

Bedensel Politikaları



Bedensel Politikaları: Sınıfsal Farkın Bedensel Görünümleri **Aksu Bora** *AKP'nin Değişen Bedensel Politikaları: Neoliberalizmin Krizi, Pronatalist Biyopolitikalar ve Kadın Bedeni* **Prof. Dr. Betül Yarar** *Bedensel Bilişin Politikleştirilmesi Bedensel Politikaları Perspektifinden Bir Değerlendirme* **Pınar Karataş** *Kot Üretimi Üzerine Duy(g)usal ve Performatif Bir Araştırma: Görünmeyen Emek, Beden ve Toplumsal Bağ* **İzel Karaca** *"Tuvalet mi Geldim, Eyleme mi?": Trans Bedenlerin Umumi Tuvaletlerde Denetimi ve Sıradanlık Hakkı* **Niyaz Uslu** *Kesışimsellik Bağlamında Kadın Suçluluğu: Katil Kadınlar Üzerine Bir Değerlendirme* **Dilara Gedik, Elif Süslü** *Sosyal ve Psikolojik Ayrışma: Türkiye'de Sıradan Yaşamın Olağanüstü Stresi* **Arif Akbaş**

Oditoryum Eleştirel Sosyal Bilimler Dergisi,
Sosyoloji Mezunları Derneği'nin (SOMDER) açık erişimli ve hakemli bir yayınıdır.
Oditoryum, SOMDER'in kurulduğu tarihten itibaren düzenlediği ulusal ve uluslararası
konferanslar, seminerler ve yayınladığı "Sosyolojik Tartışmalar" dergisinin birikimi
üzerinden yükselmektedir.

ODİTORYUM Eleştirel Sosyal Bilimler Dergisi 2022 yılı itibariyle yayın hayatına
başlamıştır. Dergi elektronik ortamda çevrimiçi olarak yayınlanmaktadır. ODİTORYUM
Eleştirel Sosyal Bilimler Dergisi, yılda iki kere ve altı ayda bir Haziran ve Aralık aylarında
yayınlanmaktadır. Ulusal ve hakemli bir dergidir, dili Türkçe veya İngilizcedir. Bilimsel
bilgiyi kamusal olarak tanımladığı için "Budapeşte Açık Erişim Girişimi" politikalarını
benimser.

Dergi Sahibi: Özgür AKTÜKÜN
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Güler ÖZDEMİR
Baş Editör: Tuğba CANBULUT
Yabancı Dil Editörü: Leman ÇELİK ÖZŞAHİN
Mizanpaj Editörü: Merve YETKİN
Sekreter: Esra ÖĞRETİCİ

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Asım Karaömerlioğlu
Prof. Dr. Bahattin Akşit
Prof. Dr. Birsen Hekimoğlu
Prof. Dr. Birsen TalayKeşoğlu
Prof. Dr. Esin Küntay
Prof. Dr. Fatmagül Berktaş
Prof. Dr. Firdevs Gümüsoğlu
Prof. Dr. Fuat Ercan
Prof. Dr. Haldun Güllalp
Prof. Dr. Hayri Kozanoğlu

Prof. Dr. Hayriye Erbaş
Prof. Dr. Kadir Cangızbay
Prof. Dr. Korkut Tuna
Prof. Dr. Murat Güvenç
Prof. Dr. Nilüfer Ayşe Durakbaşı
Prof. Dr. Ozan Erözden
Prof. Dr. Şevket Pamuk
Prof. Dr. Veysel Bozkurt
Doç. Dr. Derya Kömürcü
Doç. Dr. Hakan Koçak

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Cenk Saraçoğlu
(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Egemen Yılığur
(Yeditepe Üniversitesi)

Prof. Dr. Hatice Kurtuluş
(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Merih Taşkaya
(Akdeniz Üniversitesi)

Prof. Dr. Songül Sallan Gül
(Süleyman Demirel Üniversitesi)

Prof. Dr. Şükrü Aslan
(Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)

Doç. Dr. Ayfer Bartu Candan
(Boğaziçi Üniversitesi)

Doç. Dr. Murat Yüksel
(Adana Alparslan Türkeş Üniversitesi)

Doç Dr. Pınar Akkuş
(İstanbul Arel Üniversitesi)



01 Editörden

03 Beden Politikaları: Sınıfsal Farkın Bedensel Görünümleri

(Duayen Yazısı)

Aksu Bora

12 AKP'nin Değişen Beden Politikaları: Neoliberalizmin Krizi, Pronatalist Biyopolitikalar ve Kadın Bedeni

(Tartışma)

Prof. Dr. Betül Yazar

37 Bedenleşmiş Bilişin Politikleştirilmesi Beden Politikaları Perspektifinden Bir Değerlendirme

(İnceleme Makalesi)

Pınar Karataş



İÇİNDEKİLER

54 Kot Üretimi Üzerine Duy(g)usal ve Performatif Bir Araştırma: Görünmeyen Emek, Beden ve Toplumsal Bağ

(Araştırma Makalesi)

İzel Karaca

72 “Tuvalet mi Geldim, Eyleme mi?”: Trans Bedenlerin Umumi Tuvaletlerde Denetimi ve Sıradanlık Hakkı

(Araştırma Makalesi)

Niyaz Uslu

96 Kesişimsellik Bağlamında Kadın Suçluluğu: Katil Kadınlar Üzerine Bir Değerlendirme

(Kitap Değerlendirmesi)

Dilara Gedik

Elif Süslü

111 Sosyal ve Psikolojik Ayrışma: Türkiye’de Sıradan Yaşamın Olağanüstü Stresi

(İnceleme Makalesi)

Arif Akbaş





Bu sayıyı, kadın emeğini, bakımın görünmeyen yükünü ve toplumsal eşitsizlikleri bilimsel araştırmanın merkezine taşıyan; akademik titizliği, eleştirel yaklaşımı ve özgür düşünceye yaptığı değerli katkılarla sosyal bilimlerde silinmez bir iz bırakan Prof. Dr. Şemsa Özar'ın anısına saygıyla ithaf ediyoruz.

Editörden

Bugün bedeni siyasetin konusu olarak değil, zemini olarak düşünmek gerekiyor. En temel siyasal sorular beden üzerinden soruluyor; iktidar, yurttaşlık, güvenlik, emek ve özgürlük bedenler üzerinden şekilleniyor. İnsan bedeni doğal olanın bir parçası olarak doğar; sonra öğrenir, disipline edilir, çalıştırılır, arzulanır, denetlenir, dışlanır, korunur ve direnir. Tarihin izlerini taşır, kültür tarafından biçimlendirilir, ekonomi tarafından kullanılır, siyaset tarafından düzenlenir. Bu nedenle beden üzerine düşünmek, insanın doğal varlığını tartışmanın ötesinde, toplumsal düzenin nasıl kurulduğunu, nasıl sürdürüldüğünü ve nasıl dönüştürülebileceğini sorgulamaktır.

Uzun yıllar doğal olanın alanına ait görülerek sosyal bilimlerin büyük ölçüde dışında bırakılan beden, 1980'lerin sonlarından itibaren en dinamik araştırma alanlarından biri hâline geldi ve Feminist kuram, biyopolitika tartışmaları, fenomenoloji, emek çalışmaları, performans araştırmaları, engellilik çalışmaları ve biliş bilimi gibi farklı perspektiflerden ele alındı. Günümüzde beden politikaları sağlık, cinsellik, kimlik tartışmalarına ek olarak giyilebilir teknolojiler ve yapay zekâ aracılığıyla bedenlerin sürekli veri üreten nesnelere dönüşmesinden, bakım krizinin emek yükünü bedenler arasında yeniden dağıtmasına; savaşların ve göçlerin hangi bedenlerin korunmaya, hangilerinin gözden çıkarılmaya değer görüldüğünü belirlemesine kadar uzanan geniş bir siyasal alanı kapsıyor. Dolayısıyla beden politikaları üzerine düşünmek, günümüz dünyasını anlamak için giderek daha gerekli, hatta zorunlu hale geliyor.

Bu sayımızdaki “Beden Politikaları” dosyası, farklı disiplinleri bir araya getiriyor ve bedeni toplumsal ilişkilerin, iktidar biçimlerinin ve eşitsizliklerin kesiştiği ortak bir analiz eksenini olarak tartışmaya açıyor. “Duayenlere Saygıyla” köşemizde Türkiye’de feminist sosyal bilimlerin en güçlü isimlerinden biri olan Aksu Bora’yı ağırlıyoruz. Bora, Kadınların Sınıfı: Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası kitabından seçilen “Beden Politikaları: Sınıfsal Farkın Bedensel Görünümleri” başlıklı metinde bedeni sınıf ilişkilerinin, toplumsal cinsiyet normlarının ve iktidar mücadelelerinin görünür hâle geldiği toplumsal bir alan olarak ele alıyor. Ücretli ev emeği alanındaki kadınların deneyimlerinden hareketle kilo, güzellik, giyim, başörtüsü, beden bakımı, cinsellik ve saygınlık gibi gündelik pratiklerin sınıfsal ayrımların kurulmasında ve yeniden üretilmesinde nasıl işlev gördüğünü gösteriyor. Böylece bedenin yalnızca denetlenen bir nesne değil, aynı zamanda kadınların toplumsal konumlarını müzakere ettikleri, direndikleri ve öznelliklerini kurdukları bir mücadele alanı olduğunu ortaya koyuyor. Aradan geçen yıllara rağmen güncelliğini koruyan bu çalışma, beden politikalarının Türkiye’deki düşünsel serüveninde temel başvuru metinlerinden biri olmayı sürdürüyor.

Dosyadaki diğer çalışmalar farklı sorulara odaklanıyorlar ama hep birlikte bedenin, bireyin dünyada taşıdığı bir kabuktan fazlası olduğunu, sınıfın, toplumsal cinsiyetin, emeğin, hukukun, teknolojinin ve siyasal iktidarın birbirine bağlandığı bir alan olduğunu gösteriyorlar.

Dosyanın ilk makalesi, Prof. Dr. Betül Yarar tarafından kaleme alınan “AKP’nin Değişen Beden Politikaları: Neoliberal-Neokonservatif Yönetimsellik, Pronatalist Biyopolitikalar ve Kadın Bedeni” başlıklı çalışma, Türkiye’de son yirmi yılda kadın bedeninin siyasal iktidarın yeniden üretim stratejileri içerisinde nasıl konumlandırıldığını ele alıyor. Neoliberal yönetimsellik ile neokonservatif aile politikalarının kesişiminde şekillenen pronatalist söylemleri biyopolitika

perspektifiyle değerlendiren çalışma, bedenin yalnızca yönetilen değil, aynı zamanda siyasal projelerin inşa edildiği temel alanlardan biri olduğunu ortaya koyuyor.

Bu tartışmayı farklı bir kuramsal düzleme taşıyan Arş. Gör. Pınar Karataş “Bedenleşmiş Bilişin Politikleştirilmesi: Beden Politikaları Perspektifinden Bir Değerlendirme” başlıklı çalışmasında, beden ile zihin arasındaki ilişkiyi yalnızca bilişsel süreçler üzerinden değil, toplumsal ve siyasal bağlam içerisinde yeniden düşünmeye davet ediyor. Bedenleşmiş biliş yaklaşımını beden politikaları literatürüyle buluşturan makale, düşünmenin, algılamının ve bilmenin dahi toplumsal iktidar ilişkilerinden bağımsız olmadığını göstererek disiplinler arası yeni tartışma alanları açıyor.

İzel Karaca tarafından yazılan “Kot Üretimi Üzerine Duy(g)usal ve Performatif Bir Araştırma: Görünmeyen Emek, Beden ve Toplumsal Bağ” başlıklı çalışma üretim süreçlerini yalnızca ekonomik ilişkiler üzerinden değil, beden, duygu ve performans ekseninde ele alıyor. Görünmeyen emeğin bedensel ve duygusal yükünü görünür kılan çalışma, üretimin aynı zamanda toplumsal bağların, aidiyetlerin ve eşitsizliklerin kurulduğu bir deneyim alanı olduğunu gösteriyor.

Niyaz Uslu’nun gündelik yaşamın en sıradan mekânlarından birine odaklanan “Tuvalet mi Geldim, Eyleme mi?": Trans Bedenlerin Umumi Tuvaletlerde Denetimi ve Sıradanlık Hakkı, başlıklı yazısı, kamusal alanın trans bireyler açısından nasıl bir denetim ve müzakere mekânına dönüştüğünü tartışıyor. Çalışma, sıradanlık hakkını beden politikalarının merkezine yerleştirirken, kamusal mekânın kapsayıcılığına ve dışlayıcı pratiklerine ilişkin önemli sorular ortaya koyuyor.

Dilara Gedik ve Elif Süslü, toplumsal cinsiyet ile suç arasındaki ilişkiyi kesişimsel bir perspektifle ele alan “Kesişimsellik Bağlamında Kadın Suçluluğu: Katil Kadınlar Üzerine Bir Değerlendirme” başlıklı yazılarında kadın failliğini sınıf, yoksulluk, şiddet ve toplumsal eşitsizlik eksenleriyle birlikte ele alıyor. Böylece kadın suçluluğunu tek boyutlu açıklamaların ötesine taşıyarak suç, mağduriyet ve toplumsal yapı arasındaki karmaşık ilişkileri yeniden düşünmeye çağırıyor.

Oditoryum, tematik dosyalarının yanı sıra sosyal bilimlerin farklı alanlarında yürütülen güncel tartışmalara da yer vermeyi sürdürüyor. Bu sayımızda da dosya konumuzun dışında kalan “Sosyal ve Psikolojik Ayrışma: Türkiye’de Sıradan Yaşamın Olağanüstü Stresi” başlıklı Öğr. Gör. Arif Akbaş tarafından kaleme alınan çalışma ise, toplumsal kutuplaşmanın bireylerin gündelik yaşam deneyimlerine nasıl yansıdığını inceliyor. Türkiye’de giderek derinleşen sosyal ve psikolojik ayrışmanın sıradan yaşam üzerindeki etkilerini ele alan makale, toplumsal gerilimlerin bireysel iyi oluş ve birlikte yaşama kültürü üzerindeki sonuçlarını tartışmaya açıyor.

Her sayı, tamamlanmış bir söz değil; yeni düşünme imkânlarının başlangıcıdır. Elinizdeki dosyanın da beden üzerine yürütülen tartışmaları yalnızca bu temayla sınırlı bırakmayacağını; emeği, teknolojiyi, toplumsal cinsiyeti, eşitsizliği, gündelik yaşamı ve demokrasiyi yeniden düşünmek için yeni yollar açacağını umuyoruz. Katkı sunan tüm yazarlarımıza, hakemlerimize ve editoryal süreçte emeği geçen herkese teşekkür ediyor; bu sayının yeni tartışma, araştırma ve karşılaşmalara ilham vermesini diliyoruz.

Prof. Dr. Temmuz Gönc ŞAVRAN
Sayı Editörü

DUAYENLERE SAYGIYLA

Beden Politikaları: Sınıfsal Farkın Bedensel Görünümleri¹

Aksu Bora²

Daha önce de tartıştığım gibi beden, toplumsal cinsiyet kavramının inşası sırasında büyük ölçüde feda edilmişti -tartışmanın odağında “toplumsal” düzenlemeler (ekonomi, siyaset, kültür...) varken beden, biyolojinin (yani tartışılmaz olanın) alanına terkedilmişti. Bu nedenle, beden söz konusu edildiğinde bile, bu ancak “Kadın” gibi soyut bir kategorinin yine soyut “Beden”i idi ve annelik ya da cinsel şiddet gibi bütün kadınları ortaklaştırdığı varsayılan alanlara ilişkin olarak tartışılıyordu. Ancak, özellikle 1980'lerden sonra bir yandan kadınlar arası farklılıklar gündeme daha fazla gelirken bir yandan da modernlik, modern özne tartışmaları güç kazandı ve siyah kadınlar, işçi sınıfından anneler, lezbiyenler, beden politikalarını toplumsal cinsiyetin can alıcı boyutu olarak gündeme taşıdılar. Bunu yaparken, Foucault'nun kavramsal çerçevesinden yararlandılar. İktidarın bastırıcı/boyun eğdirici özelliğinin yanında, koruyucu/hizaya sokucu yanını vurgulayan bu çerçeve, cinsiyet ilişkilerini anlamaya çalışırken son derece işlevseldi çünkü.

Görüşmeler sırasında Foucault'nun çerçevesi benim için de aydınlatıcı oldu ancak kişilerin eylemlilikleri, bu eylemliliği açıklama ve anlamlandırma biçimleri, bütün bunların sınıfın habitusu içinde taşıdığı anlam ve bu habitusu biçimlendirmekteki işlevlerini görmeye çalışırken, daha çok Bourdieu'nun (2003) gündelik hayat ve kültür yaklaşımına yaslandım (ki Bourdieu da tahakküm ve iktidar ilişkilerinin tahlilinde Foucault'nun yaklaşımından yararlanmıştı).

Görüşmelerde, içinde “beden” sözcüğü geçen hiçbir soru (ya da sohbet girişimi) yanıtlanmadı. Her iki sınıftan kadın için de beden sözcüğü doğrudan cinselliğe gönderme yapıyordu, bu yüzden de benimle konuşabilecekleri (ya da onlara açıkladığım araştırma ile ilişki kurulabilecek) bir konu olarak görünmüyordu. Bunun yerine sağlık, kilo verme, güzellik, giyim tarzı gibi anahtar sözcükler kullandım. Cinsellik ile ilgili düşünceleri ise genellikle sohbetin ilerlemesi sırasında yeri geldiğinde kendiliğinden ifade edilenlerden ibaret kaldı.

Zayıflama diyetleri hemen her görüşmede en kolay kullanabildiğim anahtar oldu. Her iki sınıftan kadınların bu konuda söyleyecek çok şeyleri vardı. Zayıflık ve şişmanlığın farklı biçimlerde anlamlandırıldığını gösteren ifadelerle karşılaştım. “Bizim yediğimiz hep ekmek, hamur...hamur

¹ Yazının orijinaline şuradan ulaşılabilir: Bora, Aksu. (2012). Beden Politikaları: Sınıfsal Farkın Bedensel Görünümleri, *İçinde: Kadınların Sınıfı Ücretli Ev Emegi ve Kadın Öznelliğinin İnşası*. İstanbul: İletişim Yayınları, 83-97.

² Toplumsal cinsiyet, feminist teori, siyaset sosyolojisi ve sosyal politika alanlarında çalışmalarıyla tanınan Aksu Bora, Türkiye'nin önde gelen akademisyenlerinden biridir. Akademik çalışmalarında özellikle kadın hareketi, vatandaşlık, emek, bakım, eşitsizlik ve gündelik yaşam pratikleri üzerine yoğunlaşmaktadır. Feminist kuramın Türkiye'deki gelişimine önemli katkılar sunan Bora, çok sayıda kitap, makale ve derleme eser yayımlamış; akademik üretiminin yanı sıra kamusal tartışmalara da aktif biçimde katkıda bulunmuştur.

işi işte. Tabi şişmanlıyorsun mecburen” diyen Aysel, şişmanlığı yoksullukla ilişkilendirirken, bir anlamda kendi hayatı ve bedeni üzerindeki denetiminin güçlü olmadığını da söylemiş oluyordu. Şişmanlığı bir beden denetimi, dolayısıyla da irade gücünün göstergesi olarak problemleştirmek, her iki gruptan kadında da görebildiğim bir şeydi. Örneğin Sema, emekli olduktan sonra evde oturmaya alışamadığını, çalışma hayatının ritminden sonra evin gevşetici etkisini hissettiğini söyledikten sonra, bununla bağlantılı olarak kilo aldığını söyledi. Buna karşılık, çalıştığı evde görüşme yaptığım Sevim, alt kat balkonundan gelen neşeli kahkahalar üzerine “e abla, o gülmeyecek de ben mi güleceğim” dedi ve bu komşunun şişmanlığının “tasasızlık”tan, kendi zayıflığının ise “dertten” olduğunu söyledi. Sevim, Ankara’ya geleli çok olmamış, kocası işsiz olduğu için haftanın yedi günü çalışmak zorunda olan bir kadındı. Onun dünyayı gördüğü pencere, uzun süredir kentte yaşayan, televizyon ve gazetelerin sağlık ve güzellik öğütlerine “maruz kalan” kadınlardan farklıydı-Sevim’le endişe verici zayıflığı hakkında uzun bir konuşma yaptıktan sonra fark ettim ki, kendi mağduriyetini ve hayata ilişkin şikâyetini bedeninde böyle aşırı zayıflık olarak taşıyordu. Kendisini bir tür kurban olarak kurgularken aynı zamanda “kötüler”, “öteki dünya”, “ceza” gibi kavramlarla kurbanlığı bir kahramanlık olarak da deneyimlediğinin işaretlerini veriyordu.³ Dolayısıyla, diğer görüşmelerde karşılaştığım bedenin kontrolü yoluyla güç kazanma (ya da kendini güçlü hissetme) yerine Sevim için (kocası, kayınvalidesi, çocukları ve işverenleri tarafından) hırpalanmış bedenini sergilemek, bir tür güçlenme stratejisi olarak iş görüyordu. Kadınlığın böyle bir ezilme/mahrumiyet/hırpalanma konumu olarak tanımlanması; sonra da bu konunun uç noktada yüceltilmesi, “mazlumluk söylemi, güç istemidir” (Açıkel 1996) sözünü hatırlatıyor. “Acı çeken bedenin estetikasyonu, hemen hemen bütün mazlumluk söylemlerinin önemli bir ögesi olarak çıkıyor karşımıza. Ve 'öznenin kendi çileli serüvenini', 'acı çeken bedeninin sevişindeki' mazoşizan-narsizan ögeyi daha açıkça gözler önüne seriyor” dedikten sonra Açıkel, böyle bir söylemin nasıl güç talebine dönüşebildiğini, bu ikisinin nasıl birarada bulunduğunu dini hareketler örneğinde açıklıyor. Kadınlar açısından bakıldığında da mazlumluk söyleminin pek çok durumda işlevsel bir güç stratejisi olabildiğini görüyoruz: sınırları zorlamak yerine, tam tersi bir hareket yaparak, çekilebildiği kadar geri çekilerek benliğini koruma davranışı. Sevim kendisi ile şişman/mutlu/neşeli (ve zengin) komşu arasındaki farkı böyle koyarken, açıkça söylemese bile, mağdur/iffetli/kahraman kadın olarak kendisi için saygınlık talep ediyordu.

Şişmanlığı bir sorun olarak görüp zayıflama çabasına giren kadınlar her iki grupta da vardı. Gülşen, televizyonda gördüğü bir zayıflama aletini satın almış: “apşeyp diye bi şey. Gerçekten çok güzel. Yaylı, metalden, ayak koyacak yeri var, böyle kürek çeker gibi şey yapıyosun. Karnını filan işte eritiyorsun. Ama tabi her zaman kullanamadım. Evde de iş oluyo, misafir geliyo, yorgun oluyo insan...” Gülşen, haftanın beş günü beş farklı eve temizliğe gidiyor; kocası ile bir yıllık ayrılık yaşadından sonra, “çocuklar var” diye yeniden birleşmişler. Evliliğinin ilk yıllarında “çok cahil” olduğu için ezildiğini, kocasının ailesi tarafından hor görüldüğünü ve hiç ikili bir ilişki yürütemediğini anlattı. Çocukları biraz büyüdükten sonra çalışmaya başlamış. “Daha önce de kendine böyle bakıyor muydun?” diye sorduğumda, güldü ve birkaç yıl önceki halini nasıl

³ Bu görüşmenin önemli bir bölümünde kayıt yapamadığım için - çünkü ancak konuşmanın sonlarına doğru teybi açmama izin verdi- Sevim’in ifadelerinden örnekler veremiyorum.

gördüğünü anlattı: “O zaman... sadece çalışmaktan değil. Kendimden de ... Hiç aklıma gelmezdi ki. İşte ne derlerse onu yapardım, ses çıkarmazdım. Oğlanın adına bile karışamadım (...) Dedi ki beyini gördük işte şöyle böyle... Nasıl oldum biliyo musun.” Kocasının bir başka kadınla ilişkisi olduğunu öğrenmenin kendisini çok yaraladığını, ancak bununla başa çıkabildiğini anlattı: “O zaman düşündüm: beni aldığında ben böyle değildim. Güzeldim. Baya güzeldim. Ama sonra işte, evlenince insan kendini bırakıyo; hayat şartları; çocuklar...”

Böylece Gülşen çalışmaya başlamış, kendine daha çok dikkat etmiş, özen göstermiş. Yine de kocasının ilişkisi sürmüş. O da çocuklarını kayınvalidesine bırakıp ailesinin yanına dönmüş. Bir yıllık ayrılığın sonunda kocası geri dönmek için ileri sürdüğü koşulları kabul etmiş (ayrı eve çıkmak, çalışmaya devam etmek). Gülşen, kadınların kocalarına karşı güçlü olabilmek için kendilerine bakmalarının çok önemli olduğunu söyledi ve kendisinin de bunun canlı bir örneği olduğunu ekledi.

İşverenlerden Selma ise, Gülşen gibi zamansızlıktan yakındı ve eve aldığı kondisyon bisikletini hiç kullanamadığını söyledi. Ancak cilt bakımını ne olursa olsun ihmal etmediğini anlattı. Kendine bakmanın evliliğine katkısı olup olmadığını sorduğumda, “kadının kendine saygı duyması önemli. Sen duyarsan başkaları da duyar. Ama ben kendime bakıyorum diye adamın gözü dışardaysa vazgeçecek değil” dedi.

Orta ve alt sınıftan kadınların son yıllarda giderek yaygınlaşan “fitness” ideolojisinden etkilendikleri, kilo vermek için çeşitli yöntemler denedikleri anlaşılıyor. Bu konu hemen bütün görüşmelerde gerek doğrudan konuşarak gerek çeşitli şaka ve imalarla sürekli gündemdeydi. Kendi bedenlerine ilişkin memnuniyetsizlik, sınıfsal farklılıkların ötesine geçen bir ortaklık olarak göze çarpıyordu. Rosalind Coward'ın (1989) tüketim toplumunda “kadınlık arzularının” kışkırtılmasının bir yolu olarak gördüğü zayıflama/forma girme ideali aynı zamanda sınıfsal farklılıkları da görünür kılıyor: kendisi için zaman ve para ayırabilen kadınlar ile diğerleri arasındaki farklılıkları.

Gül Özyeğin (2003: 70) bu farkın, orta sınıf kadınlığına ilişkin yeni bir görüngenye de işaret ettiğini öne sürüyor:

“Kadınlar, bedensel sağlıklarına ve güzelliklerine gösterdikleri özenle birlikte, çok bireyselleştirilmiş bir kendini yaratma süreci içinde yer alıyorlar. Kadınların tüketim odakları artık aile ve sınıf ile sınırlı kalmıyor. Kozmetik ve güzellik ürünleri üzerindeki vurgu, dergilerin, ev ekonomisi yayınlarının ve reklamların artmasıyla güçlenerek, kadın kimliğinin kültürel kurgusunu giderek daha fazla değişime uğrattıyor. (...) Bu durum, ailenin diğer bireylerinden ayrı, daha “bireyselleşmiş” yeni bir kadın benliğinin ortaya çıkışına işaret ediyor”.

Özyeğin, bu “bireyselleşme” sürecinin ücretli ev hizmetlilerinin varlığı sayesinde mümkün olduğunu ekledikten sonra, böyle bir süreçten hizmetlilerin de etkilendiğini belirtiyor.

Beden yalnızca kişinin kendilik algısının bir parçası değildir, aynı zamanda, toplumsal konuma ilişkin işaretleri de taşır. Örneğin başörtüsü, görüştüğüm kadınların çoğu için dini inanç belirtmekten çok, sınıfsal konum işareti olarak algılanıyordu. Hale, oğlunun evine temizliğe gelen bir kadınla ilgili hikayesinde, kapıyı açıp karşısında “böyle bakımlı, açık, şık bir hanım” gördüğünde nasıl şaşırdığını anlattı ve bu kadına “evladım, seni bu işe itekleyen neydi?” diye sorduğunu söyledi. Nigâr da başörtüsünün ev hizmetlisi kadınlar için olağan sayılması gerektiğini “onlar için normal, öyle görmüşler çünkü. Yani siyasi bir şeyden değil de ananevi bir şey” diye ifade etti. Füsün, “kızım, şimdi sen okumuşsun mesela, şimdiden sonra senin başını kapatman nasıl olmayacak bir şeyse, onun açması da öyle” diye açıkladı. İki de “kapalı” işverenle görüştüm. Onların bu konudaki görüşleri de açık olanlardan farklı değildi; kendilerinin örtünmesi ile evlerine gelen temizlikçinin örtünmesi arasında bir paralellik kurmam ikisinin de hoşuna gitmedi ve konuştuğumuz konu ile bir bağlantısının olmadığını söylediler. Sema, “insanların kendi iç dünyaları ile ilgili bir şey. Hafize hanım öyle görmüş, saf bir Anadolu insanı, kendi doğallığı içinde yapıyor onun derken, Yıldız “bunun yaptığımız işle, zenginlikle fakirlikle ilgisi yok. Temizlikçiler kapalı olur diye bir şey yok” dedikten sonra, “kendi muhiti, ailesi, eşi, tabi önemli. Onlar için başını örtmek çok normal bir şey” diye de ekledi.

Ancak, çalışan kadınlarla bu konuyu konuştuğumda, başörtüsünün birden fazla anlamı olabileceğini ve kadınların kendi konumlarını güçlendirme stratejileri içinde önemli bir araç olarak da görülebileceğini fark ettim. Örneğin evlendikten sonra Ankara'ya gelen ve sekiz yıldır ev temizliğine giden Fatma, “Ankara'ya gelmeden açtım. Başörtü kullanmazdım, kısa giyerdim. Beyim de sıkmazdı. Ankara'ya gecekonduda semtine geldim. Baktım, buranın, gecekonduda oturanlarını kendimden o kadar aşağı gördüm ki... Pasaklılar, evleri çok pis. Bir zaman sonra kapandım. Ama bu kapalılığı bir zaman kendim de kabul edemedim” derken, kapalılığı kendini farklılaştırmanın aracı olarak gördüğünü ifade ediyor ve içine sinmese bile, aynı sınıftan diğer kadınlardan farklılığını gösterme ihtiyacı duyduğunu söylüyor. Fatma için “geleneksel” değil de “sıkma baş” tabir edilen biçimde kullandığı başörtüsü, onun dini ya da siyasi inancını değil, kendisi için uygun gördüğü toplumsal konumu işaret ediyor. Fatma, benzer koşullarda yaşadığı kadınlardan farkını böyle örtünerek gösteriyor.

Başörtüsü tamamen zıt bir anlam da taşıyabiliyor. Açık olmanın modernlik ve kentlilikle birlikte düşünüldüğü durumda, kapalılık da köylülük ve gerilikle özdeşleştirilebiliyor. Böylece, başörtüsü yine sınıfsal farkın bir işareti oluyor ama bu kez daha aşağı bir sınıftan olmanın. Örneğin Elif çalışmaya başlamadan önce kayınvalidesinin “kadın işe gitmez” dediğini, kendisinin de ona boyun eğdiğini anlattıktan sonra, kapanmanın onun hayatındaki anlamını gösteren şu sözleri söylüyor: “Bize diyolar başınızı falan örtün diye. Biz de diyoruz biz başımızı açmaya layık değil miyiz? Bana kaynım diyo ki 'sen babanın evinde pantol giyseydin benim yanımda da giyinebilirdin. Sen köylüsün” Bu tartışma, örtünmenin aile namusunu korumayla bağlantılı olduğu kadar, bireyleşme ve kentli olma ile de ilişkilendirildiğini gösteriyor. Başını açmanın “layık olunacak” bir toplumsal konumun işareti olarak görülmesine karşılık, aşağılanan “köylü” kimliği, kapalılığı gerektiriyor.

Başörtüsü, her sınıftan kadın için önemli bir bedensel politika aracı. Hem örtünen kadınlar hem de açık olanlar için. Örneğin Selime, kendisinin yıllardır çalıştığını, çocuklarına baktığını anlatırken, “koca eline bakan” komşularından örnek verdi ve kapanmanın onlar açısından bir tür “kamuflej” işlevi taşıdığı fikrini içeren bir hikaye anlattı: Komşusu “kapalı” bir kadın, kocası hastanede yatarken ona çamaşır götürecekmiş ama yolları bilmiyormuş. Kendisi yardım önerdiği halde ilgilenmemiş ama dolmuşla şoförden yardım istemiş, şoför de kadına çok açıkça olmasa da sarkıntılık etmiş. Ancak Selime’ye bakılırsa kadın zaten bunu istiyormuş. Evden dışarı kocasız çıkamadığı için, ilk fırsatta böyle şeyler yapması zaten beklenebilir bir durummuş. Selime için kapalılık, kadınların cehaletinin, geriliğinin işareti olduğu kadar, aynı zamanda, ahlaksızlığın, denetimsiz cinselliğin de örtüsüydü. Görüşmenin başlangıcında kendisinin işe başladığı yıllarda komşuları tarafından nasıl ayıplandığını ve dedikodusunun yapıldığını anlatmıştı; ücretli çalışmaya katılmayan bu komşularının “kapalı ama iffeti şüpheli” olduğuna ilişkin sözlerinin bununla ilgili olduğunu düşünüyorum: Çalışan, ayakları üzerinde duran, namuslu kadın karşısında “koca eline bakan”, eve-mahalleye-akraba ilişkilerine hapsolmuş, dar kafalı ve iffetine sahip çıkamayan kadınlar imgesi.

Kentli/ileri/açık olmak ile köylü/kapalı/geri olmak biçimindeki daha sık rastlanan ikilik, her iki kategorideki kadınların sözlerinde açıkça değilse de “hepimizin bildiği bir doğal durum” olarak sıklıkla ifade edildi. Kalaycıoğlu ve Tılıç’ın (2001: 127) yaptığı görüşmelerden birinde de böyle bir doğal durum ifade ediliyor: “Ben başörtülü alışmışım. Ben bunu bırakamam. Onlar da başı açık alışmış, bacak açık alışmış. Onlar da onu bırakamaz. Ama örtülülükte, açıklıkta hiçbir şey yok. O onun kalbinde bir şey. Kalp önemli, başka bir şey yok.”

Ancak, bu ayırım, ne kadar “doğal” görülürse görülsün, bir yandan da farkında olunan bir ayırımdı. Dolayısıyla, böyle bir farkındalığın sonucu, ev hizmetlerinde çalışan kadınlar açısından söz konusu ayırım konusunda son derece duyarlı olmak, çeşitli biçimlerde bu ayırımın diğer tarafında yer almaya çalışmaktı. Örneğin Canan, kendisini annesinden farklı bir kadın olarak kurarken şöyle söyledi: “(Annem) baskıcıydı. İleriye dönük düşünesi yoktu. Onun için kız dediğin ev işi yapacak, gezmeye çıkmayacak, erkek arkadaşı olmayacak, oturacak çeyizini hazırlayacak, ondan sonra da bulacak kocayı gidecek. (...) Ben dedim ki anne, sen kendi geçtiğin çemberden beni de geçiriyosun” Canan için gerilik ve kapalılık, annesinde cisimleniyordu, kendisiyse bu ayırımın öteki tarafına geçmişti. Buna Canan’ın görüntüsünü de işaret ediyordu: dipleri çıkmalı çok olmuş da olsa röfleli saçlar, tamamen bozulmuş da olsa ojeli tırnaklar.

Başkaları tarafından geri/köylü/kapalı olarak algılanmaya karşı özel bir hassasiyet ve kırılabilirlik, bu algıyı değiştirme çabası, Ortner ve Whitehead’ın (1981) “saygınlık” kavramı çerçevesindeki tartışmalarıyla bağlantılandırılabilir. Ortner ve Whitehead, toplumsal statü ve sınıfın göstergesi olarak saygınlığın gündelik hayattaki güçlenme stratejilerinin de hedefini oluşturduğunu öne sürerler. Onlara göre sınıf, toplumsal bir kategori olarak soyuttur, oysa saygınlık, sınıfın bir işareti olarak, gündelik hayatta insanların bilincinde olabildikleri, ulaşmak için çeşitli yollar denedikleri, somut bir gerçekliktir. Dolayısıyla, saygınlık hakkındaki algılama (nelerin saygınlık

getirdiği, nelerin saygınlığı azalttığı, kimlerin saygın olduğu vb...), bize sınıf hakkında önemli ipuçları sağlar. Saygınlığın bu iki sınıftan kadın tarafından birbirinden farklı biçimde algılanıyor oluşu da sınıfların içinde deneyimlendiği habituslara ilişkin bir çerçeve sunar. Örneğin Canan'ın saçlarına röfle yaptırmaması, kendisi açısından bir saygınlık arayışı iken, yanında çalıştığı kadın açısından “görgüsüzlük” olarak görülür. Canan, boşanmış bir kadın olarak komşularının kendisi hakkında dedikodu yaptıklarını, ama kendisinin bunlara aldırmadığını anlattı: “kızın gösterisi varmış, buna bir kıyafet diktirdik. Provaya çıktık gidiyoz, bunlar balkondan 'orospu yine süslenmiş gidiyo' diye laf attılar. Yanımda kız olmasa, ağızlarının payını veririm ama çocuk utanıyor, sıkılıyor, baktım böyle ağlamaklı olmuş, yürüdüm gittim. (...) Kıskanıyolar bence. Ben eşek gibi çalışıp bey gibi yiyorum, kafam rahat. Kocalarının nerelerde ne haltlar karıştırdığını da biliyorum.” Kendisini kocasına bağımlı yaşayan, aile-mahalle ortamından uzaklaşamayan, “dünyadan haberi olmayan” bu kadınlardan farklı, kendi koşullarını kendisi yaratmış biri olarak görüyor, bu farkı hem gündelik davranışlarında hem de görüntüsünde yansıtıyor.

Canan'ın işverenlerinden biri olan Elif'le konuştuğumda, onun saçlarını boyamasını, tırnaklarına oje sürmesini “özentili” olarak niteledi. “Kendine bakması hoş bi şey tabii ... (...) Eğer imkânın yoksa, kaliteli malzeme kullanamıyorsan, ne bileyim, dipleri çıkınca yeniden kuaföre gidemiyorsan falan, biraz sakil oluyor bence. Çünkü Canan her gün temizliğe gidiyor ve elleri hep suyun içinde. Tırnaklarını düzgünce kesip kendi haline bıraksa, daha güzel olacak” Elif, kendisiyle bir işveren olarak konuşmak istediğimi söylediğimde, sınıfsal farkları hiçbir zaman önemsemediğini, insanların “karakterinin önemli” olduğunu söylemişti. Canan'ın kendini sınıfının diğer kadınlarından farklılaştırma çabalarını “özentili” olarak nitelerken, tam da halihazırdaki sınıfsal sınırları yeniden çiziyordu.

“Beden politikası”, yalnızca doğrudan siyasi uzantıları olan başörtüsü gibi konularla değil, (hem kendi hem de başkalarının) bedenin algılanmasından biçimlendirilmesine kadar geniş bir alanla ilişkilidir. Foucault'nun “uysal bedenlerin yaratılması” olarak adlandırdığı süreç, toplumsal düzenin oluşturulmasında, sınıfa, cinsiyete ve etnisiteye ilişkin sınırların çizilmesinde, genellikle yeterince dikkate alınmayan, oysa en somut, görünür (ve pek çok durumda en acımasız) boyuttur (Bartky, 1998). Beden politikası, kişilerin iktidarla ilişkilerinin kurulduğu, yeniden kurulduğu bir müzakere alanıdır aynı zamanda. Bedenin biçimlenmesi, hareket alanı, sınırları, sürekli yeniden ve yeniden müzakere edilir. Kadınlar açısından, yaşama alanlarının/habitusun oluşmasında beden politikalarının yeri genellikle asıl olarak cinsiyet boyutuyla ele alınmıştır. Örneğin Young'ın (1989) bu konuda klasikleşmiş makalesi, neredeyse tamamen, kadınları çevreleyen uzamın nasıl ötesine geçilmesi güç biçimde oluşturulduğuna odaklanmıştır. Young böylece kadınların örneğin spor etkinlikleriyle ya da fiziksel işlerle neden daha az ilgili olduklarını toplumsal cinsiyeti kuran beden politikalarıyla anlamlandırır. Bunun yanı sıra, başörtüsüne ilişkin ifadelerde ve Canan/Elif örneğinde görebildiğiniz gibi, kadınlar arasındaki sınıfsal farklar da yine beden politikalarıyla kurulur, anlamlandırılır ve yeniden kurulur. Daha önce de söylediğim gibi, cinsellik, görüşmeler sırasında doğrudan sorabildiğim ya da konuşabildiğim bir konu olmamakla birlikte, zaman zaman konu kendiliğinden açıldığında mümkün olduğunca üzerinde durmaya çalıştım.

Kendilerinden çok, başka kadınların cinsellikleri hakkında konuşmak, görüştüğüm kadınların büyük bir bölümü için geçerliydi. Skeggs'in (1998: 164) da gözlemlediği gibi, saygınlık ile “çekicilik” arasında bir çelişki varsayıldığı ve saygınlık genellikle ağır bastığı için, cinselliğin sergilenmesi olarak görülebilecek tutumlar, kadınların kaçındıkları bir şeydi. Benim görüştüğüm çalışan kadınlar açısından da köylü/cahil/geri olarak görülmek ile iffetsiz görülmek arasında, sürekli farkında olunan bir gerilim vardı. Dolayısıyla, örneğin işe giderken başını kapatıp uzun etekler ve yelekler giyen kadınlar; düğün gibi etkinliklerde saçlarını açıp daha dekolte şeyler giyebildiklerini, makyaj yapabildiklerini söylüyorlardı. Aliye, yerine göre işe giderken açık kıyafet giymenin lüzumu yok. Rahat olmaz bi kere” dedikten sonra, tanıdığı bir kadının başına gelenleri anlattı: Bu kadın genç ve güzelmış, kendine de bakıyormuş. Kocasını müdahaleci olmadığı için (Aliye bunu öyle imalarla anlattı ki, açıkça hiçbir şey söylemese de adamın eşcinsel eğilimleri olduğunu çıkardım), işe giderken “istediğini” giyiyormuş. Sonunda bir minibüs şoförüyle bir macera yaşamış: “Kendi uzun boylu, üzerinde mini etek var. Benim yanıma oturdu. Etek dizinde, oturunca burasına çıktı. Adam doğulu, kaşıyla gözüyle düzeltti bunu.”

