin baskıcı yüzü, bu kez alternatif bir biçimde karşılımlarına çıkar. İki genç kadın bürokrasinin ve baskıcı kuralların eziciliğini tecrübe ettikleri bir deneyim yaşayacaktır.

3. Film İncelemesi

4 Luni, 3 Saptamini și 2 Zile (4 Ay 3 Hafta 2 Gün) (2007) 1987'nin komünist Romanya'sını atmosfer alır. Burada, Foucault'nun biyo-politikasının liberalizmle eşleşen bir yönetim sanatı olduğu, dolayısıyla komünizm döneminde geçen bir filmin, biyo-politika kavramına uygun olmadığı eleştirisi akla gelebilir. Fakat filmin 2007 yılında yapılmış olması, yapım ülkeleri olan Belçika ve Romanya'nın bugünde liberal ülkeler olmaları, filmin bugüne, yani biyo-politika yönetimi altında olan öznelerle bir mesaj verdiğini gösterir. Geçmiş konu olsa da mesajı bugünün kadınlarına, yani biyo-politikanın öznelerinedir. Dolayısıyla seçimimiz bilinçli bir tercihtir. Bu sebeple film incelemesinde, daha çok biyo-politik iktidarın geçmiş üzerinden bugüne verdiği mesajlar üzerinde durulacak ve beden üzerinde kurulan disiplin ve düzenlemelerin izleri aranacaktır. Ayrıca liberalizm ve komünizm farklılıkları göz önünde bulundurularak, iki farklı rejimin kullandığı biyoloji temelli yönetim aygıtları belirlenmeye çalışılacaktır.

“Film özeti” kısmında 1987 Romanya'sında rejimin adı komünizm olsa da düzenin üstü örtülü bir kapitalizme dönüştüğünden bahsetmiştik. Dönemin

⁶⁸ Nikolay Çavușesku (1918-1989): 1965-1989 tarihleri arasında görev yapan Romanya Devlet Başkanı. Romanya Komünist Partisi'ne üyedir.

Romanya'sını anlatan kaynaklara bakıldığında Foucault'nun liberalizmle eşleştirdiği dağınık iktidar biçimine direkt olarak rastlanmasa da nüfusun ve biyolojinin yönetimde araç olarak kullanılmasıyla sıkça karşılaşılır. Film çalışmamız için ilginç kılan da budur: Yönetim biçimlerinin adları farklı dahi olsa beden üzerinde kurulan tahakküm ve nüfusun biçimlendirilmesi. Dolayısıyla filmi incelemeyen önce filmin geçtiği 1987 Romanya'sının şartlarına bakmak yerinde olacaktır.

1965-1989 yılları arasında Romanya Devlet Başkan'lığı yapan Nikolay Çavuşesku, ülkede 24 yıl süren baskıcı bir dönemin yöneticisi olur. İlk başlarda “ılımlı komünist” tavrıyla hem halktan hem de Avrupa ve Amerika'dan ilgi gören başkan, zamanla kendi baskı rejimi kurmuş, dümeni bürokratların seçkin sınıfı oluşturduğu bir oligarşiye kırmıştır. Başka bir deyişle liberalizmdeki burjuvazinin yerini bürokratlar alır. İktidar çevresinden olmayanlar için sefalet dönüşen bu dönemde, 13 bin köyden 6 bini yıkılır, buradaki halk, ısınması olmayan apartmanlara yerleştirilir (Ofas, 2014, par.1). Çavuşesku'nun en önemli icraatlarından biri de kürtaj yasağı olur. Romanya'da 1957 yılında serbest bırakılan kürtaj, 1966'da Çavuşesku tarafından tekrar yasaklanır. En az 4 çocuk doğurmamış 45 yaş altı tüm kadınlar bu yasak kapsamına alınmıştır. Çiftlerden en az 4 çocuk isteyen Çavuşesku, projesine “Yeni insan” adını verir (Kırıkkanat, 2012, par.4). Bu durum akla, İsveç'teki kısırlaştırmaları anlatan *Den Nya Människan (Yeni İnsan)*(2007) filmini getirir. Çavuşesku'nun projesinin ve filmin adının aynılığı, ironik bir tesadüften çok, varlığını biyoloji üstüne kurmuş yönetimleri getirir: Irkın sağlığı için doğurtmak ya da ırkın sağlığı için kısırlaştırmak. Bu iki örnek farklı biçimlerde de olsa biyo-politikanın uygulamaları olarak karşımıza çıkar. Burada şüphesiz ki ırktan kasıt, öncelikli olarak ayrıcalıklı sınıflar, yani Çavuşesku komünizminde bürokratlar, liberalizmde ise burjuvazidir. Bu anlamda, biyoloji temelli yasak ve düzenlemeler, sıradan insanların/işçilerin değil “onların” sağlığını hedefler. Bu sebeple komünist bir rejim de biyo-politikanın yöntemlerini kullanabilir. Romanya üzerinden *4 Luni, 3 Saptamini şi 2 Zile (4 Ay 3 Hafta 2 Gün)* (2007) örneğini çalışmamız için değerli kılan budur.

Romanya'daki uygulamalar kürtaj yasağıyla kalmaz. Fabrika yöneticilerine, kadın işçilerin doğum performansına göre prim dağıtılır, işyerlerine, çalışan kadınların

hamile olup olmadıklarını denetleyen jinekologlar atanır ve yasadışı kürtajla sağlık sorunları yaşayan kadınlar kürtajcayı ihbar etmedikleri sürece tedavi edilmezler (Kırıkkanat, 2012, par.8). Çavuşesku'ya göre “çocuk sahibi olmayı reddeden biri ulusal süreklilik yasalarını çiğneyen bir kaçak” sayılmaktadır (Pamukoğlu, 2015 par.1). Bu uygulama, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında kürtaj ya da doğum kontrol yöntemlerinin yasaklanma gerekçesinin “vatana ihanet” olmasıyla birlikte düşünüldüğünde daha da anlamlı olur. Uygulamalar, beraber ele alındığında biyo-politikanın daha çok, kadın bedeni üzerinde kurulan disiplin üzerinden işlediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Biyo-politika uygulamalarını genellikle ataerkil kılan, eril iktidarın sonuçları olduğunu düşündüren de budur. Film incelemelerinde feminist eleştiriye kullanmamızın altında da bu sebep yatmaktadır.

Çavuşesku, tüm bu uygulamaları gerçekleştirirken “Fetüs tüm toplumun mülküdür.” şiarını kullanır (Pamukoğlu, 2015 par.1). Kürtaj karşıtlığının da temelini oluşturan söylemlerden biri olan bu anlayış, sağlıklı bireylerden çok nüfusa odaklanır. Romanya'da da böyle olur ve kürtaj yasağı yıkıcı sonuçları beraberinde getirir. Sonraki üç yıl içinde 1 milyon fazladan doğum olur. Doğum yaparken ölen kadınların oranı üçe katlanır. Fakat her şeye rağmen Çavuşesku'nun hedeflediği doğum oranları tutturulamaz. Çünkü düzenlemenin hemen sonrasında yasak alternatifini oluşturur ve merdiven altı kürtajlar artar. 1966-1989 arası fazladan yalnızca 2 milyon çocuk doğar. “Kararname çocukları” adı verilen bu çocuklar arasında, tecavüz edilen kadınların, yoksul çiftçilerin ve istemeden hamile kalan kadınların çocukları da vardır. Devletin bakmayı taahhüt ettiği bu terkedilmiş çocuklar, yetimhanelere alınır. Fakat Çavuşesku'nun ölümünden sonra ortaya çıkar ki, bu çocuklardan sakat doğan on binlerce çocuk, hücre evlerde aç bırakılmış ve ölüme terk edilmiştir (Kırıkkanat, 2012). Doğması için düzenlemeler yapılan, yaşamı kutsanan fetüs, doğduktan sonra iktidarın ilgi alanından çıkmıştır. Artık sağlığı, yaşam koşulları ve ihtiyaçları iktidarın kapsama alanı dışındadır.

4 Luni, 3 Saptamini și 2 Zile (2007) tam da yukarıda anlatılanlara uygun bir metaforla başlar. Aynı yöne yüzen iki balık, akvaryumun camdan sınırlarını zorlamaktadır. Tıpkı Gabriela ve Otilia gibi... Onların da şeffaf sınırları, görünmeyen

ama aşamadıkları sınırlandırılmışlıkları vardır. Dönemin toplumsal arka planını yansıtmak için akvaryumdaki balık metaforunu seçen yönetmen, böylece filmin henüz başında Çavuşesku Romanya'sının gri atmosferini sunar izleyiciye. Solmuş renkler, loş aydınlatmalar ve sıkışmışlık duygusunun yarattığı mahrumiyet, iktidarın gündelik yaşamlara nasıl tezahür ettiğini anlatmanın sinemasal bir yolu olarak seçilir. Akvaryumdaki iki balık imgesi gibi Otilia ve Gabriela'nın da hayatı sınırlandırılmış, şeker, deodorant, sigara, kahve gibi basit tüketim ürünlerine ulaşmak dahi kayıt dışı faaliyetleri gerektirir olmuştur. Açılış sekansını, mahrumiyet ve denetim gösterenlerine ayıran *4 Luni, 3 Saptamini și 2 Zile* (2007), öğrenci yurdunun disiplini, basit ihtiyaçlara bile ulaşımın zorluğu ve kadın bedeni üzerindeki denetim işaretleriyle, iktidar ve beden meselesinin anlatı için önemini hissettirerek başlar.

Ana karakterlerin dünyasını tanıdığımız açılış sekansının devamında, yurt görevlilerinin kadınların regl dönemlerini takip ettiğini anlarız. Böylece yönetmen önermesine dair ipuçlarını erkenden vermiş olur. Bu durum karşımıza çıkan ilk ve güçlü biyo-politik meseledir. İktidarın temsilcisi olarak yurt görevlisi, yurttaki kadınların regl düzenini takip etmektedir. Bu durum elbette ki iktidar ve kadın bedeni arasındaki ilişkinin mikro halini temsil etmesi açısından önemli bir gösterendir. Mikroda (yurtta) kadınların beden deneyimi üzerinde yetki sahi yurt görevlisiyken, makroda (ülkede) devlet, deneyimin belirleyicisidir. Burada, biyo-politika, onun kurumları ve gözetim üzerinde tekrar düşünme ihtiyacı doğar. Tıpkı Foucault'nun belirttiği gibi iktidar, kurumlarını bireyin inşası için kullanmış, sistematik mimarisi ve gözetimci yöneticisiyle yurt, özneleri üreten bir fabrikaya dönüşmüştür. Fakat buradaki iktidarın (biyo-politikanın stratejilerini kullansa da), Foucault'nun biyo-politika kavramındaki gibi silik ve akışkan olmadığını, daha zorlayıcı olduğunu eklemek gerekir.

Kadınların regl düzeninin dahi kontrol altında olması, iktidarın biyoloji üzerinden işleyişine çarpıcı bir örnek olarak karşımıza çıkar. Fakat filmde biyo-politika ile ilgili veriler kadınların regl düzeni takibiyle sınırlı kalmaz. Kayıt dışı satılan doğum kontrol hapları ve Gabriela'nın hamile olduğunu öğrenmemizle öykü yeni bir boyuta taşınır. Filmin başından itibaren süren hazırlık telaşının kürtajla ilgili olduğunu anlarız. Gabriela, kürtaj yapacak birini bulmuştur ve onunla buluşmaya gidecektir. Fakat

babasından gelen telefonla engellenir. Babası onu görmeye gelmiştir. Gabriela, kürtajcıyla görüşmesi için oda arkadaşı Otilia'yı göndermeye mecbur kalır. Gabriela'yı kürtajcıyla görüşmekten alıkoyanın başka bir iktidar (babası) olması ilginçtir. Böylece yalnızca rejime değil geleneksel ataerkil iktidar biçimine de işaret edilmiş olur.

Otilia, Gabriela'ya yardım etmeyi üstlenmesiyle, kendini aniden ülkesinin gerçekleriyle yeniden yüzleşeceği bir maceranın içinde bulur. Gabriela için otel rezervasyonunu kesinleştirecek ve kürtajcıyla görüşecektir. Fakat Çavuşesku Romanya'sında süren komünizm, çoktan bürokratik bir kapitalizme dönüşmüştür. Dolayısıyla insanların günlük hayatı da bürokrasiden nasibini alır. Otel odası ayırtmaktan, yasadışı kürtaj yapacak birini bulmaya kadar durum böyledir. Her yerde küçük iktidarcıklar türemiştir. Otel resepsiyonundaki görevli dahi yurttan kalan bir öğrencinin neden otele ihtiyaç duyduğunu sorgulayabilecek iktidara sahip hale gelmiş, rüşvet alır olmuştur. Bu durum bize biyo-politikada ilişkiler arası üretilen iktidar kavramını hatırlatır. 1987 Romanya'sındaki iktidar, baskıcı ve hiyerarşik olsa da filmde gördüğümüz iktidar temsili, yalnızca hiyerarşiyle ilgili değildir. Film daha çok, kişiler arasına üretilen iktidara ve onun temsiline odaklanmıştır. Bu anlamda mesajının bugüne, bugünün sıradan insanlarına olduğu söylenebilir.

Otel odası ayırtmaya giden Otilia'nın karşısına tekrar bürokrasi engeli çıkar. Rezervasyon, 24 saat öncesinden onaylanmadığı için iptal edilmiştir. Otilia, mecburen başka bir otele gider. Bu otel daha pahalı bir oteldir. Üstelik resepsiyonist üç günden az rezervasyon kabul etmemektedir. Böylece Otilia kürtaj parasının bir kısmını oda için harcamak zorunda kalır. Otilia'yla birlikte günün Romanya'sına da şahit oluruz. Komünizm tamamen seçkin bürokratlar rejimine dönüşmüş, sıradan insanlar sefaletle mahkum edilmiştir. Bilet kontrolleri, gizli polis korkuları ve kürtaja ulaşımın ürkütücülüğü git gide daha belirgin bir tablo çizer. Karaborsaya düşen yalnızca ürünler değildir artık. Bedenler de karaborsa düşmüş, kürtaj olmak isteyen kadın, karaborsanın şartlarına mahkum olmuştur. Gabriela ve Otilia'nın güvencesiz dünyası, kendilerini tanımadığı bir kürtajcının ellerine teslim etmeleriyle daha da güvencesiz hale gelecektir.

Filmin devamında Otilia ve kürtajcı Bebe'nin (Vlad Ivanov) buluşmasını izleriz. Bu buluşma, kadınların güvensiz koşullarının, belirsizliğin ortasında bedenlerini

kendilerine ait kılma savaşlarının fragmanı gibidir. Otilia ve adam bir araba içinde buluşmuştur ve Bebe, arabayı sürmeye başladığında nereye gittikleri bile belli değildir. Bilinmeze giden bu yolculuk, Otilia'nın yasa dışı ve güvensiz olana mecbur olma halini derinden hissetmemizi sağlar. Bu sahnede yönetmen bizim de bu geleceksizlik, güvencesizlik hissine ortak olmamızı amaçlar. Çünkü kameranın peşine takıldığı, özdeşleşme kurmamız istenen karakter olarak Otilia'ya göz kulak olmak, onun için endişelenmek görevi seyirciye atanmıştır. Fakat süreç korkulan şekilde sonuçlanmaz ve Bebe'nin annesinin evine geldiğini anlarız. Yine de bu rahatlama, tedirginlik hissini sonunu getiren bir feraha çıkma değildir. Sonradan, aynı zamanda filmin senaristi de olan yönetmenin, bu senaryo hamlesini öyküdeki gerilimi arttırmak ve seyirciyi öykünün asıl çatışmasına hazırlamak için kurguladığı açığa çıkacaktır. Şimdilik seyirciye, filmin son anına kadar sürececek belirsizlik hissini küçük bir tortusu kalır.

Kürtajcı Bebe arabadan iner ve kendisini bekleyen yaşlı kadının yanına gider. Müşfik bir evlat ve şefkatli bir anne ilişkisi izleyeceğimizi düşünürken, yönetmen, kısa bir süreliğine ödünç verdiği rahatlık hissini geri alır. Bebe, kadının dışarıda durmasını istememekte ve onu içeriye girmeye zorlamaktadır. Yaşlı kadına bağırır, hatta onu aşağılar. Böylece yönetmen, Bebe'nin eril iktidarına dair ilk ipucunu vermiş olur. Ayrıca kutsal annelik ve evrensel annelik sevgisiyle ilgili de bir klişe kırılmış olur. Çok kez tekrar edilen, sevgi ve minnet dolu, anne - çocuk ilişkisi bilgisinin aksine, yönetmen alternatif bir temsil sunar. Elbette ki bu temsil, anne – çocuk arasındaki bağı sarsılmaz olarak sunan iktidarın “hakikat”inden çok başkadır.

Kürtajcı Bebe'nin karakterine dair ipuçlarından sonra, filmin asıl meselesine, kürtaja gelinir. Otilia ve Bebe kürtajın yapılacağı otele giderler. Gittiklerinde Gabriela onları beklemektedir. Gabriela, kürtaja başlamayı umarken, Bebe'nin bu duruma hiç istekli olmadığı anlaşılır. Bebe, devletin bürokrasisinin ete kemiğe bürünmüş hali gibidir. Filmde iktidarı temsil eden adam, sürekli keskin komutlar verir. Kuralları nettir ve esnetilemez. Dolayısıyla istediği otelde oda tutulmadığını öğrendiğinde, iktidarı sorgulanan her muktedir gibi tavrını sertleştirir. Kendisine verilecek para eksilmiş, farklı bir otelde oda tutulmuş ve gizlilik kuralının dışına çıkılarak buluşmaya başka biri (Otilia) gönderilmiştir. Bunlara rağmen Bebe, Gabriela'yı muayene etmeyi kabul eder.

Gabriela, telefonda Bebe'ye iki aylık hamile olduğunu söylemiştir. Fakat buluşana kadar aradan geçen zamanda gebelik çoktan üçüncü ayına gelmiştir. Bebe, Gabriela'yı muayene ettiğindeyse hamileliğin dört aylık olduğu ortaya çıkar. Burada hem Gabriela'nın bedenine ne kadar yabancı olduğuna hem de kürtaj olamamaktan ne kadar korktuğuna şahit oluruz. Bebe'nin, hamileliğiyle, adet döngüsüyle ve ne zaman seks yaptığıyla ilgili hiçbir soruya doğru düzgün yanıt veremez. Sanki olanları kendi yaşamamış, hamile kalan beden bir başkasına aitmiş gibi davranır. Bu edilgenlik, bedeni mülkiyet olarak bir başkasına (iktidara) teslim etmenin temsili gibidir. Gabriela, sevişmiş olsa da, hamile de kalsa, kürtaj olsa ya da doğursa da sürükleniyor izlenimini verir. Beden deneyimine yabancılaşmış, kendini edilgenlikle tanımlamış ve kararlarını hep ortamdaki iktidara bırakmıştır. Bu durum Gabriela'nın olduğu her ortamda böyledir. Otilia ile ilişkisinde de kürtajcıyla ilişkisinde de hep teslim olan ve yönetilen odur. Bu anlamda Gabriela'nın pasifliği geleneksel kadınlığın temsili gibidir. O kadar ürkektir ki iktidara hemen boyun eğmeye açıktır. Biraz baskıyla herhangi birinin ona her şeyi yaptırabileceğini düşündürür. Onun iktidara boyun eğiş biçimi, kendi hayatının öznesi olamayışı, şartlara göre sürüklenip duruşu geleneksel kadınlığın mahkum edilişi izlenimi verir.

Fetüsün dört aylık olması işleri iyice zora sokmuştur. Kürtajcı dört aydan sonra bunun düşük sayılmadığını ve saldırı kabul edildiğini söyler. Dört aydan büyük bebekleri düşüren kişiler katil sayılmakta ve beş ila on yıl hapis cezası almaktadır. Gabriela'nın söylediği her yalan, Bebe'nin iktidarını daha da arttırır. Bebe, keşfettiği her yalanda ipleri biraz daha eline alır. Gabriela kürtaj olamamaktan korkmakta, Bebe ise bu korkuyu onun üzerinde tahakküm kurmak için kullanmaktadır. Tüm bunlar kürtajcının Gabriela ve Otilia'nın üzerinde daha güçlü bir iktidar kurmasına yarar. Adam ikisini de sürekli terslemekte ve durmadan onları gitmekle tehdit etmektedir. Fakat prensip gibi gözüken bu netlik, zorbalıktan başka bir şey değildir.

Bebe, prensip dediği kurallar bütünü, Gabriela ve Otilia üzerinde iktidar kurmak için kullanır. Gabriela'ya robotik emirler verir ve şartları dışında esnemeye yer olmadığını belirtir. Kesin ve üstten tavrıyla, Gabriela ve Otilia'nın kendisine teslim olmasının yolunu açar. Buradaki diyalog biçimi de doktor ve hastanın arasındaki

direktiflerden farksızdır. Gabriela'ya, kan grubu, hipotermi geçmişi olup olmadığı, alerji durumu gibi sorular sorar. Zaten iktidarını da bu “bilginin sahibi” sıfatıyla kurar. Hatırlanacaktır ki biyo-politikada bilginin sahibi ve üreticisi olarak iktidar, hakikati de yönetir. Bilginin üretilmesi ise kurumlar ve söylem aracılığıyla olur. Bu söylem, sadece içerik olarak değil, biçim olarak da iktidarın işine yarar şekilde oluşturulmuştur. Dolayısıyla iktidara tabi olan özneler, söylemle karşılaştığında onu tanımakla kalmaz, onun bir hakikat olduğuna inanır. Böylece doktorun ya da terapistin iktidarını sorgulamaz, “hakikate” boyun eğer. Biyo-politikanın kurumlarının dilini, söyleme dahil kılan da budur. Filmde de kürtajcı, tıpkı biyo-politikanın doktoru gibi davranır, onun kurumsal dilini ve hitap biçimlerini kullanır. Dolayısıyla daha kadınlarla bir araya gelir gelmez, kendini iktidar olarak tanımladığı ve iktidarının tanınması gerektiği mesajını verir. Kürtajcıyı biyo-politik iktidar konumuna yerleştiren de bu olur.