Hem çalışan kadınlar hem de işveren kadınlar, “başka kadınlar”ın cinselliğinden ve/veya iffetsizliğinden söz ettiler. İşverenler, çalışan kadınların “koca düşkünlüğü”nü vurgularken, çalışanlar ise daha çok evlilik dışı ilişkilere ya da cinselliğin uluorta yaşanmasına değindiler. Birlikte görüştüğüm Nigâr ve Emel, Moldovalı hizmetçilerle ilgili inanılmaz hikayeler anlattıktan sonra (çarşafı bağlayıp gece kaçan, baktığı yaşlının yanında sevgilisiyle birlikte olan, bir saatliğine çıkıp erkeklerle buluşan...) “Bu Moldavyalılar biraz o işe meraklı oluyorlar. Hem ek iş gibi yapıyor. Hem o evde çalışıyor hem de erkeklerle ilişki kuruyor” diyerek, Moldovalı ev hizmetlisi kadınlar üzerinden bir çalışan iffetsiz kadın anlatısı kurdular. Evlere temizliğe giden Selime ise Moldovalı ev hizmetlileri konusunda şunları söyledi: “Şimdi bi Moldovyalı modası çıktı ya evlerde. Belki siz bilmiyorsunuz. Falancanın işçisi Moldovyalı bi erkekmiş. Bayan da değil, erkek çok güzel iş yapıyomuş. Yalan Rüzgârındaki hizmetçiler erkekmiş. Yemin ederim böyle. (...) Yalan Rüzgarındaki gibi alır telefonu eline ... 'Ah o kadar memnunum ki şöyle yapmış, böyle yapmış, mutlaka senin de olsun' Sen benim yanımda istediğin gibi hareket ediyosun, dolanıyosun. Belki onun yanında hareketlerin de kısıtlanacak. Benim kafama göre; belki onlar için daha iyi olacak da ...”

Hem işveren olan Nigâr ve Emel hem de hizmetli Selime açısından, Moldovalılar konusu tamamen namus ile ilişkilendiriliyor. Cinsel namusun hepsi için son derece hassas bir konu oluşu, böyle tamamen “yabancı” özneler üzerinden anlatılmasında rol oynamış olabilir sanıyorum.

Yine Emel, ev hizmetlerinde çalışan kadınlar için “koca düşkünlüğü” ifadesini kullandı. Daha önce yanında çalışan bir kadının işsiz kocasına nasıl hizmet ettiğini, baktığını, adamın her türlü sıkıntısını çektiğini anlattı ve kadının evin geçimini de kendisi sağladığı halde kocasından ayrılmamasının nedeninin “koca düşkünlüğü” olduğunu söyledi: “bunlarda var öyle bir şey. Koca düşkünlüğü oluyorlar biraz (gülüşmeler) Gerçekten, bence öyle. Dünya bir yana, çocuklar falan, varsa yoksa kocası.” Nigâr da arkadaşını desteklemek üzere bildiği bir başka kadının hikayesini anlattı. Evli ve çocukları olan bu kadın, bir başka erkeğe aşık olmuş ve çocuklarını terk

edip o erkekle gitmiş. “Gözleri hiçbir şey görmüyor. Bilmiyorum. Biraz hayvani bir şey herhalde...” Alt sınıf kadınlarının cinselliğinin böyle “hayvani” olarak nitelendirilmesi bir yana, kocasından ayrılamayan kadının da cinsel bağımlılık nedeniyle ayrılmadığını varsaymak, üzerinde durulmayı gerektiren bir algı.

Alt sınıftan (ya da siyah ya da göçmen) kadınların “doğaya yakın”, “hayvani” ya da “içgüdülerine göre davranan” olarak tanımlanması, çeşitli anlatılar içinde tekrar tekrar gördüğümüz bir izlektir. Yalnızca Batı ülkelerinde değil, ülkemizde de yaygın bir alt-metin olarak ayırt edilebilecek böyle bir yargı vardır. Bunun örneklerini köylü ya da Kürt kadınlarına ilişkin edebi anlatılarda görmek mümkündür.⁴ Görüştüğüm kadınlar için de bu yargı, “doğallaşmış” biçimde içselleştirilmişti ve ev hizmetlilerine ilişkin konuşmalarında adlı adınca ifade edilmese de, böyle küçük hikayeler ve yorumlarda yüzeye çıkıyordu. “Öteki kadın”ın cinsel namusu üzerine ev hizmetlisi kadınlardan da bazı hikayeler dinledim. Örneğin Kiraz, sadece bir gün gittiği bir eve bir daha neden gitmediğini sorduğumda, “Bi de o arada tüpçü geldi. Karı saçını başını açtı böyle, huylandım. 'Abla ben bi yere kadar gideyim, yarın gelirim' dedim. Ordan bi kaçış kaçtım” diye anlattı. “Çektiği maddi sıkıntılara karşın iffetini koruyan kadın” şablonu da kendileriyle ilgili güçlü bir imge olarak karşıma çıktı. Canan, gazinolarda çalışan bir kadının evine gittiğini, kadının kendisine “kendini ziyan etme” dediğini, ama kendisinin hiçbir zaman “o yola” sapmadığını anlattı. Ayfer, kendi başına hiç böyle bir şey gelmediğini ama bir komşusunun gelininin “böyle acayip bir kadın”ın evinde çalışırken benzer bir teklif aldığı için işi bıraktığını anlattı. Anladığım kadarıyla, bu tür hikayeler bir tür “şehir efsanesi” olarak ağızdan ağıza yayılıyor ve kadınlar bunları anlatmaktan, dinlemekten hoşlanıyorlar; bunun da ötesinde, bu efsaneler dolayısıyla kendi kadınlıklarını/cinselliklerini yeniden kuruyorlar.

İşverenler hizmetlilerin “hayvani cinselliği”nden söz ederken, hizmetliler de işveren kadınların cinsel davranışlarının gelişigüzelini anlattılar. Birten, evinde çalıştığı kadının bu konudaki davranış biçimini kınayarak anlattı: “Toplamıyo. Her gün değil, arada oluyo o. Bunlar bırakılır mı? O pislik. Bana bi de 'Birten Hanım, o çarşafı değiştir' diyo. Ben her hafta çarşafı değiştiririm. Ama gördüğüm zaman da temizliyorum tabi. Peçeteleri topluyom yatağın içinden, oraları topluyom. Temizsen onlara dikkat edecen. Bayansın.”

Üst sınıflarda evlilik bağının zayıflığına ve kocaların güçsüzlüğüne ilişkin sözler edenler de oldu. Örneğin Selime, erkeklerin çalışıp kadınların evde oturduğu orta sınıf aile modelini eleştirirken “kocaları da zaten vermiş kadının eline parayı. Ne yaparsa yapıyo. Herkes kendi hayatını yaşıyo...” diye konuştu.. Birten, “Levent Bey çok iyi, dünya ahret kardeşim olsun. Hep 'teşekkür ederim Birten hanım, lütfen Birten hanım...' Böyle konuşuyor. Biraz da kadından çekiniyor, çünkü biraz edepsiz mi denir artık, sağı solu belli olmadığı için ...”

⁴ Örneğin Halide Edip'in (1987) Zeyno isimli romanının kahramanı olan Kürt kadını Zeyno, bedenselliği ve cinselliği gizli, içgüdülerıyla hareket eden, aşık olduğu Türk subayına hayvansı bir bağlılık gösteren bir kadın olarak çizilir.

“Cinsel temizlik”, iki sınıftan kadın açısından farklı biçimlerde algılanıyor: “Yukarıdakiler” için daha çok kişisel sınırlar/ bu sınırların ihlali ile ilgili bir hassasiyet varken, “aşağıdakiler” daha açıkça “pislik” metaforunu kullanıyorlar. Bu metafor, eski bir deyiimi hatırlatıyor: “ibadet de kabahat de gizli”.

AKP'nin Değişen Beden Politikaları: Neoliberalizmin Krizi, Pronatalist Biyopolitikalar ve Kadın Bedeni

The Changing Body Politics of the AKP: The Crises of Neoliberalism, Pronatalist Biopolitics, and Women's Bodies

*Prof. Dr. Betül YARAR*²

Gönderilme Tarihi: 26 Mayıs 2026

Kabul Tarihi: 29 Haziran 2026

ÖZET

Bu çalışma, Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) iktidarı döneminde kadın bedeni üzerine geliştirilen politikaların dönüşümünü neoliberal yönetimsellik, biyopolitika ve toplumsal yeniden üretim kuramları çerçevesinde incelemektedir. Çalışma, AKP'nin kadın politikalarını yalnızca muhafazakârlaşma ya da otoriterleşme ekseninde değil, neoliberalizm, muhafazakârlık ve otoriterleşmeyle özgün bir sentezi bağlamında ele almaktadır. Makale, Michel Foucault'nun yönetimsellik ve biyopolitika kuramını Antonio Gramsci'nin hegemonya kuramı ile birlikte kullanarak kadın bedeni üzerindeki iktidar mekanizmalarının makro siyasal stratejiler ve mikro yönetim teknolojileri aracılığıyla nasıl kurulduğunu tartışmaktadır. Metodolojik olarak söylem analizine dayanan çalışma; siyasi söylemler, yasal düzenlemeler, Cumhurbaşkanlığı genelgeleri ve politika belgelerini incelemektedir. Bulgular, AKP'nin ilk döneminde kadın hakları ve toplumsal cinsiyet eşitliği söylemini neoliberalizm çerçevesi kullanarak geniş bir hegemonik uzlaşa oluşturduğunu; 2010 sonrasında neoliberalizmin mevcut versiyonunun girdiği krize tepki olarak bu reformist yaklaşım yerine aile merkezli, pronatalist, toplumsal cinsiyet karşıtı ve otoriter biyopolitikaların güçlendiğini göstermektedir. Kürtaj ve başörtüsü tartışmaları ve yeni düzenlemeler, aileci ve pronatalist sosyal politikalar kadın bedeninin biyopolitik yönetimin temel nesnesi hâline geldiğini ortaya koymaktadır. Sonuç olarak çalışma, AKP'nin beden politikalarının yalnızca baskıcı müdahalelerden ibaret olmadığını; neoliberal kapitalizmin yeniden üretim krizine yanıt veren, devlet ile toplumsal ilişkilerin farklı düzeylerinde işleyen çok katmanlı bir yönetimsellik oluşturduğunu ileri sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: AKP, beden politikaları, biyopolitika, yönetimsellik, pronatalizm

ABSTRACT

This study examines the transformation of policies concerning women's bodies developed during the Justice and Development Party (AKP) government, within the framework of theories of neoliberal governance, biopolitics and social reproduction. The study examines the AKP's policies on women not merely in terms of conservatism or authoritarianism, but within the context of a unique synthesis of neoliberalism, conservatism and authoritarianism. The article utilises Michel Foucault's theories of governmentality and biopolitics in conjunction with Antonio Gramsci's theory of hegemony to discuss how mechanisms of power over women's bodies are established through macro-political strategies and micro-governing technologies. Methodologically grounded in discourse analysis, the study examines political discourses, legal regulations, presidential decrees and policy documents. The findings show that during the AKP's early period, it used the framework of neoliberalism to establish a broad hegemonic consensus around the discourse of women's rights and gender equality; after 2010, in response to the crisis faced by this version of neoliberalism, family-centred, pro-natalist, anti-gender and authoritarian biopolitics gained strength in place of these reformist emphases. Debates and new regulations concerning abortion and the headscarf, alongside familialist and pro-natalist social policies, reveal that women's bodies have become the primary object of biopolitical governance. In conclusion, the study argues that the AKP's body politics do not consist solely of repressive interventions; rather, they constitute a multi-layered form of governance that responds to the crisis of reproduction under neoliberal capitalism and operates at various levels of the relationship between the state and society.

Keywords: AKP, body politics, biopolitics, governmentality, pronatalism

¹ Bu yazıya atıfta bulunmak için: Yarar, B. (2026). AKP'nin Değişen Beden Politikaları: Neoliberal-Neokonservatif Yönetimsellik, Pronatalist Biyopolitikalar ve Kadın Bedeni, Oditoryum Eleştirel Sosyal Bilimler Dergisi, 5(8), Ss. 12-36. ISSN: 2980-0439.

² Bağımsız Araştırmacı, betyayar@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0208-8723

Giriş

Türkiye’de kadın bedeni ve kadınlık halleri, modernleşme sürecinden itibaren siyasal projelerin merkezinde yer almıştır. Cumhuriyet’in kuruluşunda kadın, hem modernleşmenin vitrini hem de ulusal kimliğin taşıyıcısı olarak kurgulanmıştır. Bu bağlamda kadın bedeni, toplumun biyolojik devamlılığını sağlayan niteliği bakımında ideolojik, kültürel ve politik anlamlar yüklenen bir mücadele alanı olagelmıştır. Adalet ve Kalkınma Partisi’nin (AKP) 2002 sonrasında iktidara gelmesiyle birlikte bu alan yeni bir dönüşüm sürecine girmiştir.

AKP ilk döneminde muhafazakar kimlik politikalarını liberal-demokratik reformlarla, örneğin kadın haklarına dair yasal düzenlemelerle, neoliberal bir yönetimsellik çerçevesinde ilişkilendirir. Zamanla muhafazakârlığın aileci ve milliyetçi boyutları güçlenirken, liberal reformist politikalar pronatalist (nüfus artırıcı) ve eril restorasyonu hedefleyen politikalar ağırlık kazanır. Bu dönüşüm aileyi ve üreme faaliyetlerini kadın bedeni üzerindeki denetimin arttırılması yoluyla düzenlemeyi ve neoliberal politikaların derinleştirdiği toplumsal sorunlara ve yeniden üretim krizine bu şekilde çözüm geliştirmeyi hedefleyen söylem ve politikalarda kendini açıkça gösterir.

Bu makale, AKP’nin kadın bedenine yönelik politikalarındaki bu dönüşümün tarihsel ve teorik bir analizini sunmayı amaçlamaktadır. Makalede neoliberal yönetimselliğin dönüşümü AKP’nin kadın politikaları, başörtüsüne dair düzenlemeler, pronatalist ve aileci söylem ve siyasalar gibi izlekler üzerinden analiz edilecektir.

Bu çalışma, AKP’nin toplumsal cinsiyet ve kadın politikalarının yalnızca baskıcı ve gerici bir rejimin güçlenmesi olarak değil, niteliksel ve çok katmanlı bir dönüşüm olarak ele alınması gerektiğini; bu dönüşümün de sadece yasalar gibi merkezi ve makro politika araçlarıyla değil yönetmelikler ve hastaneler gibi mikro teknolojiler ve düzenleme alanları yoluyla etkinlik kazandığını ortaya koymayı hedeflemektedir.

Teori ve Metodoloji

Bu çalışmada AKP’nin toplumsal cinsiyet politikalarındaki dönüşüm yalnızca baskıcı patriarkal sistemin güçlenmesi veya baskıda niceliksel bir artış olarak değil, niteliksel ve katmanlı bir dönüşüm olarak ele alınacaktır. Böylesi bir analiz, Foucault’nun iktidar/yönetimsellik kuramı (Foucault, 1977, 1978, 1991; Burchell, Gordon ve Miller, 1991) ile Gramsci’nin (Gramsci, 1971) hegemonya kuramlarından hareketle gerçekleştirilecektir.

Foucault’cu iktidar ve yönetimsellik (governmentality) kuramları, iktidarı yalnızca baskı ve yasaklama üzerinden değil; aynı zamanda üretici, kurucu ve özneleştirici bir güç ilişkileri ağı veya mekanizması olarak ele alır. Bu temelde Foucault devleti bağımsız bir varlık ya da güç veya komuta merkezi olarak değil, “hegemonik bir etki” olarak görür; yani, devlet durmaksızın devam eden iktidar ilişkilerinin ve stratejilerinin dinamik ve kırılğan bir sonucudur (Sevilla-Buitrago,

2017). Dolayısıyla devlet merkezileşmiş tekil bir aygıt olarak değil, toplumsal dinamikler, siyasal mücadeleler ve yerel iktidar ilişkileri bağlamında ele alınması gerekir. Devletin bu yerel dinamiklerin stratejik olarak kodlanmış hali, yani yönetselleşmiş (governmentalized) devlet olarak düşünülmesi de mümkündür. Jessop'ın değimiyle, yönetselleşmiş (governmentalized) devlet yoluyla iktidar ilişkilerinin mikrofiziği ve çeşitliliği onların stratejik olarak kodlanmış makrofiziğine dönüşür (Jessop, 2007a ve 2007b). Tersinden hükümet eden siyasal elitlerin geliştirdikleri makro stratejiler de hem yasalar hem de farklı alanlardaki pratikleri düzenleyen yerel stratejiler yoluyla toplumsala sızar ve Gramsci'ci tabirle iktidar mücadelelerinin oynak zemininin istikrar kazanması yönünde bir etkileşim söz konusu olur.

Foucault'nun kuramsal olarak makro ve mikro arasındaki ayrımı muğlaklaştıran iktidar ve yönetsellik kavramları kadar etkili diğer kavramları “beden” ve “nüfus”tur. Foucault (1978) da Agamben (1998) de nüfusun gözetiminin ve ölçümünün devletlerin çok uzun zamandır temel meselelerinden olduğunu vurgularlar. Bu aynı zamanda cinselliğin de devletlerin düzenleme ve denetleme alanına girmesi demektir, çünkü Foucault'nun da işaret ettiği gibi cinsellik hem bireysel bedenlerin hem de türün (toplumsal bedenin) yaşamına erişimin aracıdır. Dolayısıyla beden, doğurganlık ve cinsellik disiplin teknikleri için birer kriter ve düzenlemelerin temeli olacak kadar güçlü olgulardır (Foucault, 1978: 146). Agamben için de iktidarın modern biyopolitika yoluyla kurulmasıyla, yönetimler bireyleri sadece politik aktörler olarak değil, cinsel üretim ve yeniden üretimle ilgili varlıklar olarak algırlar. Biyopolitikanın güncel uygulamalarına ilişkin analizler (Agamben 1998, Fassin 2009 ve 2012) de, devletin sadece ekonomik ve politik stratejilerin geliştirildiği bir mücadele alanı olarak değil aynı zamanda “yaşamın yöneticisi” olarak işlev gördüğü fikrini güçlendirirler. Fassin yaşamın yönetimini “biyopolitik yönetsellik” kavramıyla açıklar. Dolayısıyla tekil bedenler olarak disiplin tekniklerinin gelişimi ile toplumsal beden olarak nüfusun düzenlenmesini hedefleyen pratikler iktidar mekanizmasının önemli momentleridir. Fraser (Fraser ve Jaeggi 2023) ise bu bağlamda kapitalizmin tanımını genişleterek, sadece üretimin değil yeniden üretimin ve insanın doğa ile olan ilişkisinin düzenlenmesini dahil eder. Ancak bu çalışmada özellikle Foucault'nun kuramından hareketle kapitalizm bu geniş anlamdaki yönetsellik sorunuyla ilişkilendirilmek ve devletin konumuna vurgu yapılmak istenmiştir. Bu bağlamda devlet basit bir komuta merkezi olarak değil, hegemonik bir etki olarak ele alınmış ve bu şekilde toplumsala içkin hale geldiği ileri sürülmüştür.

Gramsci'nin (1971) hegemonya kuramı ise kapitalizmin değişimini tarihsel süreç içinde ve politik ve ekonomik mücadeleler bağlamında incelememize olanak veren bir analiz çerçevesi sunar. Gramsci'nin hegemonya kuramı da tıpkı Foucault'nun iktidar kuramı gibi bu sürecin yalnızca zor yoluyla değil, siyasal ittifaklar ve mücadeleler yoluyla ve rızanın üretimi adına gerçekleştiğini gösterir. Foucault'nun oluşturduğu kuramsal ve kavramsal zeminden (ki bunun temel parametrelerini onun Marksizmle girdiği polemik belirler) Gramsci'nin hegemonya kuramıyla kurulan köprü, modern iktidar ilişkilerini kapitalizmin tarihsel bağlamı içinde incelememizi ve belirli bir tarihsel dönemdeki iktidar mekaniğini makro/mikro politik mücadelelerin ve pratiklerin bir etkisi olarak ele almamızı mümkün kılar.

Toplumsal cinsiyet temelli hiyerarşik güç ilişkileri, diğer toplumsal hiyerarşiler ve eşitsizliklerden neşet eden yönetim zihniyetinin halatlarını kuran dinamiklerdir. Yani nüfusun düzenlenmesinde ve bedenlerin üretken ve disiplinli hale gelmesinde cinsiyet önemli referans kaynaklarındandır. Dolayısıyla nüfusa ve tekil bedenlere dair düzenleme ve disiplin teknikleri ve stratejiler toplumsal cinsiyetlidirler. Bu stratejiler hem ekonomik hem de politik stratejilerle ilişki içinde etkinlik kazanırlar. Başka türlü onların hegemonikleşmesi de düşünülemez.

Sonuç olarak AKP basitçe bir baskı rejimi inşa etmek dışında, nüfusu ve bireysel bedenleri hedefleyen toplumsal cinsiyetli söylemler ve teknikler yoluyla; yeni öznellikler üreterek ve popüler kitleleri mobilize ederek; sosyo-ekonomik ve siyasal sorunlara belirli bir yönetim zihniyeti temelinde yanıt üreterek ve toplumsal mücadelelere tepki vererek etkili bir iktidar mekaniğinin ve yönetim zihniyetinin hegemonik olmasına katkı sunmuştur. AKP iktidarının ilk on yıllık döneminde kadınların eşitlik ve kamusal alana dahil olma taleplerini destekleyen politikalar üretirken, 2008’de patlak veren dünya ekonomik krizinin akabinde ve özellikle de 2010 Anayasa Referandumu sonrasında kendi iktidarını devlet ve toplum içinde konsolide ettikten sonra, güç bloğunda ortaya çıkan çatlamalara, siyasal ve toplumsal muhalefete sert bir tutumla yanıt vermiş ve daha otoriter bir siyasete doğru yelken açmıştır. Ortaya çıkan siyasal kriz sonucunda bir önceki dönemde dayandığı liberal ittifak dağılır. Böylece neoliberal ve neomuahafazakar kimlik politikaları yerini, radikal muhafazakar, milliyetçi ve otoriter popülist politikalarla bırakır. Bu da onun toplumsal cinsiyet eşitliği politikalarını terk ederek, neoliberalizmin krizinden olumsuz etkilenen, iktidarlarını ve güçlerini kaybettiklerini düşünen ve bunu yeniden konsolide etmek arzusu duyan erkeklere (kollektif veya tekil) yönelmesiyle sonuçlanır. Fraser (2009, 2013) benzer bir geçişi Amerika bağlamında irdeler ve onu ilerici neoliberalizmden, aşırı gerici neoliberalizme geçiş olarak tanımlar. Böylece neoliberalizmin krizinin ve ona karşı gelişen otoriterleşme tepkisinin küresel olduğu anlaşılır. Ancak Türkiye’de bu geçiş her zaman olduğu gibi çok daha sert yaşanır. AKP sadece toplumda derinleşen sorunlara karşı yükselen tepkiyi güçlü muhafazakar ve otoriter çözümlerle buluşturamaz ve bu öfkeli toplumsal tabanı sürekli kılmak ve genişletmek üzere söylemler ve politikalar geliştirmez, aynı zamanda devletin güvenlik aygıtlarını muhalif sesleri bastırmak üzere sert bir biçimde kullanır.

Neoliberalizm, bedeni kişisel ve toplumsal rekabet, verimlilik ve tüketim ilkeleriyle ilişkili olarak ele alır (Foucault, 2008); bedensel hazları ve enerjiyi bastırmaz aksine bireysel ve toplumsal girişimcilik ve rekabete dayanan piyasa merkezli tüketim ve üretim ilişkilerine kanalize eder. Bu çerçevede, yapısal sorunların yerine bireysel özerkliği ve sorumluluğu ön plana çıkarır. Birey hem kendi başarısından hem de başarısızlığından sorumludur. Bu bağlamda bedenlerin esnek piyasa ilişkilerine, üretim ve tüketim mekanizmalarına uyum sağlaması beklenir. Neoliberalizmin yücelttiği girişimci birey için, toplumsal alanın kendisi bir dayanışma ve ortaklık alanı değil, bireysel hazzın ve gücün maksimize edileceği bir rekabet alanıdır: öznelere birbirleriyle kurdukları toplumsal bağlar, ortak iyi etrafında değil, rekabete dayanan piyasa ilişkileri temelinde şekillenir. Neoliberal özne, piyasada karşılaştığı yeteneklerin dinamik ve yaratıcı uyarlamaları temelinde kendini başkalarına göre ve başkaları için şekillendirir (“insan

sermayesine yatırım yapar”).

Liberal ilkelerin bu en uç noktasına götürüldüğü biçimiyle neoliberal yönetsellik, uygulamada genellikle muhafazakâr ve otoriter güçlerle iş birliği içinde maddileşirler ve etkili olurlar; örneğin, geleneksel aile yapıları ile neoliberal esnek çalışma modeli veya girişimci birey aynı anda savunulur ve etkili kılınır. Bu ortaklık veya koalisyon, refah devletine alternatif olarak çekirdek aileye ve merkezi devlet otoritesine dayanılarak yeniden şekillenir (Brown, 2015; Cooper, 2017; Fraser, 2009 ve 2013; Hall, 1988; Jessop, 2016; Jessop vd 1988). Bu noktada Fraser (2013 ve 2019) otoriter, muhafazakâr ve liberal söylemler ve stratejilerin farklı biçimlerde eklemlendiği farklı neoliberalizmlerden veya neoliberalizmin farklı aşamalarından (klasik neoliberalizm, ilerici neoliberalizm ve aşırı gerici neoliberalizm) söz eder.

Bu çalışmada bu sentezlerin izi, Türkiye’de AKP hükümetinin kürtaj, doğum kontrolü, aile gibi somut politika alanlarında uyguladığı biyopolitik düzenlemeler ve stratejiler üzerinden sürülecektir. Bu perspektiften, AKP’nin toplumsal cinsiyet ve üreme politikaları, yalnızca muhafazakâr bir ideolojinin politik ifadeleri olarak değil; aynı zamanda nüfusu, doğurganlığı ve aile yapısını neoliberal-neokonservatif rasyonalite çerçevesinde düzenlemeye yönelik biyopolitik müdahaleler olarak ele alınacaktır (Özgüler ve Yazar, 2017). Morgan ve Roberts’a (2012) göre bu tür politikaların “üreme yönetselliği” olarak tanımlanabilir: hükümet, bireylerin üreme kararlarını doğrudan yasaklar yoluyla değil, ahlaki söylemler, normatif çerçeveler ve mikro düzenlemeler aracılığıyla (örneğin sağlık alanındaki yönetmeliklerle ve bu alandaki aktörlerle iş birliği temelinde) gerçekleştirir. Bütün bunların söylemsel çerçevesinin kuruluşunu incelemek için Yuval-Davis’in (1993 ve 1997) “toplumsal yeniden üretim ve milliyet” analizine başvurulabilir. Yuval-Davis’e göre kadınlar, ulusların biyolojik ve kültürel yeniden üreticileri olarak işlev görürken, milliyetçi söylemler kadın bedenini hem ulusal kimliğin sembolik taşıyıcısı hem de demografik politikaların doğrudan nesnesi haline getirir. Foucault ve Agamben’in kuramlarının sunduğu genel çerçeve içinden bakıldığında, AKP’nin üreme ve cinsiyet politikaları, yaşam ve ölüm üzerindeki iktidar pratiklerinin somutlaşmış ve stratejik olarak kodlanmış halidir. Fraser’ın kuramından bakılınca da AKP’nin pronatalist ve toplumsal cinsiyet eşitliği karşıtı politikaları toplumsal yeniden üretim rejiminin bir parçasıdır. Bu makale AKP’nin kadın bedenini pronatal ve aileci politikaları yoluyla aşırı gerici neoliberalizmin ve dolayısıyla kapitalizmin hizmetine nasıl sunduğunu ortaya koymayı hedeflemektedir. Kadınların doğurganlık kararları, tıbbi erişim hakları ve kürtaj pratiklerine dair geliştirilen düzenlemeler, neoliberal biyopolitik yönetselliğin en görünür tezahürleridir.

Metodolojik olarak çalışma, söylem analizi yaklaşımını benimsemektedir. Özellikle siyasi söylemler, yasa değişiklikleri ve siyasi elitlerin kamusal deklarasyonları üzerinden kadın bedenine ilişkin anlamların nasıl üretildiği ve ne tür düzenlemeler önerildiği incelenmiştir. Metodolojik açıdan çalışma, söylem analizini yalnızca siyasi konuşmalar ve medya metinleriyle sınırlı tutmayarak, resmi hukuki düzenlemeler, Cumhurbaşkanlığı genelgeleri ve kurumsal belgeler gibi birincil kaynakları da kapsayan geniş bir söylemsel alan olarak tanımlar.

Bu genişletilmiş söylem analizi çerçevesi, politika belgelerinin yalnızca birer idari metin olmadığını; aynı zamanda belirli özne konumları, normlar ve yaşam biçimleri ürettiğini kabul eder. Nitekim 2026 tarihli “Aile ve Nüfus On Yılı (2026-2035)” Cumhurbaşkanlığı Genelgesi gibi belgeler, hem dönemin yönetimsellik mantığının en yoğunlaşmış ifadeleri hem de biyopolitik müdahalenin araçları olarak çözümlenmektedir. Bu yaklaşım, Foucault'nun (1980, 1982) “iktidar-bilgi rejimleri” kavramından hareketle, resmi belgelerin nasıl belirli gerçeklik tanımları ve özne biçimleri ürettiğini göstermeyi amaçlar.

Neoliberal-Neomuhafazakar AKP'nin İlk Dönem Kadın Politikaları

AKP'nin 2002 yılında iktidara gelişi, yalnızca siyasal iktidarın el değiştirdiğini değil; Türkiye'de devlet-toplum ilişkilerinde, üretim alanındaki düzenlemelerde ve toplumsal cinsiyet rejiminde yeni bir sürece girildiğini işaret eden tarihsel bir kırılma anıdır. Bu dönemi yalnızca AB uyum sürecinin bir sonucu ya da muhafazakâr siyasetin güçlenmesi şeklinde okumak yetersiz kalır. AKP'nin siyasi projesi, yukarıda açıldığım ve Foucault'nun yönetimsellik ve iktidar kavramlarıyla, Gramsci'nin hegemonya kuramını birleştiren kuramsal çerçeve içinden ele aldığım, neoliberal ve neokonservatif rasyonalitelerin özgül bir eklemlenmesi biçiminde işlediği ve toplumsal rızanın bu zemin üzerinde güçlendiği görülmektedir (Yarar, 2020). AKP'nin ilk dönem kadın politikaları kadın bedenini ve kadın öznelliğini yeniden düzenleyen çok katmanlı bir iktidar teknolojisinin gelişiminde lokomotif görevi görmüştür. Söz konusu dönem, bir yandan hak genişlemelerinin yaşandığı; diğer yandan neoliberal piyasa rasyonalitesinin kadın hakları söylemi aracılığıyla toplumsal alana nüfuz ettiği özgül bir hegemonik moment olarak değerlendirilmelidir. Feminist söylem ve talepler neoliberal bir muhafazakar yaklaşımla yeniden yorumlanırken, farklı toplumsal kesimleri eklemlenmeyen bir “liberal konsensüs” inşa edilmiş; ancak bu uzlaşma zemini yapısal eşitsizliklerin görünmezleşmesini mümkün kılmıştır (Yarar, 2020; Coşar ve Yeğenoğlu, 2011).

AKP'nin ilk dönem başarısı, Gramsci'ci anlamda geniş ve çoğulcu bir hegemonik blok kurabilmiş olmasında yatar. Önceki İslamcı siyasal gelenekten ayrılarak benimsediği “muhafazakâr demokrasi” söylemi aracılığıyla AKP; yalnızca muhafazakâr kesimleri değil, liberal çevreleri, AB yanlısı reformist aktörleri, ulusal ve küresel sermaye çevrelerini, yerel girişimcileri ve küçük üreticileri bir araya getiren bir uzlaşma zemini yaratır (Ağartan, Buğra ve Savaşkan, 2015; Coşar ve Yeğenoğlu, 2011). Bu uzlaşma salt bir seçimsel koalisyon değil; Gramsci'nin deyimiyle “tarihsel blok” niteliği taşıyan, ekonomik, siyasal ve ideolojik-kültürel düzeyleri kapsayan organik bir bloktur (Gramsci, 1971; Hall, 1988). Kadın hakları alanındaki reformlar bu konsensüsün ve bloğun çimentosu işlevi görmüştür. Özellikle AB uyum sürecinde gerçekleştirilen Medeni Kanun ve Ceza Kanunu reformları, AKP'nin uluslararası meşruiyet üretiminde kritik bir işlev üstlenmiştir. Kadına yönelik şiddetle mücadele düzenlemeleri ve kadınların kamusal alana katılımını teşvik eden söylemler, partinin reformcu-demokratik imajını pekiştirir; böylece kadın hakları söylemi yalnızca normatif bir demokratikleşme hedefi olmaktan çıkarak AKP'nin hem ulusal hem de uluslararası meşruiyet üretiminin stratejik aracına dönüşür (Acar ve Altunok,

2013; Arat, 2010).

Bu süreçte belirleyici olan birkaç etken birlikte işlemiştir. Bunların başında kadın hareketinin kazandığı ivme ve İslami feminizmin Türkiye’deki gelişimi gelmektedir. Özellikle 1990’larda İslami hareket içinde siyasallaşan kadınlar, AKP’nin iktidara geldiği yıllarda kamusal figürler olarak belirginleşmiş; feminist argümanları bilen ve dönüştüren bu aktörler hem parti içinde hem sivil toplum alanında etkili söylemler geliştirmişlerdir (Saktanber, 2002; Yılmaz, 2015). Seküler kadın hareketi ile AKP arasında, AB sürecinin sağladığı reformist ortam çerçevesinde -özellikle Ceza Kanunu değişiklikleri sürecindeki kadın örgütleri baskısında somutlaşan- belirli alanlarda iş birliği ve etkileşim de mümkün olabilmektedir (Acar ve Altunok, 2013; Arat, 2016). BM’nin ve uluslararası kadın örgütlerinin desteklediği fon ve projeler toplumsal cinsiyet eşitliği gündeminin güçlenmesine önemli katkı sağlamıştır. Bütün bu faktörler, AKP’nin benimsediği söylemi Jessop’ın “insan yüzlü neoliberalizm” ve Fraser’ın “ilerici neoliberalizm” (progressive neoliberalism) (Jessop, 2006 ve 2007c; Fraser, 2013 ve 2019) olarak nitelendirdiği küresel eğilimle buluşturmuş; kadın politikaları ve toplumsal cinsiyet eşitliği, bu hegemonik güç bloğunun tutkalı işlevini üstlenmiştir. Feminist söylem ve taleplerin neoliberal bir çerçeveye çekilmesi ve yasal reformların neoliberal muhafazakarlık izgesi içinde tanımlanması da tam bu zeminde gerçekleşmiştir (Yarar, 2020). Bütün bunlar inşa edilen hegemonik konsensüsün iç mantığını kavramak için önemlidir.

Fraser’a göre ilerici neoliberalizm; neoliberal ekonomik dönüşüm ile özgürlük, çeşitlilik ve kadın hakları söylemlerini aynı hegemonik proje içinde birleştirirken, kimlik politikalarına dayanan yeni sol argümanları ve liberal söylemleri sınıfsal, etnik-ırka ve cinsiyete dayalı eşitsizlikleri görünmez kılan söylemsel pratiklere dönüştürür. AKP’nin ilk dönem kadın politikaları da benzer bir mantıkla işlemiştir: demokratikleşme ve özgürlük söylemleri öne çıkarılırken neoliberal ekonomik dönüşüm derinleştirilmiş, emek piyasaları esnekleştirilmiş ve sosyal devlet mekanizmaları giderek zayıflatılmıştır (Yarar, 2020). Bu çerçevede Catherine Rottenberg’in neoliberal feminizm olarak adlandırdığı kadın hakları söyleminin Türkiye’de de güçlenmesine AKP de politikalarıyla katkı sunar. Rottenberg’e göre neoliberal feminizm, feminist siyasetin kolektif ve yapısal dönüşüm perspektifini geri plana iterek kadınları bireysel başarı, öz-yatırım, girişimcilik ve kişisel dayanıklılık ekseninde yeniden tanımlar (Rottenberg, 2018). AKP’nin bu ilk dönemdeki kadın politikaları yakından incelendiğinde kadınların kamusal alana katılımını toplumsal cinsiyet eşitliği temelinde savunduğu, ancak esasen bunu mümkün kılacak yapısal dönüşümler gerçekleştirilmek yerine, kadınları bireysel başarı göstermeye ve girişimci olmaya çağırmanın dışında bir politik tutumun geliştirilmediği görülmektedir. Böylece 1980’lerden bu yana kadınların güçlenmesini savunan feminist politikaların içi boşaltılarak, kadınlar da neoliberal ekonominin başarı ve rekabet arayan bireylerine dönüştürülmek istenir. Kadınların güçlenmesini engelleyen yapısal eşitsizliklerin dönüştürülmesi ise gündem dışında tutulur.

Foucault’cu anlamda neoliberal özneleşmenin temel mantığı tam burada açığa çıkar: bireyler kendi yaşamlarının girişimcisi olarak konumlandırılırken başarısızlıkların ve kırılganlıkların

sorumluluğu da bireye bırakılır. Neoliberalizmin bu bireyci boyutu zaman zaman muhafazakar düşüncenin aileci yaklaşımından destek alarak eklektik bir biçim kazanır. Sosyal devletin küçülmesiyle ortaya çıkan boşluk bireyci düşünceyle olduğu kadar aile ve otoriter devlet biçimleriyle giderilmeye çalışılır (Foucault, 2008; Brown, 2015). Fraser gibi Melinda Cooper (2017) da neoliberal yönetimselliklerin, refah devletinin çözülmesiyle ortaya çıkan sosyal yeniden üretim krizini aileyi yeniden merkezileştirerek yönetmeye çalıştığını; ailenin bu süreçte hem bakım sorumlulukların hem de piyasanın yarattığı belirsizliklerin çözümlendiği temel kurumsal birim işlevini görmeye zorlandığını belirtir.

Türkiye’de neoliberal feminizm muhafazakar ilkelerle birlikte ele alındığında ortaya çıkan bu hibrit yapı, AKP’nin en özgün siyasal üretimini oluşturmaktadır. Neoliberal yönetimsellik bireyleri “kendi kendinin girişimcisi” olarak konumlandırırken toplumsal eşitsizlikleri bireysel sorumluluk alanına indirger; muhafazakar yaklaşım ise kadınları öncelikle aile içinde tanımlayarak annelik rolünü merkezileştirir. AKP bu iki rasyonaliteyi eklemleyerek yoksulluğu, güvencesizliği, bakım emeğini ve toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini depolitize etmiş; çözümü bireysel dayanıklılık, girişimcilik ve aile içi fedakârlıkta aramıştır (Yarar, 2020). Fraser ilerici neoliberalizmin yeniden üretim krizine çözümünün çift maaşlı aile modeli olduğunu ileri sürer. Yani artık aile içinde erkekler dışında kadınlar da çalışarak aile bütçesine katkı sunacaktır. Bir tür özgürleşme olarak sunulan bu model Rosalind Gill’in (2007) postfeminist kültür analizleriyle de rezonans içindedir: postfeminist kültürel atmosferde kadınlar özgürleşmiş bireyler olarak temsil edilirken aynı zamanda onları sürekli emek piyasasına hakim olan öz-denetime ve bireysel başarı baskısına tabi kılınırlar. Benzer dinamiklerin izlerine Türkiye’de AKP döneminde de rastlanır. Türkiye bağlamında da kadınların iş gücü piyasasına katılımı teşvik edilirken annelik, aile içi bakım emeği ve geleneksel cinsiyet rolleri aynı anda korunmuş ve ahlaki olarak yüceltilmiştir. Böylece kadınlar hem piyasanın rekabetçi öznesi hem de ailenin görünmez bakım emeğini taşıyan öznesi olarak çifte bir yük altında konumlandırılmıştır. Bu süreç kadın emeğinin çifte sömürsünün meşrulaştırılması sürecidir: kadın güçlenmesi söylemi bu sömürüyü kadınların “özgür seçimi” olarak yeniden çerçeveler. Bu durum, İlkcaracan’ın (2012) ve Dedeoğlu’nun (2012) araştırmalarıyla da doğrulanmaktadır: kadınların iş gücüne katılımı göreceli olarak artmış, ancak bakım yükü eşit biçimde dönüşmemiş; aksine bu yük ağırlıklı olarak kadınların üzerinde kalmaya devam etmiştir. Aileyi toplumsal çözülmenin panzehiri olarak idealize eden bu yaklaşım, daha sonra neoliberalizmin yarattığı sosyal krizleri absorbe etmeye çalışan muhafazakar milliyetçiliğin ve otoriter bir devlet stratejisinin güçlenmesiyle sonuçlanacaktır (Bruff, 2014; Tansel, 2018; Fraser, 2019).

Başörtüsü meselesi, bu yönetimsellik rejiminin işleyişini somutlaştıran en çarpıcı örneklerden birini teşkil etmektedir. AKP’nin ilk yıllarında başörtüsü meselesini doğrudan siyasal çatışmanın merkezine taşımaması, salt pragmatik bir tercih değil; hegemonik konsensüsü korumaya yönelik bilinçli bir yönetimsellik pratiğidir (Yarar, 2023: 183). Bu strateji, partinin geniş bir toplumsal tabana oturabilmesini sağlayacak “çatışmasızlık” söylemine ve liberal bir konsensus arayışına güç kazandırmıştır.

Başörtüsü böylece devlet merkezli yasak tartışmalarının ötesine taşınarak neoliberal tüketim kültürü içine yerleştirilmiştir. Böylece gelişen “tesettür modası” yeni bir muhafazakar yaşam biçiminin ve ona hizmet eden yeni bir sektörün en sembolik adı olurken, baş örtüsünün kamusal görünürlüğü artar (Yarar, 2023: 183; Göle, 1996). Burada Foucault’cu anlamda klasik disiplinler iktidarın yerini, tüketim pratikleri ve piyasa mekanizmaları üzerinden işleyen daha esnek ama son derece etkili bir özneleşme süreci almıştır: başörtülü kadın artık yalnızca dini kimliğin taşıyıcısı değil, yeni bir muhafazakar modernliğin ve buna uygun tüketim kültürünün aktif öznesi konumuna gelir. Böylece başörtüsü ve tesettür 1990’lardaki güçlü siyasal anlamından giderek uzaklaşır. Bunun yerine başörtüsü artık muhafazakâr kadın kimliğiyle neoliberal piyasa ilişkileri arasındaki bağ kuran ve sınıfsal ayrışmaların sınırlarını çizen bir göstergeye ve bir metaya dönüşmüştür (Saktanber, 2002; Yılmaz, 2015).