Gabriela'nın kürtajcıya muhtaçlığı ve Otilia'nın ona yardım isteği git gide trajikleşir. Adam, Gabriela'yı adet düzenini dahi takip edememekle, rahatlıkla ve umursamazlıkla suçlar. Gabriela “oynaşmış” sonuçlarını düşünmemiştir. Böylece Bebe, iktidarını pekiştirirken, Gabriela'yı da norm dışı ilan eder. Gabriela, adamın kürtaj yapmayacağını düşünmeye başlamıştır. Fakat o, ne olursa olsun bu kürtajı yaptırmak istemektedir. Gabriela'nın çaresizliğini daha derinden hissetmesini sağlayan ve böylece kendine mecbur eden Bebe, Gabriela'yı her istediğini yapacak pozisyona getirir. Fakat istediği para değildir. Onun istediği Gabriela ve Otilia ile birlikte olmaktır. Gabriela, adama daha fazla para getireceğini söyler, yalvarır, ağlar, fakat kürtajcıyı ikna edemez. En nihayetinde Gabriela ve Otilia adamla birlikte olmaya mecbur olmuştur.

Film ilerledikçe Gabriela ve Otilia'nın karakterlerine daha derinden şahit oluruz. Yönetmen Gabriela temsili ile yalnızca kürtaj meselesini değil aynı zamanda kendi hayatının öznesi olmayan kadınları da ele alır. Burada akla Foucault'nun özne ve özneleştirme kavramlarını getirmekte fayda vardır. Çünkü Gabriela, iktidarın istediği biçimde özneleşen, boyun eğen, yalvaran, aman dileyenken, Otilia soru soran, karşı çıkan, hatta arkadaşıyla dayanışmak uğruna tanımadığı biriyle birlikte olmaya kendi karar verendir. Yine bu temsillere uygun olarak film boyunca hep iç mekanda gördüğümüz Gabriela, gelenekselliğin kadın için güvenli olarak tanımladığı alana,

duvarlar arasına sıkışmıştır. Ya yurttta ya da otel odasındadır. Otilia ise tam tersine kamusal alana çıkan, kürtajcıyla buluşan, otel odasını ayarlayan özetle tehlikeye girse bile meseleleri çözendir. Filmin ana kahramanının Otilia olduğu düşünüldüğünde yönetmenin hangi kadın temsilini olumladığı açıktır.

Bebe, Gabriela ve arkadaşıyla sırayla birlikte olur. Bu sahne, Gabriela'nın evlilik dışı birlikteliğinin (yani norm dışı) iktidar tarafından cezalandırılması gibi algılanabilir. Fakat yönetmenin buradaki sahneleme seçimi ve kamera kullanımı, cezalandırmadan çok iktidarın deşifresini içerir. Yani öykünün işlenişi ve sekansın planları, evlilik dışı cinselliği yargılayıp cezalandırmaktan çok, iktidarın böyle durumlarda ne yaptığının gösterimi gibidir. Örneğin, Bebe sırayla kadınlarla birlikte olurken, yönetmen kamerayı tecavüzün olduğu odaya değil, bekleyen kadının karşısına konumlandırmıştır. Gabriela, Otilia'yı beklerken kamera Gabriela ile dışarı çıkar. Otilia, Gabriela'yı beklerken ise Otilia ile birlikte banyoda kalır. Böylece ne kadın haz nesnesi olarak kodlanmış ne de erkeğin hazzına odaklanılmıştır. Aksine kadınların beklerken odaklanılan yüz ifadeleriyle yönetmen tarafını belli etmiş ve seyircinin kiminle özdeşleşim kurmasını istediğinin adını koymuştur. Kameranın konumunun politik bir tercih olduğu düşünüldüğünde öyküde asıl olan, hamile kaldığı için cezalandırılan, kürtaj olduğu için bedel ödeyen kadın temsili değil, bir iktidar biçimi olarak erkeklik, bilgi ve normların mahkumiyetidir.

Gabriela'nın pasif ve olaylar karşısında kendini iktidara teslim eden tavrı, Bebe'yle birlikte olmak zorunda kaldığı sekansta da devam eder. Adamla birlikte olduktan sonra arkadaşından daha çok etkilenmiş daha çok sarsılmıştır. Oysa güzel bir ilişkisi olan Otilia, hiç hesapta yokken bir bedel ödemiş ve arkadaşı için kendini feda etmiştir. Burada yine güçlü bir dayanışma örneği görülmektedir. Hem bu dayanışma örneğinden hem de iktidarın mahkum edilmesinden anlaşılır ki yönetmen, Foucault'nun önerdiği gibi iktidarı deşifre etmiş ve direnme ihtimali olarak bu iktidarda açılan dayanışma gediklerini işaret etmiştir. Bu sahnenin Foucault'nun direnme kavramına yakınlığını düşündüren hem içinde barındığı anlık eylemsellik, hem de kadınlar arasında gelişen küçük örgütlenme biçimidir. Gabriela ve Otilia iki kişi de olsalar

iktidara karşı bir direnme örgütlemiş ve bunu bütün itiraf mekanizmalarından uzakta, kendi başlarına üstlenmişlerdir.

Kürtajcı Bebe ve kadınların birlikte olduğu sahnedeki tek biyo-politik unsur, bilgi sahibi, iktidar erkek değildir. Kürtajcı ve onun haz biçimi de biyo-politika hakkında pek çok şey söyler. Bebe evlidir ve anlaşılır ki bu işi kadınlarla yatmak için çokça kullanmaktadır. Bu durum biyo-politikanın öncülü pastoral iktidarı ve onun evlilik anlayışını hatırlatır: Kutsal mutsuz evlilikler ve normal olmak adına hazdan yoksun cinselliğe teslim olma... (Barthes, 1999, s.187) Dolayısıyla kürtajcı Bebe'nin filmde evliliğini çekilecek bir çile olarak kutsallaştırdığı ve hazzı evlilik dışında aradığı yorumu yapılabilir. Evli olmasına rağmen cinsel hazzı başka kadınlarda aramış ve iktidarını kullanarak buna ulaşmıştır. Bebe'nin kadınlarla birlikte olduktan sonra tavrının birden değişmesi, iktidarını gevşetmesi, daha yumuşak ve daha sevecen olması bu tezi destekleyen bir unsur olarak düşünülebilir.

Bebe, Gabriela'ya fetüsü düşürmesi için bir sonda takar ve gider. İki genç kadın baş baş başa kalmıştır. İkisi de başlarına geleni anlamaya çalışmaktadır. Bebe'yi, Bebe'yi onlara tavsiye eden arkadaşlarını, rezervasyon iptal eden otel görevlisini, kısaca her şeyi sorgularlar. Başlarına bu umulmadık tecavüzün neden geldiğini anlamaya çalışırlar. Aslında sebep, kendilerinin de saydığı üzere ülkenin bir iktidar biçimine dönüşmüş bürokrasisi, yoksulluk, kadınları göz ardı eden sağlık sistemi, eril iktidar, özetle gündelik ayrıntıların tümüdür. Bu bize Foucault'nun, hayatın her alanına yayılan kurumsallaşmış iktidarını ya da başlı başına bir iktidar haline gelen kurumları ve insan ilişkilerini, tekrar hatırlatır. Gündelik hayatın ilişki biçimleri dahi iktidarın üretildiği alanlar olmuş, hatta bu kez iktidarın gözetimin dışında kalması onu daha da acımasız kılmıştır. Bu anlamda Foucault'nun iktidar kavramı ile buradaki baskıcı iktidarın farkını ortaya koymak yerinde olacaktır. Biyo-politikada (liberalizmde) her ilişkisellikte yeniden üretilen iktidar, yönetimin istediği, tercih ettiği, hatta bunun için düzenlemeler yaptığı bir olgudur. Oysa filmin evreninde yani Çavuşesku Romanya'sında düzenlemeler koşulsuz itaat için yapılmıştır. Kişiler arası iktidar biçimini yaratan, düzenlemelerden kaçanların ürettiği alternatif çözümler ve bunların

doğurduğu ilişkiler olur. Bu biçimler, yönetimdekilerin iktidarını yeniden üretme amacı gütmeyen aksine ondan bir kaçışın sonucunda oluşur.

Bebe'nin Gabriela'ya taktığı sonda, fetüsün düşmesini sağlayacaktır. Fakat düşük gerçekleşene kadar Gabriela'nın kıpırdamadan yatması gerekmektedir. Oysa Otilia, sevgilisi Adi'nin (Alexandru Potocean) annesinin doğum gününe davetlidir ve gideceğine söz vermiştir. Gabriela'yı otel odasında bırakıp doğum gününe gider.

Otilia'nın sevgilisinin ailesi, rejimin ideal ailesinin resmi gibidir. Aile, normun ve olması istenenin tam karşılığını sunar. Doktorlar, kimyagerler ve eczacılardan oluşan masa, eğitilmiş bürokrat sınıfın açık bir temsilidir. Masadakiler gündelik yaşama ve sıradan insanların sorunlarına uzaktırlar. Yurdun karaborsasına karşın, çeşit çeşit içkileri, sigaraları ve zengin bir sofraları vardır. Burada akla, biyo-politika ve burjuvazinin sağlığı konusu gelir. Rejim komünizm olsa da bir ayrıcalıklı sınıf oluşmuş (bürokratlar) ve sınıfın sağlığı filmde gözle görülür bir biçimde temsili edilmiştir. Dolayısıyla her ne kadar üretim biçimi bağlamında Çavuşesku Romanyası'nın liberal olmadığı bilinse de biyo-politik ortaklıkların olduğunu söylemek ve biyo-politik bir iktidarın varlığına işaret etmek yanlış olmayacaktır. Çünkü yönetim tekrar tekrar insan bedenine yönelmiş, beden disiplini kullanmış, ve belirli bir sınıfın sağlığına (dolayısıyla bir tür olarak insan sağlığına) odaklanmıştır.

Doğum günü, “parti”den (Romanya Komünist Partisi) olanların ve olmayanların arasındaki ayrıma işaret eden bir sohbetle devam eder. Otilia, sevgilisinin ailesini idare etmeye çalışsa da aklı Gabriela'dadır. Gabriela'nın başına gelenler kendi ilişkisini de sorgulamasına yol açmış, hamile kalırsa başına ne geleceğini düşünmeye başlamıştır. Sevgilisi, Otilia'nın garipliğini fark eder ve onu odaya çeker. Bir süre kendisinde bir gariplik olmadığını savunan Otilia, sevgilisinin ısrarlarına dayanamaz ve olanları anlatır. Hamile kalırsa Adi'nin ona yardım edip etmeyeceğini merak etmektedir. Otilia, kendi ilişkisine yabancılaşmış, sevgilisini sorgulamaya başlamıştır. Otilia ile birlikte seyirci de Adi'yi sorgulamaya başlar. Aslında Adi'nin temsilinde iktidarın eril niteliği ve her ilişki biçimine sızmış dinamikleridir sorgulanan. Nitekim Adi, Otilia'nın şüphelerini giderecek bir cevap veremez. Adi, düşüğü tehlikeli bulmaktadır. Fakat bu tehlike tıbbi değil, hukuki bir tehlikedir. Adi'nin babasının

doktor arkadaşının “bir kadına yardım etmiş” ve üç yıl yemiştir. Böylece biyo-politikanın bir kurumu olarak tıp, tekrar karşımıza çıkmış olur. Artık doktorun derdi, hastaya zarar vermemek, hastayı gözetmek değil, iktidarın nüfus politikalarına uygun doktorluk yapmaktır. Yardıma ihtiyacı olan sevgilisi olsa bile...

Otilia ve Adi'nin olası bir hamilelik durumunu tartıştığı sahnede, karşımıza çıkan kurum yalnızca tıp olmaz. Aynı zamanda hukuk da nüfusun yönetilmesine uygun düzenlenmiş ve kürtaj yapan doktor için ceza öngörülmüştür. Böylece iktidarın stratejilerinden biri olan hukuki düzenlemeler de filmde temsil edilmiş olur.

Adi, hamilelik gibi bir durum olursa Otilia'ya evlenebileceklerini söyler. Oysa Otilia mecburi bir evlilik istememektedir. Sevgilisinin onu anlamaması karşısında hayal kırıklığına uğramış, istemediği bir bebeği doğurmanın evlilikle mümkün olmadığını anlatmak istemiştir. Fakat sevgilisi onu anlamaz. Otilia'nın buradaki kritik diyalogu yönetmenin kadınlara kurtuluş imkanı olarak neyi önerdiğinin ilanı gibidir: “Olsun Gabriela bana yardım eder.” Böylece meselenin kadınlar arasılığıının, erkeklerin bu bedensel deneyime ne kadar uzak olduğunun altı çizilir. Adi meseleyi normlar içinde halletmeye çalışırken Otilia'nın ihtiyacı ve isteği bambaşkadır. Böylece normların kadınların ihtiyaçlarını gidermeye yetmediğini görürüz. Yönetmen bir kez daha normları mahkum eder ve tarafını belli eder.

Otilia ve sevgilisi Adi'nin hamilelik konuşması cinsel eylemin sonuçlarının sorumlusu olma bağlamında kadınlık ve erkeklik rollerinin ilanı gibidir. Adi, Otilia'nın hamile kalma ihtimaline çok şaşırmış, ona dikkatli olmasını tembihlemiştir. Konuşmalardan korunma yükünün tamamen Otilia'da olduğunu anlarız. Otilia'nın verdiği cevap, bu ilişki biçiminin farkındalığına dair olur: “Merak etme sana güvenmiyorum.” Bu sahnede Adi'nin iktidarı temsil ettiğini düşünmek yanlış olmayacaktır. Hem bürokrat bir ailenin çocuğu oluşu, hem erkek, hem de geleceğin bürokratu (doktor) oluşu Adi'yi iktidarın temsili saymaya yeterli verilerdir. Böylece hem korunma sorumluluğu hem de olası bir gebelik halinde, doğurma ya da kürtaj olmanın tüm bedelleri, iktidar tarafından kadına yüklemiştir. Fakat burada Adi'nin, söylediklerine biat ettiğimiz, öyküsünü onayladığımız bir iktidar olmadığının, sadece günün iktidarının temsil ettiğinin altını çizmek gerekir. Sahnedeki iktidar temsili Adi

olsa da sahnenin öznesi Otilia'dır. Film üzerindeki iktidar sahibi, yani yönetmen, tıpkı kürtajcı Bebe'yle olan sahnelerde olduğu gibi burada da Otilia'yı odağa koymuş, seyirciyi onun düşüncelerini takip etmek üzere yönlendirmiştir. Dolayısıyla film sorumlulukları, bedelleri kadına yüklemeyi onaylamaz, sadece açığa çıkarır.

Otilia'nın sevgilisinin tıp öğrencisi olması ve çocuğun tüm ailesi doktorluk yapmasına rağmen, Otilia'nın en yakın arkadaşı için yardım isteyememesi kadınların ne kadar yalnızlaştırıldığının göstereni olarak yer alır filmde. Otilia, hiçbirinden yardım isteyememiş, en yakın arkadaşı için kürtaj yaptırmak üzere güvenilmez birine mahkum olmuştur. Üstelik kürtajcı tarafından istismar edilmiş ve bu istismarı kabule mecbur kalmıştır. Bu durum, kadınların ihtiyaçlarını sistem içinde karşılayamamasının filmdeki temsili olur. Diğer baskıcı yönetim biçimlerinde olduğu gibi, burada da devletin yapmadığını kayıt dışı unsurlar devralmış ve kadın güvensiz olana mahkum edilmiştir. Filmin ana karakteri Otilia da Gabriela'nın kürtajıyla buna dair bir farkındalık yaşar. Otilia'nın kendi ilişkisine yabancılaşması ve sevgilisini sorgulamaya başlamasının, ikinci dalga feminizmin "Özel olan politiktir." söylemine bir atıf niteliği taşıdığını söylemek yanlış olmayacaktır (Donavan, 2015,s. 271). Böylece Otilia başına gelen olaylarla politik bir tavır edinmiş, başka bir kadın olmuştur.

Otilia, doğum günü yemeğinde daha fazla duramaz ve Gabriela'nın yanına döner. Döndüğünde Gabriela "ondan" (fetüsten) kurtulduğunu söyler. Otilia banyoya gidip fetüsü bulur. Bu kez fetüs, incelediğimiz diğer filmlerin aksine, çok biçimli olmayan, bebek formuna yakın ama yeterince gelişmemiş bir oluşum olarak temsil edilmiştir. Bu anlamda, *4 Luni, 3 Saptamini Şi 2 Zile* (2007) fetüsün temsili bakımından diğer filmlere nazaran biyolojik gerçeklerle daha uyumludur.

Gabriela fetüstün gömülmesini ister. Oysa kürtajcı kesinlikle gömmemelerini söylemiş, bir binanın onuncu katından aşağı bırakmalarını önermiştir. Otilia fetüsü alır ve söyleneni yapar. Bu sekans boyunca filmin tamamında hissedilen, birileri tarafından izlendiğimiz duygusu daha da kuvvetlenir. Böylece gözetim duygusu pekiştirilmiş, rejimin takip etme, izleme ağının zamansızlığı ve mekansızlığı vurgulanmıştır. Film boyunca bir devlet kurumu görmemize rağmen, filme hakim olan iktidarın baskısı gözetimin ne denli yoğun olduğunun ipuçlarını verir. Fakat bu gözetim, panaptikonun

görünmeyen kulesinden çok ülkenin üzerini örten bir bulut gibidir. Dolayısıyla herkes izleyeni görür, izlendiğini bilir. Bu sebeple Çavuşesku'nun Romanya'sında biyo-politika, Foucault'nun panaptikon metaforundan çok Agamben'in kamp metaforuna benzer.

Burada, filmdeki biyo-politik iktidarın yöntemlerini anlayabilmek için Agamben'in kavramlarını açmakta fayda vardır. Agamben, ne olur da biyo-politika gibi esnek (ama denetimli), modern bir sistemin, yaşatma iddiasıyla yola çıkan bir yönetimselliğin, Nazi Almanyası, Çavuşesku Romanya'sı gibi totaliter devletlerde “öldürme” ve “disiplin” sistemine eş hale geldiği sorusuyla ilgilenir. “Modern bir devlet olan Nazi Almanyası öldürme yetkisini kullandığı için biyo-politik bir yönetim değil midir?” sorusunu sorar. (Agamben. 2004, 84). Bu soru aynı ölçüde Çavuşesku Romanya'sı içinde geçerlidir. Agamben tam burada “kamp” kavramını ortaya atar.

Agamben, biyo-politikanın hüküm sürdüğü modern yönetimselliği, istisnaların norm haline geldiği bir toplama kampına benzetir. İstisna hali de iktidarın “zorunluluk” halinde hukuk dışı davranabilme pratiği üzerine doğar. Terim basit anlamıyla; iktidarın savaş ve benzeri olağanüstü dönemlerde yetkilerinin dışına çıkabileceği ve “bazı” hakların askıya alınabileceği kabulüne dayanan istisna durumuna verilen addır. Fakat Agamben pek çok “modern” devletin savaş dönemleri ya da devrim sonrası uygulamalarını inceliş ve istisna halinin aslında bir “istisna” değil genel bir yönetim enstrümanı olduğuna karar vermiştir (Agamben, 2006, s.38-40). Tıpkı film evreninin geçtiği Romanya gibi. Karaborsa sigara, yasa dışı kürtaj, kaçak gelen doğum kontrol hapları, istisna olmaktan çıkmış normun kendisi olmuştur. Yönetmenin film boyunca yer verdiği pek çok kadının kürtaj yaptırdığına dair geri planlar, diyaloglar, Otilia'nın ve Gabrieala'nın kürtaj yaptıran pek çok arkadaşının olması istisna halinin norma dönüştüğünü doğrular niteliktedir. Fakat burada , *4 Luni, 3 Saptamini şi 2 Zile* (2007)'deki norm ile *Juno* 'daki (2007) normun aynı olmadığını belirtmek gerekir. Biri (*Juno*) liberalizmin söylem, kurumlar ve özneleştirme ile inşa ettiği bir “seçim”ken diğeri (*4 Luni, 3 Saptamini şi 2 Zile*) totaliterizmin öznelere istisnalara uymaya zorladığı “kabul” halidir. Fakat her iki durumda da makul kadınlık, makul vatandaşlık gibi onaylamalar mevcuttur.

“Totaliter rejimler de biyo-politik olabilir mi? Dolayısıyla Çavuşesku Romanya’sı biyo-politik midir?” sorularına gelirse Agamben’den bakarak bu soruya evet cevabını vermek mümkündür. Çünkü ona göre “halk” “nüfus”a dönmüştür ve doğum, ölüm hastalık gibi süreçleri sonradan düzenlemelidir. Bu sebeple “Her demokratik halk demografik bir halktır.” (Agamben, 2004, s.85-86). Bu anlamda film, başka bir biyo-politika biçimini temsil etmesi bakımından çok başarılı bir örnektir. Doğum kontrol haplarının yasak olması, doğum süreçlerinin düzenlenmesi, kadın bedeni üzerindeki tahakküm temsillerine bakarsak biyo-politika 1987 Romanya’sında da hüküm sürmekte ve kürtaj üzerinden iktidarın “yaşatma” iddiasını yinelemektedir.

Filmin sonuna geldiğimizde her şey bitmiş, Gabriela istemediği gebelikten kurtulmuş, Otilia da sorun yaşamadan kanıtları yok edebilmiştir. Otilia otele döner ve Gabriela’yı otelin restoranında bulur. Gabriela ve Otilia, norm içindeki yerlerine, yani topluma sorunsuz geri dönmüştür. Gabriela’nın otel odasındaki tecridi son bulmuş, kamusal alana çıkmıştır. Bu durumu geleneksel kadınlığın dönüşümü olarak ele almak mümkündür. Bu anlamda incelediğimiz diğer filmlerden farklı olarak *4 Luni, 3 Saptamini și 2 Zile* (2007) kürtaj karşıtlarının yaşatma iddiasına ya da öldürme suçlamasına odaklanmaz. Kürtajı sonrasında hayatın mahvolduğu bir ceza unsuru olarak da kullanmaz. Filmin odaklandığı, kadın psikolojisi ve basit bir sağlık hizmetinden yoksun kalmanın yarattığı mahrumiyet, güvensizlik ve tehlike halidir.

Film kürtajdan çok, kürtaj hakkına erişimin engellenmesini bir trajedi olarak sunar. Günün Romanya’sının verilerine bakıldığında bunun yanlış olduğunu söylemek pek de mümkün değildir. *4 Luni, 3 Saptamini și 2 Zile*’yi (2007) incelediğimiz diğer filmlerden ayrı bir yere koyan da bu olur. Diğer filmlerdeki gibi fetüsle duygusal bağ kurulmamış ya da kadınlar yaptıklarından dolayı bir vicdan azabı duymamışlardır. Daha doğrusu, yönetmenin filmi bitirmek için seçtiği nokta kadınların kürtaj sonrası dayanışma ve normale dönme hissi olur. Bu sebeple film, kadınların otel restoranında karınlarını doyurmasıyla biter. Bu konuyu kapatacak ve yaşamlarına devam edeceklerdir. Yönetmen bir bedel ödetmeden, cezalandırmadan kadınları günlük yaşamlarına geri döndürmüştür. Böylece kürtaj olan kadın canavarlaştırılmaz ya da delilikle eşleştirilmez. Kürtaj olan ya da kürtaja yardım eden kadınlar acıkan, korkan,

tecavüze uğrayan, kısacası bir restoranda gördüğümüzde diğerlerinden ayrılamayacak kadınlardır.

Kürtaj olan kadına delilik atfetmeme hali özellikle önem taşır. Çünkü incelediğimiz diğer filmlerde kürtaj olan kadın/çocuk karakterler (Juno ve Eda) kısmen ya da tamamen delilik ve tuhaflıkla nitelenmiş, onlara hakikati söyleme görevi verilmiştir. Ve bu hakikat, kürtajın ne kadar canice ve yıkıcı olduğunu söyler. Oysa *4 Luni, 3 Saptamini și 2 Zile*'de (2007) böyle bir durum söz konusu değildir. Filmin meselesi iktidarın kadınlara hizmet sağlamaması, onları daha sağlıklı ve daha tekinsiz, başka bir iktidarın boyunduruğuna sokuşudur. Kadın kurumsal iktidarın elinden kaçabilse de onun yarattığı erkeğin iktidarından kaçamaz. Bu, Foucault'nun iktidar tanımını yeniden akla getirir. Bu tanıma göre, hiyerarşik bir yapıya ihtiyaç duymayan, her ilişkisellikte yeniden üretilebilen iktidar, filmde kürtaj yapan adam aracılığıyla tekrar üretilmiştir. Çünkü bilgi, dolayısıyla güç, kürtajcıdır. Yaşatma ya da yaşatmama yetkisinin sahibi olarak kürtajcı, iktidarın pürüzsüz bir temsilini sunar. Üstelik bilginin biyolojik niteliği tekrar biyo-politikaya ve onun biyolojiyi bir yönetim/iktidar unsuru olarak kullanmasına işaret eder.

Kürtajcı Bebe'nin iktidarı aynı zamanda erildir. Biyo-politik iktidarın, cinselliğin ve iktidarın öznesi olarak erkeği atadığını hatırlarsak bu hiç şaşırtıcı değildir. Buna uygun olarak Bebe de kadını metalaştıran bir erkek portresi çizer. Fakat film, bu iktidarı olumlamaktan ya da onaylamaktan çok açığa çıkarmaya odaklanmıştır. Kamera kullanımında ve yakın çekimlerde kadının duygusuna odaklanılmış ve kadınla özdeşleşme kurulması sağlanmıştır. Burada iyi bir örnek olarak Bebe'nin Gabriela ve Otilia ile birlikte olduğu sahneyi tekrar hatırlamak gerekir. Türkiye'den kürtaj temsili içeren bir örnek olan *İffet* (1982)'in⁶⁹ tersine *4 Luni, 3 Saptamini și 2 Zile*'de (2007) erkeğin hazzına ve boşalmasına değil, kadının psikolojisine ve yaralanışına odaklanılmıştır. Böylece öyküde erkek iktidar olarak tanımlansa da yönetmenin derdi erkeğin iktidarını kullanarak elde ettiği hazzı odaklanmak değil, bu hazzın ve kötüye kullanımın deşifresidir. Dolayısıyla seyirci olarak, kürtajcının bu işten ne kadar karlı olduğunu düşünmekten çok, onu yargılarız.

⁶⁹Bir sonraki bölümlerde bahsedilecektir.

Juno ve *Luni 3, 4 Saptamini şi 2 Zile* dünyadan iki farklı örnek, iki başka rejimden, başka kürtaj temsilleri sunar. *Juno*'da (2007) kürtaj yasal olmasına rağmen *Juno*, kürtajı seçmez. Tam da biyo-politikanın istediği gibi doğurmaya karar vermiştir. Kimse onu zorlamamasına rağmen iktidarın belirlediği özneliğine uygun karar vermiş ve onaylanmıştır. *4 Luni, 3 Saptamini şi 2 Zile*'de (2007) ise baskıcı bir iktidar ve onun kuralları vardır. En nihayetinde iki filmde de kürtaja karşı bir iktidar karşımıza çıkar. Bu iktidar, birinde zorlayıcı, diğerinde ise öznenin kendi ürettiği iktidardır. Bu durum, Foucault'nun, liberalizmin sınırları silikleşmiş ama her yerde var olan iktidarını daha tehlikeli bulduğu ve direnme ihtimalini daha aza indirdiği tezini hatırlatır. Bu teze uygun olarak *Juno*, 16 yaşında bir çocuk olarak doğurmaya karar verirken, Gabriela kürtajı seçmiş ve buna ulaşmayı başarabilmiştir.

4 Luni, 3 Saptamini şi 2 Zile'de (2007) kürtaj olan kişiyi değil kürtaja şahit olanı merkeze alması bakımından da diğer kürtaj filmlerinden çok farklıdır. Öncelikle yönetmen öyküyü Otilia ve Gabriela arasında işleterek ve diğer her şeyin küçük ayrıntılar olarak kalmasını (erkek arkadaşın yardım etmemesi gibi) sağlayarak kürtaj meselesinin kadınlar arasılığına işaret eder. Kurtarıcı bir erkek, romantik bir prens yoktur. Kadınlar kendi meselelerini kendi çözmüş, öykünün öznesi olmuşlardır. Bu anlamda kürtajcı Bebe'nin tecavüzü, olumsuz bir öge gibi görünse de kurtarıcı erkek mitini yıkması ve erkeğin yıkıcı iktidarını işaret etmesi bakımından başarılı bir temsildir.

Yönetmenin kamera kullanımı ve öykü sırasında takip ettiğimiz karakterin Otilia olması da filmin tarafına dair çok şey söyler. Kamera hep Otilia'nın peşindedir, Otilia ile özdeşleşmemiz onun duygularına şahit olmamız istenmektedir. Genellikle seyircinin filmin ana karakteriyle özdeşleşmesi istendiği düşünülürse filmde yönetmen, kürtaj olan kadını ne cezalandırılmış ne de yargılanmıştır. Sadece Otilia üzerinden seyirciyi, yani bizi, yani toplumu, şahit pozisyonuna konumlandırır. Başka bir deyişle yönetmen, seyirciyi kadının kürtaj sorununa şahit yazmıştır. Dolayısıyla onun meselesi, kürtaj olanın vicdan muhasebesi değil şahit olanın ne yaptığıdır. Kendimize sormamızı istediği ise hamile kalırsak ne yapacağımız değil, iktidar karşısında nasıl davranacağımızdır.



III. TÜRKİYE SİNEMASINDAN BİYO-POLİTİK KÜRTAJ TEMSİLLERİ ve ARAF ÖRNEĞİ.

Beden olgusunun, yalnızca doğal bir biyolojik fenomen olmadığı, kültürel kodlarla oluşturulmuş, politik olarak inşa edilmiş bir toplumsallık da içerdiği açıktır. Foucault'nun biyo-politikası da bu inşanın temeline biyolojiyi koyar. Fakat burada, insanı tüm toplumsal etkilerden arındırmış, onu salt biyolojik deneyimleriyle tanımlayan, insanı saf biyolojik özellikleriyle kabul edip, ona bunları yaşaması için alan tanıyan bir yönetim biçimi akla gelmemelidir. Aksine Foucault, biyo-politika derken, yeni bir iktidar biçimi kurabilmek için biyolojiyi araçsallaştıran ve öznelere biçimlendirmek için biyolojiyi kullanan yönetim sanatını kast eder. Dolayısıyla beden deneyimleri ve bedenle ilgili müdahaleler iktidara uygun şekillendirilmiş, özetle beden deneyimleri inşa edilmiştir. İşte çalışmamızı ilgilendiren de bu inşa edilmiş deneyimler arasında yer alan kürtaj deneyimidir.

Öznelerin kendini tanımlamasında sanatın büyük etkisi olduğu inkar edilemez. Bireylerin sanat dallarında temsil ediliş biçimleri, bu sanatın tüketicisi olan takipçilerin kendilerini nasıl tanımladığına ve nasıl bir benlik oluşturacaklarına dair güçlü bir belirleyici faktördür. Buradan yola çıkarak, çalışmanın bu kısmında kitlesel bir sanat olarak sinemanın bu “kendilik oluşumuna” nasıl katkı sağladığı, Türkiye örneği üzerinden incelenecektir. *Araf* (2006) filmi üzerinden peşine düşülecek bu temsil arayışı, çalışmamızın merkez konusu kürtaj özelinde, biyo-politik iktidarın kadınlık deneyimine yaklaşım biçimlerini açığa çıkarmaya ve bedensel deneyimin bu modern çağ yönetimselliğinde nasıl şekillendirildiğine odaklanmaktır. Dolayısıyla anlatıyı incelerken özellikle üzerinde durduğumuz temsiller, biyo-politikanın filmdeki tezahürleri ve bunların toplamının nasıl bir kürtaj deneyimi sunduğu olacaktır.

Çalışmanın bu kısmında önem arz eden bir diğer konu da film seçimi olmuştur. Arama motoruna “kürtaj filmleri” başlığıyla yaptığımız aramada 15 popüler filme ulaşıldığını söylemiştik (<https://www.google.com/search/kürtajfilmleri>, 2018). Bu filmler arasında yalnızca bir Türkiye yapımına rastlanmış olup, zamansal sınırlandırmamıza uyması (2000 sonrası) ve merkezine kürtajı alması bakımından sunduğu elverişlilik sebebiyle *Araf* (2006) filmi seçilmiştir.

Çalışmamız, merkezine kürtaşı alan, 2000 sonrası filmleri kapsasa da Türkiye sinemasında kadın bedeni ve kürtaşa değinen diğer filmlere değinmek, sinemamızda kürtaş konusundaki suskunlukları ya da bakış açısının değışimini anlamak açısından faydalı olacaktır.

Türkiye Sineması'nın yıllara yayılan serüveninde, genellikle erkek karakterlerin öykünün odağına yerleştiğı, kadın temsillerinin ise iyi kadın-kötü kadın stereotipleri arasında sıkışıp kaldığı bir bakış söz konusudur. Cumhuriyetin ilanından önce gayrimüslim kadınların canlandığı, cinselliğı ön plana çıkarılan kadın karakterler çıkar karşımıza. Cumhuriyetin ilanından sonra Türkiye Sineması, *Ateşten Gömlek* (1923) filmiyle vatanı savunan, kahraman kadınla tanışır. Böylece cefakar kadın karakter tipinin de temelleri atılmış olur. Bu yılların kadın karakter temsilleri “itaatkar, kaderine razı olan, çile çeken” kadınlardır. Bedenleri ve benlikleri genelde hayatlarındaki erkeklerin boyunduruğunda ve baskı altındadır. *İstanbul'a bir Facia-i Aşk* (1922), *Nur Baba*(1922), *Ateşten Gömlek* (1923), *Sözde Kızlar* (1924) gibi filmlerin konularına bakıldığında cumhuriyetin ilk yıllarındaki sinemada, kadın deneyimi temsillerinin daha çok toplumsal çatışmalar bağlamında yer aldığını söylemek mümkündür (Esen, 2010, s.26). Dönemin sonlarına doğru güçlü, eğitimli, modern, cumhuriyet savunucusu kadın temsilleri başlar. Ömer Lütfi Akad'ın yönettiğı *Vurun Kahpeye* (1949), Akad'ın mücadele eden, amaçları olan, aşkı için risk alan kadınlarının habercisi gibidir. Fakat henüz konular daha çok milli mücadele ve yeni, idealist cumhuriyet kadını temsillerine uygundur (Sabuncuoğlu, 2013, s.2.).

1960'lı yıllarla birlikte melodramlar, dönemin sinemasına ağırlığını koyarak yeni bir dönem başlatır. Böylece iyi kadın-kötü kadın temsilleri daha da kökleşir. Norm olarak belirlenen kadın temsilleri “hanımefendi kadın” ve “erkeksi kadın” tipleridir. “Hanımefendi” kadınlar şımarık da olsalar, “namuslu”, evinde oturan ama zenginliğı sergileyebilecek zevk ve davranışlara sahip kadınlardır. Bu temsilin en güçlü örneğı Belgin Doruk'un canlandığı “küçük hanımefendi” karakteri olur. *Küçük Hanımefendi* (1961) filmiyle başlayan bir dizi film serisindeki karakteri Esra Biryıldız şöyle tarif eder: “Cinsel gösterinin yaşanmadığı, tutucu bir burjuva şıklığını yansıtılmakta, otomobilli, uşaklı, kürklü, kentsoylu bir kukla bebek yaratılmaktaydı.”(Biryıldız, 1993,

s.17). *Fosforlu Cevriye (1959)*, *Şoför Nebahat (1960)* gibi filmlerde mücadele eden, çemberin dışına çıkan kadın temsilleri yer alsa da “kurtuluşları” ev olur. Bu filmlerdeki kadınlar aşık olduktan “ehlileşmiş” ve “asıl ait oldukları evlerine” dönmüştür (Biryıldız, 1993, s.16).

Yukarıdaki örneklerden yola çıkarak bu yıllarda norm olarak belirlenen kadın tipinin “evdeki kadın” olduğunu söylemek mümkündür. Bu durum, kapitalist ilişkilerin gelişmesi, köyden kente göçün artması ve sanayileşme gibi dönem koşullarıyla birlikte düşünüldüğünde daha da anlamlı olur (Esen, 2010, s.51). Köyde tarım yaparken ihtiyaç duyulan kadına şehirde ihtiyaç yoktur. Henüz sanayi kadının iş gücüne ihtiyaç duyacak kadar gelişmemiş fakat göç başlamıştır. Bulunan işler de ya şoförlük gibi “erkeklerle has” meslekler ya da seks işçiliği gibi toplum dışına itildiğiniz zorunluluklardır. Kadına biçilen bu iki mesleğin de norm dışı olması ve toplumdaki kategorizasyonların dışında yer alması, aslında şehirde kadına uygun bir mesleğin olmadığını imler gibidir. Dolayısıyla kadına adres olarak evi gösterilir. 60’lı yılların popüler sinemasındaki her iki kadın tipine de evin yolunun gösterilmesi işte tam da bu sebeptendir.

60’lı yıllarda kadına evin işaret edilmesi, üretim ilişkileri ve nüfus politikalarıyla birlikte düşünüldüğündeyse devreye biyo-politikanın kavramları girer. İşin biyo-politik yönü de burada başlamıştır. Henüz tam bir liberalizm olmasa da dönemin buna meyleden ekonomik atılımları, ihtiyacı olan “bedeni” belirlemiş dolayısıyla kadın da bu belirlenişte eve yollanmıştır. Şehirdeki üretim ilişkilerinde henüz kadının bedenine ihtiyaç yoktur ve dolayısıyla onun için yeni bir norm belirlenmelidir. Geriye tek bir seçenek kalır; ailenin sınırlarına dönmek ve eve kapanmak. Ömer Lütfi Akad’ın *Üç Tekerlik Bisiklet’i (1962)* Metin Erksan’ın *Kuyu’su (1968)* gibi bedeni üzerinde söz sahibi olan, bedensel deneyimlerini kendi belirleyen kadın temsilleri olsa da bu yıllarda kadın temsilleri genellikle iyi kadın-kötü kadın tekipleriyle sınırlı kalmış, eve sıkışmıştır (Dinçsoy, 2012, par.6). Dolayısıyla kadın temsiliinin bu kadar sınırlandığı bir alanda kürtaşı ya da isteyerek düşüğü merkezine alan bir anlatıyla karşılaşmak zordur. Yaptığımız araştırmalarda kürtaşı ya da isteyerek düşükle ilgili bir temsile ulaşılammıştır.

1970'lerin ilk yıllarında yıldızlar parlaklığını henüz yitirmemiş, hatta “Yeşilçam’ın Kare Ası” düşünülürken kadın yıldızlar popülariteleriyle bu yıllara damgasını vurmuştur. Fatma Girik, Hülya Koçyiğit, Filiz Akın ve Türkan Şoray’dan oluşan bu dörtlü, saç modellerinden giyindiklerine, özel ilişkilerinden otomobillerine birer fenomen olmuştur. Yılda 10-12 filmde oynayan bu kadın yıldızların popülaritesi kadın karakterlerin etrafında dönen hikayeleri de beraberinde getirir Fakat bu, güçlü kadın karakterlerin olduğu, kadınların beden deneyimlerinin sınırlanmadığı anlatıları akla getirmemelidir. Aksine bu kadınların bedensel deneyim temsilleri aynı kadınımsıca biçimlendirilmiş, öyküler çoğunlukla aşk teması etrafında şekillenmiştir. Bu dönemi bizim ilginç kılan da bu olur. “Erkeksi Fatma Girik, şuh Türkan Şoray, şehirli hanımefendi Filiz Akın ve naif Hülya Koçyiğit” birbirlerinden çok farklı imgeler sunsalar da anlatıdaki bedensel deneyimleri aynı biçimde temsil edilir (Kirel, 2005, s.91). Bu kadınlar aynı çaresizlikle aşık olur, aynı biçimde erkekler arasında el değiştirir ve aynı biçimde sevdikleri erkek uğruna değişmeye, şehirlileşmeye, güzelleşmeye çabalarlar. Dolayısıyla bedensel deneyimleri günün normları içinde şuh ama cinselliği olmayan, erkeksi ama sonunda evine dönen, şehirli ama çalışmayan, naif ama sevdiği erkek için kendini feminenleştiren⁷⁰ kadınlar olarak şekillenir.

Farklı yıldız imgeleri olmasına rağmen erkeklerle aynı ölçüde yakınlaşmaları hatta yakınlaşmamaları, onlara uygun görülen erkeğe kendilerini beğendirmek için girdikleri benzer çabalar, iktidarın⁷¹ kadın normları hakkında da bilgi verir aslında. Yıldızların canlandığı karakterler ne olursa sonunda huzuru sevdiği erkeklerin yanında bulan, hayattaki amacı genelde aşık olduğu erkeğe kavuşmak, ona namuslu olduğunu kanıtlamak ve ona kendini beğendirmek olan kadınlardır. Bu adanmış kadınların rekabet içinde oldukları kadınlarsa kariyer ya da zengin koca hırslarında, dekolte giyen, gece hayatı olan vamp karakterlerdir. Ana kadın karakterin tüm

⁷⁰ Bkz. Hülya Koçyiğit’in oynadığı Kezban (1968), Kezban Roma’da (1970) Kezban Paris’te (1971) serileri

⁷¹ Burada Foucault’nun iktidar kavramının siyasetten çok daha fazlasını işaret ettiğini, yaşamın tümüne yayılan bir ilişkiler ağı olduğunu tekrar hatırlamak gerekir. Dolayısıyla buradaki iktidardan kasıt yalnızca siyasi iktidar değil, siyasi iktidarı da içine alan bir toplumsal bütündür.

özellikleri, kendini feda edişi ve erkeğe adanmışlığı çerçevesinde şekillenince kendini erkeğe adamayan her kadın norm dışında kalır. Böyle fedakar olmayan her kadın fedakar olanın değil, yani makul kadınlığın dışında kalan olur. Özetle “dört yapraklı yonca” günün eril iktidar ilişkilerinin talep ettiği tek bir kadını temsil eder. Ne olursa olsun özneliğini erkek üzerinden oluşturan, iffetini koruyan tek bir kadını... (Sabuncuoğlu, 2013, s.8)

70’lerde gerçekçi kadın karakterleri görebildiğimiz ender filmlerden olarak *Gelin (1973)*, *Düğün (1973)*, *Diyet(1974)* üçlemesi çıkar karşımıza. Bu üçlemedeki kadınlar, müdahale eden, olayları gidişatını değiştirebilen kısacası eyleme geçen kadınlardır. Melodramlardaki gibi sürüklenmez, erkekler dünyasında birer nesne olmayı kabul etmez ve kaderlerine razı olmazlar. Fakat bu filmler arasında da kürtaj ya da isteyerek düşük temsillerine rastlanmaz. Dolayısıyla bu filmler kadın temsiline yeni bir bakış açısı getirirler de çalışmamız için elverişli veriler sunmazlar (Sabuncuoğlu, 2013, s.9).

70’lerin ikinci yarısında Yeşilçam’ın coşkulu etkisi azalmaya başlamış, ülkedeki ekonomik sıkıntılar sinemaya da yansımıştır. Ülkedeki derin uçurumun, iki kutuplu dünyanın etkisi sinemaya yansır ve karşıtlıklarla dolu yeni bir dönem başlar. Bu dönem, bir yandan gerçekçi ve siyasal eleştiri içeren filmlerin bir yandan yükselen seks filmlerinin dönemidir. Yeşilçam aksı ise Kemal Sunal güldürüleri ve “tarihi kostüm avantür” filmleri üzerinden akar. Dolayısıyla popüler sinemada kadın yıldızlar yerini erkeklere bırakmış, seks filmlerinde ise kadın tamamen meta haline gelmiştir (Esen, 2010, s.159) .

Nüfus politikalarının geçiş döneminde olmasından olsa gerek ilk kürtaj filmleri de bu dönemde başlar. Bu dönem aynı zamanda kayıt dışı kürtajların sayısının arttığı ve üstü örtük bir serbestinin olduğu dönemdir. Dolayısıyla kürtaj, ucundan kıyısından filmlerin konusu olmaya başlamıştır. Karşımıza çıkan ilk film 1977 yapımı *Erkeğim* (1977) filmi olur. Film kandırıldığı erkek tarafından hamile kalan Türkan’la (Türkan Erdem) karısını kürtaj sırasında yitiren bir erkeğin (İrfan Atasoy) bunalımlarına odaklanmıştır (Özgüç, 2012, s.490). Doktor’un (İrfan Atasoy) karısı hamile kalınca vücudu bozulacağı için doğurmak istememiş, Doktor’u kürtaja ikna etmiştir. Fakat

Doktor kürtajı yaparken kadın ölür. Film bu iki yaralı karakterin yollarının kesişmesi ve Doktor'un Türkan'ı doğurarak iyileşmesi üzerinedir.

Erkeğim (1977), döneme uygun olarak bol şarkı ve erotik denilebilecek sahneler barındırır. Senarist anlatının merkezine kürtaj ve hamilelik meselesini koysa da, film bol şarkılı bir müzik klipi olmakla ve soft-erotik bir dram olmak arasında gidip gelir. Şarkılı kısımları ve filmin genel duygusundan uzak sevişme sahnelerini yok saydığımızda ise elimizde kürtajla ilgili şu veriler kalır: Kürtaj filmde bir cezalandırma ögesi ve acının pornografik gösteriminin bir parçası olarak yer alır. Evet kürtaj yasalar tarafından cezalandırılmamaktadır fakat norm da değildir. Dolayısıyla filmde kürtaj yapan Doktor, çocuğunun ölümüyle cezalandırılmıştır.