Bu dönüşüm, Ağartan, Buğra ve Savaşkan’ın (2015) çözümlediği yeni muhafazakâr orta sınıfların oluşumu süreciyle doğrudan bağlantılıdır. Yeni muhafazakâr burjuvazi yalnızca ekonomik bir sınıf değil; aynı zamanda özgün kültürel normların taşıyıcısı olarak şekillenmiştir. Başörtüsü bu yeni sınıfsal kimliğin sembolik sermayesi, onu taşıyan kadın bedeni ise kültürel olduğu kadar sınıfsal hegemonya mücadelelerinin bir alanı haline gelmiştir (Yarar, 2023). Başörtülü kadın figürü artık yalnızca mağduriyet anlatısının değil; girişimcilik, tüketim, eğitim, profesyonellik ve kamusal görünürlük söylemlerinin de taşıyıcısıdır. Foucault’cu mikro iktidar analizleri açısından bakıldığında, bu dönüşümün yalnızca yasal reformlarla gerçekleşmediği görülür: medya, moda endüstrisi, reklam sektörü, kadın dergileri, televizyon programları ve sivil toplum kuruluşları gibi mikro alanlar AKP’nin kadın politikalarının temel taşıyıcılarıdır; yeni yönetim mantığı devlet stratejileri yoluyla ancak devletin ötesine taşarak toplumsal yaşamın kılcal damarlarına nüfuz etmiştir (Foucault, 1991; Rose, 1999). Kadınlar yalnızca baskıya maruz kalan öznelere değil; aynı zamanda belirli normları içselleştirerek yeniden üreten aktif öznelere konumlanmıştır.

Sonuç olarak AKP’nin ilk dönemindeki kadın politikaları, liberal reformlar ve toplumsal cinsiyet eşitliği söylemiyle karakterize edilse de bu politikaların derin yapısında neoliberal ve muhafazakar rasyonalitelerin iç içe geçtiği görülmektedir. Bu dönemde kadınların kamusal alandaki varlığını artırmak isteyen piyasa temelli neoliberal feminist bir yaklaşımın yaygınlık kazandığı görülmektedir. Bu yaklaşım kadınların güçlenmesini bireysel başarı ve girişimcilik üzerinden kurgulayarak yapısal eşitsizliklerin görünmezleşmesine yol açmıştır. Aynı zamanda aile ve geleneksel değerlerin korunması, bu neoliberal dönüşümün toplumsal etkilerini dengelemeye yönelik bir mekanizma olarak işlev görmüştür. Bu çelişkili ama son derece kapsayıcı ve esnek stratejiler bütünü, Ortadoğu’daki savaşların ve küresel kapitalizmin krizinin de etkisiyle Türkiye’nin derinleşen toplumsal ve siyasal sorunlarına çözüm üretemez hale gelir.

AKP'nin Otoriterleşme Manevrası ve Toplumsal Cinsiyet Karştı, Aileci ve Pronatalist Politikaların Güçlenmesi

AKP'nin Otoriterleşme Manevrası

Gücünü hem devlet hem de toplum içinde konsolide eden AKP'nin özellikle 2010 sonrasında güçlenen toplumsal cinsiyet karşıtı politikaları, Türkiye'de siyasal iktidarın yeniden yapılanmakta olduğuna ve bunun çok katmanlı bir dönüşüm olduğuna işaret etmektedir. Bu dönüşüm, yalnızca otoriter ya da muhafazakâr bir rejimin güçlenmesi gibi tekil kavramlarla açıklanamaz. Bu süreç Gramsci'ci bir yaklaşımla, kapitalizmin krizinin yarattığı genel konjonktürün bir sonucu olarak ele alınacaktır. 2008 küresel finans krizi, 2010 anayasa referandumunda elde edilen başarı ve ard arda kazanılan seçimler AKP'nin devlet ve toplum içindeki gücünün konsolide etmesine imkân verirken, iktidar bloğundaki güç mücadelesinin artmasına neden olur. Neoliberalizmin derinleştirdiği toplumsal sorunlara ve AKP'nin neoliberal ve muhafazakar politikalarına karşı yükselen siyasal ve toplumsal tepkiler, AKP'nin dayandığı liberal tonu olan hegemonik bloğun dağılması sürecini hızlandırır. Bu tepkileri etkisizleştirmek, yapısal sorunları görünmez kılmak ve toplumdaki sağ güçleri mobilize etmek üzere, AKP daha otoriter ve muhafazakâr bir siyasi çizgiye kayar. Kısaca AB sürecinin zayıfladığı bu dönemde, gücünü konsolide eden AKP liderliğinde, ilerici güçlere karşı daha radikal muhafazakâr ve otoriter bir hat oluşturulur. Fraser'ın da belirttiği gibi bu yeni hat, ilerici neoliberalizmin yarattığı toplumsal hasarlardan doğsa da çelişkili bir şekilde neoliberalizme karşı olmayıp, daha çok onun ilerici unsurlarına karşı bir tepki olarak örgütlenir.

Toplumsal cinsiyet karşıtı, aileci ve pronatalist muhafazakâr politikalar, yeni ittifakın ve siyasal hattın kurucu unsurlarındandır. Foucault'nun (1991) kuramı çerçevesinden bakıldığında, bu politikalar ve söylemler, toplumsal bedeni ve yaşamı yönetme biçimi bakımından devlet stratejilerinin geçirdiği değişimin ve yeni bir yönetimselliğin gelişiminin göstergeleridir. Birinci bölümde vurgulandığı üzere, devlet özerk bir komuta merkezi değil "hegemonik bir etki"dir; yani süregelen iktidar ilişkilerinin ve stratejilerinin dinamik ve kırılğan bir sonucudur veya yoğunlaşmış halidir (Sevilla-Buitrago, 2017). Bu temelde AKP politikalarının dönüşümü, devlet dışı iktidar ilişkilerinin -özellikle sınıf, toplumsal cinsiyet ve etnik dinamiklerinin ve üretim, yeniden üretim ve doğa-toplum ilişkilerinin- stratejik olarak yeniden kodlanmasıdır. Jessop'un (2007b) formülüyle söylersek, iktidar ilişkilerinin mikro fiziğinin makro fiziğe dönüştürülmesi sürecidir.

İlk iktidar döneminde görece baskın olan ilerici neoliberal rasyonalite, kadınları piyasa aktörleri olarak konumlandıran, bireyselliği ve girişimciliği teşvik eden bir çerçeve sunarken; özellikle 2010 sonrasında belirginleşen yönelim neoliberalizmin kimlik siyasetinin ilerici unsurları yerini, radikal muhafazakâr, milliyetçi ve otoriter politikalara bırakmaya başlaması olur. Bu gelişmenin Fraser'ın Amerika'da Trump yönetiminde yükseldiğini belirttiği hiper reaktif bir neoliberalizmin gelişimiyle benzerlik göstermektedir. Fraser'a göre neoliberalizmin yarattığı toplumsal tahribat

-güvencesizleşme, emek piyasasının esnekleşmesi, sosyal devletin çözülmesi, topluluk bağlarının aşınması- kaçınılmaz olarak karşı-hareketleri doğurur; ancak bu karşı-hareketler her zaman ilerici olmak zorunda değildir. Bu temelde ortaya çıkan işsizlik gibi sorunların günah keçileri olarak, neoliberalizm değil, onunla eklemlenen ilerici kimlik politikaları ve bu politikaları savunan toplumsal güçler ilan edilir. Kadınları çalışma yaşamına davet eden retoriklerin yerini, giderek daha fazla eril tahakkümün yeniden güçlendirilmesini, kadın bedeni üzerindeki kontrolün artırılmasını hedefleyen politika ve söylemler alır (Kandiyoti, 2025). Erkeklerin neoliberalizmin etkisiyle yaşadıkları ekonomik ve sosyal gerileme ve güç kaybının müsebbibi olarak, kadınların özgürleşme talepleri gösterilmeye başlar ve erkekler ailenin ve ulusun bekçileri olarak göreve çağıran söylemler güçlenmeye başlar. Dolayısıyla neoliberalizmin yarattığı sorunlar ve krizler moralleştirilir ve sorunların çözümü bu defa cinsiyetçi ahlaki söylemler yoluyla tekrar bireylerin sırtına yüklenir.

Bu dönemde neoliberalizmin iktisadi ve sosyal açıdan aşırı anti-devletçi söylemi, bu defa toplumun tamamen devletleşmesini veya güvenlikçi ve moral bir alana dönüştürülmesini hedefleyen yeni bir devlet stratejisiyle eklemlenir. AKP'nin devlet stratejisi sosyal devleti işlevsizleştirme ve karar mekanizmasını merkezileştirme ve denetim mekanizmalarını zayıflatırken, devletin güvenlik aygıtlarını güçlendirmeye dayanır. Devletin bu dönüşümü beraberinde hukukun ve siyasal aygıtların oldukça pragmatik kullanımını getirirken, toplumdaki eril tahakküm ve güç ilişkileri üzerindeki denetim zayıflar. Siyasette ve toplumda güç istenci o kadar denetimsizce yükselir ki narsist bir din ve milliyetçilik anlayışı anti entelektüel bir dalgayla birleşerek güç kazanır. Neoliberalizmin otoriter-milliyetçi-muhafazakâr ilkelerle ilişkisi güçlenirken, aşırı kâr mantığı ve merkezi otoritenin korunma güdüsü ile geliştirilen patronaj ilişkileri, siyasetin sermaye yaratmak üzere kullanımı gibi eğilimler daha da artar. Bir başka deyişle, Bruff'un (2014) da belirttiği gibi, tıpkı dünya da olduğu gibi Türkiye'de de 2008 finansal kriziyle birlikte neoliberal hegemonyanın otoriterliğe yönelik içsel eğiliminin ³ yoğunlaştığını ve bu süreçte devletin giderek daha cezalandırıcı bir nitelik kazandığını ve demokratik denetimden uzaklaştığını görürüz. Bu bağlamda Jessop (2016), daha önce krize yönelik geçici bir çözüm olan kemer sıkma politikasının, sürekli krize yönelik kalıcı bir "çözüm" olarak "kemer sıkma siyaseti"ne dönüştüğü ve bunun da ancak otoriter bir devlet stratejisi ile yönetilebileceğini söyler. Aspinall ve Duncan'a (2026) göre, bu şekilde ortaya çıkan neoliberal faşizmdir ve bu önceki neoliberalizmden radikal bir kopuş değil, otoriter devlet yönetiminin kolaylaştırdığı ve neoliberal hegemonyanın sosyal ilişkilerinin tam da özünde yer alan hem ekonomik hem de ideolojik cinsiyet ve ırk hiyerarşilerinin niteliksel bir yoğunlaşmasıdır.

AKP'nin ikinci dönemi tam da bu dinamiğin örneklendiği bir bağlam sunar: parti, neoliberalizmin etkisiyle güçlerini yitirdiğini hisseden ve güvencesizleşen kesimlerin (özellikle de kadın-erkek eşitliğini savunan liberal yaklaşımın ana akımlaşmasından ve kadınların görece bir özgürleşme yaşamakta olmasından rahatsızlık duyan erkeklerin) kaygılarını kendi neoliberal ve otoriter yönetim zihniyetine verilen toplumsal desteğin temeline dönüştürmeyi ve bu tepkileri

³ Bu noktada neoliberalizm ile otoriter devlet arasındaki ilişkiyi neoliberalizmin yaygınlaşmaya başladığı yıllar çerçevesinde ele alan iki önemli eser Hall (1988) ve Jessop'ın (Jessop vd 1988) Thatcherizm analizini içeren çalışmalarıdır.

muhafazakar ve milliyetçi motiflerle birleştirmeyi başarır. Böylece özellikle giderek daha prekerleşen veya kronik işsizlikle boğuşan erkekler arasında yükselen toplumsal öfke modernleşmeci ve Batıcı sekülerlere, feministlere, LGBTİ+’lara ve Batı sömürgeciliğiyle iş birliği yapmakla suçlanan liberallere veya solculara yöneltilir. Söz konusu süreç bu nedenle, Bruff’ın (2014) “otoriter neoliberalizm” kavramının da işaret ettiği gibi, neoliberalizmin geri çekilmesinden ziyade radikal muhafazakâr-milliyetçi ve otoriter bir çerçeveye içinde yeniden işlevlendirilmesini ifade etmektedir (Yarar, 2020). Bu çerçevede AKP’nin kadın politikaları, neoliberal yönetimselliğin bireyselleştirici ve piyasalaştırıcı mantığı geri planda olsa da varlığını sürdürürken, muhafazakâr ve milliyetçi ideolojilerin normatif düzen kurma kapasitesinin giderek daha etkili olmaya başladığı bir zemine taşınır.

Fraser’ın kuramsal önermelerini Gramsci’nin (1971) hegemonya kuramıyla birlikte okuduğumuzda söz konusu süreç, yalnızca baskı yoluyla değil rıza üretimi ve popüler ittifaklar kurma kapasitesi aracılığıyla işleyen hegemonik bir yeniden yapılanma olarak okunabilir. Gramsci’nin hegemonya kavramı da tıpkı Foucault’nun iktidar kuramı gibi bu sürecin yalnızca zor yoluyla kurulmadığını gösterir. Yoksullaşan muhafazakâr erkeklerin öfkesi, kadınların güvenlik talepleri ve milliyetçi demografik kaygılar, anti-emperyalist pozisyonlar tek bir aşırı gerici neoliberal yönetim zihniyeti içinde birleştirilir. Devletin sosyal politika alanındaki sorumluluklarını azaltması, bakım emeğinin aileye ve dolayısıyla kadınlara devredilmesine yol açarken, aile kurumu hem ideolojik hem de ekonomik bir düzenleme mekanizması olarak daha da güçlendirilmek istenir. Artık bir önceki dönemde etkili olan ilerici neoliberal söylemler, örneğin toplumsal cinsiyet eşitliği ve kadın hakları söylemleri, geri çekilmeye başlar ve bunun yerine aileyi kadının asli varlık alanı olarak işaretleyen ve ailenin varlığını her ne pahasına olursa olsun korumayı kadının haklarından da yaşamından da önemli gören bir bakış açısı etkili kılınır. Bu durum, neoliberal kapitalizmin sosyal yeniden üretim krizinin Türkiye bağlamındaki özgül tezahürü olarak okunabilir. Fraser’ın (2009, 2016) belirttiği gibi, neoliberalizm sosyal yeniden üretim süreçlerini piyasaya ya da hane içine devrederek krizleri derinleştirirken bu krizlerin yükünü büyük ölçüde kadınlara yükler. Cooper’ın (2017) analizinde vurgulandığı üzere, neoliberal ve muhafazakar projeler görünürde çelişkili olmalarına karşın, aile kurumunu hem piyasa başarısızlıklarının tampon bölgesi hem de ahlaki disiplinin kaynağı olarak birlikte yeniden inşa etme eğilimindedirler. AKP’nin politikaları da benzer biçimde kadınları hem üretim hem yeniden üretim süreçlerinin merkezine yerleştirirken, bu emeğin yapısal koşullarını dönüştürmekten kaçınır. Kadınlar özellikle AKP’nin birinci döneminde emek piyasasının başarı arayan bireyleri olarak güçlendirilmek istenirken, ikinci dönemde siyasal çağrının ana öznesi yoksulluğun ve prekerliğin derinleşmesinden olumsuz etkilenen ve güçlerini kaybeden erkekler olur.

Çatışmacı Politikaya Geçiş ve Kürtaj Kaşısı, Pronatalist Politikaların Güçlenmesi

Yukarıda betimlenen yeniden yapılanma sürecinin ve AKP’nin politik manevrasının en belirgin tezahürü, kadın bedeni ve üreme pratikleri üzerindeki biyopolitik müdahalenin derinleşmesinde

ve söylemlerin daha da muhafazakarlaşmasında gözlemlenmektedir. Özgüler ve Yazar'ın (2017) işaret ettiği üzere, 2010 itibarıyla kürtaajın biyopolitikasında belirgin bir değişim yaşanır. Erdoğan'ın aileci politikaları esasen uygulamaya soktuğu aile düzenlemeleri ve yasalar incelendiğinde görünürlük kazanır. Dindar bir nesli yetiştirmek gerekliliğini savunan Erdoğan aile kurumunu hem toplumsal ve ahlaki çözülmenin (Erdoğan konuşmalarında sık sık boşanmalardaki artıştan ve çocuk suçlarından dem vurur) hem de giderek azalan genç nüfus probleminin çözümü olarak görür. 2010 yılında Erdoğan, “demokratik açılım” buluşmaları kapsamında kadın temsilcileriyle Dolmabahçe’de yapılan toplantıda, “Ben zaten kadın erkek eşitliğine inanmıyorum. Onun için fırsat eşitliği demeyi tercih ediyorum. Kadınlar ve erkekler farklıdır, birbirinin mütemmimidir”⁴ şeklinde açıklama yapar. 24 Kasım 2014’te Kadın ve Demokrasi Derneği’nin (KADEM) düzenlediği I. Uluslararası Kadın ve Adalet Zirvesi’nde Erdoğan kadın erkek eşitliğinin fitrata ters olduğunu belirterek: ‘Kadınla erkeğin tabiatlarının, bünyelerinin farklı olduğunu’ ifade eder ve kadınların ‘hak mücadelesinin eşitlik kavramına takılıp adalet duygusunu ıskaladıklarını’ dile getirir.⁵ Burada görüldüğü gibi, eşitlik kavramı yerine fırsat eşitliği, adalet ve fitrat kavramları kullanıma sokulur. Böylece liberal hak kavramı yok sayılmaz, muhafazakar söylem içinde yeniden yorumlanır.

Kürtaj yasaları değiştirilme de pronatalist ve kürtaaj karşıtı söylemler hükümet politikalarında giderek daha etkili olmaya başlar. Bu süreçte AKP’nin söylemsel stratejisi, kürtaajı salt bir tıbbi prosedür ve kadınların bireysel tercihi olarak değil, “soykırım” ve “cinayet” gibi ahlaki, dinî ve politik referanslarla yüklü bir eylem olarak yeni bir çerçeve içine yerleştirmek olur. Erdoğan’ın 2012’de kürtaajı doğrudan “cinayet” olarak nitelendirdiği o çarpıcı açıklaması, bu söylemsel dönüşümün doruk noktasını oluşturmaktadır. İstanbul’daki Uluslararası Nüfus ve Kalkınma Konferansı Eylem Programı’nın uygulanmasına ilişkin 2012 Uluslararası Parlamenterler Konferansı’nın kapanış oturumunda yaptığı konuşmada Erdoğan “Sezaryenle doğumlara karşı olan bir başbakanım. Kürtaajı cinayet olarak görüyorum. Buna kimsenin müsaade etme hakkı olmamalı. Ha anne karnında bir çocuğu öldürürsünüz ha doğduktan sonra öldürürsünüz. Hiçbir farkı yok. Buna karşı el birliği içinde olmalıyız” der ve çocukları çok sevdiğini ve her ailenin üç çocuk yapmasının mevcut nüfus problemimiz çözümü açısından önemli olduğunu vurgular.⁶ Buna karşı kadın örgütleri sosyal medyada “bedenimiz bizimdir” kampanyası başlatırlar. Erdoğan kampanyaya tepkisini ise 2 Haziran 2012’de Diyarbakır’da gösterir ve şu yanıtı verdi: “Benim bedenim, benim kararım diyenler feminist. Feminist kesim bunun propagandasını yapıyor. Bunun yanında yaşam hakkı var. Biz yaşam hakkından hareket ediyoruz. Bir vücutta cenin öldürüldüğünde ha yaşam halinde öldürülen ha orada. Bizim için aynıdır. Bunu öldürme hakkına kimse sahip değil.”⁷

⁴ Sol Haber, “Erdoğan’la açılım buraya kadar: Kadın ve erkek eşit olamaz” (Yayın Tarihi: 20.07.2010 , 18:30 Güncelleme Tarihi: 22.01.2025) <https://haber.sol.org.tr/devlet-ve-siyaset/erdogan-la-acilim-buraya-kadar-kadin-ve-erkek-esit-olamaz-haberi-31112>

⁵ BBC News, “Cumhurbaşkanı Erdoğan’ın 2012’den bugüne tartışma yaratan nüfus planlaması açıklamaları”, 7 Mayıs 2018 (son erişim 20.06.2026) <https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-44026368>

⁶ BBC News, “Cumhurbaşkanı Erdoğan’ın 2012’den bugüne tartışma yaratan nüfus planlaması açıklamaları”, 7 Mayıs 2018 (son erişim 20.06.2026) <https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-44026368> ve <https://bianet.org/haber/erdogan-dan-kurtaj-cinayettir-138640>

⁷ BBC News, “Cumhurbaşkanı Erdoğan’ın 2012’den bugüne tartışma yaratan nüfus planlaması açıklamaları”, 7 Mayıs 2018 (son erişim 20.06.2026) <https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-44026368>

Bu da liberal hak söyleminin tamamen terk edilmeyip, „hak” kavramının kadın öznenen yeni özne konumlarına (örneğin “ceninin yaşam hakkı”) devredildiğini gösterir. Böylece kadın bedeni, ilerici neoliberalizmle çerçevelenen eşitlik politikalarının kurucu unsuru olmaktan çıkıp, milliyetçi ve muhafazakâr tınıları çok daha güçlenmiş aşırı gerici neoliberalizmin pronatalist ve aileci biyopolitikalarının nesnesine dönüştüğünü gösterir.

AKP’nin politikalarındaki bu dönüşümü en iyi izleyebileceğimiz bir diğer mecra AKP’nin başörtüsü konusundaki politik tutumundaki değişimdir (Yarar, 2023). Ne yazık ki genel kamuoyunda AKP her zaman bir başörtüsü savunucusu olarak kodlandığı için, bu değişimler gözden kaçabilmektedir. Oysa başörtüsü gibi semboller de bu süreçte yeni anlamlar kazanır. 2010 sonrasında başörtüsü yalnızca bir özgürlük meselesi olmaktan çıkarak milliyetçi ve muhafazakâr kimliğin kurucu unsurlarından biri haline gelir. Bu süreçte AKP de temkinli tutumunu ve çatışmasızlık siyasetini bırakır ve daha açık ve sert bir biçimde başörtüsünü liberaller ve seküler kesimlere karşı savunmaya başlar. İlk defa bu dönemde konuyla ilgili tartışma yasal zemine taşınır ve gerekli yasal değişiklikler hayata geçirilir. Bu sembol, hem geçmiş mağduriyet anlatılarını canlı tutan hem de mevcut siyasal kutuplaşmayı derinleştiren bir araç olarak tekrar kullanılmaya başlar⁸. Göle’nin (1996) Türkiye’de modernite ve örtünme üzerine yaptığı çözümlemelerde ortaya koyduğu gibi, kadın bedeni kamusal alanda süregelen anlamlandırma mücadelelerinin temel sahnesidir; AKP döneminde bu sahne, laiklik-İslam geriliminin ötesinde milliyetçilik, Batı karşıtlığı ve cinsiyet politikalarının çakıştığı karmaşık bir ideolojik alanadönüştürülür. Böylece Müslüman ve muhafazakar kadın bedeni, daha güçlü bir biçimde kolektif kimliklerin ve siyasal antagonizmaların kurulduğu bir alan veya bir sınır unsuru haline gelir.

Foucault’nun (1978) beden ve nüfus arasında kurduğu ilişkiye dair analizin ışığında bu söylemsel hamle, tekil bedenlerin disipline edilmesi ile toplumsal bedenin -yani nüfusun- düzenlenmesi hedeflerini iç içe geçiren bir biyopolitik stratejinin tezahürüdür. Birinci bölümde vurgulandığı üzere cinsellik, hem bedenin yaşamına hem de türün yaşamına erişim aracıdır; dolayısıyla disiplin teknikleri için bir kriter ve düzenlemenin temeli işlevi görür (Foucault, 1978: 146). Kürtaj söylemi tam da bu kesişim noktasında işler. Agamben’e (1998) göre de modern biyopolitika aracılığıyla yönetimler bireyleri yalnızca politik aktörler olarak değil, cinsel üretim ve yeniden üretimle ilişkili varlıklar olarak kavrarlar. Fraser’ın (2023) toplumsal yeniden üretim rejimi veya Fassin’in (2009, 2012) biyopolitik yönetimsellik kavramları da bu yeni politikaların AKP’nin entellektüel liderliğini yaptığı yeni siyaset açısından önemini açıklar. Erdoğan’ın ceninin “yaşam hakkı” üzerinden geliştirdiği söylem, belirsiz tıbbi bir olguyu -ceninin hangi aşamada canlı sayılacağı sorusunu- dinî anlatılar alanına çekerek siyasallaştırmakta ve “hak” söylemini kadının bedensel özerkliği ve yaşam hakkı aleyhine araçsallaştırmaktadır. Kürtaj karşıtı söylem ve uygulamaların doğum yapmak istemeyen kadınların hamileliklerine son vermek isteme hakkını yok saymasının ötesinde, illegal ve merdiven altı yöntemlerle kürtaj olma eğilimini arttıracak ön

⁸ Konuyla ilgili detaylı analizler için bkz. (Yarar, 2023)

görülebilir ve bu noktada kadınların yaşam hakkının ve tercihlerinin pronatalist politikalara kurban edildiği söylenebilir. AKP'nin pronatalist söylemi, kadın bedeninin doğrudan nüfus politikalarının odağı haline gelmesine yol açar. Foucault'nun (1978) biyopolitika kavramı çerçevesinde değerlendirildiğinde, bu durum nüfusun düzenlenmesi ve yaşamın yönetilmesi süreçlerinin kadın bedeni üzerinden nasıl yürütüldüğüne dair güncel bir örnektir. “En az üç çocuk” söylemi, bu biyopolitik mantığın hem söylemsel hem de normatif düzeydeki ifadesidir. AKP'nin söylemsel stratejileri incelendiğinde, Özgüler ve Yazar'ın (2017) da vurguladığı gibi hükümetin kürtaj karşıtı söylemini dinî, milliyetçi ve demografik argümanları iç içe geçirerek kurduğu görülmektedir. Dinen tasvip edilmediği ileri sürülen kürtaj, aynı zamanda Türkiye'nin uluslararası rekabette elini güçlendirecek genç ve aktif bir nüfusa sahip olmasını da engelleyeceği gerekçesiyle eleştirilir. Bu söylem, kadınların doğurganlığını bireysel bir tercih veya toplumsal bir rol olmanın ötesinde ulusal bir sorumluluk ve ahlaki bir görev haline getirir. Yuval-Davis'in (1997) çözümlediği “toplumsal yeniden üretim ve milliyet” ilişkisi tam da burada devreye girer: kadınlar ulusların hem biyolojik hem de kültürel yeniden üreticileri olarak konumlandırılırken, milliyetçi söylemler kadın bedenini demografik politikaların doğrudan nesnesi haline getirirler. Bu çerçevede kürtaj yalnızca ahlaki açıdan kabul edilemez bir eylem değil, aynı zamanda “Türk milletinin geleceğine” yönelik bir tehdit olarak sunulur.

O dönemde AKP'nin bu açıklamalarıyla başlattığı kürtaj tartışmalarının analizi birçok açıdan kritik önem taşımaktadır. Her ne kadar hükümet yasal bir yasak getirmemişse de, bunu AKP'nin başarısızlığı olarak tanımlamak yanlış olur, çünkü böylesi bir yorum onun söylemsel ve kurumsal düzeyde gerçekleştirdiği dönüşümü önemsizleştirir. Tersine, iktidarın işleyişinin baskıcı yasaklar değil normatif çerçeveler ve kurumsal pratikler üzerinden gerçekleştiğini - Foucault'nun (1978) “iktidarın üretken doğası” diye adlandırdığı olguyu- düşünürsek (Özgüler ve Yazar, 2017), bu yasağın gelmemesine rağmen 2008'den itibaren pek çok devlet hastanesinin kürtaj hizmetini fiilen durdurduğunu ya da kısıtladığını düşündüğümüzde bu dönüşümü daha iyi anlarız. Bu durum, yasal düzenleme yapılmaksızın idari ve kurumsal mekanizmalar ve politik söylemler yoluyla kadın bedeninin denetlenmesinin nasıl mümkün olduğunu göstermektedir. Yukarıda değindiğim “toplumun devletleşmesi” (étatisation) olgusu tam da burada somutlaşır: merkezi hukuk yerine mikro yönetmelikler aracılığıyla işleyen otoriter ve muhafazakâr devlet, toplumun kılcal damarlarına sızarak kadınların gündelik yaşamını ve bedensel özerkliğini doğrudan dönüştüren somut bir yönetimsellik pratiğine dönüşmektedir.

Morgan ve Roberts'ın (2012) “üreme yönetimselliği” kavramı bu sürecin işleyişini kavramak açısından son derece verimlidir: doğrudan yasaklar yoluyla değil, ahlaki söylemler, normatif çerçeveler ve mikro yönetim teknolojileri aracılığıyla biçimlenen bu biyopolitik müdahalenin dikkat çekici yönlerinden biri, kadınların, annelik ve fedakârlık gibi değerleri içselleştirerek kendi bedenlerini belirli normlara uygun biçimde düzenlemesini hedeflemesidir (Yazar, 2020). Foucault'nun (1982) özneleştirme (subjectivation) kavramıyla söylersek, AKP yeni söylemleri ve öznellikleri dolaşıma sokar ve yeni uygulamaları hayata geçirir. Bu süreçte annelik, doğal ve kaçınılmaz bir kader olarak sunulurken, alternatif yaşam biçimleri marjinalleştirilir ve ahlaki

veya siyasi nedenlerle suçlanır.

“Madur Erkekler”le İttifak, Toplumsal Cinsiyet Karşıtlığı ve Aileci Politikalar

Mart 2021’de hükümetin Türkiye adına, kadınlara yönelik şiddeti ele alan bir insan hakları anlaşması olan İstanbul Sözleşmesi’nden, sözleşmenin LGBTİ bireyleri ve haklarını dolaylı olarak tanımasıyla ilgili sorunları gerekçe gösterilerek çekilmesi bir diğer önemli olgudur. Elmas, Overdorf ve Aberer (2021), boşanmış erkeklerin hakları ile ilgili Facebook gruplarında dolaşan, İstanbul Sözleşmesi ve buna bağlı Türk yasasıyla ilgili dezenformasyon kampanyalarını inceleyen çalışmalarında, kendilerini liberal kadın haklarının mağdurları olarak tanımlayan erkek gruplarının söylemlerini ele alırlar. Elmas, Overdorf ve Aberer özellikle çocukların tek taraflı velayeti ile süresiz nafaka konularına odaklanan grupların daha sonra İstanbul Sözleşmesi’ni hedef almaya başladıklarını ve sözleşmenin eşcinselliği tanıdığını vurguladıklarını belirtirler. Dolayısıyla daha önce egemen olan liberal haklarla ilgili dertleri olan erkeklerin oluşturduğu sivil girişimler veya topluluklar hükümetin politikaları doğrultusunda harekete geçer. Böylece AKP’nin politik manevraları için sivil toplum alanında önemli bir zemin oluşturulur. Eşcinsellik ise sadece bir hastalık veya sapkınlık olarak değil, toplum için bir sorun olarak kodlanır ve eşcinselliği destekleyen söylem ve politikalar Türkiye’nin nüfus gücünü zayıflatmak isteyen güçlerin ajanları olarak fişlenirler.

Bu süreçte aileci ve pronatalist politikalar, AKP’nin ideolojik ve politik projesinin merkezine yerleşir. Bu dönemde giderek artan oranda aile yalnızca bir toplumsal kurum değil, aynı zamanda sosyal refah rejiminde devletin yerine geçen bir sosyal politika aracı olarak işlev görmektedir. Buğra ve Savaşkan’ın (2014) gösterdiği üzere, sosyal devletin geri çekilmesiyle birlikte bakım emeği, sosyal güvenlik ve dayanışma mekanizmaları giderek aileye devredilmiş; bu da kadınların ev içi emek yükünü önemli ölçüde artırmıştır. Kadınlar, çocuk bakımı, yaşlı bakımı ve duygusal emek gibi faaliyetlerin başlıca taşıyıcıları haline gelirken, bu emek biçimleri ekonomik olarak değersizleştirilmiş ve politik olarak görünmez kılınmıştır. Bu durum, toplumsal yeniden üretimin depolitize edilmesine ve kadın emeğinin sistematik olarak sömürülmesine yol açmaktadır (Fraser, 2009). Dolayısıyla, yukarıda da belirtildiği gibi kadınlar, ulusun ve ailenin biyolojik ve kültürel yeniden üreticileri olarak konumlandırılırken, annelik milli bir görev olarak yüceltilmektedir.

AKP söyleminde ekonomik eşitsizlikler, toplumsal çatışmalar ve kültürel dönüşümler sıklıkla “ahlaki kriz” olarak çerçevelenmekte veya işlenmekte; bu krizlerin çözümü ise aileye dönüş ve geleneksel değerlerin güçlendirilmesi olarak sunulmaktadır (Yarar, 2023: 183). Neoliberalizmin krizini ahlakileştiren bu yaklaşım, toplumsal sorunların yapısal nedenlerini görünmez kılar. Böylece kadınlar toplumsal düzenin korunmasından ve yeniden üretilmesinden sorumlu, disiplin altına alınması gereken unsurlara indirgenirler. Kadın bedeni, bu süreçte hem ahlaki düzenin hem de toplumsal istikrarın sembolik taşıyıcısı haline gelir. Bütün bunlar Fraser’ın aşırı gerici neoliberalizm analizinin öngördüğü sonuçları doğrulamaktadır: neoliberalizmin yarattığı tahribatın enerjisi sisteme yöneltmek yerine, feminist, LGBTİ+ ve seküler kesimlere doğru

akıtılmakta, yapısal eleştiri etkisizleştirilerek mevcut düzenin yeniden meşrulaştırılması sağlanmaktadır.

Bu dönemde toplumsal cinsiyet eşitliği söyleminin sistematik biçimde zayıflatılması da dikkat çekmektedir. Eşitlik yerine “fıtrat” ve “tamamlayıcılık” kavramları öne çıkarılmış; kadın ve erkek arasındaki farklılıklar doğallaştırılarak toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri meşrulaştırılmıştır (Coşar ve Yeğenoğlu, 2011). Bu yaklaşım, feminist eşitlik taleplerini marjinalleştirirken kadınların kamusal alandaki varlığını belirli normatif sınırlar içinde tutmayı mümkün kılar. Aynı zamanda toplumsal cinsiyet eşitliği söylemi, “Batı kaynaklı” ve “yerli olmayan” bir ideoloji olarak çerçevelenerek meşruiyeti ortadan kaldırılmıştır (Acar ve Altunok, 2013). Bacchi’nin (1999) “sorunun politika olarak kurulması” analiz yöntemini kullandığımızda bu stratejinin işlevi daha da netleşir: feminist talepler “aile düşmanlığı” ve “kültürel emperyalizm” şeklinde kodlanarak toplumsal cinsiyet eşitsizliğine yönelik yapısal eleştirinin kamusal alandaki meşruiyeti zayıflatılmaktadır; eşitlik çözüm olarak değil, sorunun ta kendisi olarak sunulmaktadır. Bu gelişmelerle birlikte seküler ve feminist kadınlar ile LGBTİ+ bireyler giderek artan biçimde disiplinci beden politikalarının hedefi haline gelirler. Toplumsal cinsiyet politikaları, yalnızca norm üretmekle kalmamış; aynı zamanda bu normlara uymayan bedenleri dışlayan ve marjinalleştiren bir işlev de üstlenmiştir (Acar ve Altunok, 2013; Ayata ve Doğangün, 2017). Butler’ın (1990, 2004) cinsiyet performatifliği ve beden politikası üzerine geliştirdiği kuramsal çerçeveye de örtüşen bu tablo şunu ortaya koymaktadır: devlet yalnızca doğurganlığı teşvik etmekle kalmayıp, aynı zamanda normatif heteroseksüelliği ve ikili cinsiyet rejimini zorunlu kılarak bu normlara uymayan bedenleri aktif olarak “tehdit” kategorisine yerleştirmektedir. AKP’nin beden politikası bu nedenle yalnızca pronatalist değil, aynı zamanda normatif heteroseksüelliği dayatan ve farklı beden/kimlik biçimlerini marjinalleştiren bütünleşik bir rejim oluşturmaktadır. Bu çerçevede “güçlü kadın” imgesi yalnızca belirli normatif sınırlar içinde kabul görmektedir: kadın kamusal alanda aktif olabilir, ancak bu aktivite aile kurumunun işlevselliğini tehdit etmemeli, tersine onu desteklemelidir. Erkekler ise neoliberalizmin yarattığı ekonomik güvensizlik ortamında “aile ve ulusun bekçisi” rolüne davet edilerek, kimliklerini yeniden inşa edebilecekleri bu tür bir sembolik alana sıkıştırılırlar (Kimmel, 2013).

AKP’nin 2025 yılını aile yılı ilan etmesi ve sonrasında yayımladığı genelgeler, bütün bu politik tutumların ve söylemlerin nasıl zaman içinde kristalize olduğunu ve onun otoriter ve muhafazakâr eğilimlerinin nasıl yoğunlaştığını daha net ortaya koyar. AKP 2025 yılının aile yılı olarak ilan ettiği gibi 1 Mayıs 2026 tarihli ve 2026/4 sayılı Cumhurbaşkanlığı “Aile ve Nüfus On Yılı (2026-2035)” Genelgesiyle bu hedef 10 yıla çıkarılır. Resmî Gazete’de yayımlanan bu belge, AKP’nin pronatalist ve aileci politikalarının kurumsal derinliğini ve uzun vadeli niteliğini en açık biçimde ortaya koymaktadır. Genelge, Türkiye’nin doğurganlık hızının “Cumhuriyet tarihimizin ölçülen en düşük seviyesine gerilediğini” tespit ederek bunu “varoluşsal bir tehdit” olarak tanımlar. Bu çerçeveleme, Foucault’nun (1978) biyopolitika analizinde tarif ettiği “nüfusun düzenlenmesi” mantığının 2020’ler Türkiye’sindeki doğrudan yansımasıdır: nüfus artık salt demografik bir değişken değil, devletin varoluşsal kaygısının nesnesi haline gelmektedir. Fassin’in

(2009 ve 2012) “biyopolitik yönetimsellik” analizi bağlamında, bu durum devletin yalnızca ekonomik ve politik stratejilerin geliştirildiği bir mücadele alanı olarak değil, aynı zamanda “yaşamın yöneticisi” olarak işlev gördüğünün açık bir göstergesidir. Genelgenin içeriği bu perspektiften incelendiğinde, AKP’nin “aile ve nüfus” söyleminin çok yönlü yönetsel işlevleri görünür hale gelir. Belge, bir yandan “cinsiyetsizleştirme akımı” ve “zararlı bağımlılıklar” gibi ifadelerle LGBTİ+ hareketi ve feminist talepleri “nesil, millî ve manevî değerlere” yönelik tehditler olarak konumlandırmakta; öte yandan evliliği, çok çocukluluğu ve “annelik ve babalığı” aile politikasının temel araçları olarak meşrulaştırmaktadır. Genelgenin 6. maddesi “annelik ve babalığı toplumsal bir değer olarak tahkim etmek” ve “çok çocuklu aile yapısını desteklemek” amacıyla somut uygulamaların hayata geçirileceğini açıkça ifade etmektedir. Bu temelde bir yandan kadın bedeni aile dışında değersizleştirilirken, alternatif aile modelleri -LGBTİ+’ların yaşam biçimine uygun aile biçimleri, genç kadınlar arasında giderek yaygınlaşan çocuk sahibi olmama eğilimi veya hayvanlarla kurulan bakım ve sevgi ilişkileri- meşruluğunu kaybetmeye ve meşru görülmemeye başlar.

Anneliği bireysel bir tercih olmaktan çıkararak devlet politikasının normatif hedefi haline getiren bu biyopolitik yaklaşım, 2012 kürtaj tartışmasının söylemsel mekanizmalarıyla olduğu kadar, son yıllarda uygulamaya konulan Ailenin Korunması ve Güçlendirilmesi Vizyon Belgesi (2024-2028), Kadının Güçlenmesi Genelgesi (2025/4) ve Aile ve Gençlik Fonu gibi kurumsal araçlarla da doğrudan süreklilik içindedir. 2012’de yasal bir yasak biçiminde somutlaştırılmaya çalışılan pronatalist müdahale, 2026 itibarıyla artık on yıllık bir ulusal program ve kurumsal çerçeveye dönüşmüştür. Genelgenin 2. maddesi “tüm kamusal politika ve araştırmaların aile kurumuna ve nüfus değişimine etkileri yönünden değerlendirmeye tâbi tutulacağını” hükme bağlar. Bu düzenleme, pronatalist rasyonalitenin artık devletin tüm alanlarına nüfuz eden bir yönetimsellik ilkesine dönüştüğünü gösterir: sağlık, eğitim, ekonomi, kentsel planlama ve uluslararası politika, hepsinin “aile ve nüfus” perspektifinden yeniden kurgulanması hedeflenmektedir. Foucault’nun (1991) yönetimsellik analizinde öngördüğü biçimde, iktidar giderek daha kapsamlı, kurumsal ve uzun vadeli bir yönetim rasyonalitesi ortaya koyma çabasıdadır.

Bu biyopolitik yönetimselliğin güçlenmesinin arka planını, TÜİK verilerinin ortaya koyduğu demografik tablo oluşturur. Türkiye’nin toplam doğurganlık hızı (TFR) 2023 yılında 1,48 düzeyine gerilemiş; bu rakam, nüfusun kendini yeniden üretebilmesi için gerekli olan 2,1 eşik değerinin çok altında kalmaktadır. TÜİK’in nüfus projeksiyonları, mevcut doğurganlık eğilimlerinin sürmesi halinde çalışma çağı nüfusunun 2040’lı yıllarda belirgin biçimde daralacağını; yaşlı bağımlılık oranının 2050’ye kadar üç kata yaklaşacağını ve sosyal güvenlik sisteminin mevcut parametrelerle sürdürülemez hale geleceğini göstermektedir (TÜİK, 2023). Devletin bu demografik verileri söylemsel olarak işleme biçimi ise Foucault’nun (1980, 1982) “iktidar-bilgi rejimleri” hakkındaki yorumlarıyla güçlü bir biçimde örtüşmektedir: 1,48 TFR rakamı resmi belgelerde “varoluşsal tehdit”, “milletin geleceği” ve “neslin devamı” gibi milliyetçi ifadelerle çerçevelenerek kamusal alanda derin bir demografik kriz söylemi üretilir. Üstelik bu söylem milliyetçi ve muhafazakâr argümanlarla bütünleştirilir: LGBTİ+lar ve feministler,

Batı'nın sömürgeci komplolarının bir parçası olarak sunulur. Böylece yapısal bir demografik sorun, belirli kimlik gruplarına yönelik ahlaki ve milliyetçi bir seferberlik söylemine dönüşür. Yuval-Davis'in (1993) belirttiği üzere, bu tür milliyetçi demografik söylemler kaçınılmaz biçimde kadın bedenini ulusal yeniden üretimin birincil sorumlusu ve hedefi olarak konumlandırır.

Aynı şekilde 2024-2028 yıllarını kapsayan Ailenin Korunması ve Güçlendirilmesi Vizyon Belgesi, AKP'nin aile politikasını ilk kez bu denli uzun vadeli ve bütünsel bir devlet stratejisi olarak kurumsallaştırmaktadır. Belge, bir yanda aile kurumunun demografik işlevini güçlendirmeyi önce siyasi bir tercih ardından da devletin zorunlu bir stratejik hedefi olarak tanımlarken; diğer yanda aileye yönelik hizmet ve koruma mekanizmalarını tek bir çerçevede biraraya getirir. Foucault'nun (1978) biyopolitika kavramsallaştırmasında öngörülen “nüfusun yönetimi” mantığı, bu belgede son derece sistemli bir idari ayağına dönüşmektedir: aile artık bireylerin tercih ettiği bir yaşam biçimi değil, devletin işletmesi gereken bir yönetimsellik nesnesi olarak konumlandırılır.

Demografik kriz söyleminin pratik politika ayağını ise Aile ve Gençlik Fonu oluşturur. Fon, evlilik teşviklerini, çok çocuklu ailelere yönelik nakdi destekleri, genç çiftlere sunulan faizsiz kredi mekanizmalarını ve doğurganlığı artırmaya yönelik maddi teşvikleri tek bir kurumsal çatı altında toplayarak neoliberal rasyonalitenin piyasa araçlarıyla muhafazakar aile normlarının yeniden üretimini aynı anda finanse etmektedir. Morgan ve Roberts'ın (2012) üreme yönetimselliği kavramlaştırması bu aygıtı tam olarak yakalamaktadır: doğurganlık kararları doğrudan yasaklar yoluyla değil, ekonomik teşvikler ve normatif düzenlemeler yoluyla yönlendirilmektedir. Bu yaklaşım, Fraser'ın (2009) işaret ettiği neoliberal sosyal yeniden üretim krizinin geçici olarak yönetilme biçimidir; devlet piyasanın derinleştirdiği bakım ve nüfus krizini çözmek yerine onu yönetmek amacıyla kadınları mali teşviklerle evlilik ve annelik rollerine yönlendirmeyi tercih etmektedir. Öte yandan fonun “Gençlik” boyutu da dikkat çekicidir: genç nesilleri aile ve doğurganlık normları ekseninde biçimlendirmeyi hedefleyen bu bileşen, yönetimsellik mantığının yalnızca mevcut kadın bedenlerini değil, gelecek nesillerin öznelleşme süreçlerini de kapsadığını ortaya koymaktadır. Rose'un (1999) “yönetimsellik ve öznellik” analizinde vurguladığı üzere, modern yönetim teknolojilerinin en işlevsel biçimde çalıştığı alan, bireylerin kendi kendilerini belirli normlara göre biçimlendirdiği öznelleşme süreçleridir.

Bu belgeler bütünü içinde en çarpıcı gerilimi ise Kadının Güçlenmesi Genelgesi (2025/4) oluşturmaktadır. AKP'nin yönetimsellik mantığının iç çelişkilerini en yoğun biçimde sergileyen bu belge, aynı zamanda neoliberal yaklaşımın kısmi de olsa devamlılığının göstergesidir. Bu belge bir yanda kadınların iş gücüne katılımını, mesleki eğitimini ve ekonomik bağımsızlığını destekleyen politika taahhütlerini içerirken; öte yanda bu politikaları “anne, eş ve aile bireyi” rolleriyle eş zamanlı yürütülmesini öneren bir çerçeve sunmaktadır. Bu çift ağızlılık, özellikle AKP'nin ilk dönemindeki söylemleriyle devamlılık içindedir. Ancak bu ikinci dönemde kadın haklarına ve kadınların ekonomik faaliyetlerine katılımını teşvik eden söylemler çekinik bir nitelik kazanır. Tıpkı ilk dönemde olduğu gibi, eşitlik söylemi yapısal dönüşüm perspektifinden yoksundur. Dolayısıyla hem üretim hem yeniden üretim süreçlerinin çifte yüküyle karşı karşıya

bırakılan kadınlar için aile ve toplum giderek daha muhafazakar ve milliyetçi yaklaşımların cenderesine bırakılır. Genelgenin kadın güçlenmesini aile politikasının normatif çerçevesi içinde sunması, devletin “güçlü kadın” imgesini pronatalist bir yönetimsellik rasyonalitesine eklemleme kapasitesinin en belirgin göstergesidir. Bu çerçevede kadının güçlenmesine dair bu vurgunun, AKP’nin bu ikinci döneminde belirgin biçimde geri çekildiğini tekrar not etmek gerekir.

Genelgenin 4. maddesi ise bu biyopolitik çerçevenin toplumsal cinsiyet boyutunu bütün açıklığıyla ortaya koymaktadır: “Aileyi ve nüfusu olumsuz etkileyen cinsiyetsizleştirme akımı, zararlı alışkanlık ve bağımlılıklar nesilleri her türlü menfi etki ve müdahaleye karşı koruyacak bütüncül bir politika çerçevesinde ele alınacaktır.” Bu ifade toplumsal cinsiyet eşitliği ve LGBTİ+ haklarına yönelik talepleri “aile düşmanı” bir tehdit olarak tanımlayan söylemsel stratejinin resmi bir devlet belgesiyle perçinlendiğini gösterir. Böylece devlet, yalnızca doğurganlığı teşvik etmekle kalmayıp aynı zamanda alternatif yaşam biçimlerini ve kimlik taleplerini aktif olarak “tehdit” kategorisine yerleştirerek dışlar. AKP’nin beden politikasının yalnızca pronatalist değil, aynı zamanda normatif heteroseksüelliği zorunlu kılan ve farklı beden/kimlik biçimlerini marjinalleştiren bütünlük bir rejim oluşturduğu burada en somut biçimiyle görünür.

Sonuç

Bu çalışmada, AKP’nin kadın bedenine yönelik politikalarını, özellikle de pronatalist ve aileci politikalarını 2002’den günümüze uzanan bir süreçte analiz ederek üç temel bulguya ulaşılmıştır. Birinci bulgu, AKP’nin toplumsal cinsiyet politikalarının tek bir ideolojik yönelimle açıklanamayacağı; aksine neoliberalizmin otoriter ve muhafazakâr unsurlarla farklı eklemleme biçimlerinden doğan özgül versiyonları bağlamında şekillendiğidir. İlk dönemde (2002-2008) kurulan “liberal konsensüs”, kadınları piyasa aktörleri olarak konumlandıran kimlik politikalarından beslenen ilerici bir neoliberal söylem üretirken, 2010 sonrasında neoliberalizmin eklemlediği muhafazakâr ve otoriter öğeler güçlenir veya yoğunlaşır ve kadın bedeni doğrudan pronatalist biyopolitikanın konusuna dönüşür. AKP’nin 2010 sonrası aileci ve pronatalist politikaları, çelişkili ama etkili bir yönetimsellik üretmiştir. Bu yönetimsellik, hem Foucault’nun biyopolitika ve özneleştirme analizinin öngördüğü mekanizmalar aracılığıyla hem de Gramsci’nin hegemonya kuramının vurguladığı rıza üretimi süreçleri ve siyasal mücadeleler yoluyla işlemektedir. Bu biyopolitik yönetimsellik çerçevesinde kadınlar aynı anda birden fazla özne pozisyonuna yerleştirilmektedir: bireysel sorumluluk taşıyan neoliberal özne, aileye adanmış muhafazakar özne ve nüfus politikalarının taşıyıcısı olan milli özne. Bu çelişkili konumlanma, etkin bir muhalif söylem yokluğunda rejimin istikrarsızlığından ziyade hegemonik kapasitesini artırır; çünkü bu yapı farklı toplumsal kesimlerin beklentilerini aynı anda karşılayabilen esnek bir çerçeve sunmaktadır. Fraser’ın (2019) aşırı gerici neoliberalizm analizi bu hegemonik esnekliğin tarihsel-konjonktürel zeminini açıklamaktadır: neoliberalizmin krizi yarattığı, ilerici değil gerici bir seferberliğin yakıtına dönüştürülmekte; bu seferberlik kadın bedenini hem kontrolün hem de yeniden anlam yüklemenin merkezi haline getirmektedir. Jessop’un (2007) formülüne dönersek, mikro düzeydeki iktidar ilişkilerinin -toplumsal cinsiyet hiyerarşileri, aile içi güç dengeleri, üreme

pratikleri- makro bir devlet stratejisine dönüştürülmesi bu hegemonik projenin özünü oluşturmaktadır. Kadın bedeni ise bu çerçevenin merkezinde yer alarak hem kontrolün hem de özneleşmenin kesişim noktası haline gelmektedir. Bu nedenle AKP'nin toplumsal cinsiyet politikaları, yalnızca baskı ve gericilik üzerinden değil, aynı zamanda yeniden üretim rejimleri veya biyopolitik yönetsellik ve hegemonya mücadelesi üzerinden analiz edilmelidir.

İkinci bulgu, bu dönüşümün söylemsel bir değişimle sınırlı kalmayıp kurumsal ve yasal mekanizmalar aracılığıyla da işlediğidir. 2012'deki kürtaj yasağı girişimi, Özgüler ve Yazar'ın (2017) gösterdiği üzere, yasal düzenleme yapılamamış olsa dahi idari uygulamalar ve kurumsal baskı yoluyla kadınların üreme hakları fiilen kısıtlanır. Bütün bunlar yukarıdaki tespitlerle birlikte düşünüldüğünde süreç, Foucault'nun biyopolitika kavramıyla uyumlu biçimde, iktidarın doğrudan yasaklama yerine normalleştirme, yeni hak ve özne konumları üreten söylemler ve kurumsal düzenlemeler gibi mikro mekanizmalar yoluyla nasıl işlediğini somut olarak göstermektedir. Bu mekanizmalar yoluyla makrostratejilerin toplumsala sızması mümkün olur.

Üçüncü ve en çarpıcı bulgu ise bu biyopolitik rejimin kurumsallaşma düzeyidir. 1 Mayıs 2026 tarihli "Aile ve NüfusOn Yılı (2026-2035)" Cumhurbaşkanlığı Genelgesi, AKP'nin pronatalist ve aileci politikalarının artık kısa vadeli siyasi tercihler değil, on yıllık ulusal bir program çerçevesine oturtulmuş yapısal bir yönetsellik veya rejime dönüştüğünü teyit etmektedir. Genelgenin tüm devlet kurumlarını "aile ve nüfus" perspektifinden yeniden yapılandırmayı zorunlu kılması, "cinsiyetsizleştirme akımını" varoluşsal bir tehdit olarak tanımlaması ve "annelik ile babalığı toplumsal değer olarak tahkim etmeyi" açıkça hedeflemesi, bu rejimin kapsamını ve derinliğini gözler önüne sermektedir.

Tüm bu bulgular, Foucault'nun biyopolitika kuramı kadar Gramsci'nin hegemonya kuramının açıklayıcı gücünü de doğrulamaktadır: AKP'nin kadın politikaları salt baskıcı bir iktidar pratiği değil, farklı toplumsal kesimlerin rızasını üreten, kadınların önemli bir bölümünün bu bedensel normları içselleştirmesine zemin hazırlayan hegemonik bir proje olarak işlev görmektedir. Feminist hareketin 2012'deki direnişi ile sonraki yıllarda giderek daralan direniş alanı, bu hegemonyanın hem tartışmalı hem de dönüşen niteliğini ortaya koymaktadır. Karşı-hegemonik stratejilerin ise liberal kürtaj hakkı savunucusu söyleminin ötesine geçerek sınıf, etnisite ve cinsellik eksenlerini de kapsayan daha bütünleşik bir çerçeve geliştirmesi gerektiğini Özgüler ve Yazar (2017) ikna edici biçimde savunmaktadır. AKP'nin kendi söylemlerini hak savunuculuğu bağlamında taşıdığı gibi, muhalif hareketleri ve sesleri, aile ve annelik gibi nosyonlara yabancı Batıcılar ve emperyalistlerin güçlerin etkisindeki marjinaler olarak işaretlediği unutulmamalıdır.

Sonuç olarak bu çalışma, AKP döneminin kadın beden politikasını tek bir kavramsal merceğe altında değil; biyopolitika, yönetsellik, hegemonya ve toplumsal yeniden üretim krizinin kesişiminde çok katmanlı bir analiz nesnesine dönüştürmüştür. Türkiye'nin bu deneyimi, küresel ölçekte muhafazakâr-popülist iktidarların neoliberal ekonomik çerçeveyi korurken üreme

politikaları üzerinden milliyetçi ve dini normları yeniden inşa etme pratiklerini anlamak açısından karşılaştırmalı bir değer taşımaktadır. Macaristan, Polonya ve Rusya gibi ülkelerdeki benzer pronatalist politikalarla karşılaştırıldığında, Türkiye örneği özgün bir “neoliberal-muhafazakar-otoriter sentez” modeli sunmaktadır. Bu modelin sınırları, çelişkileri ve feminist direniş karşısındaki kırılğanlıkları, gelecekteki araştırmalar için verimli bir zemin oluşturmaya devam etmektedir.

Kaynakça

- Acar, F. ve Altunok, G. (2013). The politics of intimate at the intersection of neoliberalism and neoconservatism. *Women's Studies International Forum*, 41, 14-23.
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. (Çev. D. Heller-Roazen). Stanford: Stanford University Press.
- Ağartan, K., Buğra, A. ve Savaşkan, O. (2015). *New Capitalism in Turkey: The Relationship between Politics, Religion, and Business*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.
- Arat, Y. (2010). Religion, politics and gender equality in Turkey: Implications of a democratic paradox? *Third World Quarterly*, 31(6), 869-884. <https://doi.org/10.1080/01436597.2010.502712>
- Arat, Y. (2016). Islamist women and feminist concerns in contemporary Turkey: Prospects for women's rights and solidarity. *Frontiers*, 37(3), 125-150.
- Aspinall, K. ve Duncan, J. (2026). The hidden roots of neoliberal fascism: Race, gender and the intensification of neoliberal hegemony. *Distinktion: Journal of Social Theory*, 1-24. <https://doi.org/10.1080/1600910X.2025.2587703>
- Ayata, B. ve Doğangün, G. (2017). Gender politics of the AKP: Restoration of a religio-conservative gender climate and women's contradictory experiences. *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 19(6), 610-627.
- Bacchi, C. (1999). *Women, Policy and Politics: The Construction of Policy Problems*. Londra: Sage.
- Brown, W. (2015). *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. New York: Zone Books.
- Bruff, I. (2014). The rise of authoritarian neoliberalism. *Rethinking Marxism*, 26(1), 113-129. <https://doi.org/10.1080/08935696.2013.843250>
- Burchell, G., Gordon, C. ve Miller, P. (Der.) (1991). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Londra: Routledge.
- Butler, J. (2004). *Undoing Gender*. Londra: Routledge.
- Buğra, A. ve Savaşkan, O. (2014). *New Capitalism in Turkey: The Relationship between Politics, Religion and Bussines*, Cheltenham: Edward Elgar.
- Cooper, M. (2017). *Family Values: Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*. New York: Zone Books.
- Coşar, S. ve Yeğenoğlu, M. (2011). New grounds for patriarchy in Turkey? Gender policy in

the age of AKP. *South European Society and Politics*, 16(4), 555–573.

Cumhurbaşkanlığı. (2026). Aile ve Nüfus On Yılı (2026-2035) Genelgesi (Sayı: 2026/4). Resmi Gazete (Sayı: 33241), 1 Mayıs 2026.

Dedeoğlu, S. (2012). Equality, protection or discrimination: Gender equality policies and part-time work in Turkey. *Social Politics*, 19(3), 269-290.

Elmas, T., Overdorf, R. ve Aberer, K. (2021). Tactical reframing of online disinformation campaigns against the Istanbul Convention. arXiv:2105.13398. <https://doi.org/10.48550/arXiv.2105.13398>

Fassin, D. (2009). Another politics of life is possible. *Theory, Culture & Society*, 26(5), 44-60.

Fassin, D. (2012). *Humanitarian Reason: A Moral History of the Present*. (Çev. R. Gomme). Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.

Foucault, M. (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Pantheon Books.

Foucault, M. (1978). *The History of Sexuality Volume I: An Introduction*, trans. Robert Hurley. New York: Pantheon Books.

Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. (Der. C. Gordon). New York: Pantheon Books.

Foucault, M. (1982). The subject and power. *Critical Inquiry*, 8(4), 777-795.

Foucault, M. (1991). Governmentality. G. Burchell, C. Gordon ve P. Miller (Der.) içinde, *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* (ss. 87–104). Chicago: University of Chicago Press.

Foucault, M. (2008). *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979*. (Der. M. Senellart, Çev. G. Burchell). New York: Palgrave Macmillan.

Fraser, N. (2009). Feminism, capitalism and the cunning of history. *New Left Review*, 56, 97–117.

Fraser, N. (2013). *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*. Londra: Verso.

Fraser, N. (2016). Contradictions of capital and care. *New Left Review*, 100, 99–117.

Fraser, N. (2019). *The Old Is Dying and the New Cannot Be Born*. Londra: Verso.

Fraser, N. ve Jaeggi, R. (2023). *Kapitalizm: Eleştirel Kuram Çerçevesinde Bir Söyleşi*. Ankara: Nika Yayınevi (Orjinal baskı 2018).

- Gill, R. (2007). Postfeminist media culture: Elements of a sensibility. *European Journal of Cultural Studies*, 10(2), 147–166. <https://doi.org/10.1177/1367549407075898>
- Göle, N. (1996). *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks*. (Çev. ve Haz. Q. Hoare ve G. Nowell-Smith). New York: International Publishers.
- Hall, S. (1988). *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*. Londra: Verso.
- İlkkaracan, İ. (2012). Why so few women in the labor market in Turkey? *Feminist Economics*, 18(1), 1–37.
- Jessop, B. (2006). The third way: Neo-liberalism with a human face? S. Berg ve A. Kaiser (Der.) içinde, *New Labour und die Modernisierung Gross Britanniens* (ss. 333–366). Augsburg: Wissener Verlag.
- Jessop, B. (2007a). From micro-powers to governmentality: Foucault's work on statehood, state formation, statecraft and state power. *Political Geography*, 26(1), 34–40. <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2006.08.002>
- Jessop, B. (2007b). *State Power: A Strategic-Relational Approach*. Cambridge: Polity Press.
- Jessop, B. (2007c). New Labour or the normalization of neoliberalism. *British Politics*, 2(3), 282–288.
- Jessop, B. (2016). *The State: Past, Present, Future*. Cambridge: Polity Press.
- Jessop, B., Bonnett, K., Bromley, S. ve Ling, T. (1988). *Thatcherism: A Tale of Two Nations*. Cambridge: Polity Press.
- Kandiyoti, D. (2025). Ataerkillikten eril restorasyona: Küresel toplumsal cinsiyet krizinin izdüşümleri. *Feminist Tahayyül*, 6(1), 193–204.
- Kimmel, M. (2013). *Angry White Men: American Masculinity at the End of an Era*. New York: Nation Books.
- Morgan, L. M. ve Roberts, E. F. S. (2012). Reproductive governance in Latin America. *Anthropology & Medicine*, 19(2), 241–254. <https://doi.org/10.1080/13648470.2012.675046>

Özgüler, C. ve Yarar, B. (2017). Neoliberal body politics: Feminist resistance and the abortion law in Turkey. W.Harcourt (Der.) içinde, *Bodies in Resistance: Gender and Sexual Politics in the Age of Neoliberalism* (ss. 133–161). Londra: Palgrave Macmillan.

Rose, N. (1999). *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rottenberg, C. (2018). *The Rise of Neoliberal Feminism*. New York: Oxford University Press.

Saktanber, A. (2002). *Living Islam: Women, Religion and the Politicization of Culture in Turkey*. Londra: I.B. Tauris.

Sevilla-Buitrago, Á. (2017). Gramsci and Foucault in Central Park: Environmental hegemonies, pedagogical spaces and integral state formations. *Environment and Planning D: Society and Space*, 35(1), 165–183. <https://doi.org/10.1177/0263775816658293>

Tansel, C. B. (2018). Authoritarian neoliberalism and democratic backsliding in Turkey: Beyond the narratives of progress. *South European Society and Politics*, 23(2), 197–217. <https://doi.org/10.1080/13608746.2018.1479945>

TÜİK. (2023). *Doğum İstatistikleri ve Nüfus Projeksiyonları*. Türkiye İstatistik Kurumu.

Yarar, B. (2020). Neoliberal-neoconservative feminism(s) in Turkey: Politics of female bodies/subjectivities and the Justice and Development Party's turn to authoritarianism. *New Perspectives on Turkey*, 63, 113–137. <https://doi.org/10.1017/npt.2020.18>

Yarar, B. (2023). Analyzing the Justice and Development Party's changing discourse on the headscarf issue as constitutive of a new nationalism. *European Journal of Cultural Studies*, 27(2), 177–195.

Yılmaz, Z. (2015). *Dişil Dindarlık: İslâmcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Yuval-Davis, N. (1993). Gender and nation. *Ethnic and Racial Studies*, 16(4), 621–632.

Yuval-Davis, N. (1997). *Gender and Nation*. Londra: Sage Publications.

Bedenleşmiş Bilişin Politikleştirilmesi Beden Politikaları Perspektifinden Bir Değerlendirme¹

The Politicization of Embodied Cognition: An Evaluation from the Perspective of Body Politics

Pınar KARATAŞ²

Gönderilme Tarihi: 23 Nisan 2026

Kabul Tarihi: 19 Haziran 2026

ÖZET

Bedenleşmiş biliş literatürü, bilişin yalnızca nörolojik bir süreç olmanın ötesinde olduğunu; bilişin beden ve çevre ile kurulduğunu savunmaktadır. Beden politikaları ise çevrenin ve iktidarın bedeni kontrol ederek itaat altında tuttuğunu, kimliği, kişinin davranışlarını ve eylemlerini etkilediğini ileri sürmektedir. Bu çalışma, bedenleşmiş biliş ve beden politikası literatürünü bir araya getirerek bilişin yalnızca biyolojik bir süreç olmadığını, aynı zamanda politik bir süreç olduğunu kuramsal düzeyde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Geleneksel bilişsel bilimin zihni beyin merkezli ve bedenden bağımsız bir işlemci olarak konumlandığı görüşünden hareketle, bedenleşmiş biliş teorisi bilişin beden, çevre ve araçlar arasındaki dinamik etkileşimden doğduğunu savunmaktadır. Beden politikası ise bu çevrenin hiçbir zaman iktidardan bağımsız olmadığını; Foucault'nun disiplin, normalizasyon ve gözetim kavramları ile Butler'ın performativite kavramı çerçevesinde bedenin hem dışarıdan hem içeriden iktidar tarafından şekillendirildiğini ileri sürmektedir. Beden, içinde bulunduğu çevre ve iktidar koşullarına göre farklı biçimlerde şekillenir; bu durum bilişin farklı ortamlarda nasıl farklılaştığını da gözler önüne serer. Mevcut çalışmada tiyatrocu ve asker bedeni örnekleri üzerinden bilişin nasıl farklı kurulduğu analitik vaka örnekleri aracılığıyla ortaya konmuştur. İki literatür bir araya getirildiğinde, çevrenin iktidar tarafından şekillendirilmesinin bedeni, bedenin de biliş etkilediği görülmektedir. Bu doğrultuda bilişin oluşmasının da politik bir süreç olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bedenleşmiş biliş, beden politikası, biyopolitika, performativite, 4E biliş kuramı

ABSTRACT

The embodied cognition literature argues that cognition extends beyond a purely neurological process and is constituted through the dynamic interaction between the body and its environment. Body politics, in turn, asserts that the environment and power structures control the body, keeping it in submission, and thereby shaping identity, behavior, and action. This study aims to theoretically demonstrate that cognition is not merely a biological process but also a political one, by bringing together the literatures of embodied cognition and body politics. Drawing on the traditional cognitive science view that positions the mind as a brain-centered, body-independent processor, embodied cognition theory argues that cognition emerges from the dynamic interaction among the body, the environment, and objects. Body politics, meanwhile, maintains that this environment is never independent of power, and that the body is shaped both externally and internally through power mechanisms — as conceptualized by Foucault's notions of discipline, normalization, and surveillance, and Butler's concept of performativity. The body is shaped in different ways depending on the environmental and power conditions it inhabits; this reveals how cognition itself varies across different contexts. In the present study, the cases of the actor's and the soldier's body are employed as analytical cases to illustrate how cognition is differently constituted. When the two literatures are read together, it becomes apparent that the shaping of the environment by power affects the body, and the body in turn affects cognition. It is thus concluded that the formation of cognition is itself a political process.

Keywords: Embodied cognition, body politics, biopolitics, performativity, 4E cognition theory

¹ Bu yazıya atıfta bulunmak için: Karataş, P. (2026). Bedenleşmiş Bilişin Politikleştirilmesi Beden Politikaları Perspektifinden Bir Değerlendirme, Oditoryum Eleştirel Sosyal Bilimler Dergisi, 5(8), Ss. 37-53. ISSN: 2980-0439.

² İstanbul Gedik Üniversitesi, p.karatas96@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2764-9438

Giriş

İnsanlar fiziksel ve sosyal dünyaya ait fiziksel bir beden/varlık taşıyan canlılardır. Diğer fiziki varlıklar gibi uzay-zamanda yer kaplama, boyutu, şekli olma gibi özelliklere sahip olmakla birlikte, diğer varlıklara atfedilmeyen zihinsel özelliklere de sahiptir. İnançlar, duygular, eylemlilik, sosyal süreçlere dahil olma, karar alma, algısal süreçler bu zihinsel özelliklerden bazılarıdır.

Zihin nedir, insan nasıl düşünür, düşünce/zihin nerededir gibi sorular metafizik felsefeden itibaren sorulmaktadır. Bu sorular aynı zamanda varlığın olduğunu ve nasıl kurulduğunu çözmeye yöneliktir. Descartes varlığı zihin ve bedeni birbirinden ayırdığı düalist bakış açısıyla açıklar. Descartes'a göre zihin bedenden önce gelen, ondan ayrı ve fiziksel varlığı da oluşturan şeydir. Evren birbirinden ayrı ve birbirine indirgenemez iki töz üzerinden açıklanır: zihin ve beden. Zihin düşünen tözdür, bilinçtir, düşüncedir. Beden ise yer kaplayan tözdür, maddedir, uzayda yer kaplar, mekanik yasalar ile açıklanabilir. Düalistik görüşte zihin tamamen soyut bir kavramdır, uzayda yer kaplamaz, madde gibi bölünüp şekil verilemez; geometrik mekanik yasalarla açıklanamaz. Burada beden zihni taşıyan bir makine gibi resmedilmiştir (Descartes akt. Damasio, 2021). Zihin-beden düalizmi bilişsel bilimin öncü görüşlerinden biridir (Gardner, 1985). 1950'li yıllara gelindiğinde, biliş veya zihin bilgisayar ve makinelerin işlemcilerine benzetilerek açıklanmaktadır. Zihnin tıpkı makineler, bilgisayarlar gibi bilgiyi alıp, hafızasında tutabilen, bu bilgileri işleyip çıktı olarak sunabilen bir işlemci olduğu görüşü hâkim olmuştur. Fodor'a (1975) göre zihin dışarıdan gelen verileri işleyerek iç sembollere dönüştüren hesaplamalı bir sistemdir. Bu yaklaşım düşünceyi soyut sadece beyinde gerçekleşen çevreden bağımsız bir zihinsel süreç olarak görmektedir. Buna göre bir şeyin bedensel ve zihinsel olması birbirinden ayrı süreçlerdir. Zihinsel işlemler hesaplamacı ve işlemcemeçi süreçlere dahildir (Newell and Simon 1972).

Biliş duyusal bilginin alındığı, depolandığı, algılandığı ve gerekli durumlarda geri çağrılabilirdiği bir bilgi işleme sürecidir (Neisser, 2014). Zihin bilgisayar yazılımına benzetilerek açıklanmıştır. Bu analogide beden bilgisayarı temsil ederken, zihin bilgisayarın içindeki donanıma benzetilmektedir. Bilgisayarın fiziksel yapısı içindeki donanımdan bağımsızdır. Tıpkı bunun gibi, beden de zihnin pasif bir taşıyıcısı olarak görülmüştür. Geleneksel bilişsel bilim bedenin çevreyi algılama, zihni ve düşünceyi üretmedeki etkisinden bahsetmemiştir. Zihinsel işlevlerin sadece beyinde olup bittiği görüşü alana hâkim olmuştur. Hesaplamacı zihin görüşüne göre doğru türdeki bir hesaplamalı yapı zihne ve zihinsel özelliklere sahip olmak için kendi başına yeterlidir. Daha ileri doğru bakıldığında bu görüş zihinsel süreçlere sahip olmak için bedensel ve çevresel bağlantılara gerek olmadığı sonucuna varılabilir (Chalmers, 2011).

20. yüzyılın sonlarına doğru gelindiğinde ise bilişin ve bütün bilişsel süreçlerin sadece beyinde olup bittiğini savunan işlemlemeci, hesaplamacı görüşe karşı çıkan yeni akımlar bilişsel bilimde kendine yer bulmuştur (Newen ve Gallagher, 2018). Bedenleşmiş biliş teorisi bilgisayar analogisini

kullanarak zihni bir bilgisayara benzeten yaklaşımı reddeder. Bedenleşmiş biliş teorisine göre biliş beden ve çevre etkileşimi ile oluşur. Bilişsel süreçlerden sadece beyin sorumlu değildir; beyni taşıyan beden ve bedeninin içinde yaşadığı fiziksel ve sosyal çevre algı, dil, hafıza, duygular, düşünce gibi bütün bilişsel süreçlerin oluşmasında rol oynar. Beden, beyin ve çevre arasında sürekli olarak devam eden dinamik bir etkileşim vardır; zihin sürekli devam eden bu etkileşim içinde kurulur (Gallagher, 2005; Shapiro, 2011). Bedenleşmiş bilişin öne sürdüğü etkileşimsel dinamik yapı zihni bir anlamıyla soyut ve sadece nörolojik bir süreç olmaktan çıkarıp yaşanılan beden ve çevrenin içine alır. Bedenleşmiş biliş literatüründe çevrenin politik, hiyerarşik yapısının bedeni dolayısıyla bilişi ve zihni nasıl etkilediği yeterince çalışılmamıştır. Alandaki çalışmalar, zihnin beden ve çevreyle etkileşimden etkilendiğini ve oluştuğunu ileri sürerken bedeninin içinde bulunduğu politik toplumsal mekanizmaları göz ardı etmektedir (Protevi, 2009).

Biyopolitika perspektifinden bakıldığında, beden salt biyolojik ve iktidardan bağımsız bir yapı olarak değerlendirilemez. Foucault'nun (1992) ortaya attığı biyopolitika kavramına göre iktidar bedeni verimliliğin ve üretimin artması için çeşitli disiplin yöntemleri uygular. Foucault'ya (1992) göre disiplin, doğrudan bireyin bedenini hedef alan mikro düzeyde bir iktidar mekanizmasıdır; biyopolitika, nüfusu bir bütün olarak idare etmeyi amaçlayan makro bir stratejidir. Her iki yaklaşım da bedenin şekillendirilmesinde ortaklaşır; disiplin tekil bedenleri normalleştirerek hizaya sokarken, biyopolitika bu normatif kalıpları kitlesel boyutta yeniden üretmek toplumsal sürekliliği sağlar. Yukarıda bahsedildiği üzere biliş sadece beyin içinde kurulmayıp beden ve çevrenin etkisinde olduğu gibi, aynı zamanda o bedeni şekillendiren biyopolitik müdahaleler zihinsel süreçleri de etkilemekte ve oluşturmaktadır. Var olan bedenleşmiş biliş literatürü zihnin beden ve çevre etkileşiminde kurulduğuna dair önemli bir vurgu yapar; ancak, çevreyi oluşturan ve dolayısıyla bedeni şekillendiren iktidarın etkisini göz ardı eder. Bunun karşısında iktidarın çevreyi ve bedeni nasıl kontrol ettiğini, etkilediğini çalışan beden politikaları literatürü de zihinsel, bilişsel işleyişi sürece dahil etmez. Bu çalışma iki farklı gelenekten gelen bedenleşmiş biliş ve beden⁴ politikalarını bir araya getirerek ikisinin de eksik bıraktığı soruları incelemeyi hedeflememiştir. Araştırmanın özgün sorusu şudur: Çevreyi iktidar şekillendiriyorsa ve çevre bilişi kuruyorsa, biliş de kaçınılmaz olarak politik bir süreç değil midir? Bu soruyu yanıtlamak, bedenleşmiş biliş kuramının ve beden politikası yaklaşımının tek başına yapamadığı teorik bir sentezi zorunlu kılmaktadır. Bu çalışmanın amacı bedenleşmiş biliş ve biyopolitika teori literatürlerini yan yana getirerek iktidarın çevreyi beden üzerinden şekillendiren bir yapı olduğunu ve çevreyi, bedeni etkilemenin aynı zamanda bilişi ve düşünme şeklini etkilediğini açıklamayı amaçlamaktadır. Bir diğer değişle bu çalışma bilişin de politik bir süreç olduğunu gözler önüne sermek istemekte ve beden ve çevrenin etkileşiminden doğan zihnin/bilişin sadece biyolojik etkileşimlerin sonucu olmadığını, içinde yaşanılan çevrenin politik olarak inşa edilen bir süreç olduğunu göstermeyi hedeflemektedir.

Bedenleşmiş Biliş ve Beden Politikası: Kuramsal Bir Çerçeve

Bilişsel bilim geleneksel olarak düşüncenin beyinde olup bittiği görüşüne dayanmaktadır (Fodor,

1975). Bu geleneksel görüş, zihni hesaplanabilir, temsil edilebilir soyut bir işlemci olarak ifade ederken bedenin zihni ve düşünceyi oluşturmadaki yerini göz ardı etmiştir (Foglia ve. Wilson, 2013). Güncel teoriler zihnin ancak beden ve dinamik bir çevrenin etkileşimi ile mümkün olacağını savunmaktadır (Adams, 2010). Beden iktidar mekanizmalarının, toplumsal normların ve disiplin araçlarının şekillendirdiği politik bir sahadır; beden üstünden bireye bir itaat alanı kurulur. Tüm kamusal, bireysel ve toplumsal alanlardaki mekânsal ve sosyal etkileşim, bireyin sadece hareketlerini değil, dünyayı algılama ve anlamlandırma biçimini de inşa eder (Foucault, 1992).. Bedenleşmiş biliş de bu dinamik etkileşim üzerinden düşünceyi nasıl kurduğumuzu anlatır. Bedene sunulan sosyal, uzamsal, zamansal kontrol mekanizmaları algı ve düşünce biçimini de bu doğrultuda etkiler (Lakoff ve Johnson, 1999; Varela vd., 1991).

“Düşünceyi oluşturan şey nedir?” sorusu pek çok alanda kendine yer bulmuştur. Genel kanıda düşünceyi oluşturan şeyin beyin ve/veya zihin olduğu görüşü yaygın olmakla birlikte, son yıllarda bilişsel bilim yeni görüşlere de alan açmaktadır. Bedenleşmiş biliş görüşü, bilişin, zihnin, dolayısıyla da düşüncenin sadece beyinde gerçekleşen bir süreç olduğuna karşı çıkmaktadır. Birey dünyayı bedeni içinde bulunduğu çevresi, etkileşime geçtiği kişiler ve nesneler üzerinden algılar ve anlamlandırır. Bedenleşmiş biliş görüşü eyleyici bir özne olarak bedenin önemine vurgu yapar. Biliş bedenin çevresiyle kurduğu dinamik ilişkide kurulur (Shapiro, 2011). Bedenleşmiş biliş kavramı altında dört farklı bileşen barındırır. Bu görüşe göre biliş bedenleşmiştir (embodied); gömülüdür (embedded); eylemseldir (enactive); genişletilmiştir (extended) (Foglio ve Wilson, 2013). Bu alt bileşenler 4E biliş kuramı olarak da ifade edilir. 4E biliş kuramı, bilişsel süreçlerin yalnızca bireysel ve nörolojik temelde değil, beden, çevre, eylem ve araçlar aracılığıyla kurulduğunu ortaya koyarken, bu unsurların politik doğası çoğu zaman yeterince tartışılmamaktadır. Oysa bu dört bileşenin her biri, iktidar ilişkileriyle iç içe geçmiş biçimde işlemektedir. Öncelikle bedenleşmiş (embodied) biliş, bedenin bilişsel süreçlerdeki kurucu rolünü vurgularken, bedenin hiçbir zaman nötr bir zemin olmadığı göz ardı edilmemelidir (Newen vd., 2018).

Beden, toplumsal normlar, cinsiyet rejimleri, disiplin mekanizmaları ve biyopolitik müdahaleler aracılığıyla şekillenir; dolayısıyla biliş, zaten politik olarak kurulmuş bir beden üzerinden gerçekleşir. . Butler'ın (1990) performativite kuramına göre cinsiyet ve normlar bedene dışarıdan dayatılan sabit kalıplar değil, bedenin toplumsal eylemleriyle sürekli olarak yeniden üretilen yapılardır. Foucault'nun (1992) disiplin analizi ise kurumsal mekanizmaların -okul, hastane, aile-normları bedenin bizzat kendisine nasıl işlediğini göstermektedir. Birey kendi bedenini denetleyerek, hareketlerini ve arzularını "makbul" olana göre hizalayarak bu normları içselleştirir. Dolayısıyla insan bilişi iktidardan bağımsız bir boşlukta değil, zaten bu tarihsel ve politik süreçlerin üzerinden geçtiği bir beden aracılığıyla kurulur.

Dolayısıyla insan bilişi, biyolojik bir boşlukta değil, zaten bu tarihsel, söylemsel ve politik süreçlerle önceden inşa edilmiş bir beden üzerinden gerçekleşir (Clark, 1997). Gömülü (embedded) biliş perspektifi, bireyin içinde bulunduğu bağlamın bilişi belirlediğini ileri sürer.

Ancak bu bağlam yalnızca fiziksel bir çevre değil, aynı zamanda iktidar ilişkileriyle örülmüş bir alandır (Varela vd., 1991). Okul, hastane, iş yeri gibi kurumsal mekânlar belirli davranışları mümkün kılarken diğerlerini sınırlandırır; bu durum bireyin neyi nasıl düşünebileceğini de çerçeveler. Böylece bağlam, yalnızca bilişin gerçekleştiği bir arka plan değil, bilişi aktif olarak şekillendiren politik bir düzendir.

Eylemsel (enactive) biliş, düşüncenin eylem içinde kurulduğunu savunur. Bu açıdan bakıldığında eylemler yalnızca bireysel tercihler değil, aynı zamanda normların yeniden üretildiği pratiklerdir. Birey, tekrar eden bedensel pratikler aracılığıyla hem kendini hem de içinde bulunduğu toplumsal düzeni yeniden üretir. Bu süreçte biliş, normatif yapıların pasif bir yansıması olmaktan ziyade, onların aktif bir taşıyıcısı haline gelir. Son olarak genişletilmiş (extended) biliş, bilişsel süreçlerin bedenün ötesine geçerek araçlar ve teknolojiler aracılığıyla sürdürüldüğünü ileri sürer (Newen, Bruin ve Gallagher, 2018; Varela, Thompson ve Rosch, 1991) Ancak bu araçlar da nötr değildir; aksine gözetim, denetim ve yönlendirme işlevleri taşıyan teknolojik yapılardır. Dijital cihazlar, veri izleme sistemleri ve mekânsal kontrol araçları, bireyin bilişsel süreçlerini yönlendiren yeni iktidar biçimleri üretir. Bu nedenle 4E biliş kuramı, ancak bu dört boyutun politik doğası dikkate alındığında, bilişin toplumsal ve iktidar ilişkileri içindeki konumunu tam anlamıyla açıklayabilir.

Biyopolitika ve Beden Üzerinden İktidarın Kuruluşu

Beden politikası, bedenin sadece biyolojik bir varlık olduğu fikrine karşın, toplumsal farklılıkların belirlendiği siyasal ve sosyal bir alan olarak görür. Bedenin hangi koşullarda ve özelliklerde siyasetten/toplumdan dışlandığını veya dahil edildiğini ve farklı beden temsillerinin güç ilişkilerini nasıl etkilediğini inceler (Brown ve Allen Gershon, 2017). Beden ve onu temsil eden birey içinde yaşadığı toplumun ve çevrenin bir parçasıdır ve onlardan etkilenir. Bu sosyal bağlamlar içinde beden ve ondan hareketle algı ve düşünce süreçleri oluşur. Toplumsal normlar bedeni bazı sınırlılıklar ve kontrol içinde tutarak şekillendirir. Bedenleri iki hiyerarşik ilişkiye koyarak kontrol eder. Bunlar kadın/erkek, genç/yaşlı, sağlıklı/sağlıksız gibi ikiliklerdir, bu hiyerarşilerin bir tarafına yerleşemeyen bireyler ise dışlanma/ dışarıda kalma riski ile karşı karşıyadır. (Foucault, 1992; Varela, Thompson ve Rosch, 1991).

Foucault'nun iktidar analizi, bu kontrol mekanizmalarının tarihsel süreç içerisinde geçirdiği dönemseller dönüşümlere dayanır. Modern dönem öncesi klasik dönemde iktidar egemenin öldürme ve yaşatma hakkını elinde tuttuğu egemen iktidar kipi ile kendini göstermektedir. Ancak 18. ve 19. yüzyıllarla birlikte, kapitalizmin ve modern kurumların yükselişiyle iktidarın niteliği köklü bir değişim geçirmiştir artık iki modern iktidar kipi vardır: disipliner iktidar ve biyopolitika (Foucault, 2015).