Film, ayrıca kadının özneliği ve kategorizasyonu anlamında da ilginç örnekler sunar. Türkan evlilik dışı sevişmiş, dolayısıyla “kötü yol”a düşmekle cezalandırılmıştır. Bu, kadının norm dışı cinselliğinin iktidar tarafından yargılanmasıdır aynı zamanda. Kadının evlilik dışı cinselliği yasaldir fakat norm değildir. Dolayısıyla norm dışı olan bu cinselliğin normalleşmemesi için tecrit edilmelidir. Film tam da bunu yapar. Türkan, bir erkek tarafından alınıp satılır hale gelmiş, normal hayattan tecrit edilmiştir. Buradan yola çıkarak filmde kürtaj meselesinden çok kadının özneliğinin ve cinselliğinin yer aldığını söylemek yanlış olmayacaktır.

70'lerden karşılaştığımız bir diğer film ise daha ilginç bir örnektir. *Esmerin Adı Sarışının Tadı* (1979) adlı film, dönemin erotik film örneklerinden biridir ve kocasının yaptığı bir hata sonucu, kürtaj sırasında ölen bir kadının hikayesini anlatır (Özgüç, 2012, s.529). Özgüç'ün *Ansiklopedik Türk Filmleri Sözlüğü* (2012) adlı eserinde rastladığımız bu filme ulaşamadığımızdan ayrıntılı bir inceleme yapma imkanı olmamıştır. Fakat erotizm, kadın ve kürtaj üçgeninin bir filmde daha karşımıza çıkması ilgi çekicidir. Bu anlamda dönemin biyo-politikasının, kadının özneliğini oluşturmada kürtajı bir tehdit unsuru olarak kullandığını ve norm dışılığına çok kez işaret ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

1980'lere gelindiğinde anaakım sinemada “edilgen, masum, erkeğinin kadını” temsilleri devam eder (Esen, 2000 s.43). Fakat aynı zamanda ülkede feminist hareketin

ivme kazanmasıyla taciz, kadın-erkek ilişkileri, ev içi şiddet, kürtaj hakkı gibi konular gündeme gelir. Bu gündem, kadınları kültürel hayatın merkezine taşımış, şüphesiz sinema da bu tartışmalardan nasibini almıştır. Böylece kadın psikolojisi, yalnız, kentli ve özgür kadınları konu alan sinema filmleri görülmeye başlar. Fakat bu gelişmeler, sinemadaki eril bakış açısının yok olduğu, etkisini yitirdiği anlamına gelmez. Aksine bu dönem, kadının cinsel özgürlüğü temasını işleyen filmlerin verdiği imkanla dikizciliğin de arttığı bir dönem olur (Suner, 2006, s. 293-295). Feminist film kuramcılarının hemen hemen hepsinin dikkat çektiği üzere, kadın bedeninin nesne olarak konumlandırıldığı, bir seyir malzemesi haline getirildiği eril bakış bu yıllarda da devam eder. Özetle kadın bir kez daha “bedensel isterilerin göstergesi olarak anatomik bir yapıya” indirgenmiştir (Kaplan, 2014, s.396) Yine de kadına dair konuların tartışma zemini bulması, çalışmamızın konusu olan kürtaj hakkında bir verimlilik sağlamış ve filmlerde kürtaj temsilleri daha yoğun yer alamaya başlamıştır.

Türkiye sinemasında 80’li yıllardan kürtajla ilgili ulaştığımız ilk film, 1981 yapımı *Kürtaj* (1981) olur. Film, varlıklı bir hayat isteğiyle, bir fabrikatörden hamile kalan Suna’nın değişen hayatını konu alır. Filme isim olarak “kürtaj”ın seçilmiş olması başlı başına çok şey söylese de, filmde ana önerme Suna’nın başka hayatlara özenmesinin getirdiği yıkım üzerinedir. Dolayısıyla kürtaj bir müdahale ya da seçim olarak yer almaz. Yalnızca Suna’nın yanlış seçimlerinin bedeli, bir cezalandırma biçimi olarak yer alır. Kürtaj, filmin yalnızca sonunda yer alsa da seçilen isim 80’li yıllarda konunun ne derece popüler ve ilgi çekici olduğunu gösterir. Bu durum, 80’lerin “Bakacağın kadar doğur.” söylemleriyle düşünüldüğünde film incelenmeye değerdir.

Zengin bir adamdan hamile kalan Suna, adamın isteği üzerine kürtaj yaptırmaya karar verir. Kürtaj muayenehanesindeki yoksulluk teması ve genelde kürtaj yaptırmaya gelen kadınların çok çocukluluk hali, 1960’lar sonrası prontalist nüfus politikalarının terk edilmesi ve kürtajda 1960-1983 arası “geçiş dönemi” olarak adlandırılmasıyla birlikte düşünüldüğünde film, biyo-politika ve sinema ilişkisi hakkında çok şey söyler. Bunlardan ilki ve en dikkat çekicisi yasa ve uygulama arasındaki fark olur. Türkiye’de kürtaj yasağı 1983 yılında kalkmış olmasına rağmen 1981 yılında çekilen filmde hiçbir kısıtlama, yasak belirtisi ya da kürtaj yapıyor ya da

yaptırıyor olmaya dair bir tedirginlik yoktur. Hatta öyle ki bir devlet hastanesindeki başhekimden dahi ricacı olunabilmektedir. Başhekimin red sebebi ise tamamen kişisel gerekçelerle açıklanır. Zaten en nihayetinde aynı başhekim, hiçbir çekincesi olmadan devlet hastanesinde kürtaj yapacaktır. Bu kayıtsızlık hali özneye ya da filme has bir durum değildir. Tam tersine günün nüfus politikalarının yani biyo-politikanın filme yansımalarıdır. 1960-1983 arasında uygulanan kürtaja cezasızlık politikaları,⁷² filmle beraber düşünüldüğünde biyo-politika, düzenlemeler, söylem ve sinema arasındaki ilişki etkili bir örnekle ortaya serilecektir.

1980’lerde kürtaj temsili içeren başka bir film, *Kürtaj* (1981)’a göre daha çok bilinen *İffet* (1982) olur. Müjde Ar’ın başrolünü oynadığı bu filmde mahalleden taksici Cemil’e (Faruk Peker) aşık olan İffet, bir mahalle pikniği esnasında Cemil’in tecavüzüne uğrar. İffet dirense de sonrasında çok da travmatize olmaz. Yalnızca hayallerinin böyle olmadığını söyler. O, evlenince olacağını düşünmüştür. İffet için bedenine izinsiz dokunulmasının, Cemil’in bedeni üzerinde mülkiyet ilişkisi kurmasının pek önemi yoktur. Kendi bedensel deneyimi, istekleri, korkusu, acısı yok olmuştur. Tek odaklandığı Cemil’in başkasına gitmemesidir, onun dışında Cemil’den gelecek her şeye razıdır. İffet’in tüm bedensel haklarını Cemil’e teslim edişi hamile kaldığında da sürer. Cemil kürtaj olmasını ister, o da olur. İffet, bedenini Cemil’in kullanımına devretmiş gibidir. Cemil’in kararlarıyla, üzerine düşünmediği, isteyip istemediğini bile anlamadığımız deneyimlere atar kendini. Zaten sonrasında da böyle olacaktır, güçlü olabilmek için “ünlü” olmaya çalışırken yine bedenini birilerine sunacak, İffet’in bedeninin nesneliliği devam edecektir.

Filmdeki biyo-politik öğelere gelirse, tamamını ve kürtaj kesitini düşündüğümüzde yine pek çok ortaklıkla karşılaşırız. Kürtaj yine bir ceza, yine bir bedel olarak çıkmıştır karşımıza. Kadının norm dışı cinselliğinde, kendi isteği dışında da olsa, kandırılrsa da, söylem kadını mahkum etmiş, hatta bu mahkumiyeti annelik payesini ondan alarak yapmıştır. İffet de kendi isteği dışında kürtaj olmasına rağmen

⁷² Bu dönemde tıbbi koşullar dışında gebeliğin sonlandırılması yasaklanmasına rağmen bu dönemde çokça isteyerek düşük vakası gerçekleşmiş ve 1978-1983 arasında sadece 200 isteyerek düşük vakası adli makamlara yansımış fakat sadece biri cezalandırılmıştır (Çokar, 2008, s.213-214) (Demir, 2016, s.47).

kanmasının yani erkeklere karşı yeterince dikkatli olmamasının bedelini öder. Kadına ve bedensel deneyime dair sınırlar bir kez daha çizilmiş, flört eden kadına bir kez daha parmak sallanmıştır. Kadın-erkek ilişkilerinde sınır çizme gücü olmadığı bir kez daha hatırlatılmış, böylece norm içi kadınlık söylemi tekrarlanmıştır.

Biyo-politika ve film arasındaki başka bir ortaklık kürtaj sahnesi ve bu sahnenin mekanıyla karşımıza çıkar. Sıradan bir apartman dairesinde gerçekleştirilen kürtaj, yasak da olsa kürtaja ulaşımın çok kolay olması, bize tekrar uygulamadaki gevşekliği işaret eder. Tüm bunlardan yola çıkarak, kürtaj üzerinde bir olumlama olmasa da bir suskunluk stratejisi, bir görmezden gelme olduğu söylenebilir. Fakat ilginç olan, bahsettiğimiz iki filmde de buna erkeğin karar vermesi ve kadının bedensel deneyimini zorla ya da isteyerek erkeğe teslim etmesidir. Bu anlamda iki kadın da kürtajı aslında istemeyen ama en nihayetinde kürtaj olan kadınlardır. Dolayısıyla 80’li yılların başında, kürtaj için yasal olmayan bir serbestlik olsa da kadın özneler, “kürtajı” asla istemeyen, istemeyecek, istememesi gereken olarak kodlanır. Böylece, cinselliği ve kadın bedenini erkek üzerinden tanımlayan, kadının bedensel deneyiminin kumandasını erkeğe veren ve cinselliğin öznesinin erkek olduğunu vurgulayan söylem devam etmiş olur.

Kürtaj konusuna değindiğini tespit ettiğimiz bir başka örnek, yine 80’lerden *Yarın Cumartesi* (1988) olur. Bilge Olgaç’ın yönettiği filmde Nurten (Duygu Asena) çocuğunu aldırması bir kadındır. Ayrıca filmde kürtajın yasallığına da değinilir. Böylece kürtaj, hayatın içinden bir ayrıntı olarak ele alınmış, bir felaket ya da cezalandırma ögesi olarak yer almaktan çıkmıştır. Bu durum şüphesiz 1983 sonrası yasallaşan kürtajın getirdiği ifadesel özgürlükle birlikte düşünülmelidir. Artık üstü örtülü bir serbestinin yerini yasal bir uygulama almıştır. Dolayısıyla söylem ve biyo-politika ilişkisinin sıkı bağları bir kez daha ortaya çıkar. Bu örnek, iktidarın bir kurumu olarak hukuk ve yine başka bir kurumsallık biçimi olarak sinema arasındaki nedensel bağı göstermek için oldukça başarılı bir örnektir.

1990’lara gelindiğinde kürtaj, güncel politikanın konusu olmaktan çıkmış, doğum kontrol yöntemlerine odaklanılmıştır. Kürtajın ilk serbest bırakıldığı zamanlarda karşımıza çıkan kürtajın cazibesini anlatan haberler yerini doğum kontrol yöntemlerinin

ne kadar akılcı olduğunu açıklamaya bırakmıştır. Dolayısıyla politikayla senkronize olarak, filmlerde de kürtajın yıkıcılığı, aile içinde yarattığı problemler gibi konular görülmeye başlar. *Yaşama Hakkı* adlı 1998 yapımı film; üçüncü çocuğuna hamile kalan ve kürtaj olmak isteyen bir kadının (Filiz Taçbaş) ve çocuğu isteyen kocası Ali Osman'ın (Yalçın Dümer) kopma noktasına gelen öyküsünü anlatır. Film hem adıyla hem de senaryosuyla kürtaj üzerinden yürütülen “yaşam hakkı” söylemine odaklanır. Baba üçüncü çocuğun doğmasını isterken anne üç çocuğuna da yetemeyeceğini düşünmektedir. Zuhal, kocasının tüm karşı çıkmalarına rağmen kürtaj olmaya karar verir. Fakat kürtaj masasında işler yolunda gitmez ve Zuhal'in rahmi alınmak zorunda kalınır. Zuhal hastane odasında yatarken, hastane koridorlarında yankılanan bir anonsla tekrar yıkılır. Okul gezisine giden otobüs kaza yapmıştır. Zuhal ve Ali Osman, iki çocuğunu da bu kazada kaybetmiştir. Zuhal artık vicdan azabıyla yaşamaya mahkumdur.

Yaşama Hakkı (1998) kadına verilen anne olamama, doğurganlığının elinden alınması, var olan çocuklarını da kaybetmesi gibi cezalandırma öğeleriyle kürtaj karşıtlığı konusunda verimli bir örnektir. Özellikle “yaşam hakkı” ve kürtaj karşıtlığı konusunda verimli bir tartışma alanı sunar. Fakat karakterler o kadar derinliksiz ve filmin kürtaj karşıtı mesajı o kadar keskindir ki izleyene üzerinde düşünebileceği bir boşluk sunmaz. Bu anlamda; kadının koşulsuz, şartsız anne olmayı istemek üzere özneleşmesi, fetüsün ve yetişmiş çocukların eşit algılanması gibi klasik biyo-politik unsurlar tekrar karşımıza çıkmıştır.

2000'li yıllara gelindiğinde henüz kürtaj tartışmaları başlamamış, konu 1980'lerdeki popüleritesini yitirmiştir. 2006 yılına gelindiğinde kürtaj, sinemada bir korku unsuru olarak karşımıza çıkar. Biray Dalkıran'ın yönetmenliğini yaptığı *Araf* (2006) filmi, kürtaj yaptıran bir kadının başına gelen paranormal olayları konu alır. 2010'lu yıllara gelindiğinde politik iklimde yükselen kürtaj tartışmaları filmlere de yansır. Öyle ki tartışmaların başladığı Mayıs ayı sonundan Temmuz ayı sonuna dek olan iki ayda tam 11 bin kürtaj haberi yer alır, kürtaj hakkında 2384 köşe yazısı yazılır (<https://bianet.org/bianet/medya/139971-iki-ayda-11-bin-kurtaj-haberi-yapildi>, 2012). Dolayısıyla bu durum sinemaya da yansır ve aynı yıl içinde kürtaj olma (ya da

olmama) öğeleri barındıran iki film gösterime girer. Bunlardan ilki aile içi istismarı konu alan, Pelin Esmer'in yönetmenliğini yaptığı *Gözetleme Kulesi* (2012), ikincisi ise Yeşim Ustaoglu'nun yönetmenliğini yaptığı *Araf* (2012)'tir.

Araf (2012) bir dinlenme tesisinde gitmek ve kalmak arasında sıkışmış bir genç kadın olan Zehra'nın (Neslihan Atagül) hikayesini anlatır. Bir yere, herhangi bir yere gidebilmek umuduyla kamyoncu Mahir'le (Özcan Deniz) birlikte olan Zehra hamile kalır. Bu hamilelik filmde taşrada, evli olmayan genç bir kadının cinselliği, annelik ve düşük kavramları üzerinden bir tartışma sunar. Zehra'nın sıkışmışlığı, bebeğini doğurma isteğiyle hat safhaya ulaşmış, yaptığı düşük yüzünden ise deşifre olmuştur. Zehra bu düşüktan sonra yaşadığı şokla, bebeğini hastane tuvaletinin penceresinden atar. Suçsuzluğu ortaya çıksa da genç kadın düşük sonrası hem psikolojik hem de ailevi sorunlar yaşar. *Gözetleme Kulesi'nde* (2012) ise okumak için geldiği İstanbul'da, yanında kaldığı dayısının istismarı sonucu hamile kalan Seher'in (Nilay Erdönmez) hikayesi anlatılır. Seher, doğurup sahiplenemediği bebeği üzerinden yargılanır, yanına sığındığı Nihat (Olgun Şimşek) tarafından garipsenir.

İki filmde de kürtaj olmayan/olamayan kadınlar, tesadüflerin önüne katıp sürüklediği birer nesnedir sadece. Seher de Zehra da bedenlerine müdahale edemedikleri gibi olan bitene de müdahale edemezler. Öyle ki onların hayatlarının gidişatlarına müdahale edemeyişleri, rüzgarın önünde sürüklenen iki tüy taneciğini getirir akıllara. Olan bitenin faili onlar değildir, fakat duramazlar, olanları durduramazlar. Filmler başka ihtimalleri sorgulatır bize. Seher ve Zehra'nın güvenli kürtaja ulaşım şansları olsaydı ve toplumsal zemin onların hayata sorunsuz biçimde dönmelerine olanak sağlasaydı gerçekleşecek iyi ihtimalleri... Ama Zehra da Seher de bedenleri hakkında söz sahibi olamadıkları gibi hayatları konusunda da söz sahibi olamazlar (Bozkurt Avcı, 2017, s.22). İşte meselenin biyo-politik yönü de burada başlar. Zehra da Seher de öznellikleri böyle oluşmuş, böyle oluşturulmuş kadınlardır. Norm dışı cinsellikleri (evlilik dışı) ansızın kategori dışı kalmalarına, "makbul kadınlık"tan atılmalarına sebep olur.

Bu kısma kadar Türkiye Sineması'nda kürtaj temasına yer veren örnekler tespit edilmeye çalışılmış, ulaşabilen örneklere değinilmiştir. Elbette ki daha ayrıntılı ve

geniş zamanlı bir arama yapıldığında karşımıza içinde annelik, hamilelik ve kürtaj gibi kadınlık deneyimlerini içeren pek çok film çıkacaktır. Fakat hem tüm filmlere ulaşmanın imkansızlığından hem de zamansal olarak tüm filmleri inceleme olanağı bulunmadığından, ulaşabildiğimiz filmlerle Türkiye Sineması'nda kadın bedeni, kadın deneyimi ve kürtaj temsilleri bağlamında genel bir görünüm sunmaya çalışılmıştır. Çalışmamızın bundan sonraki kısmına *Araf* (2006) filmi özelinde devam edilecek, anlatı üzerinden biyo-politika temelinde bir film okuması yapılacaktır.

A. ARAF

1. Filmin Künyesi

Yönetmen: Biray Dalkıran

Yapımcı: Biray Dalkıran

Senarist: Hakan Bilir

Oyuncular: Akasya Asıltürkmen, Murat Yıldırım, Kubilay Tuncer, Mehmet Birkiye, Deniz Soyarslan

Dağıtımçı: Bir Film

Süre: 97 dakika

Türü: Korku, gerilim.

Yıl: 2006

Ülke: Türkiye

Dil: Türkçe

Hasılat: 820.946,6 TL (<http://www.sinematurk.com/film/9777-araf/>, 2019) (<http://www.biraydalkiran.com/tr/filmler/araf/> , 2019).

2. Filmin Konusu

Eda (Akasya Asıltürkmen), güzel sanatlar akademisi modern dans öğrencisi genç bir kadındır. Önemli bir gösteri öncesi hamile olduğunu öğrenir. Fakat birlikte olduğu Cihan evli bir iş adamıdır ve bu olayın sorumluluğunu almaya hiç niyeti yoktur. 16 haftalık hamile olan Eda, yasal yollardan kürtaj olma süresini kaçırmış ve güvenli olamayan yollara başvurmak zorunda kalmıştır. Gösterinin olduğu gece yerini arkadaşı Oya alır ve Eda merdiven altı bir “klinikte” hayatını değiştirecek bir kürtaj yaptırır.

Aradan 3 yıl geçmiş ve Eda geçmişin yaralarını sarmıştır. Fotoğrafçı arkadaşı Cenk ile evlenmiş ve yeniden hamile kalmıştır. Ancak hamileliğiyle birlikte beklenmedik bir şey olur. Küçük bir kız çocuğu hayaleti Eda’yı rahatsız etmeye başlamıştır. Eda, gerçek ve hayal arasında kalmış, akıl sağlığı bozulmaya başlamıştır. Eda ve hayatındaki diğer insanlar, küçük kızın gerçek mi yoksa vicdan azabının doğurduğu bir hayal mi olduğu sorusunun peşine düşer.

3. Film İncelemesi

Araf (2006), kürtajı merkezine alan bir film olması ve bunu korku türünü kullanarak işlemesi bakımından kürtaj ve biyo-politika ilişkisine dair çarpıcı ortaklıklar barındırır. Filmi bizim için incelemeye değer ve ilginç kılan da budur. Kürtajın bir korku ögesi olarak kullanılması ve bunun işleniş biçimi, bize henüz filmi izlemeden başlı başına bir şey söyler. Film daha başlamadan kürtajı “karanlıklara” ait bir eylem olarak nitelemiş ve olumsuzlukların başlangıcı olarak kodlamıştır. Ayrıca yönetmenin filmin İngilizce adı olarak “The Abortion” ı seçmesi kürtajın filmin odak noktasına yerleştirildiğini bir kez daha kanıtlayarak filmi çalışmamız açısından önemli bir noktaya oturtur (<http://www.biraydalkiran.com/tr/#>, 2019). Tüm bu sebeplerle, *Araf*’ın (2006) kürtaj ve biyo-politika ilişkisine dair önemli deşifreler barındıracağına inanılmakta ve bu incelemede biyo-politikanın olası yansımalarının peşine düşülmektedir.

Araf (2006), tanıtım çalışması olarak kullanılan dini referanslarıyla ve yönetmen Biray Dalkıran’ın filmin kürtaj karşıtı olduğunu ilan etmesiyle henüz başlamadan çalışmamız için verimli bir noktaya oturur (Güven, 2006, par.7). Filmin tanıtım aşamasında adını ve çıkış noktasını *Araf* Suresi’ndeki ifadelerden alındığına dair haberler çıkar. 41. Ayet’in “Onlar için cehennemden yataklar ve üstlerine örtüler vardır.

Biz zulme sapanları işte böyle cezalandırırız” tümcelerinden ilham alındığını belirten yazılar, cezalandırma temasını film başlamadan önümüze koymuş olur. (<http://www.hurriyet.com.tr/kelebek/bu-film-tartisma-yaratir-4852677>, 2006). Fakat yönetmen daha sonra yaptığı bir açıklamada *Araf*’ın (2006) dini bir film olmadığını, kürtaşı dini açıdan ele almadığını, sadece İslami ritüellere sırtını dönmediğini belirtir (Çakkal, 2006, par. 5). Zaten film boyunca da bir dini referansa ya da imgeye rastlanmaz. Aksine rastlanan imgeler daha çok biyo-politikanın enstrümanları, onun stratejileridir. Bu sebeple çalışmada (yönetmenin de beyanları esas alınarak) *Araf* (2006) filminin yorumu biyo-politika temelinde yapılacak, biyo-politik yönetimlerin temsilleri aranacaktır.