Foucault'nun çalışmalarında öne sürdüğü üzere, bu tarihsel kırılmayla birlikte toplumsal ve ahlaki normlar üzerinden beden sadece kontrol edilmekle kalmaz, aynı zamanda disiplin edilir. Bu doğrultuda disiplin, iktidarın bedeni uysallaştırması ve kontrol etmesi olarak tanımlanırken;

biyopolitika toplumu bir bütün olarak yönetmeye odaklanan bir stratejidir (Foucault, 1992; Foucault, 2020). Foucault'ya göre disiplinin üç temel aracı vardır: gözetim, normalizasyon, muayene. İktidar her an kişileri izleyerek gözetim altında tutar. Bu sürekli ve hiyerarşik gözetim insanların davranışlarını, eylemlerini ve söylemlerini hem içeriden hem de dışarıdan kontrol eder. Foucault bu gözetimi daha iyi açıklayabilmek için Panoptikon tasvirini kullanır. Panoptikon geniş yuvarlak bir avlusu olan ve bu avluda uzun bir kule bulunan mimari yapı olarak tasvir edilir. Bu yapı içeriye ve dışarıya bakan odalardan oluşur; odalara bireyler gruplar halinde yerleştirilir. Yapının içinde bulunan kulede herkesi gözetleyebilen ama kendisi görünmeyen bir gözetmen bulunur. Buradaki insanlar, yani topluluk, gözetlendiğini bilirler ama kendilerini kimin gözetlediğini bilmezler. Bu noktadan sonra kulenin içinde gerçekten birinin olmasına dahi gerek yoktur. Devamlı olarak gözetlendikleri fikrî kişileri kontrol etmektedir.

Gözetlendikleri bilincine dayanarak istemli bir şekilde iktidarın onlar için uygun gördüğü davranışları sergilemeye başlayacaklardır. İktidar hem içeriden hem dışarıdan beden kontrol etmiş olacaktır. Bireyler toplum içinde var oldukları kurumlara bağlanırlar, çalıştıkları atölyelerde fabrikalarda, eğitim aldıkları okullarda, cezalandırıldıkları infaz kurumlarında, tedavi için gittikleri tıbbi bir merkezde bu kurumlara bağlanarak oralara özgü kurallara uymak zorunda bırakılırlar. Bu kurumlarda beklenen şekilde davranmadıklarında gözetlendikleri için hemen tespit edilecekleri ve cezalandırılacakları görüşü onların bedensel ve düşünsel faaliyetlerini sınırlandırmaktadır. İktidar bireyleri sürekli hiyerarşik bir gözetim altında tutarak disipline etmektedir. Bu kurullara uymayan bireyler, içinde bulundukları çevre ve çevrenin taşıdığı iktidar üzerinden cezalandırılırlar. Biyopolitika bedenin disipline edilmesini sağlarken iktidarın “normalini” bir kural olarak öne sürer. Beden normalin sınırları içinde yer almalıdır. Bu normale uyan bedenler, bireyler ödüllendirilir, uymayanlar ise dışlanarak cezalandırılırlar. Foucault'ya göre biyopolitika bir normalizasyon toplumu oluşturur. Bireylerin normlara ve normale uyması yasalarla sınırlandırılmış baskıcı cezalara başvurmaksızın toplumsal ilişkiler üzerinden sağlanır (Keskin, 1996). Zamanla bireyler “normal” olanı içselleştirir ve eylemlerini ona göre ayarlar. Biyopolitika bedeni muayene yoluyla da kontrol ve denetim altında tutar. Okullarda, hastanelerde, iş yerlerinde beden ve beden üzerinden birey performansı devamlı olarak değerlendirilir, kategorize edilir ve kayıt altına alınır. Bu performans kayıtları ile birey devamlı suretle denetim altındadır. Bu kayıtlar bedeni sadece dışarıdan kontrol etmekle kalmaz, bireyin kendi özdenetimini de sağlar; düşük performans gösterenler performansı yükseltmek üzere çabaya koyulur. Biyopolitika bütün bu yollarla bedeni daha uyumlu ve itaatkâr hale getirir.

İktidar sahip olunan değil, işleyen bir şeydir ve iktidar her yeredir. İktidar bireyi sınıflandırarak bireyin yaşantısına müdahale eder ve onu özne haline getirir. Foucault'ya göre özne kontrol edilen birey anlamına gelmektedir. İktidar özneyi sadece birkaç alanda kontrol edip denetlemez, iktidar öznenin/ bireyin yaşam akışına, zihnine ve eylemlerine müdahale ederek her alanı etkileyen sürekli her yerde olan bir kurumdur. (Özmas, 2012). Birey doğrudan iktidar için bir hedef değildir; birey iktidarın kurulması ve süreklileştirilmesi için aracıdır. İktidarın kurduğu politika, bedenin hareketlerini, söylemlerini, arzularını etkiler. Bu haliyle birey iktidarın

karşısındaki varlık değil, iktidarın kurduğu ve sisteminin üzerinden işlettiği öznedir (Foucault, 2011). Bunlara ek olarak, Butler (2008) iktidarın sadece dışarıdan dayatılan bir sistem veya mekanizma olduğu görüşünü eksik bulur; ona göre gözetim, normalizasyon gibi bedeni dışarıdan denetleyen ve kontrol eden mekanizmaların yanında iktidar bedenin günlük pratiklerinde de kendine yer bulur; bir iç denetim mekanizmasına dönüşür. Bireyi kontrol eden ve disiplin uygulayan dışsal mekanizmalar, bir süre sonra içsel mekanizmalara dönüşür ve hiçbir dışsal iktidar nesnesi mevcut bulunmasa da birey kontrollü ve disiplinli davranmaya devam etmektedir.

Butler'ın performativite kavramına göre toplumsal kimlik ve normlar, topluma ait bilgiler doğuştan getirilmez. Bunlar bireyin ve toplumların belirli davranış kalıplarını ve normları pratik etmesiyle daha sonradan oluşturulan ve pekiştirilen olgulardır. Biyolojik temelli geleneksel görüşler kimliğin doğuştan getirilen bir özellik olduğunu, kimliğe özgü davranışların da kalıtsal yollarla geçirildiğini savunur. Cinsiyet, ırk gibi doğuştan gelen özelliklerin beraberinde o biyolojik özelliklere ait davranış kalıpları olduğu savunulur (Lewontin, Rose ve Kamin, 2022). Bunun aksine, Butler kimliğin tekrar eden davranışlardan meydana geldiğini savunmaktadır. Kimliğe biyolojik bir yerden bakıp kimliğin dışı vurduğu davranışlardan bahsetmek yerine, kimliğin sürekli yeniden inşa edilen sosyal bir olgu olduğunu ileri sürmektedir. Beden sadece iktidar tarafından şekillenen pasif bir özne değil, aynı zamanda kendi bedensel pratiklerinde iktidarı sürekli olarak yeniden inşa eden veya pekiştiren aktif bir araçtır. Foucault bedenin iktidarın normları ile nasıl şekillendiğini anlatır; Butler ise aynı zamanda bedenin bu normları nasıl sürdürdüğünü göz önüne serer. İktidar hem dışarıdan hem de içeriden etki eden çift yönlü bir mekanizmaya sahiptir (Foucault, 1992; Butler, 2008).

Bedenleşmiş biliş perspektifinden bakıldığında da Butler'ın öne sürdüğü tez anlamlı bir zemine oturmaktadır. Bedenleşmiş biliş perspektifine göre de bireyin algısal ve bilişsel süreçleri çevre ve bedenin etkisinde kurulmaktadır. Günlük hayatında benzer hareketleri tekrar ederek kimliğini inşa eden bir kişi sadece bedenini değil, düşünce sistemini de şekillendirir. Bedenleşmiş biliş perspektifinden düşünce, yani biliş/zihin, bedenden kopuk soyut işlem alanları değildir. Bedende olan her şey zihni de etkilemektedir (Newen, de Bruin & Gallagher, 2018). Bu görüş Butler'ın performativite görüşü ile paralellik göstermektedir. Butler'ın (2008) performativite kavramı, toplumsal kimliklerin ve normların doğuştan getirilmediğini, aksine bedensel eylemlerin süreklilik arz eden tekrarı aracılığıyla inşa edildiğini savunur. Bu kuramsal çerçeve, bedenleşmiş biliş perspektifiyle bütünleştirildiğinde çok daha analitik bir zemine oturmaktadır. Bedenleşmiş biliş yaklaşımına göre, bireyin algısal, zihinsel ve bilişsel süreçleri, soyut işlem alanları değil; bedenin motor kapasiteleri ve çevreyle kurduğu pratik eylemler tarafından yapılandırılır (Newen vd., 2018). Örneğin, okul öğrenciyi bedeni ve alanı üzerinden kuran bir yerdir. Okulda öğrencinin ne giyeceği, nasıl bir sıra düzeninde oturacağı, nerede nasıl yemek yiyeceği bedenine dair yapılan düzenlemelerdir. Bedeni kontrol altında tutmaya çalışan bu normlara uyan öğrenciler makbul öğrenci kimliğini kazanır. Bedenin içinde bulunduğu ortam, etkileşim halinde olduğu kişiler, nesneler, kültür bilişsel süreçleri de etkiler. Bedenin çeşitli gözetim ve sınır mekanizmaları ile kontrol edilmesi bireyin kimliğini, düşünme tarzını doğrudan etkileyen unsurlardır. Butler (2008)

bu normların bir dayatma olmadığını bedensel eylemlerin yinelenmesi ile üretildiklerini savunmaktadır; ancak, bu tekrarlar hiçbir zaman kusursuz biçimde gerçekleşmez. Her yeniden sahneleniş, doğası gereği küçük sapmalar ve varyasyonlar barındırır (Butler, 2008). Bedenleşmiş biliş kuramına göre de biliş, sadece hazır bir dünyaya uyum sağlamak değil; bedenin çevreyle kurduğu otonom etkileşimler aracılığıyla bir davranışı ortaya çıkarmaktır. Bu bağlamda normatif tekrarlar sırasında sergilenen küçük sapmalar, bilişsel sistemde yeni algısal yolların ve alternatif zihinsel şemaların oluşmasını mümkün kılar (Di Paola, 2005). Sonuç olarak beden; iktidar pratiklerinin işlendiği bir zemin olduğu kadar, her özgün hareketiyle yeni anlamlar üreten ve tahakküm mekanizmalarını dönüştüren aktif bir alan olarak da değerlendirilmelidir. Bedenleşmiş biliş teorisi ve beden politikaları temelde benzer sorulara cevap arar. Bedenleşmiş biliş, çevrenin bedenin zihinsel süreçleri nasıl oluşturduğunu araştırırken, beden politikaları iktidarın beden üzerindeki etkisinin bireyi nasıl biçimlendirdiğini inceler.

Foucault'nun metinlerinde de geçen çarpıcı örneklerden birisi asker bedendir. Bu beden, bedenleşmiş biliş ve beden politikalarının kesişimini gösteren bir vaka analizi örneği olarak sunulabilmektedir. Asker bedeni iktidarın en saf örneğidir; bu beden kolaylıkla şekil verilebilir bir kile benzetilir; eğitilebilir, biçimlendirilebilir olarak tanımlanır. Bedenin kullanımı, jestler, başın nasıl durması gerektiği, adımların ritmi ve uzunluğu normatif olarak belirlenir. Tekrarlanan tatbikatlar, eğitimler, ritüeller ve devamlı gözetim altında olmak askerin bedenini sadece dışarıdan değil, aynı zamanda içeriden de şekillendirir. Asker bu hareketleri, beden duruşlarını, jestleri, ritüelleri tekrar edilerek içselleştirir. Disiplin bedeni bireysel görevlerine göre ayırıştırır; gözlemler, eğitir ve denetler. İtaat etmeyen, uyum göstermeyen bedenler cezalandırılır. Askerin bedeni öngörülebilir olmalıdır. Beden kendisine otoriteler tarafından verilen komutlara uyduğu, ona sunulan alanda ve şekilde hareket ettiği müddetçe işlevseldir. Bedenleşmiş biliş perspektifinden bakıldığında, askerin tekrar ettiği ritüeller, içinde bulunduğu çevre ve diğer askerlerle kurduğu etkileşim onun düşünce yapısını veya nasıl düşündüğünü etkiler ve oluşturur. Tekrarlı bedensel pratikler; nöral düzeyde belirli eylem-algı döngüleri askerin dünyayı otomatik olarak belirli bir şekilde algılamasını sağlar. Bu durum nörobilimci Damasio'nun kuramı ile açıklanabilir.

Damasio düşüncenin bedenden ve duygulardan bağımsız işleyemeyeceğini savunduğu somatik işaretçiler hipotezini öne sürmüştür (1999, 2021). Bu görüş bedensel deneyimlere eşlik eden biyokimyasal değişimlerin (kalp atışı, kas gerilimi gibi) beyinde işaretçi olarak depolandığını söyler. Algı, karar verme gibi bilişsel süreçler devreye girdiğinde beyin bu işaretçilerin oluşturduğu somatik haritaları hızla tarar ve bu sayede biyolojik ve bedensel süreçler senkronize bir şekilde gerçekleşir (Damasio, 2021). Bir askerin yaptığı yoğun fiziksel talimler ve hiyerarşik yaptırımlar, onun bedeninde belirli kortikal ve subkortikal haritalar üretir. Örneğin, komutanın sesi veya belirli bir askeri sembol, askerin bedeninde anlık olarak kasların gerilmesi, dik duruş pozisyonunun alınması ve dikkat seviyesinin artması gibi somatik tepkileri tetikler. Askerin nasıl düşünüp hareket edeceği bu somatik işaretçiler tarafından çerçevelenir. Bilinçli bir zihin her zaman organizmanın dengesini koruma çabası içindedir, bu çaba da bedenin çevre ile teması

üzerinden gerçekleşmektedir. Bireyin içinde bulunduğu çevre beyinde duyuşal-motor bağları sinir sistemi üzerinden kurmaktadır. Askerin durumunda ise tekrarlanan ritüeller sinir sistemine, kaslara ve somatik haritalar ile kazanmıştır. Asker hangi davranış kalıplarını uygulayacağını seçerken bu haritalara otomatik olarak başvurur (Damasio ve Dolan, 1999). Askerin içinde bulunduğu çevre dünyayı algılama ve anlamlandırma biçimini de belirler. Böylece beden politikasının ürettiği itaatkâr beden ile bedenleşmiş biliş teorisinin anlattığı biliş biçimi birbirini tamamlar: disipline edilmiş beden disipline edilmiş bir zihin de üretir (Foucault, 1992; Butler, 2008; Shapiro, 2011).

Asker bedeninden farklı olarak tiyatrocuların ve sahne performansında bulunan sanatçıların bedenleri de planlı bir eğitim sürecinden geçer; seslerini, beden duruşlarını, alan kullanımını ve bedensel farkındalıklarını sistematik olarak çalışır. Bu eğitimin amacı beden hareketlerinin jestlerin ve duruşun öngörülebilir olması değildir. Tiyatrocunun bedeni değişen koşullara dinamik olarak uyum sağlamak ve sahneyi yaratmak üzere eğitilir. Stanislavski'nin oyunculuk kuramında fiziksel/bedensel bellek önemli bir yer tutar. Oyuncunun canlandırdığı duygu durumu onun geçmiş bedensel anılarına dayanmaktadır. Beden duyguyu o ana taşıyan bir köprüdür. Duygu doğru fiziksel eylemlerin yarattığı zemin üzerinde ortaya çıkabilir. Merleau-Ponty'nin bakış açısı buraya uyarlanırsa, oyuncunun dünya ile kurulan ilişkide aracı değil, o ilişkinin tam bir yansıması ve kendisi olarak sahnede bulunduğu söylenebilir. Merleau-Ponty'ye göre beden, zihnin soyut buyruklarını yerine getiren mekanik bir araç veya dışsal bir nesne değildir; aksine, algının, anlamlandırmanın ve öznenin dünyaya yönelik yöneliminin kurucu zemini (1945, 2025). Asker ve tiyatrocü örneklerinde görüldüğü üzere, tekrarlanan fiziksel eylemler ve bedene uygulanan mikropolitikalar, yalnızca dışsal bir davranış yönetmekle kalmaz; bedenin çevreyle kurduğu bu bağı yeniden yapılandırarak rasyonel düşüncenin ve duyuşal deneyimin hangi sınırlar dahilinde ortaya çıkacağını doğrudan belirler. Beden, çevresinden pasif bir biçimde etkilenen bir yapı değil, dünyayı kendi motor pratikleri ve uzamsal varlığıyla aktif olarak inşa eden ve anlam üreten dinamik bir öznedir (Merleau-Ponty, 1945, 2025).

Beden düşüncenin bir aracı değil; düşüncenin, algının ve dünyanın kendisinin içinden doğduğu zemindir. Bedene uygulanan politikalar, asker ve tiyatrocü örneklerinde olduğu gibi, bedeni yönetilebilir veya anlamı kendisi üretebilir hale getirir. Beden çevresinden etkilenen aktif bir alıcıdır. Otoriteler bedeni toplumsal normlar, sınırlamalar ve disiplin araçları ile kontrol edip şekillendirse de, beden sunulanı yeniden yorumlayan, anlam üretme kapasitesine sahip bir öznedir. (Kemp, 2012; Merleau-Ponty, 2025; Shapiro, 2011; Stanislavski, 2020). Bedenleşmiş biliş ve beden politikaları teorileri bu iki yönü birbirinden ayırmaz: düşünce bedende kurulur, beden ise toplumsal ve mekânsal bağlamla şekillenir. Askerin sabit, öngörülebilir hareketi ile tiyatrocunun dinamik, anlam yaratan duruşu arasındaki bu farklılık, sadece bedenin farklı şekillerde eğitilmesinden ve sınırlandırılmasından kaynaklanmaz. Aynı zamanda iki farklı özne olma biçimini de görünür hale getirir. Bedenin nasıl konumlandırıldığı sorusu, nihayetinde kimin nasıl düşünebildiği sorusuna dönüşmektedir.

Tiyatrocu ve asker vaka örnekleri kıyaslandığında, bu iki bedenin yalnızca pratik değil, aynı zamanda epistemolojik ve zamansal düzeylerde de ayrıştığı görülmektedir. Asker ve tiyatrocu bedenleri arasındaki fark yalnızca pratik düzeyde değil, aynı zamanda epistemolojik düzeyde de belirginleşmektedir. Askerî eğitimde beden, belirli komutlara hızlı ve hatasız yanıt verecek şekilde standartlaştırılır; bu durum bilişsel süreçlerin de kapalı, öngörülebilir ve sınırlandırılmış bir yapı içinde işlemesine yol açar. Bu anlamda askerî beden, dış dünyayı yorumlamaktan ziyade, önceden tanımlanmış anlam repertuarları içinde hareket eder. Algı, karar verme ve eylem süreçleri büyük ölçüde önceden belirlenmiş normlara bağlıdır ve bu normların dışına çıkmak hem bedensel hem de zihinsel düzeyde sapma olarak değerlendirilir. Böylece biliş, alternatif yorumlara açık bir süreç olmaktan ziyade, tekrar ve disiplin aracılığıyla stabilize edilen bir yapı kazanır. Buna karşılık tiyatrocu bedeni, sabit ve önceden belirlenmiş tepkiler üretmek yerine, değişen sahne koşullarına uyum sağlayabilen esnek bir bilişsel yapı geliştirir. Oyunculuk pratiğinde beden, yalnızca verilen bir rolü tekrar eden bir araç değil, aynı zamanda anlamı sahne üzerinde yeniden kuran aktif bir özne olarak işlev görür. Algı ve düşünce süreçleri, sabit kalıplar yerine bağlama duyarlı, yaratıcı ve çoğul yorumlara açık biçimde gelişir. Bu iki beden arasındaki fark zaman algısında da somutlaşmaktadır. Askerî pratikte zaman, ritim, tekrar ve senkronizasyon üzerinden düzenlenir; beden belirli aralıklarla yinelenen hareketler aracılığıyla zamana uyum sağlar. Bu ritmik tekrar, bilişsel süreçleri de doğrusal ve öngörülebilir bir zaman anlayışına sabitler. Oysa tiyatro pratiğinde zaman, her performansta yeniden kurulan, anlık ve bağlamsal bir deneyimdir. Oyuncu, sahnede her an değişebilecek bir etkileşim ağı içinde hareket eder ve bu durum bilişi sürekli olarak yeniden organize eder. Dolayısıyla asker bedeninde zaman disiplinin bir aracı olarak bilişi sabitleştirirken, tiyatrocu bedeninde zaman yaratıcılığın ve bilişsel esnekliğin temel koşulu haline gelir.

Hem tiyatrocunun hem de askerin bedeni sistemli bir eğitim sürecinden geçmektedir. Çevrenin, eğitimin tiyatrocu ve asker bedenleri üzerindeki eğitimi sadece bedeni değiştirmekle kalmamıştır; aynı zamanda bilişsel/zihinsel bir farklılaşmayı ve dönüşümü de gerçekleştirmektedir. İki vaka arasında iktidar ilişkisinin niteliği farklılaşmaktadır. Asker bedeninde iktidar, itaat ve tekrar üzerinden kurulur. Askerin kıyafeti kimliğine dair çok net ve öngörülebilir şeyler söyler. Bu kimlik bedenin içinde bulunduğu çevre ve kullanılan nesneler aracılığıyla içselleştirilip iktidar tekrar ve yeniden oluşturulur. Beden de bu doğrultuda bir algı ve düşünce alanı oluşturur. Tiyatrocunun aldığı beden eğitimi ve bedenini şekillendirmeyi hedefleyen çevre de iktidar ile dinamik bir ilişki içindedir. Tiyatrocu bedeni yaratıcılık ve yeniden yorumlama için çalışır; beden genişletilmiş anlam üretme kapasitesini geliştirir. Bedenleşmiş biliş teorisi, bilişin/zihnin bedenden, çevreden, araçlardan, kültürden ve bütün bunlar arasındaki dinamik ilişkiden bağımsız olamayacağını savunurken, beden politikası bu etkileşimin hiçbir zaman iktidardan bağımsız olamayacağını ileri sürer. Bu açıdan bakıldığında iki literatürü birlikte okumak gerekir. Bilişin yalnızca biyolojik bir süreç olmadığı görüşüne ek olarak, bilişin aynı zamanda politik bir süreç olduğunu vurgulamak önemlidir. Bedenin hangi çevrede konumlandığı, nasıl eğitildiği, hangi mekânda kendine yer bulduğu ve hangi normların o bedene uygun bulunduğu, aynı zamanda o bedenin nasıl düşünebildiği, dünyayı nasıl algıladığı ile paralellik göstermektedir. (Foucault, 1992; Butler, 2008; Shapiro, 2011; Varela, Thompson ve Rosch, 1991).

Bedenleşmiş Bilişin Politik Kör Noktaları

Bedenleşmiş biliş kuramı, bilişsel süreçlerin yalnızca beyinde gerçekleşen soyut işlemler olmadığını; beden, çevre ve eylem arasındaki dinamik etkileşim içinde kurulduğunu ileri sürerek bilişsel bilimde önemli bir paradigma değişimi yaratmıştır (Chemero, 2013; Newen, vd., 2018; Shapiro, 2011). Ancak bu yaklaşımın sunduğu bütüncül çerçeveye rağmen, literatürde dikkat çeken önemli bir eksiklik, söz konusu beden ve çevre ilişkilerinin politik doğasının çoğu zaman görünür kılınmamasıdır. Başka bir ifadeyle, bedenleşmiş biliş çalışmaları, bilişi şekillendiren çevresel ve bedensel süreçleri kabul etmekte; ancak bu süreçlerin hangi iktidar ilişkileri içinde üretildiğini yeterince tartışmamaktadır (Gallagher, 2020; Protevi, 2009). Bu kör nokta özellikle “çevre” kavramının ele alınışında belirginleşir. Çevre çoğu zaman nötr, verili ve eşit derecede erişilebilir bir alan olarak varsayılmakta; oysa biyopolitik bir perspektiften bakıldığında çevre, iktidar tarafından düzenlenen, sınırlandırılan ve hiyerarşik olarak yapılandırılan bir alandır (Lemke, 2011). Okullar, hastaneler, çalışma alanları ve kamusal mekânlar yalnızca bilişin gerçekleştiği pasif arka planlar değil, aynı zamanda belirli davranış biçimlerini teşvik eden ve diğerlerini dışlayan politik düzeneklerdir (Foucault, 1992). Bu durum, bedenin çevreyle kurduğu ilişkinin de aslında iktidar tarafından önceden çerçevelendiğini göstermektedir. Benzer şekilde, bedenleşmiş biliş kuramının bedeni merkeze almasına rağmen, bedenin kendisinin de tarihsel, toplumsal ve politik olarak inşa edilmiş olduğu gerçeği çoğu zaman arka planda kalmaktadır. Beden, cinsiyet, sınıf, yaş, sağlık durumu gibi kategoriler üzerinden farklı biçimlerde disipline edilir ve bu disiplin süreçleri bireyin dünyayı algılama ve anlamlandırma biçimini doğrudan etkiler (Butler, 2008; Foucault, 1992). Dolayısıyla biliş, yalnızca bedensel bir süreç değil, aynı zamanda politik olarak düzenlenmiş bir bedensellik üzerinden kurulan bir deneyimdir (Protevi, 2009). Bu noktada bedenleşmiş biliş yaklaşımının sunduğu kuramsal çerçevenin, beden politikaları ve biyopolitika perspektifleriyle birlikte yeniden düşünülmesi gerekmektedir. Bilişi yalnızca beden ve çevre etkileşimi üzerinden açıklamak yeterli değildir; bu etkileşimin hangi güç ilişkileri içinde üretildiğini de dikkate almak gerekir. Aksi halde bedenleşmiş biliş, klasik bilişsel bilimin zihni bedenden koparan yaklaşımını eleştirirken, bu kez de bedeni politik bağlamından koparma riskiyle karşı karşıya kalmaktadır. Bu nedenle bilişin tam anlamıyla anlaşılabilmesi, onun hem bedensel hem de politik olarak kurulan çok katmanlı yapısının birlikte ele alınmasını zorunlu kılmaktadır.

4E Bilişin Gündelik Pratikler Üzerinden Somutlaşması

Bilişsel süreçlerin sadece beyinle sınırlı kalmayıp beden, eylem ve çevreyle kurulan dinamik etkileşimle şekillendiğini savunan 4E Biliş (Embodied, Enactive, Embedded, Extended) yaklaşımı, modern kurumsal mekânlardaki iktidar pratiklerinin insan zihnini nasıl yapılandırıldığını anlamak için güçlü bir zemin sunar. Bu bağlamda Foucault’nun (1992) uysal bedenler kavramsallaştırması, mekânsal düzenlemelerin bedeni ve dolayısıyla bilişi nasıl inşa ettiğini açıklayan eksik halkayı tamamlar. Foucault’ya göre modern kurumlar (okul, fabrika, kışla), bedenleri en yüksek verimlilik ve itaat düzeyine ulaştırmak için disiplin yöntemleri uygular. Bu yöntemler, 4E bilişin

dört temel boyutu üzerinden zihinsel süreçlere ve gündelik pratikler üzerinden okunabilmektedir. Bedenleşmiş biliş, bilişsel süreçlerin bedenini duyuşal-motor kapasiteleriyle doğrudan ilgili olduğunu vurgular (Vilela, Veloz ve Pino, 2023). Foucaultçu perspektiften bakıldığında bu durum, fiziksel disiplinin düşünme biçimini nasıl yapılandırdığını gösterir. Örneğin sınıfta öğrencilerin parmak kaldırmadan konuşamamaları, otorite algısının ve hiyerarşik düşünmenin bedende somutlaşmış bir tezahürüdür. Öğrenci öğretmeni ona söz vermeden konuşamayacağını bilir ve itaati sadece soyut bir kural olarak değil, bedenini sabit tutma, sıraya gömülme ve sessiz kalma gibi fiziksel bir duyum/alışkanlık olarak inşa eder.

Eylemsel biliş, bilişin eylem ve hareket esnasında kurulduğunu öne sürmektedir. Birey dünyayı pasif olarak algılamaz, aksine hareket yoluyla içinde bulunduğu çevreyi aktif olarak algıda inşa eder (Varela, Thompson ve Rosch, 1991; Di Paolo, 2005). Birey dünyayı pasif olarak algılamaz; hareket yoluyla içinde bulunduğu çevreyi inşa eder. Ancak okul ve sınıf mimarisi, öğrencinin bu hareket alanını katı bir biçimde sınırlandırır. Sıraların dizilimi, tahtanın konumu ve kimin nerede duracağı net şekilde belirlenmiştir (Foucault, 1992). Dolayısıyla, öğrencinin üretebileceği bilgi ve bu alanda kim olduğu, kendisine sunulan ve sınırlandırılan bu fiziksel hareket alanı içindeki eylemleri üzerinden kurulur; iktidar, eylemi kısıtlayarak bilişsel potansiyeli de çerçeveler.

Gömülü biliş görüşüne göre, bilişsel süreçler bireyin içinde bulunduğu bağlamdan ayrı olarak açıklanamaz. Kişinin içinde bulunduğu mekân, alan veya boşluk onun nasıl düşündüğünü, algı süreçlerini, davranışsal çıktılarını etkiler (Huebner). Öğrenciye sunulan okul kuralları gömülü bilişin bir parçasıdır. Öğrenci bu kurallara uymakla kalmaz, aynı zamanda kurallara uygun düşünmeye de başlar. Kişinin içinde bulunduğu kurumsal mekân, onun algı ve davranış çıktılarını doğrudan belirler. Foucault'nun (1992) işaret ettiği zaman çizelgeleri ve okul kuralları, gömülü bilişin kurumsal birer parçasıdır. Öğrenci bu kurallara sadece mekanik olarak uymakla kalmaz; mekânın sunduğu ritme ve normlara gömülerek kurallara uygun şekilde düşünmeye ve dünyayı bu kurumsal pencerelerden anlamlandırmaya başlar.

Genişletilmiş biliş, bilişin beyin ve bedenin sınırlarını aşarak dışsal nesne, araç ve teknolojileri de kapsadığını savunur (Wilson & Foglia, 2013). Okullarda sosyalleşme alanlarına konulan güvenlik kameraları, bu genişletilmiş yapının politik birer uzantısıdır. Bu kameralar (çalışıyor olsa da olmasa da) Bentham'ın Panoptikon modelinde olduğu gibi, mekânın devamlı izlenmekte olduğu bilincini özneye harici bir araç olarak sunar (Foucault, 1992). Öğrencinin zihni, dışarıdaki bu gözetim aracını (kamerayı) kendi bilişsel süreçlerine dahil ederek bir iç otokontrol mekanizmasına dönüştürür.

Geleneksel psikoloji disiplini düşünme, hafıza ve problem çözme gibi süreçlerden sadece beyni sorumlu tutarken, güncel bedenleşmiş biliş kuramları bedenin ve kurumsal çevrenin bu süreçlerdeki kurucu rolüne odaklanır. Nitekim bilişin bu mekânsal disiplinle nasıl bütünleştiği, hafıza süreçlerinde de kendini gösterir. Klasik yaklaşımlar hafızayı beyindeki nöronal bir depo olarak görse de bir öğrencinin yıllarca sıra başında oturarak kazandığı dik oturma pozisyonu,

kalemi tutma biçimi veya bir müzisyenin enstrümanını çalarken sergilediği kas hafızası (Adams, 2010), bellek süreçlerinin de aslında iktidar mekanizmaları tarafından tescillenmiş ve bedenle bütünleşmiş yapılar olduğunu kanıtlamaktadır.

Direnış Olarak Beden ve Alternatif Biliş

Beden politikaları literatürü çoğu zaman bedenin iktidar tarafından nasıl şekillendirildiğine odaklanırken, bedenin bu süreçte tamamen pasif bir özne olmadığı gerçeği de göz önünde bulundurulmalıdır. İktidar, bedeni disipline eden, sınırlayan ve normatif kalıplar içinde düzenleyen bir mekanizma olarak işlese de bu süreç hiçbir zaman tam anlamıyla kapalı ve mutlak değildir. Foucault'nun da vurguladığı üzere, iktidarın olduğu her yerde direniş imkânı da bulunmaktadır (Foucault, 2015). Bu bağlamda beden, yalnızca iktidarın etkilerine maruz kalan bir nesne değil, aynı zamanda bu etkileri yeniden yorumlayabilen, dönüştürebilen ve kimi zaman da aşındırabilen aktif bir alandır.

Bu perspektif, bedenleşmiş biliş kuramı açısından değerlendirildiğinde, bilişin yalnızca normların yeniden üretildiği bir süreç olmadığını, aynı zamanda alternatif anlamlandırma biçimlerinin de ortaya çıkabildiği dinamik bir alan olduğunu göstermektedir. Butler'ın performativite kavramı, normların tekrar yoluyla kurulduğunu, ancak bu tekrarların hiçbir zaman tamamen aynı olmadığını ve her tekrarın küçük sapmalar içerdiğini ileri sürer (Butler, 2011, 2008). Bu sapmalar, bedenin normları yalnızca yeniden üretmekle kalmayıp, aynı zamanda onları dönüştürme potansiyelini de barındırdığını ortaya koyar. Dolayısıyla beden, iktidarın dayattığı anlamları pasif biçimde içselleştiren bir yapı olmaktan ziyade, bu anlamlarla müzakere eden ve onları yeniden kuran bir özne olarak düşünülmelidir.

Alternatif beden pratikleri, bu direniş imkânının somutlaştığı alanlar olarak değerlendirilebilir. Özellikle sanatsal üretim süreçleri, performans pratikleri ve gündelik hayatta normların dışına çıkan bedensel eylemler, yalnızca farklı davranış biçimleri üretmekle kalmaz, aynı zamanda farklı bilişsel ufukların da ortaya çıkmasına zemin hazırlar (Noë, 2015; Gallagher, 2020). Bu tür pratiklerde beden, önceden belirlenmiş anlam repertuarlarının dışına çıkarak yeni algılama, hissetme ve düşünme biçimleri geliştirebilir. Böylece biliş, yalnızca disiplin altına alınan bir süreç olmaktan çıkar; yaratıcı, çoğul ve bağlama duyarlı bir yapıya dönüşür (Di Paolo, 2005; Thompson, 2010). Bu çerçevede beden, iktidarın yalnızca hedefi değil, aynı zamanda onun sınırlarını zorlayan ve alternatif biliş biçimlerinin ortaya çıkmasına imkân tanıyan bir direniş alanı olarak yeniden düşünülmelidir. Bedenleşmiş biliş ve beden politikaları birlikte ele alındığında, bilişin yalnızca politik olarak şekillendirilen bir süreç olmadığı, aynı zamanda politik olanı dönüştürme potansiyeli taşıdığı da görünür hale gelmektedir.

Sonuç ve Tartışma

Beden çevresinde olup bitenlerden etkilenen aktif bir öznedir. Hem bedenleşmiş biliş hem

de beden politikaları teorileri bedenini. içinde yaşadığı çevreden nasıl etkilenip zihni, kimliği ve davranışları oluşturduğunu inceler. Bu çalışma bedenleşmiş biliş ve beden politikaları literatürlerini bir arada ele alarak bilişin sadece biyolojik bir süreç olmadığını, bedensel ve oradan dolayısıyla politik de bir süreç olduğunu ortaya koymayı amaçlamıştır. Bedenleşmiş biliş, geleneksel biliş teorisinin bilişin/zihnin sadece beynin yönetiminde soyut, hesaplanabilir ve işlemci olarak konumlandığı görüşüne karşı çıkmıştır. Bedenleşmiş biliş, bilişin beden, çevre ve çevredeki nesneler, kişiler ile kurulan interpersonal ve intrapersonal dinamik bir süreç olduğunu iddia etmektedir. Ancak bu literatür, bilişi şekillendiren çevrenin ve bedeninin kendisinin hangi iktidar ilişkileri içinde üretildiğini yeterince sorgulamamaktadır. Beden politikaları literatürü ise bu alanda çalışmalar yürüterek iktidarın bedeni nasıl disipline ettiği, normların bedensel pratikler aracılığıyla nasıl içselleştiği sorularına cevap aramaktadır. Beden politikaları da bedeni saran çevrenin hiçbir zaman iktidardan ayrı düşünülemediğini savunmaktadır. İktidar beden hareketlerini, jestleri, giyilen kıyafetleri, kimliği çevre üstünden kurarak belirler (Kalan, 2014). Mevcut çalışma, her iki alandaki bu simetrik eksikliği gidermek amacıyla iki literatürü kuramsal düzeyde bir araya getirmiştir. Çevrenin hiçbir zaman iktidardan ayrı düşünülemediği görüşü, çevrenin bedeni, bedeninin de bilişi oluşturduğu görüşüne eklenerek, bilişin de politik düzlemde bir süreç olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. İktidar çevre üzerinden bedeni, beden de bilişi inşa ediyorsa, bilişin de iktidar tarafından şekillendirildiğini söylemek uygun olacaktır. Bedenleşmiş bilişten türeyen 4E biliş kuramı bedeninin, çevrenin, bedeninin etkileşimde olduğu araçların, içinde bulunduğu kültürün ve zamanın bilişi nasıl etkilediğini ve kurduğunu ayrıntılı olarak açıklamaktadır. Bedenin duyuşal-motor algılama kapasitesi bilişin oluşturulması için çok önemlidir. Aynı zamanda çevrede etkileşime girilen nesnelerin olanaklarının algılanması da bilişi etkiler (Gibson, 1979). Beden politikaları ise çevrenin ve bedeninin iktidar mekanizmaları ile şekillendirildiğini ileri sürmektedir.

Güncel kuramlardan olan nörososyolojik yaklaşıma bu çalışmanın sentezini derinleştirmek için başvurulabilir. Nörososyoloji beyin ile toplumsal yapı arasındaki çift yönlü ilişkiyi inceler; sosyoloji ve nörobilimin kesişim alanında yer alır (Franks, 2010). Bu güncel yaklaşıma göre toplumsal normlar sadece davranışları değil aynı zamanda sinir sistemini de etkilemektedir. Tekrar eden bedensel pratikler zamanla sinir sisteminde belirli döngüleri üretir ve bu durum kişinin algı gibi bilişsel süreçlerinde de etki eder (Franks, 2010). Damasio'nun (2021) somatik işaretçiler hipotezi bu süreci destekler niteliktedir: bedensel deneyimlere eşlik eden biyokimyasal tepkiler beyinde işaretçi olarak depolanır ve sonraki algı ile karar alma süreçlerini yönlendirir. İktidarın bedeni yalnızca dışarıdan şekillendirmediğini; bedensel disiplinin sinir sistemi düzeyinde de iz bıraktığını göstermektedir (Franks ve Turner, 2013). Dolayısıyla bedenleşmiş biliş ve beden politikalarının kesişim noktasına nörososyolojik bir boyut eklemek, bilişin politik doğasını yalnızca kuramsal değil, nörobiyolojik düzeyde de görünür kılmaktadır.

İktidar, bedeni etkileyen çevreyi şekillendirir, bu sistematik biçim verme çabası bedeni etkiler ve beden iktidarı hem içeriden hem de dışarıdan devamlı olarak yeniden üretir. İktidar zaman ve mekân tanımaz, sürekli bir sürece dönüşür. Foucault disiplinin normalizasyon ve sürekli gözetim

ile bedeni itaatkâr hâle getirdiğini ifade ederken, Butler performatiflik kavramı ile itaatin beden pratikleriyle yeniden üretildiğini ve kimliğin bir parçası hâline geldiğini vurgular. Algı salt nörolojik bir işlem değil; bireyin içinde bulunduğu toplumsal yapının, iktidar ilişkilerinin ve kültürel normların şekillendirdiği bir deneyimdir. Kimlik ise ne doğuştan gelen sabit bir öz ne de yalnızca bireysel bir inşadır; toplumsal normların beden üzerinden yeniden üretildiği politik bir sürecin ürünüdür (Butler, 2008; Foucault, 1992; Shaphiro, 2011).

Bu çalışma bedenleşmiş biliş ve beden politikalarını kuramsal bir düzeyde yan yana getirerek bilişin de aslında politik bir süreç olduğunu ileri sürmektedir. Bu katkı çalışmanın özgünlüğüdür. Bahsi geçen iki teori beden üzerine düşünmekte olsa da birbirinden bağımsız olarak gelişmiştir. Bedenleşmiş biliş çalışmaları bedenin ve çevrenin bilişi nasıl etkilediğini araştırmış ve bilişin sadece beyinde değil aynı zamanda onu taşıyan beden ve bedenin içinde bulunduğu çevre sayesinde de oluştuğunu savunmuştur. Bunu yaparken bedenin sosyal ve politik olarak nasıl oluştuğu sorusuna kayıtsız kalmıştır. Beden politikası literatürü ise iktidarın beden üzerindeki etkisini ayrıntılı biçimde ele alırken, bu etkinin bilişsel süreçlere nasıl yansıdığını yeterince çalışmamıştır. Bilişsel süreçler sosyal ve politik süreçlerden bağımsız ele alınamaz. Bireyin dünyayı nasıl algıladığı, kimliğini nasıl inşa ettiği ve bu kimliğe göre nasıl davrandığı hem bilişsel hem de sosyal-politik boyutları olan süreçlerdir. İki literatürü birlikte okumak alandaki bu boşluğu kapatabilir. İktidar bedeni şekillendirirken düşünceyi de şekillendirir, çünkü düşünce bedenden, beden de iktidardan etkilenir. Belirli çevrelerde belirli biçimlerde konumlandırılan bedenler yalnızca farklı davranmakla kalmaz, farklı düşünür, farklı algılar ve farklı anlamlar üretir. Bu çalışma söz konusu simetrik boşluğu gidermek amacıyla iki literatürü kuramsal düzeyde eklemiş; tiyatrocü ve asker bedeni örnekleri üzerinden bilişin farklı iktidar koşullarında nasıl farklı biçimlerde kurulduğunu analitik olarak göstermiştir. Asker bedeninde disiplin ve tekrar yoluyla stabilize edilen biliş yapısı ortaya çıkarken, tiyatrocü bedeninde bağlama duyarlı ve bir biliş biçimi gelişmektedir. Bu karşılaştırma, bedenin hangi çevrede ve hangi iktidar ilişkileri içinde konumlandırıldığının yalnızca davranışı değil, bilişsel yapıyı da doğrudan belirlediğini somut biçimde ortaya koymaktadır.