Araf (2006), afişindeki kuruyup çatlamış fetüs imgesi ve spot cümlesiyle film henüz başlamadan odak noktasını koyar ortaya. “Geçmişin senden intikam almaya geldi” der filmin spot cümlesi. Böylece daha film başlamadan intikam alan bir fetüs fikri zihinlerde yer almış olur. Nitekim ilerleyen bölümlerde intikam teması tekrar karşımıza çıkacak, filmin baş karakteri Eda (Akasya Asiltürkmen) ve onun nezdinde diğer kadınlardan alınacak bir intikama işaret edilecektir. Afişe uyumlu biçimde film, kırmızılar içinde ağlayan bir oyuncak bebek imgesi üzerine akan jenerikle başlar. Karanlıkların içinden sızan ışık kullanımı ve görüntünün kontrastı keskin renkleriyle bir korku filmi atmosferine girildiği hemen anlatılmıştır. Bu gergin atmosfer dansçı Eda’nın (Akasya Asiltürkmen) dansı sırasındaki devinimler ve Eda’nın arkadaşı fotoğrafçı Cenk’in (Murat Yıldırım) deklanşör sesleriyle devam eder. Böylece bizi intikama ve gerginliğe götürecek atmosferin de temeli atılmıştır.

Film, Cenk’in Eda’dan hoşlandığını fakat Eda’nın soğuk, mesafeli, zengin ve işkolik başka bir sevgilisi olduğunu anlatarak devam eder. Eda’nın sevgilisi Cihan (Kubilay Tuncer) acımasız, umursamaz ve Eda’ya karşı kayıtsız bir adamdır. Buna evli olması da eklenince Eda hamile kaldığını ve kürtaşı süresinin çoktan geçtiğini dahi söyleyemeden Cihan’dan ayrılır. Eda 16 haftalık hamiledir ve yasal yollardan kürtaşı imkanı kalmamıştır. Sevgilisinin bebeği asla kabul etmeyecek bir adam olduğunu anlayan Eda, bebeği aldirmaya karar verir. Hayatını değiştirecek kararı böyle almıştır.

Kürtaj sahnesi filmin en can alıcı ve belki de biyo-politik iktidar hakkında en çok söz söyleyen sahnelerinden biri olarak çıkar karşımıza. Eda, bodrumdan bozma, merdiven altı, muayenehane bile denemeyecek bir yerde kürtaj olmakta, doktor ise bir hekimden çok bir kasabı andırmaktadır. Ne steril bir kıyafeti ne de doğru düzgün ekipmanı vardır. Hemşire ise tıpkı *Juno*'dan (2007) alışkın olduğumuz üzere gotik makyajlı, garip görünümlü ve korkutucudur. Bu benzerlik bizi biyo-politikanın kategorizasyon kavramını tekrar düşünmeye iter. Bir kez daha kategorizasyon işlemiş ve kürtaj yapan ekip “öteki” , “olmak istenmeyen” olarak stilize edilmiştir. Anlatmak istediğimiz güvenli olmayan bir ortamda gerçekleştirilen kürtajın “normal” olduğu değildir. Fakat günlük hayatta bunu yapanların gözle görülür biçimde stilize olmadığı, filmdeki gibi ilk bakışta ayrılamayacağı açıktır. Bizi ilgilendiren norm dışı olan doktor ve hemşirenin sinemasal bir estetikle norm dışılıklarına işaret edilmiştir.

Juno (2007) ve *Araf* (2006) arasındaki benzerlik yalnızca hemşire ve resepsiyonistin norm dışılığıyla sınırlı kalmaz. Biyo-politikanın kurumu olmayan her yerin güvensizliğinin de bir kez daha altı çizilmiştir. Kürtaj yapılan mekanın abartılı iptidailiği, pisliği ve doktorla hemşirenin lakaytlığı filmi izleyenlere bir uyarı gibidir. Eda'ya, maç izleyen bir doktor ve doktoru asiste etmeye çalışırken bir yandan telefonuyla sevgilisine mesaj atmaya çalışan bir hemşire tarafından kürtaj yapılır. Bu şartlar altında acılı bir kürtaj olan Eda'ya doktorun söyledikleri manidardır: “Yapıyorsunuz, yapıyorsunuz sonra biz uğraşıyoruz.” Böylece, bir kez daha kurumsal olmayanın tehlikesi gösterilmiş olur. Bir kez daha bireye kendini, biyo-politikanın kurumlarına ve düzenlemelerine teslim etmesi gerektiği salık verilir. Çünkü kurumsal tıbbın dışındaki her müdahale sağlıksız ve öznenin “kendi iyiliği” için riskli olandır. Eda da yaptırdığı sistem dışı kürtajın bedelini çektiği acıyla öder. Bu bedel, Eda için yasayla belirlenen 10 haftalık sınırı (Türkiye) uymamasının sonucu gibidir. Bu durum filmde sık sık 16 haftalık sürenin kürtaj için tehlikeli olduğunun vurgulanmasıyla sunulur. Oysa literatürde, Dünya Sağlık Örgütü'nün bunun için belirlediği uygun üst sınır 20 hafta, maksimum 22 hafta olarak geçmektedir ((FIGO Committee, 2011 s.102). Filmdeki hastane sahnelerinde verilen 16 haftanın tehlikeli olduğu bilgisi, hem tıbbın, hem bir söylem biçimi olarak sinemanın biyo-politik iktidarın düzenlemelerine uyumlanması ve itaat beklentisi olarak yorumlanabilir.

Film zamanda bir sıçramayla devam eder. Üç yıl sonra Eda ve Cenk evlenmiş, Eda tekrar hamile kalmıştır. Eda'nın ve filmin gidişatını değiştiren de bu olur. Eda hamileliğiyle birlikte kabuslar görmeye başlamıştır. Bu kabusların ardından, üç yaşlarında bir kız çocuğu hayaleti görmeye başlar. Yüzü gözü yara içindeki bu kız çocuğu hayaleti Eda'yı rahatsız etmeye çalışıyor gibidir. Zamanla hayalet Eda'yla konuşmaya başlar. “Anne” demesiyle Eda'nın aldırıldığı “bebek” olduğunu anlarız. Kız çocuğu hayaleti Eda'ya ceza vermeye, filmin spot cümlesinin de belirttiği üzere intikam almaya çabılıyor gibidir. Eda için artık gerçek ve sanrı arasındaki sınır silikleşmiştir. Geçmişe giderek kürtaj anını tekrar tekrar yaşamaya başlar. Etrafindakiler Eda'nın akıl sağlığından şüphe etmeye başlamıştır. Böylece bir kez daha akıllılık-delilik karşıtlığıyla karşı karşıya gelinir. Biyo-politikanın söylemi üretmedeki önemli ilkelerinden biri olan akıllılık-delilik karşıtlığı *Araf*'ta da (2006) kendini Eda'nın deli olarak nitelenmesiyle sonuçlanır.

Eda deli olarak nitelendiğinde, karşısına bir akıllı konumlandırılmalı ve durumun sağlaması bu “akıllı” üzerinden yapılmalıdır. *Araf*'ta (2006) Eda'nın karşısına konumlandırılan bu “akıllı kadın” Oya'dır (Deniz Soyarslan). Eda, kürtaja gittiğinde gösteride solo performansı kapan, sonrasında okulda hoca olan ve iyi bir evlilik yapan Oya... Dolayısıyla bir kez daha kürtaj yaptıran kadın deli olarak tanımlanmış, diğer kadın ise akıllı olarak kategorize edilmiştir. Böylece filmi izleyen kadınlara da üstü örtük bir soru yöneltir biyo-politik söylem. “Hangi kadın olmak istersiniz, kabuslar gören, akli melekelerini yitirmenin eşiğine gelmiş Eda mı yoksa okulda hoca olabilecek kadar yükselmiş akıllı başında Oya mı?” Böylece film izleyen kadınlardan olmak istedikleri “özne” yi seçmesi ve benliklerini buna uygun kurgulaması istenir. Buradan yola çıkarak “inşa edilen özne” kavramlarının ve sinemadaki temsillerin, bu özneyi inşa etmede nasıl bir işlev gördüğünün önemi bir kez daha ortaya çıkar. Tıpkı biyo-politikanın kategorizasyonu gibi sinema da özneleri kategorilere ayırmakta ve dolayısıyla öznenin kendini biyo-politikaya uygun olarak tekrar tekrar üretmesine katkıda bulunmaktadır. Üstelik bu katkı anlatının merak unsuru sayesinde öyle sorgulamasız olur ki, birey tıpkı biyo-politik iktidarın öngördüğü gibi kendini “kendi isteğiyle” iktidarın onayından geçecek biçimde kurgular.

Filmin devamında Eda'nın kabusları sıklaşmış, hayalet artık yalnızca evde değil başka yerlerde de karşısına çıkmaya başlamıştır. Fakat henüz Eda'ya bir zarar gelmemiştir. Hayaletin geliş amacı, Eda'nın Oya'ya yaptığı ziyaretle ortaya çıkar. Okul koridorunda yalnız kaldığı sırada tekrar hayaletle karşılaşır. Kız çocuğu hayaleti bu kez koridorun ortasında, elindeki kanlı et parçasıyla oynamaktadır. Bu kez önceki beyaz elbiseli halinin aksine kanlar içindedir. Kız çocuğu Eda'ya yaklaşp geliş amacını ortaya koyan soruyu sorar: “Anne beni neden öldürdün?” Böylece fetüsün bireyleştirilmesi ile de tekrar karşılaşmış oluruz. Hatta bu kez bir bebekten daha fazlası, tamamen kendine yeterli, yürüyen konuşan ve sorgulayan bir kız çocuğudur. Bu durum daha önce de bahsettiğimiz üzere fetüsü bir birey olarak gören ve yaşam hakkı atfeden üretilmiş söylemin devamı gibidir. Burada filmi ya da fetüsle ilgili genel söylemi bizim için değerli kılan şeyin haklılığı ya da haksızlığı değil, biyo-politik ögeler içermesi olduğunu tekrar belirtmek gerekir. Başka bir deyişle çalışmamız için önemli olan söylemin ne söylediği kadar nasıl üretilmiş olduğu ve inşa edilmiş yapısıdır. Dolayısıyla burada da kadının bedenini ve biyolojisini hedef alan bir anlatı olduğundan biyo-politik bir söylem inşası söz konusudur. Çalışmamızdaki amacımız da bu söylemi deşifre etmek ve anlatının hangi üretilmiş söylemleri kullandığını tespit etmektir.

Kız çocuğunun Eda'ya “Anne beni neden öldürdün?” diye sormasının hemen ardından Eda fenalaşır. Kanaması vardır. Kız çocuğunun hayaleti Eda'yı o şekilde bırakıp, arkasını dönerek uzaklaşır. Fakat bu kez beyaz elbisesinin üzerinde kırmızı bir palto belirmiştir. Sonraki sahnelerde anlayacağımız üzere kırmızı palto, Eda'dan yaptığının bedeli olarak aldığı ikinci fetüsü simgelemektedir. Zaten sekansın devamında, kız çocuğunun peşinden sürüklediği kanlı et parçasının bir fetüs olduğu fark edilir. Fakat ilginçtir ki kız çocuğunun sürüklediği fetüs de olması gerekenden çok farklıdır. Eda iki aylık hamile olmasına rağmen düşen fetüsün görüntüsü bir bebeği andırmaktadır. Böylece bir kez daha fetüs ve fetüsün her aşamasını bir tam yaşamaya yetkin bebek olarak kurgulayan göstergelerle karşı karşıya gelinir. Şüphesiz ki bu göstergeler anlamı ve söylemi üreten parçalar olarak önemlidir. Dolayısıyla filmin iktidarının fetüsü biyolojik insan olarak kabul ettiği ve bu “insan”ın yaşamını bitiren kadını bedensel olarak da cezalandırdığı açıktır.

Eda'nın bedensel ve zihinsel olarak cezalandırılış meselesi, biyo-politika ve filmin başka bir ortaklığını ortaya koymak için ayrıca önemlidir. Biyo-politikanın aynı zamanda beden disipliniyle işleyen yönetsellik biçimi olması bu ortaklığı kurmamızı sağlar. Filmde Eda karakteri, evli bir adamla birlikte olduğu için hamilelikle, kürtaj olduğu için ise düşükle cezalandırılmıştır. Bu dizin, bedenini disipline alamayan ve norm dışı davranışlar sergileyen (evli bir adamla birlikte olmak) Eda'ya verilmiş bedensel bir cezayı, izleyenlere de bir beden disiplini öğütünü imler. Filmin devamında Eda da, geçmişte yaptığı şeylerin bedelini ödediğini söyleyerek bu tezi doğrular. Hatta kendi bile bu bedelin ona hak olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla bir yardım ya da kurtulma isteği yok gibidir. Eda, kendini çoktan yargılamış ve bu cezayı hak ettiği sonucuna varmıştır. İşte bu sonuç tam da Eda'nın kendini nasıl bir özne olarak kurguladığı ile ilgilidir. Foucault, biyo-politika ve öznellik ilişkisini incelediğimiz bölümde de anlattığımız üzere söylem, yani üretilmiş olan, kendiliğın önüne geçmiştir. Böylece bireyin kendi bedensel ve ahlaki deneyimi önemini yitirmiş, yerini biyo-politikanın normlarına uygun olup olmadığını sorgulayan içsel bir mahkeme almıştır. Dolayısıyla Eda kürtaj yaptırdığı koşulları analiz etmeden, çocuğa bakacak parasının olmadığı, bebeği babasız büyüteceği gibi durumları hesaba katmadan kendini yargılama yoluna gider. Üstelik bu yargılama lehine hiçbir "delilin" hesaba katılmadığı bir yargılamadır. Çünkü biyo-politikanın ahlaki davranış beklentisi koşullarla değil öznenin norma uygun olup olmadığıyla ilgilenmektedir. Dolayısıyla norm dışı ilan edilen her bireyin cezası çoktan kesilmiştir.

Eda'nın kabusları ve düşüğüyle ilgili vicdan azabı bize pastoral iktidarın itiraf mekanizmasını ve sonrasında biyo-politikayla gelen öznellik halini hatırlatır. Pastoral iktidarda selameti için papazın onayına ihtiyaç duyan sürünün bireyi, kendi iyiliği için bedenini çobana teslim etmiş ve bedensel deneyimini "kurtuluşunun" kurbanı haline getirmiştir. Üstelik işini şansa bırakmamış, bedenine dair her şeyi en ufak ayrıntısına kadar papaza aktararak onun onayına sunmuştur. Oysa modern çağda artık papazın yönetici vasfı devreden çıkmış, yerini Foucault'nun biyo-politikasına bırakmıştır. Varlığını insan biyolojisi ve bedeni üzerine kuran bu yeni yönetsellik de en az pastoral iktidar kadar bedenlere muhtaçtır. Dolayısıyla bedeni disipline etme ve bedenlerin toplamı olan nüfusu yönetmek için yeni enstrümanlara ihtiyaç duyar. İşte bu

enstrüman bireyin özneliği, yani kendini inşasıdır. Biyo-politika yasaları, düzenlemeleri ve söylemiyle özneye, bedeni ve bedensel deneyimleri hakkında ne düşünmesi gerektiğini öğretir. İktidarın bir paydaşı olarak özne de, iktidar ağının dışına atılmamak için bu inşa edilmiş özneliği gönüllü kabul eder. İşte Eda'nın vicdan azabını ve sanrılarını çalışmamız için ilginç kılan budur. Eda, kürtaj olması konusunda ne düşünmesi gerektiğini öğrenmiş, kadınlara biçilen özneliğin bir parçası olarak “annelik” söylemini içselleştirmiştir. Kendini doğmamış bir fetüs üzerinden “anne” ilan etmiş, buna uygun vicdan azapları geliştirmiştir.

Eda, ikinci düşüğün ardından bir daha çocuğu olamayacağını öğrenir. Doktor ilk kürtajın çok fazla hasar verdiğini dolayısıyla tekrar çocuk sahibi olamayacağını söyler. Burada gücü ve bilgiyi elinde bulunduran bir unsur olarak doktor, hem biyo-politik iktidarı hem de onun kurumu olarak tıbbi temsil eder. Cezası (tekrar çocuğunun olmayacağı), iktidar tarafından bildirilir. Yaşama son veren biri olarak yeni bir yaşama kaynaklık edememekle cezalandırılmıştır. Yaşatma iddiasının biyo-politika için ne kadar önemli bir idda olduğu hatırlanırsa, “öldürme”nin yani kürtajın da iktidara nasıl bir başkaldırı olduğu anlaşılacaktır. Biyo-politika açısından kürtajı sorunlu kılan da budur. Dolayısıyla yaşatma iddiasını gerçekleştiremeyen iktidar, kürtaj yaptıran kadını cezalandırmak isteyecek, kendini tekrar kanıtlamanın peşine düşecektir. Filmde bu cezalandırma aracılığıyla iktidar, yaşatma iddiasının arkasında durduğunu göstermiş olur.

Ayrıca kürtajın biyo-politik iktidar için türün devamını tehlikeye atan bir nitelik taşıyabileceği hatırlanırsa buradaki cezalandırma daha büyük bir anlam kazanır. Hem biyolojik bir tür olarak insana, soyunu tüketen bir davranış olarak “kürtaj” tehlikesi hatırlatılmış, hem de tıp, “bedensel hazları patolojiyle eşleştiren, bunları “bozukluk” olarak tanımlamaya yarayan, hazzı yönlendirmeyi mümkün kılan bir biyo-politika aygıtı” olarak karşımıza çıkmıştır (Foucault, 2011b, s.80). Bu yönlendirme Eda kadar izleyiciye de bir uyarı taşır. Salt hazzı yönelik bir etkinlik olarak cinselliğin tehlikesi bir kez daha vurgulanmış, tıp kurumu aracılığıyla kadınlığın bedensel deneyiminin nasıl kurgulanması gerektiği bir kez daha hatırlatılmıştır.

İkinci hamileliği de düşükle sonlanan Eda, kabuslara dayanamaz psikiyatraya gitmeye başlar. Böylece psikanaliz ve itiraf mekanizması devreye sokulmuştur. Biyo-politika ve öznelik meselesinden hatırlanacağı üzere, iktidarın bireyleri biçimlendirmesi için veriye ihtiyacı vardır. Bireyin biyolojisinden, bedensel deneyimlerine, bedensel deneyimlerinden zihinsel isteklerine ve fantezilerine kadar uzanan geniş bir yelpazede eğilimleri bilmeli, söylemini ve düzenlemelerini bunlar doğrultusunda gerçekleştirmelidir. Pastoral iktidarda papaza yapılan bu itirafın yerini biyo-politikada psikiyatr yani psikanaliz almıştır. Dolayısıyla filmdeki bu terapi sahneleri itiraf mekanizması ve itirafa ihtiyaç duyan biyo-politik iktidarın temsili açısından önemlidir. Başka bir deyişle bir kadının kürtaj üzerinden aktardığı deneyimler iktidarın kendine yeni stratejiler belirmesini sağlamaktadır. Belki de *Araf* (2006) filmi de bu itirafların sonucu oluşturulan bir anlatı olarak iktidarın veri havuzunda yerini almıştır.

Eda, terapiye gitse de iyileşemez ve hatta kötüye gider. Yine bir sanrı sırasında, koluna yapışan hayaletten kurtulmak için çırpınmaya başlar. Eline geçen ilk bıçağı koluna yapılan hayaletle geçirmeye başlar. Onu kendini bıçaklarken bulan kocası Cenk, artık Eda'nın kendine zarar vermeye başladığını fark edip Eda'yı bir kliniğe götürür. En nihayetinde Eda'ya şizofreni teşhisi konmuştur. Böylece delilik-akıllılık karşıtlığı yerini kesin bir teşhise bırakmıştır. Üstelik bu kez bir kategorizasyon kurumu olarak klinik de devreye girer. Böylece bir kez daha kürtaj yaptıran kadın hem delilikle kategorize edilmiş hem de norm dışı ilan edilmiştir. Tıpkı Foucault'nun belirttiği gibi biyo-politikanın bir kurumu olarak klinik, işlevini yerine getirmiş ve kategorizasyonun gerçekleştirilmesini sağlamıştır. Böylece cinselliği üremeye yaramayan bir kadın olarak Eda norm dışı ilan edilmiş ve delilik kategorisine alınmıştır. Başka bir deyişle biyo-politika, biyolojik olarak üremeyeni ve onun için bir yaşam vaat etmeyeniyi bertaraf eder. Çünkü artık o bedende iktidarına yarayan bir nitelik kalmamıştır. Hem deli hem üremeyi reddetmiş bir kadın olarak Eda, toplumdan dışlanmakla cezalandırılır. Tıpkı Foucault'nun dediği gibi “Üremeye yönelik olarak düzenlenmeyen ya da onun tarafından çehresi değiştirilmeyen hiçbir şeyin ne yeri vardır ne yasası. Ne de söz hakkı...”(Foucault, 2007, s.12).

Filmdeki cezalandırmanın yalnızca üreme yeteneğinin elinden alınmasıyla olmadığı açıktır. Ayrıca bir tecrit ve disiplin mekanı olarak klinik aracılığıyla kategori dışına atılınca nereye gideceğiniz özenle hatırlatılır. Burada Foucault'nun kurumların bireyin ıslahında kullanılması ve mimarinin buna uygun düzenlenmesiyle ilgili düşüncelerine tekrar değinmek gerekir. Foucault, söylemi oluşturan bileşenlerin yalnızca sözselsel ifadeler olmadığına özellikle altını çizer. Okul, hastane, kışla ve klinik benzeri bütün kurumlar ve onların mimarileri inşa edilmek istenen özneyi oluşturacak biçimde, söyleme uygun tasarlanmıştır (Urhan, 2000, s.19-21). İşte filmdeki kliniğin mimarisi de bize tam olarak bunu söyler. Kurum öylesine düzenlenmiştir ki, uzun koridorları, açılmayacak gibi görünen kapıları, insansızlaştırılmış koridorlarıyla tecride imkan sağlamaz, bizzat tecridin yani ötekileştirmenin kendisi, mekanı, bedeni olmuştur. Böylece film de söylemin mimarisini görüntüleyerek söylem içinde söylem oluşturan, onu yeniden üreten bir işlev üstlenir.