Beden uzun süre boyunca bilişsel bilimlerde düşüncenin pasif bir taşıyıcısı, siyaset bilminde ise iktidarın şekillendirdiği bir nesne olarak ele alınmıştır. Bu çalışma her iki alandaki bu eksikliği dikkat çekerek bedeni hem bilişin hem de iktidarın kurulduğu dinamik bir zemin olarak yeniden konumlandırmaktadır. Bedenleşmiş biliş, düşüncenin kurulmasında bedenin önemini vurgularken, beden politikası o bedenin hiçbir zaman iktidardan bağımsız kurulamayacağını söyler. Bu iki görüş birlikte değerlendirildiğinde, bilişin sosyal ve politik süreçlerden bağımsız olmadığı açıkça görülmektedir. Algı, kimlik ve anlam üretimi hem bilişsel hem de politik boyutları olan süreçlerdir. Algı, kimlik ve anlam üretimi hem bedensel hem de politik süreçlerin ürünüdür. Belirli çevrelerde belirli biçimlerde konumlandırılan bedenler yalnızca farklı davranmaz; farklı algılar, farklı düşünür ve farklı anlamlar üretir. Bu nedenle düşünen beden her zaman zaten politik bir bedendir.

Kaynakça

- Adams, F. (2010). Embodied cognition. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 9(4), 619–628.
- Brown, W., & Allen Gershon, I. (2017). Body politics. In *The International Encyclopedia of Anthropology*. Wiley-Blackwell.
- Butler, J. (2008). *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. İstanbul, Metis Yayınları.
- Butler, J. (2011). *Bodies that matter: On the discursive limits of sex*. Routledge.
- Chalmers, D. J. (2011). A computational foundation for the study of cognition. *Journal of Cognitive Science*, 12(4), 325-359.
- Chemero, A. (2013). Radical embodied cognitive science. *Review of General Psychology*, 17(2), 145-150.
- Damasio, A. (2021). *Descartes'ın Yanılgısı: Duygu Akıl ve İnsan Beyni*. Ankara, Odtü Yayıncılık.
- Damasio, A., & Dolan, R. J. (1999). The feeling of what happens. *Nature*, 401(6756), 847-847.
- Di Paolo, E. A. (2005). Autopoiesis, adaptivity, teleology, agency. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 4(4), 429–452.
- Fodor, J. A. (1975). *The language of thought*. Harvard University Press.
- Foglia, L., & Wilson, R. A. (2013). Embodied cognition. *Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science*, 4(3), 319-325.
- Franks, D. D. (2010). *Neurosociology: The nexus between neuroscience and social psychology*. Springer Science & Business Media.
- Franks, D. D., & Turner, J. H. (Eds.). (2013). *Handbook of neurosociology* (p. 406). New York: Springer.
- Foucault, M. (1992). *Hapishanenin doğuşu*. İstanbul, İmge Kitabevi.
- Foucault, M. (2020). *Cinselliğin tarihi*. İstanbul, Ayrıntı Kitabevi.
- Foucault, M. (2011). *Özne ve iktidar: Seçme yazılar* (I. Ergüden & O. Akinhay, Çev.). İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2015). *Biyopolitikanın doğuşu: Collège de France dersleri (1978-1979)* (E. Canaslan, Çev.). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Gardner, H. (1985). *The mind's new science: A history of the cognitive revolution*. Basic Books.
- Gibson, J. J. (1979). *The ecological approach to visual perception*. Houghton Mifflin.
- Huebner, B. (2013). Socially embedded cognition. *Cognitive systems research*, 25, 13-18.
- Kalan, Ö. (2014). Foucault'nun biyopolitika kavramı bağlamında moda ve beden: Vogue dergisi üzerinden bir söylem analizi. *Selçuk İletişim*, 8(3), 140–162.
- Kemp, R. (2012). *Embodied acting: What neuroscience tells us about performance*. Routledge.
- Keskin, F. (1996). Foucault'da şiddet ve iktidar. *Cogito: Şiddet*, (6–7), 117–122. İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

- Lemke, T. (2011). *Biopolitics: An advanced introduction*. In *Biopolitics*. New York University Press.
- Lewontin, R. C., Rose, S., & Kamin, L. J. (2022). *Not in our genes: Biology, ideology, and human nature* (2nd ed.). Haymarket Books.
- Merleau-Ponty, M. (2025). *Algının fenomenolojisi*. İstanbul, İthaki Yayınları.
- Neisser, U. (2014). *Cognitive psychology: Classic edition*. Psychology press.
- Newen, A., De Bruin, L., & Gallagher, S. (Eds.). (2018). *The Oxford handbook of 4E cognition*. Oxford University Press.
- Noë, A. (2015). *Strange tools: Art and human nature*. Macmillan.
- Özmkas, U. (2012). Foucault'da iktidar ve özne. *Sosyoloji Dergisi*, 3(24), 1–22.
- Protevi, J. (2009). *Political affect: Connecting the social and the somatic*. University of Minnesota Press.
- Shapiro, L. (2011). *Embodied cognition*. Routledge.
- Shilling, C. (2012). *The body and social theory*.
- Stanislavski, C. (2020). *Bir karakter yaratmak*. İstanbul, Pegasus Yayınları
- Thompson, E. (2010). *Mind in life: Biology, phenomenology, and the sciences of mind*. Harvard University Press.
- Varela, F. J., Thompson, E., ve Rosch, E. (1991). *The embodied mind: Cognitive science and human experience*. MIT Press.
- Videla, R., Veloz, T., & Pino, M. C. (2023). Catching the big fish: A 4E-cognition approach to creativity in STEAM education. *Constructivist Foundations*, 18(2), 295–307.
- Wilson, R. A., & Foglia, L. (2013). Embodied cognition. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University.

Kot Üretimi Üzerine Duy(g)usal ve Performatif Bir Araştırma: Görünmeyen Emek, Beden ve Toplumsal Bağ¹

*A Emotional and Sensory Performative Research of Denim Production:
Invisible Labour, Body And Relationality*

İzel KARACA²

Gönderilme Tarihi: 21.04.2026

Kabul Tarihi: 05.06.2026

ÖZET

Bu makale, çağdaş kapitalist üretim koşullarında bedenın disipline edilmesini, emeğin görünmezleştirilmesini ve üretim ile tüketim arasındaki kopuşu beden politikaları çerçevesinde ele almaktadır. Kotun tarihsel süreçte işçi bedenini koruyan bir giysiden onu aşındıran bir nesneye evrilmesi, küresel kapitalizmin yapısal eşitsizliklerini ve "iblis fabrika" gerçeğini görünür kılar. Metin, bu popüler imajın arkasındaki çelişkileri duygu ve duyumsama zemininde ele alarak, toplumsal bağı yeniden düşünmenin imkânlarını tartışmaya açar. Bu çerçevede çalışma, Vivien Tauchmann'ın Türkiye'deki tekstil ve kot üretimine odaklanan Makine Dışlısından adlı sanatsal araştırma projesini incelemektedir. Proje, kotun kültürel temsilleri ile üretim koşullarını birlikte ele alarak emek ve beden arasındaki ilişkiyi deneyimsel bir düzleme taşır. Proje kapsamında düzenlenen atölyeler aracılığıyla katılımcıların üretim süreçlerini bedensel olarak deneyimlemesi sağlanır; böylece bilgi, salt bir temsilden ziyade yaşanan bir gerçeğe dönüşür. Makale, bedenın yalnızca disipline edilen bir nesne değil, deneyim ve duyumsama yoluyla direnç üreten bir özne olduğunu savunur. Bu bağlamda sanat; görünmez emek süreçlerini duyulur kılan, politik ve ilişkisel bir pratik olarak konumlandırılır.

Anahtar Kelimeler: Beden politikaları, Görünmez emek, Tekstil Endüstrisi, Sanat temelli araştırma, Performans çalışmaları

ABSTRACT

This article examines the disciplining of the body, the invisibilization of labour, and the rupture between production and consumption within the framework of body politics under contemporary capitalist conditions. The historical transformation of denim-from a garment designed to protect the worker's body to an object that erodes it-reveals the structural inequalities of global capitalism and the reality of the "devil factory." By addressing the contradictions behind this popular image through the lens of affect and sensation, the article opens up possibilities for rethinking social bonds. In this context, the study examines Vivien Tauchmann's artistic research project Makine Dışlısından (Out of the Gears), which focuses on textile and denim production in Türkiye. Bringing together the cultural representations of denim and its conditions of production, the project carries the relationship between labour and the body into an experiential realm. Through workshops organized within the project, participants physically engage with production processes, transforming knowledge from mere representation into lived experience. The article argues that the body is not merely an object subjected to discipline, but also a subject capable of producing resistance through experience and sensation. In this regard, art is positioned as a political and relational practice that renders invisible labour processes perceptible.

Keywords: Body politics, Invisible labor, Textile industry, Art-based research, Performance studies

¹ Bu yazıya atıfta bulunmak için: Karaca, İ. (2026). Kot Üretimi Üzerine Duy(g)usal ve Performatif Bir Araştırma: Görünmeyen Emek, Beden ve Toplumsal Bağ, Oditoryum Eleştirel Sosyal Bilimler Dergisi, 5(8), Ss. 54-71. ISSN: 2980-0439.

² Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, karacaizel1@gmail.com, ORCID: 0009-0000-9365-8124

Giriş

Beden, yalnızca biyolojik bir varlık değil; tarihsel, kültürel ve siyasal ilişkiler içinde kurulan, etkilenen ve aynı şekilde etki etme kapasitesine sahip bir oluşturdur. Bu anlamda bahsedilebilecek beden politik ontolojisi, bedenin dünya ile kurduğu ilişkinin tek yönlü değil, karşılıklı ve sürekli etkileşim içinde oluşunu imler. Bedenin beden oluşu, tarihsel ve kültürel bir oluşturdur. Bundan dolayıdır ki gerek toplumsal yeri gerekse deneyimleniş her çağda ve coğrafyada değişkenlik gösterir. Avrupa tarihi içerisinde beden, Foucault'nun belirttiği şekilde 18. yüzyıldan itibaren disiplin, norm ve görünürlük rejimlerinin merkezine yerleşmiş; iktidarın doğrudan ve daha incelikli bir şekilde tesir ettiği bir alan haline gelmiştir (Foucault, 1992). Bu süreçte beden, manipüle edilen, biçimlendirilen ve itaat eden bir varlık olarak kurgulanırken, aynı zamanda üretkenliği ve kapasitesi artırılan “yararlı beden” olarak yeniden tanımlanmıştır (Foucault, 1992: 264). Foucault'ya göre klasik dönemden modern döneme geçiş, keskin bir kopuş değil, iktidar biçimlerinin birbirini dönüştürerek ve yeni tekniklerle genişleyerek evrilmesidir. Bu süreçte yönetimsellik modelleri giderek karmaşılaşırken, beden iktidarın temel nesnesi ve hedeflerinden biri hâline gelir. Nitekim ona göre, “Klasik dönem boyunca, bedenin iktidarın nesnesi ve hedefi olarak bir keşfedilişi söz konusudur. O tarihlerde bedene manipüle edilen, biçimlendirilen, terbiye edilen; itaat eden, cevap veren, becerikli hale gelen veya güçleri artan bedene yöneltilen bu büyük dikkatin işaretleri kolaylıkla bulunabilmektedir” (Foucault, 1992: 168). Bu bağlamda modern dönem, beden üzerindeki disiplin ve denetim mekanizmalarının daha incelikli ve kurumsallaşmış biçimlerde geliştiği bir evre olarak okunabilir.

Beden unsurlarının, hareketlerinin, davranışlarının hesaplı kitaplı manipülasyonu olan bir baskılar siyaseti olarak tarif edilen bu süreç, bir “siyasal anatomi”nin doğuşuna işaret eder (Foucault, 1992: 169-170). Disiplin, bedenin güçlerini ekonomik anlamda artırırken, aynı güçleri siyasal anlamda denetim altına alır; böylece beden hem daha üretken hem de daha itaatkâr hale getirilir. Bu bağlamda hareketler ekonomisini incelemek iktidarın mikrofiziksel işleyişini görünür kılmak adına önemlidir. Endüstriyel üretim alanında beden, “yararlı” ve verimli hale getirilme hedefi doğrultusunda makineyle eklenilerek disipline edilir ve denetim altına alınır. Karl Marx'ın geniş bir kapsam içinde ele aldığı şekilde “makine durumuna düşürülmüş işçi” (Marx, 2011: 91) makinenin insan uzvunun bir parçası haline gelmesi sonucunu doğurmuştur. Bu süreç, bireyin hem kendi bedeniyle hem de ürettiği ürün ve emekle kurduğu ilişkiyi yabancılaştıran bir yapı ortaya çıkarır. Yabancılaşmış emek işçinin ve daha genel bir biçimde insanın, sadece emek ve emek ürünü ile ilişkilerini değil ama doğa ile, kendi varlığı ve öteki insanlar ile ilişkilerini de belirler (Marx, 2011: 278).

Foucault 18. yüzyıl ile birlikte değişen itaatkarlık şemalarını detaylı bir şekilde işleyerek bir nevi bu yabancılaşmanın tarihini yazmıştır. Ona göre bu değişimdeki yeniliklerden biri denetimin ölçeğidir: “..denetim ölçeği: artık bedeni çözülmez bir birim olarak, kabaca, kitle olarak ele almak değil de, onu ayrıntıda işlemek, onun üzerine ince bir baskı uygulamak, bizzat mekanik düzeyindeki - hareketler, jestler, tavırlar, hızlilik- zaptetmeleri sağlamak söz konusudur: faal

beden üzerinde sonsuza kadar bölünebilen bir iktidar, daha sonra denetim nesnesi: artık hal ve gidişin veya bedenin işaret eden unsurları değil de, hareketlerin ekonomisi, etkinliği, bunların iç örgütlenmesi söz konusudur; zorlama işaretlerden çok güçlere yönelmiştir; gerçekten önemi olan yegâne tören, uygulamanınki olmaktadır.” (Foucault, 1992: 169)

Foucault’nun işaret ettiği diğer yenilik ise denetim tarzıdır. Bu yeni tarzda denetim bir neticeden ziyade bir süreç olarak işlemekte, süreklilik arz eden disipline edici yöntemler geliştirilmektedir. Disiplinler önceki dönemlerde de mevcut olmasına karşın ciddi farklılıklar içine girmiştir. Disiplinlerin tarihsel anı, yalnızca becerilerinin gelişmesini veya bağımlılığının ağırlaştırılmasını değil, aynı zamanda onu aynı mekanizma içinde daha fazla yararlı hale getirdiği ölçüde daha da fazla itaatkâr kılan (ve tersine) bir ilişkiyi oluşturmayı hedefleyen bir “insan bedeni sanatı”nın doğduğu andır (Foucault, 1992: 170). Bu andan sonra artık beden üzerinde bir çalışma; onun unsurlarının, hareketlerinin, davranışlarının hesaplı kitaplı manipülasyonu olan bir baskılar siyaseti oluşturur. İnsan bedeni, onun derinlerine inen, eklemlerini bozan ve onu yeniden oluşturan bir iktidar mekanizmasının içine girmektedir. Buradan, bir “iktidar mekaniği” olan “siyasal anatomi” doğmuştur.

Foucault için “siyasal anatomi” bir anda ortaya çıkan sabit bir yapı değil, tarihsel süreç içinde kademeli olarak oluşan ve giderek incelik kazanan bir iktidar teknolojisidir. Zamanla farklı kurumlara ve üretim mekanizmalarına nüfuz ederek normu üreten ve bedeni disipline eden bir işleyiş kazanır. Örneğin, emeği zaman ve hareket etütleri aracılığıyla ölçülebilir ve denetlenebilir hale getiren Taylorizm, söz konusu siyasal anatominin üretim alanındaki somut tezahürlerinden biridir. Frederick W. Taylor tarafından geliştirilen bu yaklaşım, yönetimin “bilimselleştirilmesi” iddiası altında verimliliği merkeze alan ve modern üretim rejimlerinin kurucu paradigmalarından biri haline gelen bir model sunar (Aksoy ve Danışman, 2020). Bu teknikler ve daha nicesi küresel kapitalizm ile birleştiklerinde iktidarların ürettiği beden politikaları teorik bir kavram olarak değil; yaşamın her alanına sızan ve farklı veçheler altında gizlenmiş bir rejime dönüşmektedir.

İktidarın gölgesinde uysallaştırılmış bir tasavvurun ötesinde beden, dünyayı anlamamanın temel aracıdır (Merleau-Ponty, 2016). Dünya ile kurduğu karşılıklı ilişkiler içinde anlam üreten, deneyimi şekillendiren ve toplumsal gerçekliğin kuruluşuna katılan bir varoluş düzlemidir. Bu nedenle beden, yalnızca algılayan bir varlık değil; anlamı, deneyimi ve ilişkileri kuran bir öznellik alanı olarak düşünülmelidir. İktidar mekanizmalarının müdahalelerine açık olsa da, aynı zamanda bu müdahalelere karşı direnç geliştiren; duyumsama, deneyimleme ve ilişki kurma biçimlerinin çok katmanlı yapısı içinde sürekli devinerek yeni formlar üreten bir oluşturmaktır. Böylelikle beden, yalnızca dışsal baskılara maruz kalan pasif bir nesne değil, özneleşme süreçlerinin kurucu ve aktif bir bileşenidir. Merleau-Ponty’nin deyişi ile “organizmada kalp neyse dünyada da kişiye has beden odur: Görünür manzarayı devamlı hayatta tutar, canlandırır ve içsel olarak besler, onunla birlikte bir sistem oluşturur” (2016: 279). Bu yaklaşım, kimlik gibi son derece içselleştirilmiş görünen olguların dahi sabit yapılar değil, bedenin sürekli olarak besleyip yeniden ürettiği dinamik süreçler

olmasının önünü açar. Nitekim Judith Butler, kimliğin önceden verilmiş bir öz değil, tekrar eden pratikler ve bedensel icralar aracılığıyla kurulduğunu söylemektedir (2005; 2014). Dolayısıyla beden, bu tekrarların gerçekleştiği bir zemin olarak, anlamın sabitlendiği değil, her seferinde yeniden üretildiği bir alandır. Butler için; “düzenleyici yasanın egemen gücünü sorgulamaya davet eden yeni eklemlerler üretmek yasanın gücünü kendi aleyhine döndürebildiği bir etki alanı yaratan şeyin, bu süreçte açığa çıkan istikrarsızlıklar ve yeniden maddeselleşme olasılıkları” bulunmaktadır (Butler, 2014, s. 8). Tekrarın sürekliliği içinde normlar yeniden üretilirken, aynı tekrarlar içinde mikro-direnşlerin, kırılmaların ve değişimlerin imkânı da belirmektedir.

Tekrara ve sürekliliğe dayalı endüstriyel üretim, iktidar ile beden arasındaki ilişkinin en görünür ve yoğun biçimde kurulduğu alanlardan biridir. Disiplinci iktidarların mekânsal ve zamansal örgütlenmesi özellikle fabrika ortamlarında belirginleşir. Fabrika, “manastıra, kaleye, kapalı bir kente” benzer şekilde çitleme, yerleştirme ve denetim teknikleriyle bedeni kuşatan bir yapı olarak işler (Foucault, 1992: 176). Her bireyin belirli bir yere yerleştirildiği, hareketlerin ve zamanın sıkı bir şekilde düzenlendiği bu sistemde üretim, hem mekânsal hem de zamansal olarak parçalanır. “Eylem, unsurlarına bölünmüş; her harekete bir yön, bir süre ve bir düzen tahsis edilmiştir” (Foucault, 1992: 189). Tekrara dayalı hareketler, zamanın disipline edilmesi ve bedenin üretim aracına indirgenmesiyle birlikte, duysal ve duygusal alan da düzenlenir. Kapitalist üretim yalnızca emek gücünü değil, duyuları, ritmi, yorgunluğu hatta sessizliği dahi organize eder. Bu bağlamda emeğin görünmez kılınması, yalnızca ekonomik bir süreç değil aynı zamanda bedensel ve duy(g)usal bir silinmedir.

Bu makale, söz konusu tartışmalar doğrultusunda “Makine Dışlısından” adlı sanatsal araştırma projesini ele almayı amaçlamaktadır. Türkiye bağlamında tekstil üretimine, özelde ise kot üretimine odaklanan proje; beden politikaları, görünmezleştirilen emek ve üretim süreçlerinin bedensel ve duy(g)usal boyutları üzerine performatif bir araştırma yürütür. Performatif ifadenin kullanılması ve incelenmesi bir yöntem olarak tercih edilir; bu, araştırmanın bedenler ve deneyimler aracılığıyla iletişim kuran ve sürece odaklanan bir zemin kurma arzusunu yansıtır. Bu yönüyle proje, sanatsal pratiği toplumsal dönüşümü tetikleyebilecek bir alan olarak konumlandırır. Makale, bir yandan bedenin politik ontolojisini ve disiplinci iktidar mekanizmaları içindeki yerini tartışırken, diğer yandan kot üretimi özelinde emek, hareket ve duygu arasındaki ilişkileri görünür kılmayı hedefler. Kapitalist hızlı moda sisteminin yarattığı kopuşa dikkat çekerek, giysi ile onun üretim koşulları arasındaki bağın nasıl silindiğini sorgular. Bu doğrultuda fabrika/atölye mekânı bir “beden politikası laboratuvarı” olarak ele alınır; üretim sürecinde ortaya çıkan mikro jestler, ritimler ve duygusal manzaralar deneyimlenebilir hale getirilir. Nihayetinde çalışma, kot üretimi bağlamında bedenin yalnızca mekanik bir üretim nesnesi olmadığını vurgulayarak, duy(g)usal tanıklık üzerinden özneleşme ve politik direniş alanı olarak nasıl yeniden kurulabileceğini sorgular.

“Başkasını bedenimle anlarım, tıpkı ‘şeyleri’ bedenimle algıladığım gibi. Bu şekilde ‘anlaşılan’ bedensel jestin anlamı onun arkasında değildir; jestin çizdiği ve özne tarafından devralınan

dünyanın yapısıyla iç içe geçer” der Mearly-Ponty (2016: 261). Bu perspektiften hareketle çalışma, bedeni yalnızca algılayan değil, eylem yoluyla dünyayı ve başkasını yeniden kuran bir araç olarak ele alır. Böylece görünmezleştirilen emek süreçlerini duyulur kılmayı, bedenin bastırılmış hafızasını açığa çıkarmayı ve alternatif bir ilişkisel zemin kurmayı amaçlar. Bu bağlamda sanat, disiplinci düzenin sürekliliğini kesintiye uğratabilecek çatlaklar üretme potansiyeliyle, hem bireysel hem de kolektif düzeyde yeni bir toplumsal tahayyülün imkânlarını araştıran bir pratik olarak düşünülür.

“İblis Fabrika”dan İçeri Bakmak

İlerlemenin tek geçerli değer olarak yüceltildiği Sanayi Devrimi çağında kitlesel dönüşümlerin merkezinde konumlanan “iblis fabrika” (Polanyi, 2013: 81) yalnızca bir üretim mekânı değil; insanın kendi “emeği” ile insanlıktan uzaklaştığı bir cehennemdir. Üretim alanlarının maddi koşulları ile piyasanın dayattığı rekabetçi düzen, işçiye çok katmanlı bir kısıpaca alarak yalnızca çalışma biçimlerini değil, yaşam pratiklerini ve duygulanım rejimlerini de belirler. İblisliğini sömürgeci birikim mantığından devralan bu üretim mekânları, birer “yaşam hane” gibi işleyerek belirli toplumsal grupların sosyal ve ekonomik yaşamını üretmektedir. Bu sözde yaşam üreten yerlerin içinde insan ve çevre sağlığını yok sayan, onu tüketen hatta yok eden bir anlayış vardır ki o, kapitalizmin vahşi çehresinde her gün büyüyen bir ur gibidir.

Endüstriyel üretim alanında tekstilin, tekstil alanında ise kotun özel bir yeri vardır. Bir zamanlar dayanıklılığı nedeniyle işçi sınıfının temel giysilerinden biri olan kot, zaman içinde küresel bir moda nesnesine dönüşmüş; bu dönüşüm sürecinde üretim koşulları giderek görünmezleşmiş ve sömürü derinleşmiştir. Kot, kapitalizmin zararlı ve tüketici doğasını popüler bir imajla perdeleyen çarpıcı bir örnek olarak, kültürel temsilleri ile üretim koşulları arasındaki kopukluğu görünür kılmaktadır. Bedenle kurduğu ikircikli ilişki-bir yandan kimlik ve aidiyet üzerinden onu parlatırken, diğer yandan üretim süreçlerinden kaynaklanan yıkıcı etkilerle onu aşındırması-beden ve iktidar ilişkilerinin bu nesne üzerinden yeniden okunmasına imkân tanır. Bir zamanlar işçi bedenini korumak üzere tasarlanan bu giysinin bugün aynı bedeni tehdit eden bir ürüne dönüşmesi, modern kapitalizmin yapısal çelişkisini açığa çıkarır; “Makine Dışlısından” projesi de tam bu nedenle kotu kapitalizmin bir arketipi olarak ele alarak bu çelişkiyi sorunsallaştırmaktadır.

Kot (denim, blucin), bugün kapitalist hızlı moda sisteminin en görünür ve en yaygın nesnelerinden biri olarak karşımıza çıkıyorsa da kökeni oldukça farklı bir ihtiyaca dayanır. Kotlar, ilk olarak işçilere dayanıklı, uzun ömürlü ve içinde rahat hareket edebilecekleri bir kıyafet sağlamak amacıyla üretilmiştir (Akyol, 2010: 191; Tauchmann ve Boyacı, 2026: 6-7). Köken hikayesi şaibeli olsa da 1850 yılında henüz yirmi üç yaşında olan Levi Strauss’un altın arayıcıları için tente ve vagon örtüsü olarak kullanılan kanvas kumaşı keserek sağlam pantolonlar üretmeye başlaması, kot tarihinin başlangıç noktalarından biri kabul edilir (Öz, vd., 2018: 19). Kısa süre

içinde maden, demiryolu ve tarım işçilerinin günlük kullanımına giren bu pantolonlar, işçi bedeninin ihtiyaçlarına doğrudan yanıt veren bir işlevsellik taşır. Levi Strauss daha sonra Jacob Davis ile birlikte bu kumaşı geliştirerek seri üretime geçer ve patent almasıyla kot, endüstriyel üretim sürecine dâhil olur (Akyol, 2010: 190). Değeri uzun ömürlülüğünde yatar ve anlamı emek, dayanıklılık ve fiziksel çabayla sıkı sıkıya bağlıdır. Ayrıca sosyal hiyerarşiyi de yansıtmaktadır: kot pantolonlar, öncelikle statü sembolü olmaktan ziyade üretim aracı olarak anlaşılan bedenleri giydirmiştir (Tauchmann ve Boyacı, 2026, s. 6-7).

Kotun zaman içinde değişen çok farklı kullanım ve anlam biçimleri vardır. 1930’larda Hollywood’un kovboy filmleriyle özgürlük, erkeksilik ve sınır tanımazlık imgeleriyle ilişkilendirilmiş; 1960’larda hippî kültürü, sol hareketler ve sanat çevreleri tarafından sahiplenilerek eşitlik ve sınıfsızlık ideallerinin sembolüne dönüşmüştür (Akyol, 2010: 191). Kentleşme ve modernleşme süreçleriyle birlikte yalnızca bir giysi değil, Batılılaşmanın ve modern yaşamın da göstergesi haline gelmiş; bir dönem işçi sınıfına ait bu parça zamanla orta sınıftan gençlik kültürlerine kadar geniş bir dolaşıma girmiştir (Akyol, 2010: 192). Bu yayılım içinde kot, zengin-fakir, şık-spor, merkez-çevre gibi karşıtlıklar arasında kolayca yer değiştirebilen “nötr” ve evrensel bir nesne olarak sunulmuştur (Öz, vd., 2018: 23).

Kotun evrensel ve nötr bir giysi olarak sunulması da aslında kendisi gibi batılı bir düşüncedir. Farklı tarihsel bağlamlarda aynı şekilde işlememiştir. Örneğin Sovyetler Birliği’nde kot, resmî olarak doğrudan yasaklanan bir nesne olmasa da, Batı’ya ait bir kültür nesnesi olarak sınırlı bir dolaşıma sahip olur. Soğuk Savaş döneminde Batılı yaşam tarzının bir temsili olarak görüldüğü için ithalatı kısıtlıdır; bu da kotu gündelik tüketimden çok karaborsa, takas ağları ve “blat” olarak bilinen gayriresmî ilişkiler üzerinden erişilen bir ürüne dönüştürmüştür. Anti-emperyalist bakışta reddiye, özgürleşmeci bakışta bir arzu nesnesi olmuştur. Bu bağlamda kotun Sovyet deneyimi, giysinin “evrensel moda nesnesi” olarak anlatılan dolaşımından ziyade, ideolojik sınırlar, kılık rejimi ve kültürel arzu politikaları içinde şekillenen farklı bir tarihsel gerçekliği işaret ettiğini göstermektedir (Chernyshova, 2016).

Türkiye’de “Muhteşem Kot” adlı bir terzi ve girişimcinin (Türkiye’de yaygın olan kot ismi buradan gelir) yurtdışı seyahati sırasında bu giysiyi görüp etkilenmesiyle başlayan süreç, 1940’larda sınırlı ölçekte kot üretimi ortaya çıkmış, 1980’lerde serbest piyasa ekonomisine geçişle birlikte ise önemli bir dönüşüm yaşamıştır. Yabancı markaların Türkiye pazarına girmesi hem üretim pratiklerini hem de tüketim alışkanlıklarını yeniden şekillendirmiştir. Bu süreçte kot, özellikle gençler için modernliğin ve küreselliğin bir göstergesi haline gelmiş; Amerikan filmleri ve reklamları aracılığıyla yayılan “Amerikalılaştırılmış” gençlik kültürü Türkiye’de de kot üzerinden karşılık bulmuştur (Akyol, 2010: 193). Kot, aynı zamanda Türkiye’de kentleşme ve modernleşme süreçlerinin bir sembolü olarak kabul edilmiş; Batılılık, küresellik ve modernlik ile özdeşleşen kültürel bir nesneye dönüşmüştür. Cumhuriyet ile birlikte başlayan Batılılaşma politikaları ve kılık kıyafet reformları, kentleşmeyle birlikte “daha modern” görünümünün moda aracılığıyla yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda genç kuşaklar geleneksel giyim pratiklerinden

uzaklaşarak Batılı moda akımlarını takip etmiş, hazır giyim sektörünün gelişimiyle bu eğilim daha da artmıştır. Kot ise bu dönüşüm içinde özellikle gençler için “modern, ilerici ve Batılı” bir moda ikonu olarak işlev görmüştür. Bu çerçevede, farklı coğrafyalarda ortaya çıkan “Amerikanlaştırılmış blucin nesli” tartışmalarıyla (Manzano, 2009: 657; aktaran Akyol, 2010: 193) benzer biçimde, Türkiye’de de kotun kültürel ve ideolojik bir modernlik göstergesi olarak güçlü bir etkisinden söz etmek mümkündür.

Ancak tam da burada dikkat edilmesi gereken önemli noktalar bulunmaktadır: İlk olarak kotun kültürel dolaşımı, daha en başta küresel hegemonik ilişkilerin bir parçası olagelmıştır. Henüz işlenmemiş bir kumaşken dahi erken dönem endüstriyel kapitalizmin sömürgeci ticaret ağlarının bir parçasıdır. Kota maviliğini veren indigo isimli boyaya bakıldığında, 19. yüzyılın sonlarına kadar bu hammaddenin Genovalı tüccarlar tarafından büyük ölçüde Hindistan’dan sağlandığı, daha sonra ise Almanya’da geliştirilen sentetik yöntemlerle üretildiği görülür. Sonraki aşamada ise üretim ağının parçalanarak farklı coğrafyalara yayılması, üretim süreçlerinin dünya ölçeğinde yeniden örgütlenmesiyle birlikte bu küresel dolaşımın sürekliliğini sağlamıştır. Böylelikle yalnızca tüketim odağından değil üretim yönünden de modern küresel kapitalizmde emek gücünün, hareketin ve kültürel değerin nasıl üretildiğine dair çok katmanlı bir hikâyenin taşıyıcısıdır (Öz, vd., 2018: 20). Üretim, küreselleşmiş kapitalizmin daha geniş dinamiklerini takip ederek eski merkezi olan ABD’nin çok ötesine yayılır: dış kaynak kullanımı, işçilik maliyetinin en aza indirilmesi amacıyla tedarik zincirlerinin parçalanması bunun ana sebebidir. Kot pantolonlar Küresel Güney’de üretilirken, tasarım, markalaşma ve kâr birikimi Küresel Kuzey’de yoğunlaşmaya devam etmiş, kurduğu küresel eşitsizlik de artarak devam etmiştir (Tauchmann ve Boyacı, 2026: 6-7). Ayrıca kotun “herkese ait” ve özgürleştirici görünen yüzü, üretim koşullarını görünmez kılan ideolojik bir perde işlevi görebilmektedir. Kotun tarihine eşlik eden evrensellik ve özgürlük söylemi, üretim alanında hüküm süren eşitsizlikleri, sömürüyü ve bedensel yıpranmayı silikleştirir. Her sınıftan insanın giyim ürünü olabildiği için süregelen “sınıfsızlık” anlatısı sektör tarafından işlevselleştirilmiş bir pazarlama stratejisine dönüştürülür; bu da üretim ilişkilerinin ve kültürel hegemonya süreçleri ile çelişmektedir. Böylece sosyal ve kültürel tarih, emek-sermaye ilişkilerinden kopararak yüzeysel bir anlatıya indirgenir. Bu sözde sınıfsızlık ve özgürlük anlatısı ile üretim süreçlerindeki derin eşitsizlik arasındaki gerilim, kot endüstrisinin merkezindeki temel çelişkidir. Bir Amerikan ürünü olması üzerinden geliştirilen eleştirel ya da anti-empyralist okumalar çoğu zaman kültürel düzlemde kalırken, bu ürünün üretimindeki problemler ikinci planda kalmaktadır. Ürün ile üretim süreci arasındaki bu kopukluk, yabancılaşmayı derinleştirirken sömürgeci ilişkilerin yeniden üretilmesine de zemin hazırlar. Bu nedenle burada “görünüş” ile “gerçek” arasındaki ikircikli yapı belirginleştirilmelidir: kot, bir yandan “sınıfsızlık”, modernlik ve özgürlük vaadi sunarken, diğer yandan yerel ve küresel ölçekte güvencesiz çalışma koşulları, derin eşitsizlikler ve ağır bedensel maliyetler üretmektedir.

Bu bağlamda, görünüşün ardındaki gerçeğe, “iblis fabrika”nın içine, bakmayı mümkün kılan çalışmalara başvurmak önemli görünür. Bu kapsamda seçilen çalışmalar, Temiz Giysi Kampanyası adlı derneğin saha araştırma raporlarından oluşmaktadır. Şüphesiz daha derinlikli

bir analiz için çok çeşitli kaynakların incelenmesi gerekse de, söz konusu raporlar özellikle tekstil işçilerinin çalışma koşullarını ve bu koşulların yarattığı çok katmanlı tahribatı ilk bakışta anlamak adına kritik veriler sunmaktadır. Temiz Giysi Kampanyası, 2008 yılında kot kumlama işçilerinin yaşadığı sorunlara öncelikle Türkiye’de, daha sonra da dayanışma çalışmaları aracılığıyla uluslararası alanda çözüm aramak amacıyla kurulan Kot Kumlama İşçileri Dayanışma Komitesi’nin zamanla faaliyet alanını genişletmesi ve 2017 yılında dernek statüsü kazanmasıyla kurumsallaşan bir organizasyondur. Tekstil sektöründe çalışan tüm işçilerin adil, sağlıklı ve güvenli koşullarda çalışabilmesi için hak ihlallerine karşı savunuculuk yürütmekte; işçi ile işveren arasındaki yapısal sorunlara dikkat çekmektedir. Bu doğrultuda, etnografik saha araştırmalarına dayanan raporlar üretilip, mevcut sorunları görünür kılmakta ve çözüm önerileri geliştirmektedir.

Bu bağlamda özellikle Mart 2025’te Temiz Giysi Kampanyası tarafından yayımlanan “Emek ve Risk: Türkiye Tekstil Sektöründe İşçi Sağlığı ve İş Güvenliği” başlıklı rapor, kot üretiminin “iblis” olarak adlandırılabilir karanlık yüzünü somut verilerle görünür kılar. Rapor, sektörde iş sağlığı ve güvenliği önlemlerinin büyük ölçüde yetersiz olduğunu ve bu durumun işçileri katmanlı ve sistematik risklere maruz bıraktığını ortaya koymaktadır. Kot üretiminde kullanılan belirli tekniklerin ve iş bölümlerinin yeterli denetim mekanizmalarından geçirilmeden uygulanması, beden üzerinde ciddi ve çok boyutlu zararlı etkiler yaratmakta; ancak bu etkilerin görünürlüğü çoğu zaman sınırlı çalışmalarla kamuoyuna ulaşmaktadır. Buna rağmen mevcut raporlar, bu tahribatın tahmin edilenden çok daha yaygın olduğunu göstermektedir. Tekstil üretiminde öne çıkan başlıca risk alanları; yoğun toz maruziyetine bağlı solunum yolu hastalıkları (özellikle bissinozis ve silikozis), kimyasal maddelerle temas, yüksek gürültü, aşırı iş yükü, stres, uzun çalışma saatleri ve uzun süre ayakta kalma ile bedeni tek bir pozisyonda zorlayan ergonomik olmayan çalışma koşullarıdır.

2025 tarihli “Emek ve Risk” adlı bu araştırmaya 296 işçi katılmış, katılımcıların %71,28’i çeşitli fiziksel şikayetler bildirmiştir (Temiz Giysi Kampanyası, 2005: 6). Bu veri dahi üretim sürecinin yaygın ve sistematik bir yıpratıcılığa işaret ettiğini göstermektedir. Bel, boyun ve sırt ağrıları, baş ağrıları, genel stres ve yorgunluk gibi rahatsızlıkların sıkça tekrarlandığı görülmektedir. Dikkat çekici olan ise işçilerin bu ağrıları çoğu zaman işin “doğal” bir parçası olarak kabul etmesidir (Temiz Giysi Kampanyası, 2025: 7). Bu durum, duy(g)usal yabancılaşmanın bir tezahürü olarak okunabilir. Raporda yer alan bazı görüşmeciler ifadeleri de bu tabloyu net bir şekilde görünür kılmaktadır:

3

Baş ağrısı, çok migrenim var bir de çok tozlu ve gürültülü ortam iyice hasta ediyor beni.”
(Fatma, 42, Malatya)

“Gün içerisinde çok kimyasal tozlar yutuyorum. O yüzden nefes darlığı da yaşıyorum ayrıca bütün gün ayakta olduğum için ayak bel sırt ağrılarım oluyor. Varisler olmaya başladı.” (Hatice, 31, Malatya)

“Toz içindeyiz, alışkanlık haline geldi bu, normalleşti. Bel fıtığım, varisim oluştu git gel yapmaktan. (Serap, 28, Batman)

2009 yılında yasaklanmış olmasına rağmen, kot kumlama sürecinde kullanılan ve ölümcül niteliğiyle bilinen silika tozu, kot üretim sürecinin en riskli maddelerinden biridir. Kompresörle sağlanan yüksek basınçlı hava aracılığıyla silika içeren kumun kot yüzeyine püskürtülmesi yoluyla kumaşın “yıpranmış” estetiğini oluşturan kot kumlama tekniği, işçi bedenini görünmez bir toksisite alanına maruz bırakır. Havada asılı kalan silika partiküllerinin solunması, doğrudan ve geri dönüşsüz bir meslek hastalığı olan silikozise yol açmakta; bu hastalık, bedenin üretim sürecinde yavaşça tüketilmesine yol açan yapısal bir şiddet formu olarak ortaya çıkmaktadır. Silikozisin uzun yıllar madencilik hastalığı olarak kodlanması, tekstil işçilerinin yaşadığı riskin görünmezleşmesine neden olmuştur. Endüstriyel üretimin üstünü örten politikalar yalnızca emek alanında değil, aynı zamanda bilgi rejiminde de işlemeye devam etmiştir. Örneğin, raporda yer alan bilgilere göre Türkiye’de yılda 40.000 ila 120.000 meslek hastalığı vakası beklenmesine rağmen 2011 yılında yalnızca 433 vaka kayıtlara geçmiştir. Kayıt dışı istihdamın yaygınlığı bu görünmezliği derinleştirirken, kot kumlamaya bağlı silikozisten yaşamını yitiren 122 işçinin hiçbirinin resmi kayıtlarda yer almaması Türkiye’de meslek hastalığı kavramının yeterince tanınmadığını çarpıcı biçimde göstermektedir. Öte yandan işçiler, meslek hastalığı tanısı almaları halinde yeniden iş bulamama korkusuyla bu tanıdan uzak durmaktadırlar (Temiz Giysi Kampanyası, 2019: 10). Bu durum bilgi-iktidar ilişkisinin ne denli belirleyici ve güçlü olduğunu da ortaya koymaktadır.

Bu maddenin tekstil alanındaki zararlarının anlaşılması 2005 yılında Erzurum Atatürk Üniversitesi’nden Prof. Dr. Metin Akgün’ün bir işçiye “bir gününü anlatmasını” istemesiyle başlar (Temiz Giysi Kampanyası, 2019: 7). Bu olaydan sonra ilk kez bir tekstil işçisine silikozis teşhisi konur fakat işçi kısa süre içinde hayatını kaybeder. Bu durum silikozisin ölümcül etkisini ve üretim süreçlerinin görünmez kalan bedensel maliyetlerini açığa çıkarmıştır. 2007’de bir işçinin gizli kamera ile çalışma koşullarını ve kumlamayı çekmesi ve Kanal D’de yayınlanmasıyla bu durum kamuoyunda da duyulmaya başlar. İşçilerin kendi seslerini bir şekilde duyurabilmesi, bedenin tanıklığı üzerinden işleyen politik bir dönüşümün örneğini oluşturur. Bu gelişmeleri takip eden süreçte kot kumlama işinin yasaklanması amacıyla Kot Kumlama İşçileri Dayanışma Komitesi kurulmuş; komitenin yoğun çalışmaları sonucu Sağlık Bakanlığı 2009 yılında kot kumlamayı yasaklamıştır. 2010 yılında Bakanlar Kurulu kararı ile silikozis hastalığı hıfzıssıhha grubuna tabi edilmiş; 2011 yılında da 6111 sayılı kanuna eklenen 2 madde ile kayıt dışı çalışmış bütün silikozis hastalarına emeklilik hakkı tanınmıştır (Temiz Giysi Kampanyası, 2025: 7).

Fakat risk azalmamış yalnızca form değiştirmiştir. Bu yasağın ardından üretimde yaygınlaşan potasyum permanganat gibi kimyasal aşındırıcılar, yeni ve henüz tam anlamıyla ölçümlenemeyen sağlık risklerini beraberinde getirmiştir. Avrupa Kimyasal Ajansı’nın 2016 tarihli değerlendirmeleri, bu kimyasalın uzun süreli maruziyet halinde hormonal dengesizlikler, doğurganlıkta azalma ve çeşitli fizyolojik bozulmalara yol açabileceğini ortaya koymaktadır

(Temiz Giysi Kampanyası, 2019: 13). Yalnızca bunlarla da kalmayıp zehirlenmelerin, ciddi solunum yolu tahribatlarının, doğrudan temas halinde ciddi cilt ve göz yanıkları risklerini de barındırmaktadır. Ancak mevcut bilimsel çalışmaların sınırlılığı, bu risklerin kapsamının tam olarak bilinmesini engellemektedir. Bilgi ile iktidar arasındaki danışıklı ilişkinin bir başka örneği olarak okunabilecek bu belirsizlik, risklerin somut ve kesin delillere dayandırılmaması üzerinden şiddet ve sömürünün görünmezleşmesine ve “sorunsuz” biçimde sürdürülmesine olanak tanımaktadır. Böylece bedenin sürekli risk altında tutulduğu, yaşamın ve bedensel değerin sürekli pazarlığa açıldığı bir üretim rejimi oluşur. Denetimsizlik içinde işleyen bu sürekli denetim hali ise, güvencesizlik temelinde uysal ve daha işlevsel bedenlerin üretilmesinin önünü açmaktadır.

Kimyasal kullanımına ilişkin tartışmalar ve üreticilerin tutumları, yalnızca endüstriyel üretim tekniklerini değil, bedenin ve doğanın nasıl kullanılabilir görüldüğüne ilişkin daha geniş bir iktidar ağını da görünür kılar. Risklerin tam olarak kanıtlanamaması veya görünmezleştirilmesi, kapitalist üretim rejiminin emeğin bedensel ve ekolojik maliyetini olağanlaştırmasına ve sömürüyü sürdürülebilir kılmasına olanak tanımaktadır. Bu süreçte beden sürekli kırılganlaştırılan ve yaralanabilirliğe zorlanan bir mevcudiyete dönüşürken, doğa da zehirlenmeye ve tüketilmeye açık bir atık alanına indirgenir. Böylece ürün, yalnızca küresel ticaret ağlarının kâr odaklı işleyişini değil, bu işleyişin beden ve doğa üzerinde biriken yıpratıcı etkilerini de taşır. Temiz Giysi Kampanyası’nın “Markaların Potasyum Permanganat Kullanımı ve Çevreye Etkileri” (2024) raporu, potasyum permanganatın sağlık ve çevre üzerindeki etkilerini görünür kılarak, kot üretiminde kullanılan kimyasalların yalnızca teknik bir mesele değil, aynı zamanda beden ve doğa üzerinde işleyen iktidar ilişkileri ile kapitalist üretim rejimlerinin bir parçası olduğunu göstermektedir.

Raporun da belirttiği üzere beden politikaları bağlamında ele alınan meselelerin yalnızca eyleyen bedenler üzerinde değil, aynı zamanda doğayı da kapsayan geniş bir ekolojik etkisi bulunmaktadır. Potasyum permanganatın içerdiği ağır metallerin su ekosistemlerinde birikmesi, tüm canlı yaşamını etkileyen yaygın bir toksisite üretir. Dünyanın bedenine yönelen bu türlü şiddet çok daha fütursuz ve plansız olabilmektedir. İçinde yer alan tekstil ve deri sanayii başta olmak üzere Çerkezköy Organize Sanayi Bölgesi’nin, Ergene Nehri ve bölgesindeki kirliliğin asıl sebebi olduğu bilinmesine rağmen Orman ve Su İşleri Bakanlığı’nın koruma ve iyileştirmeye yönelik eylem planları yetersiz hatta işlevsiz kalmaktadır (Temiz Giysi Kampanyası, 2024: 22). Ergene Havzası gibi yoğun sanayi bölgelerinde var olan kimyasal döngü, özellikle tekstil üretimini (bölgede yüzde 30’luk payla en yaygın sanayi türü olduğu için) bir ekolojik yaralanma alanına dönüştürmektedir. Böylece beden, artık yalnızca insan bedeni değil; suyun, toprağın ve ekosistemin de dâhil olduğu geniş bir politik alan olarak yeniden düşünölmek zorundadır. Ergene Nehri’nin, “ölü nehir” olarak anılmaya başlanması, tekstil üretiminin çevresel boyutunu dramatik bir biçimde ortaya koyar.

Küresel markaların kimyasal kullanımına ilişkin sürdürülebilirlik politikaları ise bu beden rejimini doğrudan dönüştürmek yerine çoğu zaman belirsiz taahhütler ve ertelenmiş hedefler

üzerinden yeniden üretmektedir. Ayrıca bunları kendi reklamlarının aracı, pazarlama stratejilerinin bir parçası olarak da kullanmaktadırlar. Buna rağmen oldukça problemlili uygulamalara göz yumulur. En önemli örneklerinden biri, ZDHC (Zero Discharge of Hazardous Chemicals) programı kapsamında belirlenen MRSL kriterleridir. Bu kriterler üretim sürecinde kullanılan kimyasalların insan sağlığı ve çevre üzerindeki etkilerini kontrol altına almak amacıyla oluşturulmuş bir standart listesidir. ZDHC girişimi kapsamında geliştirilen bu liste, üretimde yasaklı, kısıtlı ve izlenmesi önerilen kimyasalları belirleyerek tedarik zinciri boyunca kimyasal yönetimini düzenler. Markaların MRSL'yi kabul etmesi, yalnızca ürün güvenliğini değil, üretim süreçlerinde de tehlikeli kimyasalların azaltılması ve zamanla ortadan kaldırılmasına yönelik bir taahhüt anlamına gelir. MRSL kriterlerine uygunluk, üretim ve tedarik zincirlerinin karmaşıklığı ve fason üretim modelleri nedeniyle neredeyse denetimden yoksun bırakılmıştır. Bu yapısal sorunlar, Türkiye'de işçi sağlığı ve güvenliği alanındaki yasal düzenlemelerin görece geç hayata geçirilmiş olması ve uygulamadaki eksikliklerle daha da derinleşmektedir. 2003 sonrası düzenlemeler ve 2012 tarihli 6331 sayılı kanuna rağmen denetim mekanizmalarının yetersizliği, kayıt dışı üretimin yaygınlığı ve taşeronlaşma gibi faktörler, işçilerin korunmasını güçleştirmektedir. Nitekim 2023 yılında 1.966 işçinin iş kazaları sonucu hayatını kaybetmiş olması, bu ihmalin ağır sonuçlarını gözler önüne serer (Temiz Giysi Kampanyası, 2025: 3).

Raporlarda yer alan işçi tanıklıkları, üretim alanının yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda duyuşal ve duyuşal bir disiplin rejimi olarak işlediğini de gösterir. Sürekli dikkat gerektiren işler ve makine ritmine uyum zorunluluğu, işçilerin kendi bedensel duyumlarını bastırmasına yol açar. Bir işçinin, “Çalışırken değil aslında ama eve gidince baş ağrısı oluyor feci. Her yerimin ağrıdığını hatta aç olduğumu bile evde hissediyorum. Fabrikada sanki hipnoz ediyorlar beni, hisler kayboluyor” ifadesi (Temiz Giysi Kampanyası, 2025: 6) duyuşal bastırılmanın ve dikkat rejiminin ne denli yoğun işlediğini dile getirmektedir. Sürekli dikkat gerektiren işler, zihinsel yükü artırırken; beden, makinenin ritmine uyum sağlamak adına kendi duyuşal geri bildirimlerini askıya almak zorunda kalabilmektedir. Böylece üretim alanı, yalnızca fiziksel emeğin değil, algı ve duyuşsamanın da düzenlendiği bir mekâna dönüşür. Bu durum, yabancılaşmanın yalnızca üretilen üründe değil; bedene ve oradan yaşamın bütününe yayılan bütüncül bir paradigma hâline gelişinin emarelerini gösterir. Dolayısıyla kot üretimi, yalnızca bir endüstriyel süreç değil; bedenin fiziksel ve psikolojik olarak sürekli etkilendiği, düzenlendiği ve aşındırıldığı bir alan olarak okunmalıdır.

Kotun kültürel anlatısında öne çıkan özgürlük, modernlik ve sınıfsızlık imgeleriyle, üretim süreçlerinde ortaya çıkan sömürü, hastalık ve tahribat arasındaki derin çelişki, “görünüş” ile “gerçek” arasındaki yarığı daha da belirginleştirir. Tam da bu nedenle, söz konusu raporlar, bu yarığı görünür kılan ve kot üretiminin “iblis fabrika”ya içkin gerçekliğini açığa çıkaran kritik veriler sunmaktadır. Bedenin üretim sürecinde makineleşen, tek tipleşen ve aşındırılan maddi gerçekliği ile kültürel dolaşım içinde bağlamından kopararak “Amerikanlaştırılmış” bir özgürlük ve kimlik imgesi olarak sunulan görünümü arasındaki bu yarık, kotun taşıdığı ideolojik çelişkiyi ve acilen düzeltilmesi gereken koşulları ortaya koymaktadır.

Performatif Bir Karşılaşma Alanı Olarak Makine Dışlısından

Kot üretiminin tarihsel, kültürel ve ekonomik katmanlarının karmaşıklığını ve çelişikliğini açmaya çalışan “Makine Dışlısından” adlı proje, yalnızca endüstriyel bir üretim sürecini analiz etmekle kalmaz; aynı zamanda bu sürecin bedenler üzerindeki etkilerini, duysal ve duygusal düzeyde nasıl işlediğini sorgular. Bu bağlamda proje, tekstil üretiminin görünmezleştirilmiş emek süreçlerini, bedenlenmiş bilgi biçimlerini ve üretim ilişkilerinin yarattığı çok katmanlı etkileri performatif bir çerçevede ele almak ister. Bu proje, yukarıdaki tartışmalar ekseninde temellenmiş; sanat aracılığıyla toplumsal ve ekolojik dönüşüm olanaklarını araştıran uygulama-temelli bir araştırma olarak geliştirilmiştir. Bu bölümde, tasarımcı, hareket sanatçısı ve araştırmacı Vivien Tauchmann tarafından geliştirilen ve benim (İzel Karaca) araştırmacı olarak dahil olduğum, Performistanbul ve Temiz Giysi Kampanyası’nın da destekçisi olduğu projenin içeriği, yöntemsel yaklaşımı ve hedeflediği dönüşüm alanları ele alınacaktır.

Proje, Türkiye’de tekstil üretiminin sosyal ve ekolojik yaşam koşulları üzerindeki etkilerine odaklanırken, özellikle kot üretimini bir örnek alan olarak seçer. Kot, küresel kapitalizmin en yaygın ve görünürde “sınıfsız” nesnelerinden biri olarak dolaşımda yer alsa da, yukarıda detaylı olarak ele alındığı şekliyle üretim süreçlerinde derin eşitsizlikler, bedensel yıpranmalar ve görünmezleştirilen emek ilişkileri barındırmaktadır. Bu çelişki, projenin çıkış noktalarından birini oluşturur: tüketim nesnesi olarak nötrleşmiş bir ürünün ardındaki yoğun bedensel ve politik gerçekliği açığa çıkarmak.

Bu bağlamda proje, üretim süreçlerinin beden üzerindeki etkilerini, üretilen katılımcı atölyeler aracılığıyla “herkes için” deneyimlenebilir kılmayı hedefler. Bu bağlamda atölyeler, yalnızca bir üretim ya da eğitim pratiği değil; beden, emek ve bilgi arasındaki ilişkileri görünür kılan, bu ilişkileri yeniden düşünmeye açan deneyimsel bir araştırma alanı olarak tasarlanmıştır. Beden burada hem araştırmanın nesnesi hem de yöntemi haline gelir. Bu yaklaşım, bilgi üretimini yalnızca söylemsel bir alan olmaktan çıkararak, deneyimsel ve duy(g)usal bir düzleme taşır.

Atölye bir grup katılımcı ile önceden getirmeleri istenen kendilerine ait kot pantolonlarıyla gerçekleştirdikleri “tanışma” bölümüyle başlar. Bu aşamada katılımcılara, kotla ilgili çeşitli sorular içeren bir form verilir. Formda kotun nerede üretildiği, dokusu ve kokusu gibi betimleyici soruların yanı sıra; kotu nasıl tanımladıkları, onu kimin üretmiş olabileceğini düşündükleri ve ona baktıklarında neler gördükleri gibi daha yorumlayıcı sorular da yer alır. Bu ilk bölüm, katılımcıların kotla kurdukları gündelik ilişkiyi sorgulamalarını ve nesneye daha dikkatli bir bakış geliştirmelerini amaçlar. Tanışma aşamasının ardından yaklaşık kırk dakikalık ikinci bölüme geçilir. Bu bölümde katılımcılar, kot üretim sürecinden seçilmiş temel işlemleri (kalıp çıkarma, dikiş, düğme dikme, ütöleme vb.) belirlenen sürelerle tekrarlayan bir döngü içinde uygularlar. Söz konusu hareket dizisi, Tauchmann’ın İstanbul ve çevresindeki üretim atölyelerinde yürüttüğü saha çalışmaları ve yerinde gözlemler temel alınarak geliştirilmiştir. Hareket yönergeleri, Tauchmann’ın hareketleri canlandırdığı bir video aracılığıyla verilir. Bu

videoya, saha çalışması sırasında kaydedilmiş üretim sesleri de eşlik eder. Sesler; makinelerin ritmik gürültüsünü, atölye ortamını ve işçilerin çalışırken dinledikleri müzikleri içerir. Bu ses katmanı ve tekrarlayan hareketler, katılımcıların gerçek üretim sürecine daha yakın bir deneyim yaşamasını sağlar. Önceden hazırlanmış masalar ve materyallerle birlikte, katılımcılar bu üretim ritmi içinde çalışmaya davet edilir. 40 dakikalık bölümün ardından Temiz Giysi Kampanyası kurucusu Bego Demir ile yapılan bir röportaj dinletilir. Bu bölümde üretim sürecindeki çalışma koşulları, riskler ve meslek hastalıkları doğrudan birinci ağızdan aktarılır (Bego Demir, silikozis hastalığı nedeniyle ciğerlerinin bir kısmını kaybetmiş eski bir kot kumlama işçisidir). Bölüm, işçilerle yapılan birebir görüşmelerden alınan notların ve onların kendi deneyimlerini aktardıkları sözlü ifadelerin okunmasıyla devam eder. Atölyenin sonunda katılımcılara, ilk bölümdekiyle benzer soruları içeren ikinci bir form verilir. Bu aşamada verilen yanıtlar çoğu zaman ilk yanıtlarla farklılık gösterir ve bu fark, deneyim sürecinin katılımcıların algısı üzerindeki etkisini görünür kılar. En sonunda ise deneyim, paylaşım alanına açılarak üzerine grupça bir düşünüm gerçekleştirilir.



Görsel 1. “Makine Dışlısından”ın provalarından, Performistanbul ekibi ile birlikte.

Proje, bu çatlakları görünür kılmak için performatif araçları devreye sokar. İşçilerin gündelik jestleri, tekrar eden hareketleri ve beden-makine etkileşimleri bir “çalışma koreografisi” olarak ele alınır. Bu koreografi, yalnızca fiziksel hareketlerden oluşmaz; aynı zamanda duygusal yükleri, dikkat rejimlerini ve duygusal bastırma süreçlerini de içerir. “Makine Dışlısından” projesinin temel metodolojik araçlarından biri, somatik ve özgürleştirici pedagojiye dayalı performatif yaklaşımdır. Bu yaklaşım, katılımcıların yalnızca bilgi edinmesini değil, bilgiyi bedensel olarak deneyimlemesini hedefler.

Böylece katılımcılar, tekstil üretim süreçlerini yalnızca dışarıdan gözlemleyen bir konumdan çıkararak, bu süreçlerin bedensel etkilerini doğrudan deneyimleyen öznelere haline gelir. Katılımcılar, Jacques Rancière’in ifadesiyle “özgürleşen seyirci”ye dönüşür (2010). Bu konum, gerçekliğin kolektif ve parçalı yapısını kavrayan; onu kendi bilişsel ve duygusal süreçlerinden geçirerek yeniden anlamlandıran bir özneleşme biçimine işaret eder. Ancak özgürleşme yalnızca

düşünsel bir farkındalıkla sınırlı değildir. Katılımcı, performatif sürecin içine dâhil oldukça, topluluğun ve etkileşimin yeni ilişki biçimlerinin ve anlamlarının kurulmasına da katılır. Nitekim özgürleşme, Rancière’in vurguladığı üzere, “eylemde bulunanla izleyenler arasındaki, birey ile kolektif bir yapının mensupları arasındaki sınırın belirsizleşmesinde” ortaya çıkar (2010: 25). Bu bağlamda temel mesele, kurumların ve toplumsal düzenlerin hangi özne ve nesneleri görünür kıldığı; bir topluluğu hangi ilişkiler üzerinden tanımladığı ve kimlerin bu ortak meseleleri belirleme ve tartışma yetisine sahip kabul edildiğidir (Rancière, 2010: 62).

Rancière’e göre politika, tam da ortak olana ilişkin duyumsanabilir çerçevelerin yeniden düzenlenmesi pratiğidir. Başka bir ifadeyle politika, görünür, söylenebilir ve hissedilebilir olanın sınırlarını dönüştürür. Bu perspektiften bakıldığında, Rancière’in estetik rejimin en politik boyutu olarak tanımladığı “duyumsanabilirin yeniden dağıtımı”, burada performatif deneyim aracılığıyla somutlaşır. İşçinin maruz kaldığı sömürü, tekrar eden bedensel hareketler, yorgunluk ve bastırılmış duyular yalnızca temsil edilmez; katılımcılar tarafından bedensel ve duyuşal düzeyde deneyimlenir. Böylece görünmez kılınan emek süreçleri hissedilebilir hâle gelir. Performansın politik gücü de tam bu noktada açığa çıkar: sömürüyü bilgi olarak aktarmaktan ziyade, onu duyumsanabilir bir deneyime dönüştürerek katılımcının dünyayla ve ötekinin bedeniyle kurduğu ilişkiyi yeniden yapılandırmasında.

Şimdiye kadar yapılan atölye çalışmalarından ilginç deneyimler ortaya çıkmıştır. Genel olarak, atölyelerden sonra ortama yoğun duygusal etkilenme ve farkındalık yayan bir sessizlik çökmüştür. Katılımcılardan biri, çocukken ekonomik koşulları sebebiyle bir tekstil atölyesinde çalıştığını ve bunu neredeyse tamamen unutmuş olduğunu fark ettiğini ifade etmiştir. Diğer katılımcı, hayatında hiçbir an bile çok severek giydiği kotlarının nasıl üretildiği üzerine düşünmediğini, zihnindeki bu yabancılaşmayı çok garipsediğini söylemiştir. Bir diğer katılımcı, süreçten çok etkilendiğini, baştaki formda yazdıklarından dolayı “aptal gibi” hissettiğini söylemiş, işçilerin çalışma koşulları üzerine yönlendirme olmadan daha derinlemesine bir düşünce akışına geçmiştir.

“Kinestetik empati” olarak adlandırılabilen yöntem projenin merkezinde yer alır. Katılımcılar, başkasının hareketini yeniden üreterek onun deneyimine yaklaşır; ancak yalnızca bir taklit değil, bedensel bir anlama ve duyumsama pratiği olarak kurgulanır. Böylece empati, soyut bir etik değer olmaktan çıkarak somut ve hissedilebilir bir deneyime dönüşür. Bununla birlikte çalışma, empatiye yönelik eleştirel yaklaşımların da farkındadır ve bu kavramı sorgulamaya açar: Simülasyon yoluyla “birlikte hissetmenin” sınırları nelerdir? Somutlaşmış deneyim, yapısal şiddete gerçekten erişebilir mi? Proje, bu sorular etrafında dolanarak, empatik deneyimin olanakları kadar sınırlarını da araştırmayı ve bu gerilim hattını görünür kılmayı amaçlar. Proje kapsamında gerçekleştirilen atölyeler, yalnızca pedagojik etkinlikler değil; aynı zamanda “toplumsal mikro-laboratuvarlar” gibi algılanır. Bu alanlarda beden, üretim ilişkilerinin yeniden simüle edildiği ve aynı zamanda dönüştürüldüğü bir deneyim alanı olur. Sanat da bu haliyle siyasal anatomiye (Foucault, 2019) sızmaya, onu değiştirmek için yollar aranmasına aracı olur.



Görsel 2. Makine Dışlısından atölye çalışmasından, Fotoğraf: Cansu Sen, 2025.

Fischer-Lichte'e göre sanat içinde 1960'larla başlayan performatif dönemeçte (2016) beden, en önemli ifade araçlarından biri haline gelmiştir. Bu dönüşüm, toplumsal deneyimin kitlesel bir algı düzeyinden bireysel ve tekil deneyim alanlarına doğru kayması olarak okunabilir. Bu bağlamda beden hem deneyimleyen hem de dünyayı en yakından algılayan bir konumda düşünülerek merkezî bir önem kazanır. Tekil olanın içinde açığa çıkan çoklu anlam ve konumlar, bedeninin dünyayı dolaysız bir deneyim alanı olarak kurmasıyla iç içe geçer. Performans sanatı da bu noktada, toplumsal yabancılaşmanın ürettiği beden ve bilinç arasındaki mesafeyi kapatmaya yönelik bir alan olarak ortaya çıkar. Bu dönemden itibaren beden, kimliğin, tabuların, limitlerin bir ölçüsü olarak; asal ve hammadde olarak sanatsal araştırmalar için sayısız alan açar (Goldberg, 2004: 96).

Üreten beden; tekrar eden hareketler, zaman baskısı ve makine ritmi içinde disipline edilirken (Foucault, 2019), aynı zamanda bu tekrarların içinde mikro kırılmalar ve sapmalar üretme kudretini de taşır (Butler, 2005). Bu durum, performatif kuram açısından önemli bir tartışma alanı açar: tekrar yalnızca normu yeniden üretmez; aynı zamanda onu dönüştürme potansiyelini de kendi içinde barındırır. Dolayısıyla bedenin üretim içindeki konumu çift yönlüdür. Bir yandan makinenin ritmi ve hızına eklenerek üretim sisteminin işleyişine tabi olur; diğer yandan, tam da bu ritmin içinde hisseden, tepki veren ve küçük direnç alanları açabilen bir özneleşme kapasitesini korur.

Bu noktada, tekstil üretim sahalarına ve işçi anlatılarına yakından bakmak, soyut bir iktidar analizini somut emek koşullarıyla buluşturur. Temiz Giysi Kampanyası'nın raporlarında görünür hâle gelen ağrılar, yorgunluklar, bastırılan duyular ve normalleştirilen sağlık riskleri; Foucault'nun disiplin mekanizmalarının ve Marx'ın yabancılaşma kavrayışının güncel üretim bağlamındaki maddi tezahürleri olarak okunabilir. Fabrika, bu anlamda yalnızca ekonomik

üretimin gerçekleştiği bir mekân değil; bedenlerin ritim, dikkat, duyum ve hareket ekonomileri üzerinden düzenlendiği bir denetim alanıdır. Ancak aynı zamanda bu bedenler, yalnızca disipline edilen nesneler değil; deneyimi taşıyan, bilgiyi biriktiren ve dönüşüm potansiyelini içinde barındıran öznelerdir.

“Makine Dışlısından” tam da bu kesişim noktasında konumlanır. Proje, denim üretim süreçlerini yalnızca temsil etmeyi değil, fabrikanın duyusal ve bedensel rejiminden kesitleri performatif bir alana taşıyarak deneyimlenebilir kılmayı amaçlar. Böylece üretim alanında görünmezleşen hareketler, tekrarlar ve bedensel yükler, katılımcının bedeni üzerinden yeniden dolaşıma girer. Fabrikanın içinde işleyen disiplin mekanizmaları ile bedenin bu mekanizmalar içindeki kırılğan ama dönüştürücü kapasitesi arasındaki gerilim, araştırmanın temel eksenini oluşturur. Bu anlamda “makinenin dışlısından çıkmak”, yalnızca sistemden kopuşu değil; görünmezleşmiş emek süreçlerini duyumsanabilir kılarak emek, beden ve ilişkisellik üzerine yeni bir farkındalık zemini açmayı ifade eder.

Sonuç Yerine

İblis fabrika koşullarında işleyen sömürü düzeni, küresel kapitalizmin görünmez kıldığı; insan ve doğa bedenini eşzamanlı olarak aşındıran ve tehdit eden bir varlık biçimi olarak ortaya çıkar. Bu yapı, üretim ile tüketim arasındaki kopuşta, insanın insanla kurduğu ilişkilerde ve insanın makineyle olan temasında derinleşen yabancılaşma süreçlerinden beslenir. İleri sürüldüğü üzere yabancılaşma ve duyarsızlaşma, çağdaş kapitalizmin ürettiği en belirleyici koşullar arasındadır: tükenmişlik üretir, şiddeti mümkün kılar ve insan eliyle yaratılan felaketleri hızlandırır; çünkü eylem ile sonuç arasındaki, tüketen beden ile üreten beden arasındaki bağı koparır. Yabancılaşma yalnızca emeğin üründen kopuşu değil, aynı zamanda bedenin kendi deneyiminden, duygusundan ve çevresiyle kurduğu ilişkiden de uzaklaşması anlamına gelmektedir. Disiplin ve iktidar mekanizmaları tam da bu yabancılaşmanın yarattığı boşluğa yerleşir. Bu boşluk, bedenin denetlenebilir, ölçülebilir ve belirlenebilir bir üretim aracına indirgenmesine sebep olur. Böylece amaç, yalnızca daha “yararlı” bedenler üretmek değil; aynı zamanda hareketleri, ritimleri ve işlevleri önceden tanımlanmış, icrası bütünüyle belirlenmiş bir üretim makinesinin parçası hâline gelmiş bedenler yaratmaktır. Bu süreçte beden, özne olmaktan uzaklaşır; insan ise birbirini hisseden ve yaşayan bir varlık olmaktan koparak, üretim sisteminin sürekliliğini sağlayan işlevsel bir araca indirgenir.

“Makine Dışlısından” projesi, bedenin kapitalist üretim ilişkileri içinde nasıl disipline edildiğini ve aynı zamanda bu disiplinin içinde nasıl direnç alanları, birliktelikler, karşılaşmalar ve değişimler üretebildiğini kendi metotları ile açığa çıkarmaya çalışır. Beden, tahakkümün ilk hedefi olduğu kadar, dönüşümün de ilk alanıdır. Bu noktada projenin önerisi yalnızca içeriksel değil, aynı zamanda metodolojiktir: bedensel ve duygulanımsal araştırma biçimlerinin, tam da ilişkiler düzeyine müdahale ettikleri için toplumsal yenilikçi pratikler olarak işlev görebileceği savunulur. Bu müdahale, insanların yalnızca ne bildiklerini değil; birbirlerine ve birlikte yaşadığımız

dünyanın koşullarına nasıl yöneldiklerini de dönüştürme potansiyeli taşır. Bedensel ve deneyimsel empati; birbirini duyma, eşitsizliğe ve haksızlığa karşı ortak mücadele alanları kurabilmenin bir basamağı olabilir. Performatif sanatsal çalışmalar, bu dönüşümün araçlarından biri olarak, yaşamın yeniden kurulabileceği bir imkân sunmaktadır. Geçiciliğine rağmen duysal ve duygusal olarak güçlü bir etki yaratma kapasitesine sahiptir. Sanatı bir nesne üretmekten ziyade ilişki kurmak; bedenler arasında, deneyimler arasında ve farklı toplumsal konumlar arasında kurulan bağlar olarak ele alır. Egemen rejimin sabitlemeye çalıştığı duysal ve duygusal deneyimin çeşitlenerek zenginleştiği, özneleşmeye ve toplumsal dayanışmaya giden yolları açtığı bir dünya tahayyülün önünü açar. Böylece sanat, yalnızca temsil eden bir araç olmaktan çıkarak, karşılaşma yaratan bir alan hâline gelir.

Çalışma, verilerini toplamaya devam etmektedir. Bahsedilen bağın önerilen yöntemlerle kurulup kurulamadığını ya da nasıl kurulduğunu, performatif deneyimin dönüşümü nasıl tetikleyebileceğini, çeşitli gruplarla gerçekleştirilen atölyelerde başlangıç ve bitişte doldurulan formlar arasındaki değişimi ve deneyim aktarımlarını temel alarak daha yakından anlamayı hedefler. Bu anlamda “Makine Dışlısından”, sanatın bir geri alma alanı ve gelecek tahayyülü olarak nasıl işleyebileceğini düşünürken; bedenin, duy(g)unun ve deneyimin yeniden sahiplenildiği, üretim ve tüketim ilişkilerinin ise yeniden sorgulandığı bir zemin kurmayı hayal eder. Bu zemin üzerinde, herkes için daha adil bir dünyanın nasıl mümkün olabileceğini kendi diliyle yeniden sorar.

Kaynakça

- Aksay, B., & Danışman, A. (2020). Taylor ve Bilimsel Yönetim Sistemi: Efsanevi Anlatılar ve ‘Bilimsel’ Değerlendirmeler. *Yönetim ve Organizasyon Araştırmaları Dergisi*, 5(1), 1 33.
- Butler, J. (2005). *Cinsiyet Belası*. çev. B. Ertür. İstanbul, Metis Yayınları.
- Butler, J. (2014). *Bela Bedenler*. çev. C. Çakırlar, & Z. Talay. İstanbul, Pinhan Yayıncılık.
- Chernyshova, Natalya (2016). *The Great Soviet Dream: Blue Jeans in the Brezhnev Era and Beyond*. in *Material Culture in Russia and the USSR*, 1st ed., Routledge.
- Fischer-Lichte, E. (2016). *Performatif Estetik*. çev. T. Acil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (1992). *Hapishanenin Doğuşu*. çev. M. Ali Kılıçbay. İstanbul, İmge Kitabevi.
- Goldberg, R. (2004). *Performance: Live Art Since the 60s*. Boston: Thames&Hudson.
- Marx, K. (2011). *1844 El Yazmaları: Ekonomi Politik Ve Felsefe*. çev. Kenan Somer. Ankara, Sol Yayınları.
- Merleau-Ponty, M. (2016). *Algının Fenomenolojisi*. çev. A. Tekin, Çev. İstanbul, İthaki Yayınları.
- Öz, C., Kaya, R., & Begiç, H. N. (2018). Sınıfsız Bir Giysi Olarak Denim. *Hars Akademi Uluslararası Hakemli Kültür-Sanat-Mimarlık Dergisi* Yıl 1, Sayı 1 (Haziran 2018), ss. 16-24.
- Polanyi, K. (2013). *Büyük Dönüşüm: Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri*. çev. A. Buğra. İstanbul, İletişim Yayınları.

Rancière, J. (2010). Özgürleşen Seyirci. çev. E. B. Şaman. İstanbul, Metis Yayınları.

Temiz Giysi Kampanyası Derneği. (2019). Potasyum Permanganat Spray Raporu. Erişim Tarihi 05.04.2026, <https://www.temizgiysi.org/wp-content/uploads/2019/07/Clean-Clothes-Campaign-Turkey-Potassium-PermanganateSpray-Report.pdf>

Temiz Giysi Kampanyası Derneği. (Şubat, 2024). Markaların Potasyum Permanganat Kullanımı ve Çevreye Etkileri, Erişim Tarihi 05.04.2026, <https://www.temizgiysi.org/wp-content/uploads/2017/03/Markalarin-Potasyum-Permanganat-Kullanimi-ve-Cevreye-Etkileri-web.pdf>

Temiz Giysi Kampanyası Derneği. (Mart, 2025). Emek ve Risk, Erişim Tarihi 05.04.2026, <https://www.temizgiysi.org/wp-content/uploads/2017/03/TG25-EmekveRisk-TR.pdf>

Kasapoğlu Akyol, P. (2010). Küreselleşen Moda Bağlamında Blucin Kültürü Üzerine Bir Araştırma, Millî Folklor, 2010, Yıl 22, Sayı 86.

Vivien Tauchmann, Pelin İpek Boyacı (2026). Denim Production in Türkiye – From Workers' Wear to Workers' Harm. field research report for WSM - We Social Movements. Bruxelles - Belgium.

“Tuvalet mi Geldim, Eyleme mi?”: Trans Bedenlerin Umumi Tuvaletlerde Denetimi ve Sıradanlık Hakkı¹

“Did I Come to the Toilet or to a Protest?”: The Regulation of Trans Bodies in Public Toilets and the Right to Ordinariness

Niyaz USLU²

Gönderilme Tarihi: 26.05.2026

Kabul Tarihi: 27.06.2026

ÖZET

Bu makale, İstanbul ve Lahor’da transların umumi tuvalet deneyimlerinden hareketle, cinsiyete göre ayrılmış tuvaletlerin yalnızca gündelik ihtiyaç alanları değil, bedenın okunabilirliğinin, cinsiyetin doğrulanabilirliğinin ve kamusal alanda bulunma meşruiyetinin sınındığı mikro-politik eşikler olduğunu tartışır. Çalışma, 2022 yılında İstanbul ve Lahor’da 10’ar olmak üzere toplam 20 trans+ kişiyle gerçekleştirilen yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmelere dayanmaktadır. Katılımcı anlatıları, umumi tuvaletlerin translar açısından cinsiyet teftişi, bakış, güvenlik görevlişi müdahalesi, kimlik sorgulaması, bedensel özdenetim, hijyen ve altyapı sorunlarıyla iç içe geçtiğini göstermektedir. İstanbul anlatılarında görünüş, ses, kimlik ve güvenlik üzerinden işleyen cinsiyet teftişi öne çıkarken; Lahor anlatıları, üçüncü cinsiyet/X kimlik gibi yasal tanınma biçimlerinin gündelik mekânsal tanınmayı kendiliğinden üretmediğini, umumi tuvalet erişiminin hijyen, altyapı, görevli müdahalesi ve ticari alternatiflere yönelme zorunluluğuyla şekillendiğini göstermektedir. Makale, bu deneyimleri yalnızca hizmet erişimi ya da ayrımcılık meselesi olarak değil, sıradanlık hakkı ve duygulanımsal adalet bağlamında ele alır. Böylece mekânsal adaletin, transların kamusal mekâna yalnızca girebilmesini değil, bedensel ihtiyaçlarını yadırganmadan, açıklama yapmak zorunda kalmadan ve korku/endişe üretmeyen koşullarda karşılayabilmesini de içermesi gerektiğini ileri sürer.

Anahtar Kelimeler: Trans bedenler, umumi tuvaletler, cinsiyet teftişi, sıradanlık hakkı, duygulanımsal adalet.

ABSTRACT

This article examines trans people’s experiences of public toilets in Istanbul and Lahore, arguing that sex-segregated toilets are not merely spaces of everyday bodily need, but micro-political thresholds where bodily legibility, gender verification, and the legitimacy of being in public are continually tested. The article draws on semi-structured in-depth interviews conducted in 2022 with 20 trans+ people, ten in Istanbul and ten in Lahore. Participants’ narratives show that public toilets are shaped by gender policing, intrusive gazes, security interventions, identity questioning, bodily self-regulation, hygiene concerns, and infrastructural inequalities. While the Istanbul narratives foreground gender inspection through appearance, voice, identity documents, and security encounters, the Lahore narratives show that forms of legal recognition such as third gender/X identity do not automatically produce everyday spatial recognition, and that access to public toilets is shaped by hygiene, infrastructure, staff intervention, and the need to turn to commercial alternatives. Rather than treating these experiences solely as matters of service access or discrimination, the article discusses them through the right to ordinariness and affective justice. It argues that spatial justice should not only mean formal access to public space, but also the possibility for trans people to meet bodily needs without suspicion, explanation, fear, or forced self-regulation.

Keywords: Trans bodies, public toilets, gender policing, right to ordinariness, affective justice.

¹ Bu yazıya atıfta bulunmak için: Uslu, N. (2026). “Tuvalet mi Geldim, Eyleme mi?”: Trans Bedenlerin Umumi Tuvaletlerde Denetimi ve Sıradanlık Hakkı, Oditoryum Eleştirel Sosyal Bilimler Dergisi, 5(8), Ss. 72-95. ISSN: 2980-0439.

² Bağımsız Araştırmacı, usluniyaz@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8370-0330

Giriş: En Sıradan İhtiyacın Politikleşmesi

“Tuvalet mi geldim, eyleme mi?” ifadesinin bu makalenin çıkış noktasını iyi özetlediği kanaatindeyim. Öğrenci olan Irmak’ın üniversitesinde bulunan cinsiyetsiz tuvaleti kullanımına ilişkin verdiği yanıt bu. Tepkisinde elbette -kapısında gökkuşağı bayrağı da olan- cinsiyetsiz tuvalet talebine yönelik bir ret yok; aksine, transların⁴ kamusal mekânda en sıradan bedensel ihtiyaçlarının bile çoğu zaman bir açıklama, görünürlük ya da savunma anına dönüşmesine dair bir yorgunluk var. Tuvalet burada yalnızca bir altyapı hizmeti değil; trans bedeninin nerede, hangi kapıdan, hangi cinsiyet kategorisi içinde ve ne kadar sorgulanmadan bulunabileceğinin de sınandığı bir eşik aynı zamanda.

Umumi tuvaletler çoğu zaman biyolojik ihtiyacın giderildiği, cinsiyet bakımından nötr olan gündelik altyapılar olarak düşünülür. Oysa cinsiyete göre ayrılmış tuvaletler, bedenleri yalnızca kadın/erkek ikiliğine göre ayırtmakla yetinmez; bu bedenlerin nasıl okunacağını, hangi mekâna ait sayılacağını ve hangi koşullarda mahremiyet hakkına sahip olacağını da düzenler. Translar açısından tuvalet girmek, bu nedenle yalnızca bir kapıdan geçmek değildir; görünüşün, sesin, kıyafetin, kimliğin, bedeninin ve kimi zaman genital organ varsayımının başkaları tarafından denetlendiği bir karşılaşma alanına girmektir. Bu karşılaşma, tuvaleti sıradan bir ihtiyaç alanından çıkararak bedeninin kamusal alanda kabul edilebilirliğinin/ meşruluğunun sınandığı politik bir mekâna dönüştürür. Kamusal tuvaletlerin modern cinsiyet düzeninin kurucu mekânlarından biri olarak ele alınması ve cinsiyete göre ayrılmış tuvaletlerin disipliner teknolojiler olarak tartışılması, bu gündelik altyapıların toplumsal cinsiyet normlarını nasıl maddileştirdiğini ve yeniden ürettiğini düşünmek için önemli bir zemin sunar (Butler, 1993; Cavanagh, 2010; Bender-Baird, 2016).

Umumi tuvaletler kuir mekân literatüründe daha önce karşılaşma pratikleri, altkültürel kullanımlar ve mekânın normatif işlevlerinin altüst edilmesi üzerinden tartışılmıştır. Bu makale ise bu hattı dışarıda bırakmadan, umumi tuvaletleri transların bedensel ihtiyaçlarının cinsiyetlendirilmiş denetime, bakışa ve açıklama zorunluluğuna açıldığı gündelik eşikler olarak ele alır.

Çalışma, 2022 yılında tamamlanan yüksek lisans tezi kapsamında yürütülen nitel saha araştırmasına dayanmaktadır. Araştırma kapsamında her iki kentten 10’ar olmak üzere toplam 20 trans+ kişiyle yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Transların gündelik yaşamlarındaki kent deneyimine ilişkin yapılan görüşmeler içinden umumi tuvalet deneyimlerine ilişkin anlatılarına odaklanılmıştır. İstanbul ve Lahor’u birlikte düşünmek, iki kenti özdeşleştirmek ya da trans deneyimleri aynılaştıran bir örüntüye indirgemek anlamına gelmemektedir. Aksine, farklı tarihsel, hukuki, kültürel ve kentsel bağlamlarda cinsiyetlendirilmiş

³ Bu makalede “trans”/“trans+” ifadeleri, doğumda atanan cinsiyetle özdeşleşmeyen, cinsiyet kimliği ve/veya cinsiyet ifadesi kadın/erkek ikiliği içinde ya da bu ikiliğin ötesinde farklı biçimlerde konumlanan katılımcıları kapsayacak şekilde kullanılmaktadır. Bu kullanım, yerel bağlamlardaki özgül cinsiyet deneyimlerini tek bir kimlik kategorisine indirgeme amacı taşımaz. Katılımcıların kendi beyanları esas alınmış; Türkiye anlatılarında “trans”, “nonbinary”, “trans maskülen” ve topluluk içi bir aidiyet dili olarak “lubunya”; Lahor anlatılarında ise “trans”, “hicra/hijra”, “khwaja sira”, “üçüncü cinsiyet” ve “X kimlik” gibi farklı adlandırmalar kendi tarihsel, kültürel ve politik bağlamları içinde değerlendirilmiştir. Bu terimler birbirinin doğrudan karşılığı olarak kullanılmamıştır.

altyapıların nasıl işlediğini, nerelerde benzeştiğini ve ayrıştığını görünür kılmayı amaçlamaktadır. İstanbul ve Lahor'u birlikte okumak, cinsiyetlendirilmiş tuvalet altyapılarının farklı bağlamlarda farklı biçimlerde işlediğini gösteriyor: İstanbul'da görünüş, ses, kimlik ve güvenlik görevlisi müdahalesi üzerinden işleyen cinsiyet teftişi öne çıkarken; Lahor'da hijyen, altyapı, yine görevli müdahalesi ve yasal tanınmanın gündelik mekânsal tanınmaya dönüşmemesi belirgindir.