Filmin çözüm bölümünde Eda kliniğe kapatılmış, artık gerçekte bağı tamamen kopmuştur. Yalnızca bebeğinin oyuncaklarıyla ilgilenmektedir. Eda'yı klinikte bırakıp eve giden Cenk'in aklına kamera kayıtlarına bakmak gelir. Eda'nın söylediklerinin gerçek olup olmadığını sorgulamaya başlamıştır. İzlediği görüntülerde Eda'nın yalan söylemediğini ve gerçekten bir kız çocuğu hayaletinin onun peşinde olduğunu görür. Hemen Eda'nın yanına gitmek ve ona yardım etmek istemektedir. Fakat gittiğinde Eda'nın odası boştur. Çalmakta olan oyuncak telefonu açtığında konuşan Eda'dır: "Beni merak etme. Ben kızımın yanındayım." Böylece "olması gereken" olmuş ve Eda kızına kavuşmuştur. Eda hiç "yaptırmaması gerektiği" kürtajın cezasını ölererek bitirir.

Film bittiğinde aklımızda biyo-politik iktidarın eril yönü ve filmin buna uygun önermesi hakkında pek çok soru işareti kalır. Filmin cezayı, neden kadını buna iten acımasız erkeğe değil de kadına yüklediği bunlardan biridir. Yine ebeveynlik konusunda erkek pas geçilmiş bütün yük kadına yüklenmiştir. Bu yüklemede elbette ki gebelik yetisinin biyolojik olarak kadında olmasının payı büyüktür. İşte filmi ve hamileliği biyo-politikanın konusu yapan tam da bu biyolojik niteliktir. İktidar, biyolojik bir yasanın sonucu olan üreme halinin tüm sorumluluğunu söylemsel düzeyde kadına yüklemiştir. Kendine bu rolü biçen ve özneliğini böyle biçimlendiren kadın da

kürtaj gibi doğurmanın aksi bir durum söz konusu olduğunda söyleme uygun olarak cezalandırılır. Hatta filmde de yer yer işlendiği üzere bunu bizzat kendisi üstlenerek, bilinçaltı yoluyla kendi kendini cezalandırır. Nasıl ki biyo-politikaya uygun bir özne olma hali gönüllü kabulleri gerektiriyorsa, özne bu kabulleri yerine getirmediğinde cezalandırılmasını da aynı gönüllülükle yapar. Başka bir deyişle, biyo-politikanın bedeni disipline eden söylemini ve düzenlemelerini öylesine içselleştirmiştir ki hem “günahkar” hem de “papaz”dır.

Kendini biyo-politikaya uygun bir özne olarak kurgulayan kişinin, bedeniyle ilişkisi deneyimler üzerinden değil, biyo-politikanın kabulleri üzerinden işler. Fakat ilginç olan biyo-politikanın da kabullerini nüfus politikalarına uygun olarak değiştirdiği ve özneleri buna uygun olarak tekrar tekrar biçimlendirdiğidir. Değişen kürtaj yasalarını ve buna uygun değişen söylemi düşündüğümüzde bu söylenilen daha da anlam kazanacaktır. Eda da biyo-politikanın stratejilerini kabul eden ve kendini buna uygun biçimlendiren bir kadın olarak, biyo-politikanın günün şartlarına göre düzenlediği doğurganlık, annelik söylemini kabul etmiş ve kendini gönüllü olarak cezalandırmıştır.

Aslında yalnızca kürtaj olduğu için cezalandırılmaz Eda. Haz aldığı için de cezalandırılır. Yalnızca haz için cinsel birliktelik yaşayan bir kadın olarak, biyo-politika tarafından inşa edilen cinsellik bilimine uygun değildir. Burada Barthes’in evliliği kutsal yapanın hazdan yoksun oluşu ve çekilen çile olduğuna dair sözlerini tekrar hatırlamak gerekir (Barthes, 1999, s.187). Özetle, norm olarak belirlenen heteroseksüel evlilik dışındaki haz tehlikelidir ve Eda bu tehlikeli sulara girmiştir. Bu sebeple norm dışı ilan edilmiş, cinselliği üremeye yaramayan bir özne olarak patolojik sayılmıştır. Filmin cezalandırma temasının altında tam da bu patolojik ilan etme hali yatar. Onun cinselliği, anneliğe yarayacak “kutsal” bir cinsellik değildir. Dolayısıyla biyo-politikanın, kadın için normu annelik olarak belirleyen stratejileri anneliğin değil olan her şeyi patolojik sayacak, delilikle eşleyecektir. Eda da tam bu sebeple anneliğin değil olan kürtajı seçtiği için kategori dışına itilmeye mahkum olur.

Filmde Eda karakterinin fonksiyonu, iktidar tarafından kategori dışına atılarak, “deli” ilan edilerek cezalandırılmakla kalmaz. Aynı zamanda biyo-politikanın belirgin yöntemlerinden biri olarak söylemi yeniden üretmekle görevlendirilmiştir. Demir

Güneş, iktidar ve söylem ilişkisinden bahsederken “Söylem sahibi bir kimse, delideki gibi söylemi iktidarla hiç buluşmamış olan değil; aksine söylemini üretip yaygınlaştıran iktidarın sahibidir.” der (Demir Güneş, 2013, s. 61). Burada da tıpkı onun dediği üzere, deliye ortaçağdan bu yana gelen alışkanlıkla iktidarın “hakikati”ni söyleme görevi verilmiş, iktidar onun söylemi aracılığıyla yeniden üretilip yaygınlaştırılmıştır. Dolayısıyla *Araf* (2006) izleyiciye, kürtaj olan kadının cezalandırılacağı söylemini iletir ve bu söylem, bir deli aracılığıyla üretildiğinden tıpkı biyo-politikadaki gibi “hakikat” vaadi taşır. Böylece kürtajla ilgili kadınlık bilgisi ve hakikati yeniden üretilmiş, dolayısıyla biyo-politik iktidar yeniden üretilmiştir.

Araf (2006), makul kadınlık, anneliğe yarayan bir kutsallık olarak cinsellik, türün devamını sağlayan ve istatistiki veri toplanan mekanlar olarak hastane gibi pek çok alanda biyo-politika ile ortak söylemler sunar bize. Filmin ilk tanıtımları sırasında dini referanslara sıkça başvurulsa da filmin tamamına baktığımızda anlatının, biyo-politikanın unsurlarını ve onun kurumlarının temsillerini kullandığını görürüz. İlginçtir ki bu durum, Türkiye’de 2010’lu yıllarda artan kürtaj tartışmalarıyla da ortaklık taşır. Çağla Kubilay *İslami Muhafazakâr Kadın Yazarların Perspektifinden Kürtaj Tartışması* makalesinde 12 İslami muhafazakar kadın köşe yazarının kürtaj tartışmalarına bakışlarını inceler ve çalışmamızda *Araf* (2006) filmi ile ilgili vardığımız sonucun bir benzerine varır. İslami muhafazakar kadın yazarlar arasında kürtaj tartışması dini boyutuyla değil biyo-politik bir mevzu olarak ele alınmıştır ve yazarlar, iktidarın mevcut kürtaj söyleminin biyo-politik sebeplerle kurulduğu savunmaktadır (Kubilay, 2014, 399-407). Bu ortaklık, yönetmenin de bilinçli ya da bilinçsiz söyleme ne derece teslim olduğunun ve onu nasıl tekrar ürettiğinin bir kanıtı gibidir. Filmde, öyle ya da böyle kürtaj “şeytani” durumlara sebebiyet veren bir öge olarak işlenmiş, norm dışı ilan edilmiştir. Tıpkı biyo-politikanın insanın üremesine yaramayan cinsel haz biçimlerini patolojik ilan etmesi ve kürtajı türün devamını tehlikeye atan bir işlem olarak işaretlemesi gibi, film de kürtajın üzerine bir çarpı koymuş, onu öteki ilan etmiştir. Nüfus politikaları ve söylem değişinceye dek, şimdilik...

SONUÇ

İnsan yalnızca doğmaz, insan inşa edilir. Beden de yalnızca doğmaz, beden inşa edilir. Politika ve sanat ise bu inşayı gerçekleştiren iki eylem biçimidir. Dolayısıyla bir iktidarın inşa ettiği bedeni diğeri yıkabilir. İktidarın yıktığını sanat yeniden yapabilir. Biyo-politika ise bedeni ve bedenlerin toplamı olan nüfusu temel alan bir yönetimsellik olarak, bunların hepsine taliptir. Çünkü istediği, her zaman aynı koşulda, aynı biçimde tek bir beden değil, şartlara göre onun işine yarayacak, uygun bedendir. Bu sebeple tek bir biyo-politika ya da tek bir ideal beden yoktur. Dolayısıyla kürtajla ilgili de tek makbul politika da yoktur. Çalışmamız için, biyo-politika, sinema ve kürtaj ilişkisini ilgi çekici kılan da bu olmuştur. Film incelemelerine bakıldığında görülmüştür ki sinema, söylemin bir aracı olarak, iktidarın kürtajla ilgili söylemini yeniden üretebilir ya da geçmişin söylemini yargılayarak bugüne bir mesaj verebilir.

Biyo-politika, “yaşatma” iddiasıyla yola çıkan, insanı sağlıklı kılmayı amaç edinmiş, bu sebeple merkezine biyolojiyi alan bir yönetimselliktir. Bu sebeptendir ki ölüm, onun için bir iktidar kaybı, bir güç eksikliği niteliği taşır. Bu anlamda biyo-politika ile ilgili tartışmalar incelendiğinde, doğumun kaynağı olarak kadın bedeninin önemli bir yere sahip olduğu görülmüştür. Yeni iktidar nesnelerinin ve öznelerinin üreticisi olarak kadın bedenini biyo-politik iktidarın hedefine koyan da bu olmuştur. Annelik, gebelik, cinsellik gibi kadın deneyimlerini düzenlemek, biyo-politika için önemlidir. Çünkü nüfusu düzenlemek ve kendisine uygun bedenler inşa etmek ancak kadın bedenini iktidarın bir enstrümanı yapmakla mümkün olmuştur. Nitekim kabaca bir söylem incelemesi yapıldığında kadınlık ve annelik söylemlerinin nüfus politikalarına göre değiştiği gözlenmiştir. Biyo-politika ve toplumsal cinsiyet arasındaki bu bağ, biyo-politika kavramını, kürtajı tartışmak için verimli bir temel yapar. Bu sebeple çalışmamızda filmlerde kürtaj temsilini tartışmak üzere biyo-politika kavramı esas alınmış ve biyo-politikanın pratiklerinin filmlerdeki yansımaları aranmıştır.

Çalışmamız için önem arz eden bir diğer kavram beden olmuştur. Fakat burada beden olgusu, salt somut bir varlığı ifade etmez. Çünkü beden, hiçbir zaman yalnızca sahibine ait, yalnızca sahibi tarafından inşa edilmiş, salt biyolojik deneyime göre şekillenmiş bir olgu değildir. Bedensel deneyimlerimiz içgüdüsel olduğu kadar

toplumsaldır aynı zamanda. Dolayısıyla bizim, biricik, özgün sandığımız deneyimler inşa edilmiş, biçimlendirilmiş olabilmektedir. Buradan yola çıkarak, kadınların kürtaj deneyiminin de biçimlendirilebileceğini söylemek yanlış olmayacaktır. Başka bir deyişle kadının kürtajı nasıl algıladığı iktidar tarafından inşa edilebilir. Nitekim yasaların değişimi, ülkelerin nüfus politikalarına göre değişen uygulamalar ve iktidarların söylemleri incelendiğinde, biyo-politikanın bu biçimlendirmeye geniş bir olanak sağladığı, hatta bunun bizzat faili olduğu görülmüştür. Örneğin, Çin’deki “tek çocuk politikası” dönemindeki vakalarda kürtaj neredeyse mecbur hale gelirken, Malta’da annenin sağlığı söz konusu olsa dahi yasaklanmıştır. Dolayısıyla bu ülkelerdeki kürtaj söylemi ve uygulamalar, kadınların kürtajı farklı biçimlerde deneyimlemelerine yol açar. Birinde kürtaj olamamak ölümü çağrıştırırken, diğerinde kürtaj olabilmek istenen olası bir çocuktan vazgeçmek anlamına gelir. Bu sebeple çalışmamızda kürtaj, mutlak olumlu, her koşulda kadının yararına bir uygulama olarak değil, biyo-politikanın kullandığı bir enstrüman olarak ele alınmıştır.

Beden kavramını çalışmamız için önemli kılan bir diğer unsur, bu olgunun, biyo-politika, feminizm ve liberalizmin kesişim noktasında yer alması olmuştur. Beden, yıllardır hem politikanın, hem feminizmin hem de sanatın nesnesi olmuş, liberalizm “ideal bedenler” üzerinde yükselmiştir. Bu ideal bedenlerin üretilmesinde, yasalar, yasaklamalar, düzenlemeler gibi görünen biçimlendirmeler kadar, söylem ve gündelik ilişkiler gibi görünmeyen stratejiler de mevcuttur. Dolayısıyla söylemin ve gündelik ilişki biçimlerinin inşasında büyük rol oynayan bir sanat olarak sinema, kürtaj deneyiminin, iktidar tarafından nasıl biçimlendirildiğine dair önemli örnekler sunmuştur.

Film incelemelerine bakıldığında karşımıza sinema ve biyo-politika arasında pek çok ortaklık çıkmıştır. Politika ve sanat arasındaki geçişkenlik elbette ki sinema sanatı özelinde değildir. Sanat ve politika, insanlığın gelişimi boyunca birbirlerini bazen kapsar, bazen birbirinden doğar, bazen de birbirinden keskin sınırlarla ayırır. Aralarındaki ilişki biri değiştiğinde diğerini de değiştiren bir etki-tepki ilişkisi olarak süregelir. Dolayısıyla politika dönüştüğünde sanat, sanat değiştiğinde politika dönüşür. Fakat bizim özellikle sinemaya odaklanmamızdaki amaç, modern bir yönetim biçimi

olarak biyo-politika ve modernizmin bir sanatı olarak sinema arasındaki ilişkiyi tespit etmiş olmamızdır. Bu iki dönüştürücü eylem biçimi de kaynağını, liberalizmden, onun üretim biçimlerinden ve onun getirdiği kentleşmeden alır. Dolayısıyla biyo-politikanın izleri bir yerde aranacaksa, bu yer bizce sinema filmleri olmalıdır.

Filmlerdeki kürtaj temsilini, biyo-politika kavramı üzerinden incelememizin altında yatan tek neden kaynaklarını liberalizmden almaları olmamıştır. Biyo-politikada iktidar, bir hükümdarın mülkiyetinde, yukarıdan aşağı hüküm sürme pratiği değildir. Dolayısıyla iktidarın somut niteleşiminin silikleşmesi onu, sürekli, tekrar tekrar üretme ihtiyacını doğurmuştur. Bu üretim özneleştirme, söylem ve bilginin üretimi yoluyla gerçekleşir. İktidar kimlikler belirlemiş ve bu kimliklerin yeniden üretileceği düzenekleri kurmuştur. Bu düzenekler, kadınlık, erkeklik gibi kimlikleri belirleyerek makbul olanın adını koyar ve iktidardan pay almak isteyen birey, bilinçli ya da bilinçsiz olarak iktidarın isteğine uygun özneleşir. Yani, bir zorlama olmasa dahi, seçimlerini kendi için belirlediği kimliğe uygun yapacaktır. Dolayısıyla annelik ve kadınlık kimlikleri de biyo-politikanın söylemine uygun biçimlenir. Bu sebeple sinema, özneleştirme, söylem ve bilgi üretimi alanlarında kudretli bir sanat olarak biyo-politikanın işine yarayacaktır. Nitekim, *Juno* (2007), *4 Luni, 3 Saptamini și 2 Zile* (2007) ve *Araf* (2006) filmleri üzerinden incelediğimiz kürtaj temsillerinde en çok karşılaşılan biyo-politika stratejileri, özneleştirme, söylem ve bilginin üreticisi olarak iktidar kavramları olmuştur.

Sinema ve biyo-politika arasındaki ilişki, ısmarlama şekilde, propaganda yapma amacıyla gerçekleşmemiştir. Aksine tam da Foucault'nun nitelemelerine uygun olarak, bu durum kendiliğinden ve "gönüllükle" olmuştur. Burada bahsettiğimiz gönüllülük, iktidarın taşeronluğunu yapma ya da bilinçli bir iktidar yaratma durumu değildir. Filmler yönetmenlerin bilinçli ve bilinçsiz niyetlerinin toplamıysa eğer, öznellikleri biyo-politik iktidar içinde oluşturulan yönetmenlerin, senaristlerin kimliklerine uygun anlatılar oluşturması ve iktidarın normları içinde hareket etmesi her zaman ihtimal dahilindedir. Dolayısıyla filmlerdeki kürtaj temsili, bilinçli veya bilinçsiz biyo-politikanın söyleminin izlerini taşıyabilmektedir. Bu izlerden en yoğun kullanılanlar; kürtaj olan kadının norm dışı ilan edilişi, cinselliğin öznesi olarak erkeğin

atanması ve kürtaj olan kadının delilikle eşleştirilmesi olmuştur. Bu veriler, aynı zamanda biyo-politik iktidarın eril niteliğini de göstermiştir. Daha önce de bahsettiğimiz üzere, biyo-politikanın kadın bedenini bir nüfus enstrümanına çeviren, dolayısıyla kadın bedeni üzerinde erkeğinkinden daha fazla tahakküm kuran söylemi, filmlerdeki temsillerde de devam etmiştir. Bu sebeple pek çok filmde, (Foucault'nun biyo-politika kavramının toplumsal cinsiyet temelli tartışıldığı çalışmalarda olduğu gibi) kadınların kürtaj deneyiminin belirleyicisi, biyo-politik iktidar ve onun eril niteliği olmuştur.

Kürtaj yasağının (ya da teşvikinin) bir nüfus düzenleme aracı olarak kullanılmasına en güzel örnek, *4 Luni, 3 Saptamini și 2 Zile* (2007) filmi olmuştur. Filmin toplumsal arka planında yer aldığı üzere, kürtaj katı biçimde yasaklanmış hatta iktidara karşı işlenen tehlikeli bir suç haline gelmiştir. Bu anlamda, *4 Luni, 3 Saptamini și 2 Zile*'deki (2007) kürtaj temsili, biyo-politika ve kürtaj ilişkisinin niteliğine en uygun temsillerden biri olmuştur. Diğer filmlerden farklı olarak *4 Luni, 3 Saptamini și 2 Zile* (2007), baskıcı bir rejim döneminde, Çavuşesku Romanya'sında geçer. Bu anlamda film, liberalizm ve komünizm karşılaştırmasına da imkan sağlamıştır. Foucault, biyo-politikayı liberalizmle eşleştirse de film üzerinden görülür ki baskıcı rejimler de biyoloji ve nüfus temelli uygulamalar yapmış ve özellikle kadın bedenini nüfusun dolayısıyla yönetimin aracı haline getirmiştir. Bu sebeple *4 Luni, 3 Saptamini și 2 Zile*'deki (2007) biyo-politika temsillerinin Foucault'nun biyo-politikasından çok, Agamben'in biyo-politika tanımlamalarına uygun olduğu tespit edilmiştir.

Araf (2006) ve *Juno* (2007) örnekleri, kürtajın yasal olduğu Türkiye ve A.B.D. ülkelerinde geçerken, *4 Luni, 3 Saptamini și 2 Zile*'nin (2007) komünist Romanya'yı fona alması, beden temelli uygulamaların ve biyo-politikanın stratejilerinin farklılıklarını ortaya koymaya yaramıştır. Bu örneklerin karşılaştırılması sonucu ulaştığımız verilere bakılırsa, kürtaj deneyimiyle ilgili, liberal ülkelerde (tıpkı Foucault'nun belirttiği üzere) üstü örtülü bir biçimlendirme vardır. Bu biçimlendirme, kadının iktidarın stratejilerine uygun özneleştirilmesi, hakikatın üretilmesinde delinin söyleminin kullanılması, özetle kürtaj yasal olsa da norm dışı ilan edilmesiyle gerçekleşmiştir. Örneğin, *Juno*'da (2007) baş karakter çocuk olmasına rağmen söylemi

benimsemiş ve kadınlık bilgisini, anne olmak, olamasan da anne olmak isteyen birine yardım etmek üzerinden kurmuştur. *Araf* (2006), ise kürtaj olan kadının delirmesi ve deliliğiyle hakikati; “kürtaj olmanın şeytani bir şey olduğunu” ilan etmesi üzerinden işlemiştir.

Yukarıdaki örneklere bakıldığında, iktidarın her türlü kendi istediği kadını inşa ettiği, dolayısıyla özgür, özgün beden deneyiminin mümkün olmadığı düşünülebilir. Fakat nasıl ki iktidarın stratejileri varsa kadınların da kürtaj konusunda stratejileri vardır. Foucault’nun da söylediği üzere direnme ve özgürlük ihtimali, tıpkı her yerde var olan iktidar gibi, her yerde dolaşıma giren direnmeleri kurmaktan geçer. Dolayısıyla her ilişki biçimi bir iktidar ya da direnme potansiyeli taşır. Bu anlamda *4 Luni, 3 Saptamini şi 2 Zile*’ye (2007) baktığımızda, önceki iki örnekten çok farklı bir sonuçla karşılaşmıştır. Filmdeki kadın karakter Gabriela, kürtaj olmayı başarabilmiş ve liberal ülkelerde geçen örneklerin aksine bunun için herhangi bir cezalandırmaya maruz kalmamıştır. Yönetmen, bu anlatıda hem öykünün geçtiği dönem olan Çavuşesku rejimini yargılamış, hem de kadınlara direnme önerisi olarak kendi aralarındaki dayanışmayı sunmuştur.

4 Luni, 3 Saptamini şi 2 Zile’yi (2007) incelediğimizde ulaştığımız başka bir sonuç, görüntüleme teknolojilerinin azlığı olur. 1987’de geçmesi nedeniyle filmde herhangi bir ultrason görüntüsü, hastane ya da hastaneye benzer tıbbi kurum kullanılmamıştır. Dolayısıyla fetüsün bireyleştirilmesiyle de karşılaşmamıştır. Ayrıca *Juno*’da (2007) olduğu gibi fetüsün gelişmiş bebek resimleriyle temsil edilmesi gibi durumlar da karşılaşmaz. Bu durum, kürtaj konusunda kadın deneyiminin inşası açısından önemlidir. Çünkü incelenen filmlerde ve kürtaj tartışmalarında, kürtaj karşıtlığının, fetüsün yaşama yeteneği olan, tam bir kişi olduğu iddiası üzerinden işlediği görülmüştür. Bu iddianın kaynağı olan “bilginin” fetüsün ultrason görüntülerinde eksiksiz bir insan gibi görünmesi üzerine kurulduğu hatırlanırsa, *4 Luni, 3 Saptamini şi 2 Zile* (2007) izleyiciye alternatif bir gösterim sunmuştur. Bu alternatifte, hamilelik temsili, ultrason fotoğrafıyla fetüs üzerinden değil, kadının bedensel deneyimi üzerinden kurulmuştur. Ayrıca sıkı bir gözetim rejimi olmasına rağmen, yönetmenin

kadınlara bir normalleşme sunmasının ve filmin “mutlu son”la bitmesinin, sinemanın bir direnme pratiği haline gelişini temsil ettiği söylenebilir.

Kürtajın (isteyerek düşüğün) tarihçesine bakıldığında tarih öncesi döneme dek uzandığı görülmüştür. Sinemanın icadı ise 19. yüzyılın sonlarına dayanır. Fakat kürtajın sinemada popüler biçimde temsil edilmesi için 1980’lerin sonunu beklemek gerekmiştir. Bu veriye uygun olarak, çalışmamız esnasında ulaştığımız başka bir gerçeklik, 2000’li yıllar sonrası kürtajı merkeze alan filmlerin artması olur. Ulaştığımız kürtaj konulu filmlerden 15’inden 9’u (incelediğimiz üç film de dahil olmak üzere) 2000 yılı sonrasında vizyona girmiştir. Kalan 6 filmde 4’ü ise 90’lı yıllara, 1 tanesi 1988’e aittir. Dolayısıyla kürtajın sinemadaki temsilinin 80’li yıllarla birlikte çoğaldığı ve Dünya’daki durumun ülkemize de yansıdığı tespit edilmiştir. Ülkemizde de kürtaj temsiline yer veren filmler 1980 itibarıyla görülmeye başlanmış, konu, bu dönemlerde tabu olmaktan çıkmıştır. Bu artış, Türkiye’de kürtaj yasağının kalkış süreciyle birlikte işler. Bu durum, çalışmamız için biyo-iktidar ve sinema ilişkisinin etkileşimini onaylaması açısından da önemli bir veri sunmuştur.

Foucault, akışkan iktidar tanımı gereği, konuyla ilgili tartışmalarında bir kategorizasyon amacı gütmemiştir. Onun amacı, iktidarın stratejilerini açığa çıkarmak ve iktidarın pratiklerini deşifre etmektir. Foucault, direnme ihtimalinin de ancak deşifre ile mümkün olduğunu savunur. Buradan yola çıkarak çalışmamız, hangi filmin kürtaj temsilinin daha doğru olduğunu belirlemeye değil, iktidarı deşifre etmeye ve kürtaj deneyiminin nasıl inşa edildiğini açığa çıkardığına odaklanmıştır. Bu anlamda filmlerde kürtajın temsil edilmesi, suskunluk stratejilerinin aşılması, iktidarın konu üzerindeki stratejilerinin deşifresi imkanını da beraberinde getirmiştir. Örneğin *4 Luni, 3 Saptamini și 2 Zile* (2007), tıpkı Foucault’nun önerdiği üzere iktidarı ifşa eden bir film olarak bir direnme potansiyeli taşır. Fakat öte yandan, filmlerde kürtaj temsilinin var olması her zaman iktidarı açığa çıkaran biçimde yer almamıştır. Filmler, bazı durumlarda iktidarı yeniden üreten, ama çağın ruhuna uygun olarak yeniden üreten yapıda olabilmektedir. Bu bazen *Juno*’daki (2007) gibi öykünün yumuşaklığıyla kamufle edilmiş, bazen ise *Araf*’taki (2006) gibi korku unsurlarıyla kadınların kürtajla ilgili travmatik bilgiler üretmesine yol açmıştır. Bu durum, söylemin bilgisini alan ve özneliğini bu şekilde

oluşturan kadının, iktidarı beden deneyiminde yeniden üretmesine yol açmıştır. Fetüsü kürtajda gitmiş, yerine doğurulacak bir iktidar bırakmıştır. Kadın da tüm pişmanlık bilgisiyle onu (iktidarı) beslemiş, onu büyötmüştür.

Biyo-politika üzerinden yaptığımız tartışmalarda, film incelemelerinde ortaya çıkmıştır ki iktidar, toplumsal cinsiyet ve sinema kavramları birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Bu bağ, sinema filmlerini, yer yer biyo-politik iktidarın yeniden üretildiği, yer yer de direnme biçimleri öneren alanlara dönüştürmüştür. Filmler, bazen biyo-politikanın önerdiği üzere kadın bedenini doğumun kaynağı olarak yönetim aracı kılan söylemi tekrarlar, bazen kadının bedensel deneyimini iktidara karşı bir direniş olarak kurgulamıştır. Görölmüştür ki sinema sanatı (özellikle anaakım sinema), kadın bedenini yalnızca bakışın nesnesi, arzunun hedefi olarak metalaştırmaz. Metalaştırma, kadın bedenini salt üremenin bir aracı, yalnızca annelik kimliğinin muhatabı kılarak da gerçekleşebilir. Tıpkı biyo-politikanın kadın bedenini iktidarın bir enstrümanı kılarak tekrar metalaştırması gibi...

KAYNAKÇA

Kitaplar

- Abisel, N. (2013). *Çok Tuhaf Çok Tanıdık Vesikalı Yarım Üzerine*. 2. Basım İstanbul: Metis.
- Agamben, G. (2004). *Tanık Ve Arşiv: Auschwitz'den Artakalanlar*. A.İ. Başgöl (çev.). 1. Basım. Ankara: Bağımsız Kitaplar. (orijinal baskı tarihi 1999).
- Agamben, G. (2006). *İstisna Hali*. K. Atakan (çev.). 1. Basım. İstanbul: Otonom Yayıncılık. (orijinal baskı tarihi 2003).
- Agamben, G. (2013). *Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. İ. Türkmen (çev.). 1. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (orijinal baskı tarihi 1995).
- Akal, C. B. (1998). *İktidarın Üç Yüzü*. 1. Baskı. Ankara: Dost Kitabevi.
- Akarcalı, S. (2003). *İkinci Dünya Savaşında İletişim Ve Propaganda*. 2. Baskı. Ankara: İmaj Yayınları.
- Akyürek, F. (2013). *Senaryo Yazarı Olmak, Senaryo Yazmak*. 12. Baskı. İstanbul: MediaCat.
- Andrew, J. (2010). *Büyük Sinema Kuramları*. Z. Atam (çev.). İstanbul: Doruk Yayıncılık. (orijinal baskı tarihi 1976).
- Barthes, R. (1999) *Yazı ve Yorum Roland Barthes'ten Seçme Yazılar*. T. Yücel (çev.). 2. Basım İstanbul: Metis Yayınları (orijinal baskı tarihleri 1915-1980).
- Baudrillard, J. (2001). *Baştan Çıkarma Üzerine*. A. Sönmezay (çev.). 1. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları (orijinal baskı tarihi 1988).
- Baudrillard, J. (2008). *Tüketim Toplumu Söylenceleri/Yapıları*. H. Deliceçaylı ve F. Keskin (çev.). 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları (orijinal baskı tarihi 1970).
- Baudrillard J (2011). *Simülakrlar ve Simülasyon*. O. Adanır (çev.). 6. Basım Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Bauman, Z. (2003) *Yasa Koyucular ile Yorumcular*. K. Atakay (çev.). 2. Basım. İstanbul: Metis Yayınları (orijinal baskı tarihi 1987).
- Bektaş, A. (2002). *Siyasal Propaganda*. İstanbul: Bağlam Yayınları.

- Butler, J. (2005). *İktidarın Psikik Yasamı: Tabiyet Üzerine Teoriler* 2. Basım İstanbul: Ayrıntı (orijinal baskı tarihi 1997).
- Campbell, J. (2013) *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. S. Gürses (çev.). 2. Basım İstanbul: Kabalcı Yayıncılık. (orijinal baskı tarihi 1949).
- Çokar, M. (2008). *Kürtaj*. 1.baskı. İstanbul: Babil Yayınları.
- Donovan, J. (2015). *Feminist Teori*. A. Bora, M. Ağduk Gevrek ve F. Sayılan (çev.). 9. Baskı. İstanbul: İletişim (orijinal baskı tarihi 1985).
- Duden, B. (1999). The Fetus on the 'Farther Shore': Toward a History of the Unborn. L. Morgan ve M. Michaels (Ed). *Fetal Subjects, Feminist Positions* içinde. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 13-25.
- Eisenstein, S. (2008). *Kısa Film Senaryosu*. O. Akınhay (çev.). 1. Basım İstanbul: Agora.
- Erman, S. ve Ç. Özek. (1994). *Ceza hukuku Özel Bölüm, Kişilere Karşı İşlenen Suçlar (TCK 448-490)*. İstanbul: Dünya.
- Esen, Ş. (2000). *80'ler Türkiye'sinde Sinema*. 2. Baskı. İstanbul: Beta Basım Yayın.
- Ferro, M. (1995). *Sinema ve Tarih*. H. Tufan ve T. Ilgaz (çev.). İstanbul: Kesit Yayıncılık. (orijinal baskı tarihi 1993).
- FIGO Komitesi. (2011). *Obstetrik ve Jinekolojide Etik Konular*. İ. Dölen (çev. ve Ed.). Ankara: Türk Jinekoloji ve Obsterik Derneği.
- Foucault, M. (1992). *Hapishanenin Doğuşu*. A. Kılıçbay (çev.). 1. Baskı Ankara: İmge Kitapevi. (orijinal baskı tarihi 1975).
- Foucault, M. (1993). *Ders Özetleri 1970-1982*. S. Hilav (çev.). 2. Baskı İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (orijinal baskı tarihleri 1970-1987- 1989).
- Foucault, M. (1999). *Bilginin Arkeolojisi*. V. Urhan (çev.) 3. Baskı. İstanbul: Birey Yayıncılık. (orijinal baskı tarihi 1969).
- Foucault, M. (2002). *Toplumu Savunmak Gerekir*. Ş. Aktaş (çev.). 1. Baskı. Yapı Kredi Yayınları. İstanbul. (orijinal baskı tarihi 1975-1976)
- Foucault, M. (2006). *Deliliğin Tarihi*. M. A. Kılıçbay (çev.). 4. Baskı. Ankara: İmge (orijinal baskı tarihi 1972).
- Foucault, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi*. H. U. Tanrıöver (çev.). 2. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları (orijinal baskı tarihi 1976-1984-1984).
- Foucault, M. (2011). *Entelektüelin Siyasi İşlevi*. I. Ergüden ve O. Akınhay ve F. Keskin (çev.). 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları (orijinal baskı tarihi 1994).

- Foucault, M. (2011b). *Büyük Kapatılma*. I. Ergüden ve F. Keskin (çev.). 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (orijinal baskı tarihi 1994).
- Foucault, M. (2012). *İktidarın Gözü*, I. Ergüden (çev.). 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (orijinal baskı tarihi 1994).
- Foucault, M. (2013). *Güvenlik, Toprak ve Nüfus*. F. Taylan (çev.). 1. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. (orijinal baskı tarihi 2004).
- Foucault, M. (2014). *Özne ve İktidar*, I. Ergüden ve O. Akınhay (çev.). 4. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (orijinal baskı tarihi 1994).
- Kalkan, F (1992). *Türk Sineması Toplumbilimi*. 1. Basım. İzmir: Seçin Yayınları.
- Kartal, O. (2017). Biyopolitikanın İzini Felsefe Tarihinde Sürmek, *Biyopolitika Cilt 1* içinde. O. Kartal (Ed.). 2. Baskı. İstanbul: NotaBene Yayınları. 7-27.
- Koyuncu, E. (2016). Foucault'nun Siyaset Felsefesinde Biyopolitikanın Doğuşu *Biyopolitika Cilt 2* içinde. O. Kartal (Ed.). 1. Baskı. Ankara: Notabene, 21-61.
- Kuyucak Esen, Ş. (2010). *Türk Sinemasının Kilometre Taşları*. 2. Basım. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Lemke, T. (2013). *Biyopolitika*. U. Özmakas (çev.). 1. Baskı İstanbul: İletişim (orijinal baskı tarihi 2011).
- Oğuz, Y. N., H. Tepe, N. Örnek Büken ve D. Kırımsoy Kucur. (2005). *Biyoeetik Terimleri Sözlüğü*. 1.Baskı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Oluk, A. (2008). *Klasik Anlatı Sineması*. 1. Baskı. İstanbul: Hayalet Kitap.
- Özgüç, A. (2012). *Ansiklopedik Türk Filmleri Sözlüğü*. 1. Baskı. İstanbul: Horizon International Yayınları
- Pakış, I. ve S. Koç. (2011). Perinatal ve Neonatal Dönem Bebek Ölümleri. *Birinci Basamakta Adli Tıp* içinde. S. Koç ve M. Can (Ed.). 2. Baskı. İstanbul: İstanbul Tabip Odası.
- Pembecioğlu, N. (2018). *Türk ve Dünya Sinemasında Çocuk İmgesi*. 3. Basım. Ankara: Nobel.
- Revel, J. (2005). *Michel Foucault: Güncelliğin Bir Ontolojisi*. 1. Baskı. K. Atakay (çev.) İstanbul: Otonom Yayınları (orijinal baskı tarihi 2003).
- Revel, J. (2012). *Foucault Sözlüğü*. V. Urhan (çev.) 1. Baskı. Ankara: Say Yayınları. (orijinal baskı tarihi 2002).
- Sarup, M. (1997). *Post Yapısalcılık Ve Postmodernizm*. A. B. Güçlü (çev.). 2. Baskı Ankara: Bilim ve Sanat (orijinal baskı tarihi 1993).

- Saussure, F. (1998) *Genel Dilbilim Dersleri*. B. Vardar (çev.). İstanbul: Multilingual. (orijinal baskı tarihi 1915).
- Serpil, K. (2005). *Yeşilçam Öykü Sineması*. 1. Basım İstanbul: Babil.
- Sert, G. (2013). *Üreme Haklarının Yasal Temelleri ve Etik Değerlendirme*, 1. Baskı. İstanbul: İnsan Kaynağını Geliştirme Vakfı.
- Smelik, A. (2008). *Feminist Sinema ve Film Teorisi ve Ayna Çatladı*. D. Koç (çev.). 1. Basım. İstanbul: Agora. (orijinal baskı tarihi 1998).
- Şefik, G. (2001). Gebeliğin Sonlandırılmasında Karşılaşılan Etik Sorunlar, H. Hatemi ve H. Doğan (Ed.). *Medikal Etik: Doğum ve Ölüm Süreçleri ve Yaşamın Anlamı* içinde. İstanbul: Yüce Yayın, 80-104.
- Twenge, Jean. M. (2009). “Ben” Nesli, *Bugünün Gençleri Niçin Bu Kadar Özgüvenli ve İddialı Fakat Bir O Kadar da Depresif ve Kaygılı*, E. Öztürk (çev) 1. Basım İstanbul: Kaknüs Yayınları (orijinal baskı tarihi 2006)
- Urhan, Veli (2000). *Michel Foucault Ve Arkeolojik Çözümleme*, İstanbul: Paradigma Yayınevi.
- West, D. (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, A. Cevizci (çev.). 1. Baskı İstanbul: Paradigma Yayınevi. (orijinal baskı tarihi 1996)
- Wollen, P. (2004) *Sinemada Göstergeler ve Anlam*, Z. Aracagök ve B. Doğan, İkinci Basım. İstanbul: Metis. (orijinal baskı tarihi 1998).

Sürelî Yayınlar

- Akyıldız Ercan, C. (2017). Söylencelerde ve Masallarda Elma Sembolü. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 21.3, 1043-1060.
- Barın, Ö. (2010). Avrupa’da Kürtaj Hakları Mücadelesi. *Feminist Politika*. 8, 40-42.
- Baştürk, E. (2013). Bir Kavram İki Düşünce: Foucault’dan Agamben’e Biyopolitikanın Dönüşümü. *Alternatif Politika* 5.3, 242-265.
- Bilgin, R. (2015). Tüketim Kültüründe Kadın Bedeninin Cinsel Kurgu Olarak Konumlandırılması ve Sunumu. [Elektronik versiyon]. *International Journal of Social Science*. 36. 309-329. (18 Ocak 2019).
- Biryıldız, E. (1993). Şoför Nebahat mı Olalım Küçük Hanımefendi mi?. *Marmara İletişim Dergisi*. 4, 1-14.
- Bozkurt Avcı, İ. (2017). Yeni Türk Sineması’nın Minör Temaları: “Gözetleme Kulesi”. *SineFilozofi Dergisi*. 2.4, 7-24. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/393409> (21 Şubat 2019).
- Bozok, N. (2011). Biyoiktidara Özgü Bir Özne(l)leşme Pratiği Olarak Popüler Sağlıklı Yaşam Söylemi. *Toplum Ve Bilim*. 122, 37-53.
- Johnson, B. R. Jr, V. Mishra, A. F. Lavelanet, R. Khosla ve B. Ganatra. (2017). A Global Database of Abortion Laws, Policies, Health Standards And Guidelines. *Bull World Health Organ*. 95, 542-544. <http://www.who.int/bulletin/volumes/95/7/17-197442.pdf> (01 Kasım 2018).
- Budak, M.Ş, C. Toğrul, D. Balsak ve M. N. Sakar. (2015). İsteğe Bağlı Küretaj Olan Kadınların Kontrasepsiyon Yöntemleri ve Küretaj Nedenleri Açısından Değerlendirilmesi. *Jinekoloji - Obstetrik ve Neonatoloji Tıp Dergisi*. 12.3, 106 -109.
- Casetti, F. (2011). Sinemasal Deneyim. *Sinecine*. 2.2, 81-93.
- Çavlin Bozbeyoğlu, A. (2011). Doğurganlık Kontrolünde Rasyonelliğin Sınırları: Türkiye Kürtaj ve Gebeliği Önleyici Yöntem Kullanımı. *Fe Dergi*. 3.1, 24-37.
- Çavlin Bozbeyoğlu, A. (2011). Nüfusun Biyopolitikasına Yeni Açılım: Türkiye'nin Biyometrik Elektronik Kimlik Kartı Sistemi, *Toplum ve Bilim*. 122, 53-74.
- Çavlin, A , S. Tezcan ve B. Ergöçmen. (2014). Kadınların Bakış Açısından Kürtaj. *Nüfusbilim*, 34.1, 51-67.
- Çeler, Z. (2012-13). Annenin Serüveni: Kadının Anne Olarak Toplumsal Kurgulanışı. *Doğu Batı*. 63, 165-181.

- Dayı, A. (2017). Feminist Etik Açısından Cinsellik ve Üreme: Fetüsün Bireyliği ve Kadının Beden Bütünlüğü. *Fe Dergi*. 9.1, 37-54.
- Demir Güneş, C. (2013). Michel Foucault'da Söylem Ve İktidar. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*. 21, 55-69.
- Demir, O. (2016). Nüfus Politikaları ve Çin, Fransa Ve Türkiye Örneklerinin Değerlendirilmesi *Social Sciences (Nwsasos)*. 11.1, 41-61.
- Doğan, R. (2016). Kadının Üreme Hakkı, Kürtaj, Çocuk Düşürme ve Düşürtme Suçları. *TBB Dergisi*. 29.27, 73-120.
- Dölen, İ. (2012). Kürtaj Gerçeği - Türk Jinekoloji ve Obstetrik Derneği Görüşü. *Türkiye Halk Sağlığı Dergisi*. 10.1, 75-82.
- Dönmez, B. (2007). TCK'da Çocuk Düşürtme Suçu, Mukayeseli Hukuk ve AIHM'nin Bakış Açısıyla Ceninin Yaşama Hakkının Sınırlandırılması. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. 9.2, 99-141.
- Ersöz Günindi, A. (2010). Tüketim Toplumunda “Sıfır Beden” Söylemi: Neden ve Sonuçları Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme. *Edebiyat Fakültesi Dergisi / Journal of Faculty of Letters*, 27. 2, 37-53.
- Ertem, E.C. (2011). Anti-abortion Policies in Late Ottoman Empire and Early Republican Turkey: Intervention of State on Women's Body and Reproductivity. *Fe Dergi*. 3.1, 47-55.
- Foucault, M. (1982) İktidar Ve Bilgi. *Tan Dergisi*. O. Aruoba (çev.) 3.4,84-92.
- Ganatra, B. C. Gerds, C. Rossier, B. R.Johnson Jr ve Ö. Tunçalp. (2017). Global, Regional, and Subregional Classification of Abortions by Safety, 2010–14: Estimates From A Bayesian Hierarchical Model. *Lancet*. 390: 2372–2381, <https://www.thelancet.com/action/showPdf?pii=S0140-6736%2817%2931794-4>. (18 Ekim 2018).
- Hıdıroğlu, İ. ve S. Kotan (2015). Sinemada Eril Söylem ve Atıf Yılmaz Filmlerinde Kadın Sorunu. *Atatürk İletişim Dergisi*. 9,55-76.
- Johnston, C. (1973). *Women's Cinema As Counter Cinema*. 24-31. <https://cinfiles.bampfa.berkeley.edu/cinfiles/DocDetail?docId=7598>. (18 Ocak 2019).
- Kaplan, N. (2014) Bir Kadının Anatomisi Filmine Psiko-Analitik Bir Yaklaşım. *Uluslararası Hakemli İletişim ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 2.5, 377-399
- Kubilay, Ç (2014). İslami Muhafazakâr Kadın Yazarların Perspektifinden Kürtaj Tartışması: Eleştirel Bir Değerlendirme. *Alternatif Politika*. Cilt 6.3, 387-421.

- Lambert, L. (2015). Foucault ve Mimari. *E-Scop Dergi*. E. Gen (çev.). <http://www.e-skop.com/skopbulten/foucault-ve-mimarlik/2447>. (15 Ocak 2019).
- Mulvey, L. (1997). Görsel Haz ve Anlatı Sineması. 25. *Kare*. http://sinematek.tv/wp-content/uploads/2015/05/25.kare_yazilari.pdf . (19. Ocak. 2019)
- Zengin, N. (2012). Foucault'ya Bir Bakış: Öznenin Cinselliğinden Kendiliğin Haz Ahlakına. *Cotigo*. 70.71, 333- 342.
- O'Neil, M. L., B. Aldanmaz, R. M. Q. Quiles ve F. R. Kılınç. (2016). *Yasal Ancak Ulaşılabilir Değil: Türkiye'deki Devlet Hastanelerinde Kürtaj Hizmetleri*, İstanbul: Kadir Has Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Araştırma Merkezi. <http://www.khas.edu.tr/w243/files/documents/abortion-tr.pdf>. (22 Ekim 2018).
- Öğüt, H. (2009). Kadın Filmleri ve Feminist Karşı Sinema. *Cotigo*. 58, 202-218.
- Özdel, G. (2012). Foucault Bağlamında İktidarın Görünmezliği ve 'Panoptikon' ile 'İktidarın Gözü' Göstergeleri. *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication -TOJDAC*. 2 .1, 22-29.
- Peterson, A. M. (2012). From Commonplace to Controversial: The Different Histories of Abortion in Europe and the United States. [Elektronik versiyon]. *Origin Current Events in Historical Perspective*. 6.2, <http://origins.osu.edu/article/commonplace-controversial-different-histories-abortion-europe-and-united-states>. (17 Kasım 2018)
- Say, L., D. Chou, A. Gemmill A., Ö. Tunçalp ve A. B. Moller. (2014). Global Causes Of Maternal Death: A WHO Systematic Analysis. *The Lancet Global Health*. 2.6, 323-233. <https://www.thelancet.com/action/showPdf?pii=S2214-109X%2814%2970227-X>. (07 Ekim 2018).
- Singh S, I. Maddow-Zimet. (2015) Facility-Based Treatment for Medical Complications Resulting From Unsafe Pregnancy Termination in The Developing World, 2012: A Review of Evidence From 26 Countries. *BJOG*. 123:1489–1498. <https://obgyn.onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/1471-0528.13552>. (08 Ekim 2018).
- Toprak, Z. (2017). Erken Cumhuriyet, Kürtaj Ya Da Iskat-ı Cenin. *Toplumsal Tarih*. 282, 50-62.
- Urhan, V. (2012). Michel Foucault'da Cinsel Hazlar ve Etik. *Cotigo*. 70-71, 290-314.
- Vlassoff, M., J. Shearer, D. Walker ve H. Lucas. (2008). Economic Impact of Unsafe Abortion-Related Morbidity and Mortality: Evidence and Estimation Challenges. *IDS Research Reports* 59. Brighton: Institute of Development Studies at the University of Sussex Brighton. <http://www.abortionresearchconsortium.org/reports/Rr59.pdf>. (28. Kasım 2018)

Diğer Yayınlar

- 14 Nisan 1963 *Milliyet*. *Doğum kontrolünün sonucu ancak 25 yılda alınabilecek.* (t.y.) <http://www.gecmisgazete.com/haber/dogum-kontrolunun-sonucu-ancak-25-yilda-alinabilecek>. (25 Aralık 2018).
- 15 Temmuz 1970 *Bugün*. *Çocuk istemeyen evli kadınları uyarmak (!) için düzenlendi ama nüfus planlaması konferansını mini etekli genç kızlar takip etti.* (t.y.) <http://www.gecmisgazete.com/haber/nufus-planlamasi-konferansi-11682> (25 Aralık 2018).
- 16 Nisan 1999 *Sabah* *Baba'ya da prezervatif.* (t.y.) <http://www.gecmisgazete.com/haber/baba-ya-da-prezervatif?tamBoyut>. (25 Aralık 2018).
- 17 Kasım 1995 *Cumhuriyet*. *Dinimizde aile planlaması vardır.* (t.y.) <http://www.gecmisgazete.com/haber/suleyman-demirel-bakabileceginiz-kadar-cocuk-yapin->. (25 Aralık 2018).
- 21 Ocak 1966 *Hürriyet*. *Bu hızla artacak olursa insanlar birbirlerini yiyecek.* (t.y.) <http://www.gecmisgazete.com/haber/dunya-nufusu-bu-hizla-artacak-olursa-insanlar-birbirlerini-yiyecek>. (25 Aralık 2018).
- 22 Mart 1965 *Hürriyet*, *“Dünya nüfusu bu asrın sonunda 6 milyar olacak.* (t.y.) <http://www.gecmisgazete.com/haber/dunya-nufusu-bu-asrin-sonunda-6-milyar-olacak>. (25 Aralık 2018).
- 27 Temmuz 1964 *Dünya*. *Çocuk sayısının tayini ana-babaya ait olmalıdır.* (t.y.) <http://www.gecmisgazete.com/haber/-cocuk-sayisinin-tayini-ana-babaya-ait-olmalidir->. (25 Aralık, 2018).
- 4 Ay, 3 Hafta, 2 Gün (t.y.) https://www.imdb.com/title/tt1032846/?ref =nv_sr_1. (18 Şubat 2019)
- 4 Ekim 1963. *Tercüman*. *2,5 lira veren kadın gebe kalmaktan kurtulacak.* (t.y.) <http://www.gecmisgazete.com/haber/ayda-12-5-lira-veren-kadin-gebe-kalmaktan-kurtulacak>. (25 Aralık 2018).
- 4 Months, 3 Weeks, 2 Days (t.y.) <https://www.boxofficemojo.com/movies/?id=4months3weeks2days.htm>. (18 Şubat 2019).
- Akın, V. (13 Mayıs 1983). Doğum kontroluna ‘Hayır’ diyen semt: Balat. *Bulvar*. <http://www.gecmisgazete.com/haber/dogum-kontroluna-hayir-diyen-semt-balat?tamBoyut>. (25 Aralık, 2018).

- Aktan, S. (2018). Norveç kötü muamele ettiği ‘Alman kızları’ndan resmen özür diledi. *Euronews*. <https://tr.euronews.com/2018/10/18/norvec-kotu-muamele-ettigi-alman-kizlarindan-resmen-ozur-diledi> . (02 Şubat 2019).
- Araf* (t.y.) <http://www.sinematurk.com/film/9777-araf/>. (25 Şubat 2019).
- Araf*, (t.y.) <http://www.biraydalkiran.com/tr/filmler/araf/>. (25 Şubat 2019).
- Bakanlıktan Kürtaj Açıklaması*. (2015). <https://www.cnnturk.com/haber/turkiye/bakanliktan-kurtaj-aciklamasi>. (20 Ekim 2018).
- Atasoy, İ. (Yapımcı). (1977). İrfan Atasoy (Yönetmen). *Erkeğim* [Film]. İstanbul: İrfan Film.
- Biray Dalkıran Kimdir? Biyografi* (t.y.). <http://www.biraydalkiran.com/tr/#>. (25 Şubat 2019).
- Birleşmiş Milletler (1989). *Birleşmiş Milletler Çocuk Haklarına Dair Sözleşmesi*. http://cocukhaklari.barobirlik.org.tr/dokuman/mevzuat_uamevzuat/birlesmismilletler.pdf .(25 Şubat 2019).
- Bu Film Tartışma Yaratır*. (2006). (<http://www.hurriyet.com.tr/kelebek/bu-film-tartisma-yaratir-4852677>). (21 Ocak 2019).
- Bütün Yönleriyle Organ Bağışı*. (t.y.). <http://www.sislietfal.gov.tr/organbagisi.html>. (18 Ocak 2019).
- Cenin*. (2016). http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&kelime=CENİN (28 Eylül 2018).
- Cenin*.(2017). <http://nisanyansozluk.com/?k=cenin>. (28 Eylül 2018).
- Cuddy, A., S. Aktan. (03 Mayıs 2018). *Avrupa'da Kürtaj: En Katı Ve En Liberal Ülkeler*. <https://tr.euronews.com/2018/05/03/avrupa-da-kurtaj-en-kat-ve-en-liberal-ulkeler>. (22 Eylül 2018).
- Çakkal, Ö. (12 Ağustos 2006) Kürtajla alınan bebeğin intikamı. *Yeni Şafak*. <https://www.yenisafak.com/arsiv/2006/agustos/12/a02.html>. (21 Ocak 2019).
- Çin, Kürtaja Zorladığı Feng'den Özür Diledi*. (2012). https://www.bbc.com/turkce/haberler/2012/06/120614_china_abortion_update (25 Eylül 2018).
- Dalkıran, B. (Yapımcı). (2006). Biray Dalkıran (Yönetmen). *Araf* [Film]. İstanbul: d.f.g.s.

- Demiral, A. (2017). Biyoiktidar Bağlamında; Toplumsal Cinsiyet, Queer Teori Ve Sanata Yansımaları, *Yüksek Lisans Tezi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü.
- Denizaltı, S. (02 Nisan 2009). Yasaya göre kürtaj serbest ama hastaneler engelliyor. *Birgün*. <https://www.birgun.net/haber-detay/yasaya-gore-kurtaj-serbest-ama-hastaneler-engelliyor-45428.html>. (25 Aralık 2018).
- Denward, C. (Yapımcı). (2007). Klaus Härö (Yönetmen). *Den Nya Människan (Yeni İnsan)* [Film]. İsveç: Filmlance International AB.
- Dinçsoy, A. (2012). Türkiye Sinemasında "Kadın" Olmak. *Bianet*. <https://m.bianet.org/biamag/sanat/136987-turkiye-sinemasinda-kadin-olmak>. (27 Şubat 2019).
- En çok tartışan ülke kürtajı nasıl çözdü? (2012). <https://www.haberturk.com/polemik/haber/747139-en-cok-tartisan-ulke-kurtaji-nasil-cozdu>. (21 Şubat 2019).
- Erdilek, İ. *Bu da Benim Annelik Açılımım*. (28 Ekim 2010). <http://www.slingomom.com/aile-2/anne-baba/bu-da-benim-annelik-acilimim/>. (19 Ocak 2019).
- Erman, H. (Yapımcı). (1968). Orhan Aksoy (Yönetmen) *Kezban* [Film]. İstanbul: Erman Film.
- Erman, H. (Yapımcı). (1970). Orhan Aksoy (Yönetmen). *Kezban Roma'da* [Film]. İstanbul: Erman Film.
- Erman, H. ve Y. Topuz (Yapımcılar). (1971). Orhan Aksoy (Yönetmen). *Kezban Paris'te* [Film]. İstanbul: Erman Film.
- Finlandiya'da 7 bin 530 kadın zorla kısırlaştırıldı. (2018). <https://www.gazeteduvar.com.tr/dunya/2018/11/02/finlandiyada-7-bin-530-kadin-zorla-kisirlastirildi/>. (25 Ocak 2019).
- Futbol Filmleri, (t.y.) <https://www.google.com/search?client=safari&rls=en&q=futbol+filmleri&ie=UTF-8&oe=UTF-8>. (18 Şubat 2019).
- Gazi, F. (20 Ekim 2017). Jinekologlar neden 'evli misin' diye soruyor?. *Gazete Duvar*. <https://www.gazeteduvar.com.tr/gundem/2017/10/20/jinekologlar-neden-evli-misin-diye-soruyor/>. (18 Ocak 2019).
- Gordon, H. (Yapımcı). (1970). Herschell Gordon (Yönetmen). *Wizard of Gore* [Film]. ABD: Myflower Pictures.
- Gürcanlı Z. (20 Haziran 2013). Tebrikler Kızınız Hamile. *Hürriyet*. <http://www.hurriyet.com.tr/kelebek/saglik/tebrikler-kiziniz-hamile-23547603>.

(21 Aralık 2018).

Güven, A. M. (6 ekim 2006). Haftanın filmi / Araf: Doğmadan öldürülmek istenen film. *Yeni Şafak* <https://www.yenisafak.com/sinema/haftanin-filmi--araf-dogmadan-oldurulmek-istenen-film-8627>. (21 Ocak 2019).

Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü. (2013). *Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırması*. http://www.hips.hacettepe.edu.tr/tnsa2013/rapor/2013_ana_rapor.pdf. (28 Ekim 2018).

Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü. (2014). 2013 Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırması. Ankara.

Her Kürtaj Bir Uludedir. (2012). <https://www.ntv.com.tr/turkiye/her-kurtaj-bir-uludedir,z1M5Y2zmwEu6drogItVkiA>. (25 Aralık 2018).

İki Ayda 11 Bin Kürtaj Haberi Yapıldı. (2012). <https://bianet.org/bianet/medya/139971-iki-ayda-11-bin-kurtaj-haberi-yapildi>. (27 Şubat 2019).

Jeppsson, E. (Yapımcı). (2008). Andja Arneback (Yönetmen). *Walborgs Ungar* [Belgesel]. İsveç: Mekaniks.

Juno (t.y.) <https://www.boxofficemojo.com/movies/?id=juno.htm>. (18 Şubat 2019).

Juno (t.y.) <https://www.imdb.com/title/tt0467406/>. (18 Şubat 2019).

Kadınlar Kürtaj Yasağına Karşı Yürüdü. (2012). https://www.bbc.com/turkce/haberler/2012/06/120603_abortion_protest. (29 Ekim 2018).

Karabol, N. P. Esmer ve T. Esmer (Yapımcılar). (2012) Pelin Esmer (Yönetmen) *Gözetleme Kulesi* [Film]. İstanbul: Sinefilm.

Karakaş, B. (18 Ocak 2019). Türkiye’de kürtaj hizmeti: Fiilen yasak. *Deutsche Welle Türkçe*. <https://www.dw.com/tr/turkiyede-kurtaj-hizmeti-fiilen-yasak/a-47130847>. (19 Ocak 2019).

Karakuş, A. (2012). Kürtajda 10 Haftayı Düşürme Çalışması. *Milliyet*. <http://www.milliyet.com.tr/kurtajda-10-haftayi-dusurme-calismasi-gundem-1546745/>. (01 Kasım 2018).

Karaömerlioğlu, M.A. (25 Temmuz 2012). Türkiye’de Kürtajın Kısa Tarihi, *Bianet*. <http://bianet.org/bianet/siyaset/139903-turkiyede-kurtajin-kisa-tarihi>. (25 Aralık 2018).

- Kaya, F. (2014). Peter Singer'in Faydacı Etik Görüşü Çerçevesinde Kürtajın Değerlendirilmesi. *Yüksek Lisans Tezi*. Ankara: T.C. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku, Hukuk Felsefesi Ve Sosyolojisi Ana Bilim Dalı.
- Kırıkkanat, M. (20 Haziran 2012). Nüfus Sıkıntısı, Kürtaj Takıntısı. *Cumhuriyet*. http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/351270/Nufus_Sikinti_Kurtaj_Takinti_.html. (18 Şubat 2019).
- Krane, J. D. (Yapımcı). (1989). Amy Heckerling (Yönetmen). *Look Who's Talking (Bak Şu Konuşana)* [Film]. ABD: Tristar Pictures.
- Krane, J. D. (Yapımcı). (1990). Amy Heckerling (Yönetmen). *Look Who's Talking Too (Bak Bu da Konuşuyor)* [Film]. ABD: Tristar Pictures.
- Krane, J. D. (Yapımcı). (1993). Tom Ropekewski (Yönetmen). *Look Who's Talking Now (Bak Şimdi Konuşana)*. [Film]. ABD: Tristar Pictures.
- Kürtaj* (2017). <http://www.nisanyansozluk.com/?k=kurtaj> (25 Eylül 2018).
- Kürtaj* *Filmleri* . (t.y.)
https://www.google.com/search?safe=active&client=safari&rls=en&ei=e39qXLHZN02Ak74PoIWnuAc&q=k%C3%BCrtaj+filmleri&oq=k%C3%BCrtaj+filmleri&gs_l=psy-ab.3..0j0i22i30.107397.115192..115438...1.0..1.187.4046.0j29.....0....1..gws-wiz.....6..0i71j0i67j35i39j0i131.XZNG71LrIx8. (18 Şubat 2019).
- Kürtaj İçin Düzenleme Yapılmayacak*. (2012).
<https://www.cnnturk.com/2012/guncel/06/21/kurtaj.icin.duzenleme.yapilmayacak/665934.0/index.html>. (01 Kasım 2018).
- Kürtaj isteyen kadına bebeğin kalp sesi dinletilecek*. (2012).
https://www.cnnturk.com/2012/saglik/08/16/kurtaj.isteyen.kadina.bebegin.kalp_sesi.dinletilecek/673247.0/index.html. (18 Ocak 2019).
- Malkovich, J. (Yapımcı). (2007). Jason Reitman (Yönetmen) *Juno* [Film]. ABD: Fox Searchlight.
- Mekik çekersen kolay doğurursun*. (2011).
<https://www.kadinlarkulubu.com/forum/threads/mekik-cekersen-kolay-dogurursun.478667/>. (19 Ocak 2019).
- Milliyet*. (11 Ocak 1984). Kadınlar Kürtaj Kuyruğuna Girdi. s.1.
- Milliyet*. (14 Ocak 1988). Kürtaj kurayla. s.3.
- Milliyet*. (21 Ağustos 1984). Öyle pırt pırt doğurmak olmaz. s.7.
- Milliyet*. (22 Aralık 1997). Gece konduda yaşayan kürtaj oranı yüzde 30. s.15.

- Milliyet*. (31 Ocak 1985). Yasa dışı kürtaj, önlenemedi. s.3.
- Morin, A.Ç., R. Erus, Y. Kırbaki ve T. Tanış. (31 Mayıs 2012). <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/dunyada-guvenli-kurtaja-onay-20661634>. (26 Şubat 2019).
- Mungiu, C. ve Mutu. C. (Yapımcılar). (2007). Cristian Mungiu (Yönetmen). *4 Luni, 3. Saptamini şi 2 Zile*. [Film]. Romanya Belçika: Mobra Films.
- Nüfus Planlama Hakkında Kanun, *T.C. Resmi Gazete*, 18059, 27 Mayıs 1983. <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2827.pdf> (25 Ekim 2018).
- Oflas, Ç. 8 (2014). <https://marksist.org/icerik/Teori/149/Romanya-1989-Halk-rejimi-yikti> (18 Şubat 2019).
- Özer, N. (Yapımcı).(1988). Bilge Olgaç (Yönetmen). *Yarın Cumartesi* [Film] İstanbul: Emek Film.
- Özer, S. (06 Temmuz 2015). Doğum Nedir. *Habertürk*. <https://hthayat.haberturk.com/yazarlar/semra-ozet/1030140-dogum-nedir>. (19 Ocak 2019).
- Pamukoğlu, M. (09 Ocak 2015). Çavuşesku'dan ders almak gerek. *Aydınlık*. <https://www.aydinlik.com.tr/cavuseskudan-ders-almak-gerek>. (18 Şubat 2019).
- Preventing Unsafe Abortion (WHO)*. (2018). <http://www.who.int/en/news-room/fact-sheets/detail/preventing-unsafe-abortion>. (27 Ekim 2018).
- Rahim Tahliyesi ve Sterilizasyon Hizmetlerinin Yürütülmesi Ve Denetlenmesine İlişkin Tüzük. *T.C. Resmi Gazete* 18255, 18 Aralık 1983, <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/2.5.837395.pdf>. (25 Ekim 2018).
- Resmi Gazete (2015). *Hükümlü ve Tutukluların Ziyaret Edilmeleri Hakkında Yönetmelik*. <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2005/06/20050617-4.htm>. (18 Ocak 2019).
- Sabuncuoğlu S. (06 Mart 2013). *Sinema ve Kadın: Yeşilçam'ın Kadınları Konferans Metni*, <https://docplayer.biz.tr/2356546-Sinema-ve-kadin-yesilcam-in-kadinlari.html>. (21 Şubat 2019).
- Sağlık Bakanı Müezzinoğlu: Annelik bir kariyerdir. (2015). <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/saglik-bakani-muezzinoglu-annelik-bir-kariyerdir-27882199>. (18 Ocak 2019).
- Şimşek'e bakılırsa işsizlik kadınlar yüzünden artıyor. (2009). <http://www.hurriyet.com.tr/ekonomi/simsek-e-bakilirsa-issizlik-kadınlar-yuzunden-artiyor-11240874>. (19 Ocak 2019).

- Tazminat insanlık ayıbını örtecek mi?* (1999). <https://www.evrensel.net/haber/116502/tazminat-insanlik-ayibini-ortecek-mi>. (02 Şubat 2019).
- Tezer Asan, H. (2013). Türk Eğitiminde İktidar-Eğitim İlişkileri Ve İnsan Yetiştirme Politikalarının Michel Foucault'un Panoptikon Metaforuna Göre İncelenmesi: 1795-1946, *Doktora Tezi* Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- The World's Abortion Law's 2018*. (2018). <http://worldabortionlaws.com>. (22 Eylül 2018).
- Tuduk, M. (2012). Doktorlar: 4 Haftada Kürtaj Olmaz. *Radikal*. <http://www.radikal.com.tr/turkiye/doktorlar-4-haftada-kurtaj-olmaz-1089629/> (01 Kasım 2018).
- Turgut, F. (Yapımcı). (1981). Ümit Efekan (Yönetmen). *Kürtaj [Film]*. İstanbul: Uzman Film.
- Turgut, F. ve Turgut, K. (Yapımcı). (1982). Kartal Tibet (Yönetmen). *İffet [Film]*. İstanbul: Uzman Film.
- Türk Ceza Kanunu. (2004). *T.C. Resmi Gazete*, 25611, 12 Ekim 2014. <http://www.ceza-bb.adalet.gov.tr/mevzuat/5237.htm>. (25 Ekim 2018)
- Türkiye'de ve Dünyada Kürtaj Tartışmaları*. (8 Haziran 2017). <https://ekmekvegul.net/file/turkiyede-ve-dunyada-kurtaj-tartismalari>. (27. Eylül 2018).
- Türkyıldırım, H. (Yapımcı). (1998). Nurettin Özel (Yönetmen). *Yaşama Hakkı*. [Film] İstanbul: Esra Film.
- UN Department Of Economic and Social Affairs Population Division*. (2011) World Abortion Policies 2011. New York: United Nations. <http://www.un.org/esa/population/publications/2011abortion/2011wallchart.pdf>. (02 Ekim 2018).
- Ustaoglu, Y, S. Çakarar, C. Dussart ve V. Fügen (Yapımcılar). (2012). Yeşim Ustaoglu (Yönetmen). *Araf [Film]*. İstanbul: Ustaoglu Film.
- Üngür, E. (2017). Kentsel Bir Altyapının Biyopolitikası: D-100 Karayolu, Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.
- World Health Orginsation (WHO) The Global Abortion Policies Database*. (2018). <http://srhr.org/abortion-policies/country/turkey/> (05 Ekim 2018).
- Yılmaz, H. (2007). Michel Foucault'nun Biyo-iktidar Kavramı Çerçevesinde Nazi Dönemi Propaganda Belgesellerinin Analizi, *Yüksek Lisans Tezi*, Afyonkarahisar: Afyonkarahisar Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yüncüler, Z. (2014). Yasa Yok Ama Kürtaj Yasak. *Milliyet*.
<http://www.milliyet.com.tr/yasa-yok-ama-kurtaj-yasak/gundem/detay/1838845/default.htm>. (01 Kasım.2018).