Bu makale, İstanbul ve Lahor'da transların umumi tuvalet deneyimlerinden hareketle, cinsiyete göre ayrılmış tuvaletlerin yalnızca gündelik ihtiyaç alanları olmadığını; bunun yanında bedenın okunabilirliğinin (cinsiyet ifadesinin norm beklentisiyle uyumu), cinsiyetin doğrulanabilirliğinin (passing/"alıktırmama" koşullarının) ve kamusal alanda bulunma meşruiyetinin sınındığı mikro-politik eşikler olduğunu ileri sürmektedir. Katılımcı anlatıları, umumi tuvaletlerin translar açısından üç düzeyde işlediğini göstermektedir: İlk olarak tuvaletler, görünüş, ses, kimlik belgesi, bakış ve güvenlik müdahalesi aracılığıyla cinsiyet teftişinin/polisliğinin üretildiği alanlardır. İkinci olarak tuvaletlere erişememe ya da erişim sırasında yaşanan güvensizlik, su içmemek, tuvaletini tutmak, bedeni önceden ayarlamak ve gündelik kentsel hareketliliğini buna göre planlamak gibi bedensel özdenetim pratikleri üretir. Üçüncü olarak ise translar bu cinsiyetlendirilmiş düzen içinde geri çekilme, alternatif mekânlara yönelme, başkalarından destek alma, hak iddia etme ve cinsiyet-kapsayıcı/ cinsiyet ayrımı gözetmeyen tuvalet talep etme gibi gündelik taktikler geliştirir. Bu üç düzey, umumi tuvaletleri yalnızca ayrımcılığın yaşandığı mekânlar olarak değil, sıradanlık hakkının ve duygulanımsal adaletin gündelik olarak müzakere edildiği alanlar olarak düşünmeyi de mümkün kılar.

Makale bu doğrultuda üç aşamalı bir tartışma yürütmektedir. İlk bölümde, umumi tuvaletleri queer mekân literatürü, Foucaultcu beden yönetimi, cinsiyetlendirilmiş mekânlar, kent hakkı ve sıradanlık tartışmalarıyla birlikte ele alan kuramsal çerçeve kurulmaktadır. Ardından ikinci bölümde, araştırmanın yöntemi, İstanbul-Lahor karşılaştırmasının gerekçesi ve görüşme verilerinin nasıl ele alındığı açıklanmaktadır. Üçüncü bölümde ise bulgular; "cinsiyet teftişi", "bedensel özdenetim ve duygulanımsal yük" ve "gündelik taktikler ve cinsiyet ayrımı gözetmeyen tuvalet talebi" başlıkları altında tartışılmaktadır. Son olarak makale, İstanbul ve Lahor anlatılarını birlikte düşünerek, umumi tuvaletlerin translar açısından yalnızca erişim ya da ayrımcılık meselesi olarak ele alınamayacağını; sıradanlık hakkı ve duygulanımsal adalet/ mekânsal adalet bağlamında ele alınması gereken temel bir beden politikası alanı olduğunu ileri sürmektedir.

Kuramsal Çerçeve: Bedenin Yönetimi, Cinsiyetlendirilmiş Mekân ve Sıradanlık

Queer mekân literatüründen trans bedenin mekânsal denetimine geçiş

Kuir mekân literatüründe kamusal ve yarı-kamusal mekânların normatif/ beklenen ve yüklenen işlevlerinin dışında nasıl kullanıldığına ilişkin önemli bir tartışma hattı söz konusudur. Bu alandaki erken ve klasik çalışmaların bir kısmı, umumi tuvaletler, parklar, barlar ve benzeri mekânları eşcinsel erkek altkültürleri, karşılaşma pratikleri ve mekânın tasarlanmış işlevlerinin gündelik kullanımlar içinde yeniden anlamlandırılması üzerinden ele almıştır. Etik açıdan yoğun biçimde tartışılmış olmakla birlikte, Humphreys'in umumi tuvaletlerdeki cinsel karşılaşma pratiklerine odaklanan çalışması, Castells'in gey altkültürlerin kentsel mekânsallaşmasına ilişkin

analizi ve Aldrich'in cinsel azınlıkların kentsel gelişimde oynadığı role dair tartışması, mekânların yalnızca mimari ya da kurumsal olarak belirlenmiş işlevleriyle değil, cinsel azınlıkların gündelik yaşamlarında kazandıkları anlamlar üzerinden de düşünülmesi gerektiğini göstermiştir (Humphreys, 1975; Castells, 1983; Aldrich, 2004). Benzer biçimde Baydar, gündelik pratiklerin mekânın önceden belirlenmiş kullanım biçimlerini altüst edebileceğini vurgulayarak, mekânın sabit ve nötr bir zemin değil, toplumsal ilişkiler içinde yeniden kurulan bir alan olduğunu hatırlatır (Baydar, 2012).

Bu makale, bu literatürün açtığı yolu önemsemekle birlikte, umumi tuvaletleri öncelikle karşılaşma, altkültür ya da cinsel pratiklerin mekânı olarak değil, trans bedenlerin cinsiyetlendirilmiş biçimde denetlendiği gündelik eşikler olarak ele almaktadır. Transların umumi tuvalet deneyimlerinde mekânın normatif işlevi yalnızca altüst edilmez; aynı zamanda bu normatif işlev, bedeni kadın/erkek ikiliği içinde okunabilir kılmaya zorlayan bir denetim mekanizması olarak da işler. Bu nedenle burada odak, tuvaletin kuir gündelik yaşam içinde farklı biçimlerde kullanılmasından ziyade, tuvaletin translar açısından nasıl risk, bakış, açıklama zorunluluğu, bedensel özdenetim ve taktiksel hareket üretmesi üzerindedir. Başka bir ifadeyle, bu çalışma umumi tuvaletleri transların yalnızca “görünür” olduğu mekânlar olarak değil, hangi koşullarda kabul edilebilir, ait ve sıradan sayılacağına gündelik olarak sınındığı alanlar olarak tartışır. Lefebvre'in mekânı toplumsal bir ürün olarak kavramsallaştırması, umumi tuvaletleri yalnızca mimari ya da teknik düzenlemeler olarak değil, toplumsal ilişkilerin, normların ve iktidar biçimlerinin üretildiği gündelik mekânlar olarak düşünmeyi mümkün kılar (Lefebvre, 2014). Bu açıdan cinsiyete göre ayrılmış tuvaletler, kadın/erkek ikiliğini yalnızca yansıtan değil, bu ikiliği bedensel geçişler, bakışlar, kapılar, işaretler ve müdahaleler aracılığıyla yeniden üreten mekânsal düzenlemelerdir.

Foucault: beden, disiplin ve norm

Foucault'nun modern iktidar analizleri, umumi tuvaletleri yalnızca mimari altyapılar olarak değil, bedenlerin düzenlendiği ve normlara göre okunur/ meşru kılındığı gündelik denetim alanları olarak düşünmek için önemli bir zemin sunar. Foucault'ya göre modern iktidar yalnızca yasaklayan ya da bastıran bir güç olarak işlemez; bedenleri sınıflandırır, gözetler, düzenler ve belirli normlara uygun hale getirir. Hapishanenin Doğuşu'nda geliştirdiği disiplinler iktidar tartışması, bedenin gündelik pratikler, mekânsal düzenlemeler ve bakış rejimleri aracılığıyla “uysal” ve yönetilebilir hale getirildiğini gösterir (Foucault, 1992 [1975]). Cinselliğin Tarihi ise iktidarın cinselliği yalnızca bastırmadığını, aynı zamanda onu konuşulur, sınıflandırılır ve yönetilir bir hakikat alanı olarak ürettiğini ortaya koyar (Foucault, 2007 [1976]). Bu iki hat birlikte düşünüldüğünde, cinsiyete göre ayrılmış tuvaletler yalnızca bedenlerin nereye yöneleceğini belirleyen pratik düzenlemeler değildir. Aynı zamanda hangi bedenin hangi cinsiyet kategorisi içinde okunacağını, hangi sunumların “uygun” kabul edileceğini ve normdan sapan bedenlerin nasıl fark edilip düzeltileceğini belirleyen gündelik iktidar alanlarıdır. Umumi tuvaletler hapishane, okul ya da kışla gibi Foucault'nun klasik disiplinler kurumları arasında yer almaz; ancak bedenin nerede duracağı/ konumlanacağı, nasıl görüneceği, hangi kapıdan geçeceği ve başkaları tarafından hangi normlara göre kabul edileceği burada gündelik olarak sınanır. Bu nedenle cinsiyete göre ayrılmış tuvaletler, translar açısından bedenin kadın/erkek ikiliği içinde okunabilir hale gelmeye zorlandığı disiplinler eşikleri olarak işler.

Bender-Baird'in cinsiyete göre ayrılmış tuvaletleri "disipliner teknolojiler" olarak ele alması, bu mekânlarda bedenlerin yalnızca yönlendirilmediğini, aynı zamanda izlenip değerlendirildiğini ve uygun cinsiyet sunumuna göre kabul ya da reddedildiğini göstermesi bakımından önemlidir (Bender-Baird, 2016). Benzer biçimde okul tuvaletleri üzerine yapılan çalışmalar da tuvaletlerin gündelik "cinsiyet polisliği"nin üretildiği alanlar olarak işlediğini ortaya koyar (Davies vd., 2019). Bu çerçevede umumi tuvalet, trans bedeninin yalnızca görüldüğü değil, aynı zamanda ölçüldüğü/denetlendiği, kuşkuyla karşılandığı ve gerektiğinde düzeltilmeye çalışıldığı bir mekân haline gelir.

Cinsiyetlendirilmiş bir eşik olarak 'umumi tuvalet'

Cinsiyete göre ayrılmış tuvaletler, toplumsal cinsiyet düzenini yalnızca yansıtan değil, onu gündelik olarak yeniden üreten mekânlardır. Kadın/erkek işaretleri, kabin düzeni, pisuvarlar, aynalar, lavabolar, giriş-çıkış biçimleri ve kullanıcıların birbirini görme/duyma ihtimali, tuvaleti bedenlerin cinsiyet ikiliği içinde konumlandırıldığı bir yapıya dönüştürür. Cavanagh, kamusal tuvaletleri modern cinsiyet ve cinsellik düzeninin kurulduğu, doğallaştırıldığı ve yeniden üretildiği mekânlar olarak ele alırken, tuvaletin mahremiyet, hijyen ve cinsiyet normlarının kesiştiği bir alan olduğunu gösterir (Cavanagh, 2010). Türkiye'de kamusal tuvaletler üzerine yapılan sınırlı çalışmalardan biri olan Evci'nin çalışması da tuvaletleri yalnızca boşaltım işlevi gören teknik altyapılar olarak değil, eril tahakküm, cinsiyet kimliği, hijyen, tasarım, iletişim ve kapsayıcılık tartışmalarının kesiştiği sosyal alanlar olarak ele alır (Evci, 2022). Bu nedenle tuvalet, yalnızca kişinin bedensel ihtiyacını karşıladığı bir yer değil, aynı zamanda hangi bedenlerin kadın ya da erkek mekânına ait sayılacağına gündelik olarak düzenlendiği bir eşiktir.

Doan'ın cinsiyetlendirilmiş mekânların "tiranlığı"na/tahakkümüne ilişkin tartışması, bu eşiklerin translar açısından nasıl işlediğini anlamak için özellikle önemlidir. Doan, cinsiyet çeşitliliğine sahip kişilerin cinsiyete göre ayrılmış mekânlarda yalnızca dışlanmadığını, aynı zamanda görünüşlerini, davranışlarını ve hareketlerini bu mekânların dayattığı normlara göre sürekli ayarlamak zorunda bırakıldığını vurgular (Doan, 2010). Tuvaletler bu açıdan cinsiyetlendirilmiş mekânların en çarpıcı örneklerinden biridir: Kişi yalnızca "doğru" kapıyı seçmekle kalmaz, o kapıdan geçtikten sonra da bedeninin, sesinin, kıyafetinin ve hareketlerinin mekânın beklentileriyle uyumlu olup olmadığını başkalarının bakışına açar.

Doan'ın kendi cinsiyet uyum sürecinde iş yerinde tek kişilik/engelli tuvaletini kullanmak zorunda kaldığını aktarması, cinsiyetlendirilmiş tuvaletlerin translar açısından yalnızca kuramsal bir sorun değil, gündelik çalışma yaşamı ve bedensel mahremiyeti de içeren bir mesele olduğunu gösterir. Farklı mekânlar üzerinden kendi deneyimlerine odaklandığı otoetnografik çalışmasında Doan, kadınların tuvaletleri cinsel şiddet ve taciz deneyimleri sonrasında güvenli alanlar olarak deneyimleyebileceğini hatırlatarak, transların tuvalete erişim hakkının kadınların güvenlik duygusunu küçümseyen bir yerden değil, mahremiyet ve güvenliği herkes için yeniden düşünen bir mekânsal düzenleme tartışması olarak kurulması gerektiğine de işaret etmiştir (Doan, 2016).

Bu nedenle transların umumi tuvalet deneyimlerini, gey ve lezbiyenlerin kamusal mekân deneyimleriyle bütünüyle aynı hatta yerleştirmek yeterli değildir. Burada belirleyici olan, yalnızca cinsel yönelim değil; beden, ses, kıyafet ve cinsiyet ifadesinin kadın/erkek ikiliği içinde nasıl

okunduğudur. Translar, özellikle tuvalet, soyunma odası, kıyafet kabini ve sağlık kurumlarının cinsiyetlendirilmiş bölümleri gibi mekânlarda, bedenlerinin doğrudan kadın/erkek ikiliğine göre okunması, sorgulanması ya da düzeltilmesiyle karşılaşır. Browne'un "bathroom problem" tartışması, cinsiyet açısından norm dışı ya da belirsiz okunan bedenlerin tuvaletlerde nasıl şüphe, bakış ve müdahaleye açık hale geldiğini gösterir (Browne, 2004). Namaste ise kamusal alandaki şiddetin çoğu zaman cinsel yönelimden ziyade, toplumsal cinsiyet sunumunun/cinsiyet ifadesinin norm dışı algılanmasıyla tetiklendiğini vurgular (Namaste, 1996). Bu çerçevede umumi tuvalet, trans bedeninin yalnızca bulunduğu değil; okunduğu, kuşkulandığı ve gerektiğinde yerinden edilmeye çalışıldığı bir mekân olarak belirir.

Bakış, teftiş ve ahlaki panik

Cinsiyetlendirilmiş tuvaletlerde işleyen denetim, yalnızca mimari düzenlemeler ya da kapıdaki kadın/erkek işaretleriyle sınırlı değildir; bakış, seslenme, uyarı, şikâyet ve güvenlik müdahalesi gibi gündelik karşılaşmalar aracılığıyla da üretilir. Trans beden tuvalette; saç, ses, kıyafet, yüz, kimlik belgesi, göğüs, yürüyüş ve kapı seçimi üzerinden okunur. Bu okuma çoğu zaman "yanlış yerde olma" suçlamasına dönüşür. Zengin'in trans bedenlere yönelen bakış, temas ve gündelik ihlal biçimlerini birlikte düşünmeye imkân veren çalışması, bakışın yalnızca pasif bir görme biçimi değil, bedeni daraltan ve kamusal alanda var olma koşullarını belirleyen bir iktidar ilişkisi olarak işlediğini göstermesi bakımından önemlidir (Zengin, 2024). Bu nedenle umumi tuvaletlerdeki bakışı, yalnızca rahatsız edici bir karşılaşma değil, trans bedeninin kamusal meşruiyetini sorgulayan gündelik bir teftiş biçimi olarak değerlendirmek gerekir.

Bu teftiş çoğu zaman ahlaki panik söylemleriyle de iç içe geçer. Kadın tuvaletlerinin "korunmuş alan" olarak kurulması, trans kadınları ve cinsiyet normlarına uymayan bedenleri potansiyel tehdit, sapkınlık ya da mahremiyet ihlali riski olarak kodlayabilir. Jones ve Slater, trans dışlayıcı söylemlerde "kadınların güvenliği" ve "korunmuş alanlar" vurgusunun, transların kamusal cinsiyetlendirilmiş mekânlara erişimini sınırlayan bir argüman olarak nasıl işlediğini gösterir (Jones ve Slater, 2020). Sanders ve Stryker da tuvalet tartışmalarının farklı tarihsel bağlamlarda ahlaki paniklerle, güvenlik söylemleriyle ve hangi bedenlerin kamusal alanda meşru sayılıp sayılmayacağına ilişkin mücadelelerle iç içe geçtiğini hatırlatır (Sanders ve Stryker, 2016). Bu çerçevede umumi tuvaletler, trans bedeninin yalnızca cinsiyet açısından değil, ahlak, güvenlik ve mahremiyet rejimleri açısından da sorgulandığı mekânlar haline gelir.

Kent hakkı, sıradanlık hakkı ve duygulanımsal adalet

Umumi tuvalet meselesi, yalnızca cinsiyetlendirilmiş mekân tartışmasıyla değil, kent hakkının gündelik ve bedensel boyutuyla da ilişkilidir. Türkiye'de kamusal tuvaletlere erişimi "az konuşulan bir kent hakkı" olarak ele alan Mirioğlu Kavuk'un çalışması, tuvaletlerin kentte bulunmayı mümkün kılan ya da sınırlayan temel kentsel hizmetlerden biri olduğunu göstermesi bakımından bu tartışmaya önemli bir yerel zemin sunar (Mirioğlu Kavuk, 2024). Lefebvre'in (2014) şehir hakkı tartışması, kentsel mekânı yalnızca mevcut haliyle kullanma değil, onu dönüştürme ve yeniden kurma hakkını da içerir. Kent hakkı çoğu zaman kamusal mekâna erişim, kentsel hizmetlerden yararlanma ve karar alma süreçlerine katılım üzerinden tartışılır; ancak transların umumi tuvalet deneyimleri, erişimin yalnızca fiziksel ya da hukuki bir mesele

olmadığını gösterir. Güncel sistematik literatür de kamusal tuvaletlerin yalnızca varlık-yokluk üzerinden değil; erişilebilirlik, güvenlik, mahremiyet, kabul edilebilirlik ve onur gibi ölçütlerle değerlendirilmesi gerektiğini vurgular (Lewkowitz ve Gilliland, 2024). Lefebvre'in kavramsallaştırmasının feminist eleştirisini yapan Fenster'in kent hakkını gündelik yaşam, aidiyet, rahatlık ve güvenlik duygularıyla birlikte düşünme önerisi, bu noktada önemlidir (Fenster, 2005). Umumi tuvalet, translar açısından yalnızca bir kentsel hizmet değil; bedensel ihtiyacın yadığanmadan, korku üretmeden ve açıklama zorunluluğuna dönüşmeden karşılanıp karşılanamadığını gösteren bir mekânsal adalet alanıdır. Transların İETT otobüslerinde İstanbulkart kullanımı sırasında kimlik, cinsiyet bilgisi ve görünüş üzerinden denetlenmesine ilişkin önceki tartışma da, kentsel hizmete erişimin translar açısından çoğu zaman cinsiyetlendirilmiş denetimle birlikte işlediğini göstermektedir (Uslu, 2023).

Bu noktada Browne ve Bakshi'nin Brighton'daki LGBT aktivizmleri ve kent deneyimleri üzerinden geliştirdikleri "ordinary/ordinariness" tartışması, transların umumi tuvalet deneyimlerini sıradanlık üzerinden düşünmek için önemli bir zemin sunar (Browne ve Bakshi, 2016). Browne ve Bakshi'de sıradanlık, basitçe normallığe uyum sağlama, politik görünürlüğü terk etme ya da farklılığı silme anlamına gelmez. Aksine, LGBTİ+ öznelerin kentte yalnızca "tanınan", "temsili edilen" ya da "istisnai" özneler olarak değil, gündelik hayatın olağan akışı içinde yer alabilen kişiler olarak var olma arzusuna işaret eder. Bu anlamda sıradanlık, transgresyon ile asimilasyon ikiliğinin ötesinde düşünülmelidir: mesele normatif düzene uyum sağlamak değil, sürekli işaretlenmeden, yadığanmadan, açıklama yapmak zorunda bırakılmadan ve "olay" haline gelmeden kentte bulunabilmektir. Bu makalede "sıradanlık hakkı" kavramını, Browne ve Bakshi'nin sıradanlık tartışmasından hareketle, ancak umumi tuvalet deneyimleri üzerinden genişleterek kullanıyorum. Dolayısıyla burada sıradanlık hakkı, yerleşik bir hukuki kategori değil; transların en temel bedensel ihtiyaçlarını açıklama, kanıtlama, saklama, erteleme ya da savunma zorunluluğu olmadan karşılayabilmesini düşünmeye yarayan analitik bir kavramdır. Burada "sıradanlık hakkı" ile kast edilen, transların sıradan olmaya ya da normlara uyum sağlamaya zorlanması değil; kamusal alanda sürekli istisnai, şüpheli, tehditkâr ya da açıklama yapmak zorunda bırakılan bedenler olarak işaretlenmeden bulunabilme imkânıdır.

Bu tartışma, mekânsal adaletin duygulanımsal boyutunu da görünür kılar. Umumi tuvaletlere erişim yalnızca kapının açık olup olmamasıyla ya da hizmetin fiziksel varlığıyla ilgili değildir; bu mekânların korku, utanç, yadığanma, stres, rahatlık ve aidiyet duygularını nasıl ürettiğiyle de ilgilidir. Bu nedenle bu makalede duygulanımsal adaleti, yerleşik ve kapalı bir kavram olarak değil, kamusal altyapıların yalnızca biçimsel olarak erişilebilir olmasını değil, aynı zamanda kişilerin bedensel ihtiyaçlarını aşağılanma, açıklama zorunluluğu, tehdit ya da korku üretmeyen koşullarda karşılayabilmesini düşünmeye yarayan analitik bir öneri olarak kullanıyorum.

Gündelik taktikler ve cinsiyet ayrımı gözetmeyen tuvaletler

Cinsiyetlendirilmiş tuvalet rejimi, transları bir yandan teftiş edip dışlarken diğer yandan da gündelik düzeyde çeşitli taktikler geliştirmeye zorlar. de Certeau'nun strateji ve taktik ayrımı bu pratikleri düşünmek için oldukça faydalıdır. de Certeau'ya göre (1984) stratejiler, kendine ait bir yer kurabilen kurumların, düzenleyici yapıların ve iktidar biçimlerinin alanına işaret ederken; taktikler ise, kendine ait bir mekânsal dayanağı olmayanların, başkaları tarafından düzenlenmiş

alanlar içinde anlık fırsatları değerlendirerek geliştirdiği hareket biçimleridir. Bu çerçevede kadın/erkek tuvalet mimarisi, kapı işaretleri, güvenlik görevlileri, kimlik kontrolü ve şikâyet mekanizmaları stratejik düzenin parçaları olarak düşünülebilir. Buna karşılık su içmemek, başka tuvalet aramak, arkadaş ya da partnerden içeriye kontrol etmesini istemek, hızlı girip çıkmak, kadın/erkek tuvaleti arasında duruma göre seçim yapmak ya da “bu benim hakkım” diyerek itiraz etmek, bu düzen içinde geliştirilen gündelik taktikler olarak değerlendirilebilir.

Elbette bu taktikleri romantize etmemek gerekir. Transların umumi tuvaletlerde geliştirdiği manevralar çoğu zaman yaratıcı bir oyun alanından değil, güvenlik kaygısı, yorgunluk, utanç ve bedensel zorunluluktan doğar. Katılımcıların anlatılarında bu talep “cinsiyetsiz tuvalet”, “ortak tuvalet”, “cinsiyet yazmayan tuvalet” ya da “kız erkek ayrımı olmayan tuvalet” gibi farklı ifadelerle dile getirilmiştir. Bu makalede bu ifadeleri, katılımcıların kendi kullandıkları terimleri koruyarak, analitik düzeyde “cinsiyet ayrımı gözetmeyen”/ cinsiyet kapsayıcı tuvaletler başlığı altında ele alıyorum. Buradaki amacım, transları ayrı ve istisnai bir kullanıcı kategorisi olarak yeniden işaretlemek değil; mahremiyet, güvenlik, erişilebilirlik ve sıradan kullanımı birlikte düşünen bir kamusal altyapı anlayışını tartışmaya açmaktır. Sanders ve Stryker’ın cinsiyet-nötr tuvaletleri kamusal mekânın insan çeşitliliğine göre yeniden tasarlanması bağlamında ele alması ve McGuire vd.’nin güvenlik, mahremiyet ve kapsayıcı tasarım ilişkisine yaptığı vurgu, bu talebin yalnızca translar için özel bir düzenleme değil, kamusal hizmetlerin daha adil biçimde örgütlenmesine ilişkin bir mesele olduğunu bize göstermektedir (Sanders ve Stryker, 2016; McGuire vd., 2022). Bu makale de cinsiyet ayrımı gözetmeyen tuvaletlerin varlığını, transların bedensel ihtiyaçlarını sürekli açıklama, saklama, erteleme ya da savunma zorunluluğu olmadan karşılayabilmesi için sıradanlık hakkının maddi koşullarından biri olarak ele almaktadır.

Yöntem: Transfeminist Bir Saha Okuması

Bu makale, 2022 yılında tamamlanan yüksek lisans tezi kapsamında yürütülen nitel saha araştırmasının umumi tuvalet deneyimlerine ilişkin anlatılarına dayanmaktadır (Uslu, 2022). Araştırma kapsamında her iki kentten 10’ar olmak üzere toplam 20 trans+ kişiyle yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşmelerin tamamı COVID pandemisi nedeniyle çevrimiçi yürütülmüş; İstanbul sahasında iki sağır transla görüşme yapıldığı için bu görüşmelerde işaret dili çeviri desteği alınmış, Lahor görüşmelerinde ise gerektiğinde Pencapça ve Urduca’dan İngilizce’ye çeviri desteği alınmıştır. Görüşmeler, katılımcıların kentsel hizmetler, hareketlilik, güvenlik, belediye hizmetleri üzerinden gündelik mekânsal deneyimlerine odaklanmıştır. Bu yazıda ise daha geniş araştırma verisi içinden özellikle umumi tuvaletlere ilişkin anlatılar yeniden ele alınmakta; tuvalet deneyimleri beden politikaları, cinsiyetlendirilmiş mekân, sıradanlık hakkı ve duygulanımsal adalet bağlamında tartışılmaktadır. Katılımcıların isimleri anonimleştirilmiştir. Metin içinde katılımcılara ilişkin tanımlayıcı bilgiler, anlatının analizi için gerekli olduğu ölçüde ve anonimliği koruyacak biçimde sınırlı tutulmuştur.

Araştırma, İstanbul Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu tarafından 2021/17 dosya numarasıyla değerlendirilmiş; Kurulun 11.01.2021 tarihli ve 01 sayılı toplantısında etik yönden uygun bulunmuştur. Görüşmeler öncesinde katılımcılara araştırmanın amacı, gönüllü katılım ilkesi, görüşmeden çekilme hakları ve anlatıların nasıl kullanılacağı açıklanmış; katılımcı onamları alınmıştır. Katılımcıların güvenliği ve mahremiyeti gözetilerek tüm isimler anonimleştirilmiş, kimliklerinin açığa çıkmasına yol açabilecek bilgiler metinden çıkarılmış ya da

sınırlandırılmıştır.

Görüşme formu, kamusal alan, kentsel hizmetler, barınma, güvenlik, hareketlilik, katılım ve gündelik mekânsal deneyimlere ilişkin sorulardan oluşmuştur. Umumi tuvaletlere ilişkin anlatılar, kimi görüşmelerde doğrudan sorulara verilen yanıtlar, kimi görüşmelerde ise kamusal hizmetler, güvenlik ve hareketlilik üzerine konuşulurken açılan deneyimler üzerinden ortaya çıkmıştır. Bu nedenle bu makale, daha geniş araştırma verisi içinden umumi tuvaletlere ilişkin anlatıların bulunduğu kesitlere odaklanmaktadır.

Araştırma, transfeminist bir metodolojik duyarlılıkla yürütülmüştür. Bu yaklaşım, transları yalnızca ayrımcılık, dışlanma ya da mağduriyet anlatılarının taşıyıcıları/ pasif alıcıları olarak değil, kentsel mekânın işleyişini gündelik deneyimleri üzerinden analiz eden bilgi üreticileri olarak konumlandırmayı gerektirir. Feminist konumlanmış bilgi tartışmaları, araştırmacının tarafsız ve bedensiz bir gözlemci olmadığını; bilginin belirli ilişkiler, konumlar, deneyimler ve etik sorumluluklar içinde üretildiğini hatırlatır (Harding, 1991; Sultana, 2007). Transfeminist metodoloji ise bu konumlanmışlık meselesini trans deneyimlerinin bilgi üretimindeki merkezi rolüyle birlikte düşünmeye imkân verir (Johnson, 2015). Bu çerçevede katılımcı anlatıları, yalnızca bireysel deneyimler olarak değil, her iki kentte de kamusal mekânın cinsiyetlendirilmiş işleyişini açığa çıkaran analitik bilgiler olarak ele alınmıştır.

Araştırmacı olarak bu çalışmadaki konumum, hem akademik hem de aktivizm içinden gelen bir bilgi üretim süreciyle şekillenmiştir. Uzun yıllardır lubunya/trans+ alanında yürütülen örgütlenme, yerel yönetimlerle temas ve kent hakkı tartışmaları içinde yer almak, görüşme sorularının kurulma biçimini ve anlatıları yorumlama sürecini etkilemiştir. Bu konum, araştırmayı “dışarıdan” ve tarafsız bir gözlem olarak değil, etik sorumluluk, ilişkisel bilgi ve sahaya karşı hesap verebilirlik içinde yürütülen bir süreç olarak düşünmeyi gerektirmiştir.

İstanbul ve Lahor’un birlikte ele alınması, iki kenti özdeşleştirme ya da trans deneyimlerini tek bir ortak anlatıya indirgeme ya da genelleme amacı taşımamaktadır. Aksine karşılaştırma, farklı hukuki, tarihsel, kültürel ve kentsel bağlamlarda/ modellerde cinsiyetlendirilmiş altyapıların nasıl benzer ve farklı biçimlerde işlediğini tartışmaya açmak için kullanılmıştır. İstanbul anlatılarında AVM, belediye tuvaletleri, hastaneler, ulaşım alanları ve üniversite gibi kurumsal ya da yarı-kamusal mekânlarda görünüş, ses, kimlik belgesi ve güvenlik görevlisi müdahalesi üzerinden işleyen cinsiyet teftişi meselesi öne çıkmaktadır. Lahor anlatılarında ise hijyen, altyapı yetersizliği, görevlilerin müdahalesi, üçüncü cinsiyet/X kimlik gibi yasal tanınma biçimlerinin gündelik hayatta sınırlı karşılığı ve şikâyet mekanizmalarının erişilebilirliği konusu daha belirgindir.

Pakistan’da 2018 tarihli Transgender Persons (Protection of Rights) Act, trans kişilerin kendi beyan ettikleri cinsiyet kimliğiyle tanınma hakkını düzenlemiş ve istihdamdan eğitime, sağlık hakkından kamusal alanların kullanımına kadar pek çok konuda ayrımcılığı yasaklayan ve yetkili kurumlara ödevler yükleyen, bu alandaki uluslararası standartlara göre oldukça ilerici kabul edilebilecek önemli bir yasal çerçeve sunmuştur.⁴

⁴ 2018 tarihli yasa, trans kişilerin kendi beyan ettikleri/ öz-belirlenim cinsiyet kimliğiyle tanınma hakkını düzenlemiş olsa da, 2023 yılında Pakistan Federal Şeriat Mahkemesi yasanın bazı hükümlerini İslami ilkelere aykırı bulan tartışmalı bir karar vermiştir. Pakistan’da bu yasal çerçeveye dönük güncel toplumsal cinsiyet karşıtı mobilizasyon ve trans aktivistlerin buna karşı yerel siyaset içinden geliştirdiği direnişe ilişkin bir tartışma için ayrıca bkz. Uslu, 2025; güncel hukuki gelişmeler için bkz. Amnesty International, 2023; Associated Press, 2023.

Ancak bu makaledeki Lahor anlatıları, yasal tanınmanın umumi tuvalet gibi gündelik mekânsal karşılaşmalarda otomatik olarak tanınma, rahatlık ya da güvenlik üretmediğini göstermektedir. Bu durum, Pakistan’da khwaja sıra hareketinin devletle kurduğu karmaşık ilişkiyi ve yasal cinsiyet tanınmasının aynı zamanda cinsiyetin devlet tarafından düzenlenmesiyle iç içe geçtiğini tartışan çalışmalarla birlikte okunabilir (Khan, 2019). Bu nedenle karşılaştırma, yalnızca iki kent arasındaki farkları değil, umumi tuvaletlerin translar açısından nasıl farklı ölçeklerde beden politikası alanına dönüştüğünü göstermeyi amaçlar.

Pakistan bağlamında “hicra”/“khwaja sıra” gibi yerel cinsiyet kategorileri, trans deneyimlerin yalnızca Batı merkezli kimlik kavramlarıyla açıklanamayacağını gösterir. Illahe’nin Pakistan’da toplumsal cinsiyet ve hareketlilik üzerine çalışması, khwaja sıra’nın yalnızca “transgender” teriminin yerel karşılığı olmadığını, aynı zamanda guru-chela ilişkileri, dera ve topluluk ağları içinde kurulan kültürel bir kimlik olduğunu vurgular (Illahe, 2022). Bu kategoriler tarihsel olarak görünür toplumsal ve kültürel konumlara sahip olmakla birlikte, kolonyal yönetim, modern hukuk ve güncel devlet rejimleri içinde farklı biçimlerde damgalanma, kriminalizasyon ve dışlanma süreçlerinden etkilenmiştir (Hamzić, 2016; Nisar, 2018; Khan, 2019; Illahe, 2022). Bu nedenle Lahor anlatıları, hem yerel cinsiyet kategorilerinin tarihsel görünürlüğünü hem de bu görünürlüğün gündelik kamusal hizmetlere güvenli erişimi kendiliğinden sağlamadığını birlikte düşünmeyi gerektirir.

Araştırma örnekleme, iki kentteki trans+ deneyimlerin çeşitliliğini tümüyle temsil etme iddiası taşımamaktadır. Pakistan sahasında trans erkek katılımcıya ulaşmak oldukça güç olmuş; bu durum, trans erkeklerin görünürlüğü, topluluk ağlarına erişimi ve araştırma sürecinde temsiliyet bakımından dikkat çekici bir sınırlılık olarak değerlendirilmiştir ve yalnızca bir trans erkekle görüşme gerçekleştirilmiştir. Türkiye görüşmelerinde ise iki sağır trans katılımcının yer alması, umumi tuvalet deneyimlerinin yalnızca cinsiyet kimliğiyle değil, engellilik, iletişim ve kamusal hizmetlere erişim gibi kesişen boyutlarla da düşünülmesine imkân sağlamıştır. Bununla birlikte bu araştırma, örneğin mülteci transların ya da farklı engellilik deneyimlerine sahip transların umumi tuvalet deneyimlerini yeterince kapsayamamaktadır. Bu sınırlılıklar, bulguların evrenselleştirilmesi yerine, İstanbul ve Lahor’daki belirli saha anlatıları üzerinden okunmasını gerektirmektedir.

Pakistan görüşmelerinin bir kısmı İngilizce kalan kısmı çeviri aracılığıyla yürütülmüş, deşifrelerde yer yer dilsel dağınıklıklar ve çeviri kaynaklı tekrarlar ortaya çıkmıştır. Bu makalede kullanılan alıntılar Türkçeye aktarılırken anlamı değiştirmeyen sınırlı editoryal sadeleştirmeler yapılmıştır; doğrudan alıntı niteliği taşımayan, çeviri ya da deşifre sürecinde üçüncü tekil anlatı biçiminde kaydedilmiş ifadeler ise katılımcı anlatısının özeti olarak aktarılmıştır. Bu sadeleştirmeye katılımcıların ifadelerini akademik metin içinde okunabilir kılmak amaçlanmış ve anlatıların anlamının, tonunun ve deneyimsel içeriğinin korunmasına özen gösterilmiştir. Benzer biçimde Türkiye görüşmelerinden yapılan alıntılarda da konuşma dilinden kaynaklanan tekrarlar ve kopukluklar yalnızca anlamı bozmayacak ölçüde düzenlenmiştir.

Bulgular ve Tartışma

“Yanlış geldin”: Umumi tuvaletlerde cinsiyet teftişi

Umumi tuvaletler katılımcı anlatılarında, transların en yoğun biçimde cinsiyet teftişine maruz bırakıldığı alanlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadın/erkek ayrımı, translar açısından yalnızca mekânsal bir yönlendirme değil; beden, ses, kıyafet, kimliğin ve cinsiyet ifadesinin başkaları tarafından okunmasına açık hale geldiği bir eşiktir. Bu eşikte sıradan kullanıcılar, güvenlik görevlileri ya da tuvalet görevlileri, cinsiyet rejiminin gündelik bekçileri/polisleri gibi hareket edebilmekte; transların hangi tuvalete girebileceğine, hangi mekâna ait olduğuna ya da orada bulunmasının ‘uygun’ olup olmadığına karar verebilmektedir.

Tayfun’un (erkek, 24) anlatısı bu teftişin gündelik ve sıradan biçimini açıkça gösterir: “Kadın tuvaletine girdiğim zaman hani yanlış geldin gibisinden oluyordu. Yanlış girdiniz işte... Yok diyordum yanlış girmedim, doğru girdim diyordum. Sonra hani sesten belki biraz şey yapıyorlardı, sesim erkeksi olmadığı için, bazıları şaşırıyordu falan sonra bir şey demiyorlardı.”

Burada cinsiyet okumasının yalnızca görünüşe değil, sese de bağlandığı görülmektedir. Bu kapıdan geçmek/içeri girmek, kişinin bedeninin çoklu göstergeler üzerinden değerlendirilmesine yol açar. Browne’un (2004) “bathroom problem” tartışmasında belirttiği gibi, cinsiyet açısından norm dışı ya da belirsiz okunan bedenler tuvaletlerde başkalarının bakışı ve müdahalesiyle karşı karşıya kalır. Bu nedenle “yanlış geldin” uyarısı yalnızca bireysel bir yanlış tanıma/cinsiyet ataması değil, tuvaletin kadın/erkek ikiliğini koruyan gündelik bir sınır mekanizması olarak da işleridir. Tayfun’un bu deneyimden sonra “uğraşmamak için” erkek tuvaletine yönelmesi ise teftişin yalnızca anlık bir rahatsızlık değil, sonraki mekânsal tercihleri belirleyen bir etki ürettiğini gösterir: “Bir iki hani girdim baktım böyle oluyor diye hani bunlarla mı uğraşacağım diye erkek tuvaletine girmeye başlamıştım. Orada bir sıkıntı yaşamıyordum. Uğraşmamak için, ne gereği var.”

Sağır ve nonbinary/trans maskülen bir katılımcı olan Doğu’nun (27) anlatısı ise cinsiyet teftişinin daha şiddetli ve kurumsal bir biçimini ortaya koyar. Bir AVM’de kadınlar tuvaletine girdiğinde, içerideki kadınların kendisini güvenliğe şikâyet ettiğini; güvenlik görevlisinin kendisini erkekler tuvaletine yönlendirdiğini ve pembe kimliğini göstermesine rağmen kimliğin kendisine ait olduğuna inanmadığını aktarır:

“Ben kadınlar tuvaletine gidiyordum. Bir gün kadınlar bağırarak beni güvenliğe şikâyet ettiler. Sonra güvenlik geldi beni aldı, işte erkekler tuvaletine gitmem gerektiğini söyledi. (...) Bana erkekler tuvaletinin kapısını gösterdi. O zamanlarda pembe/mavi kimlik vardı. Ben de pembe kimliğimi çıkardım, şok oldu; ‘bu sana ait değil, yalan söylüyorsun’ dedi.”

Bu anlatı resmî kimliğin, trans bedenin kamusal alandaki meşruiyetini garanti etmediğine; aksine bedenin gündelik yaşamda yeniden kanıtlanmaya zorlandığına dikkat çeker. Katılımcının devamında aktardığı bedensel ifşa anı, tuvaletin mahremiyet alanı olmaktan çıkarak güvenlik müdahalesi ve beden teftişinin alanına dönüştüğünü gösterir:

“Ben de çok sinirlendim yani, tişörtümü kaldırdım ve güvenlik şok oldu, ‘kapat’ dedi benim sütyenimi görünce. Sonra şunu düşündüm: Her seferinde bunu mu yaşayacağım? (...) Bir sorunla karşılaşmamak için erkekler tuvaletine girmeye başladım, artık erkekler tuvaletine giriyorum.”

Bender-Baird (2016)'in cinsiyete göre ayrılmış tuvaletleri disiplinler teknolojiler olarak ele alması, bu tür karşılaşmalarda bedenin yalnızca yönlendirilmediğini, aynı zamanda izlenip değerlendirildiğini ve normlara uygunluğunun sınırlanmış olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Doğu'nun anlatısında da güvenlik görevlisi, kimlik belgesi ve beden arasında kurulan ilişki, transların kamusal mekânda çoğu zaman kendi cinsiyetlerini yeniden kanıtlamaya zorlandığını gösterir.

Sonay'ın (erkek, 20) Mall of İstanbul'da yaşadığı deneyim ise cinsiyet teftişinin ahlaki panik ve sapkınlaştırma diliyle nasıl birleştiğini gösterir: “Orda kadınlar tuvaletine girdim. (...) Elimi yıkamaya geçtim. Kadın ‘napıyorsun terbiyesiz’ diye bir bağırdı. ‘Efendim, ne yapmışım yani?’ dedim. ‘Görmüyor musun kadınlar tuvaleti? Bir de pişkin pişkin elini yıkıyorsun’ dedi.”

Sonay bu deneyimi yalnızca yanlış anlaşılma olarak değil, trans/lubunya bedenlerin sapkınlaştırılması olarak yorumluyor:

“Neden başta benim kimliğime, saçıma başıma, giyinişime saygı göstermiyorsun? (...) Bizi sapkın olarak görüyorlar. Yani biz bir sapıgız sanki. (...) Bir tuvalete giremem kolay kolay. Zaten bu dakikadan sonra artık hep erkeğe girmeye başladım. Oraya da çok fazla girmek istemiyorum açıkçası. (...) Tuvalet hâlâ bir sıkıntı.”

Burada müdahalenin yalnızca “yanlış kapıdan girme” meselesi olmadığı; “terbiyesizlik” ve “sapkınlık” diliyle trans/lubunya bedenin ahlaki bir tehdit olarak kurulduğu açıktır. Kadın tuvaletlerinin “korunmuş alan” olarak kurulması, transları ve cinsiyet normlarına uymayan bedenleri potansiyel tehdit haline getiren söylemlerle iç içe geçebilir (Jones ve Slater, 2020; Sanders ve Stryker, 2016). Bu nedenle Sonay'ın anlatısı, umumi tuvaletlerin yalnızca cinsiyetin değil, ahlak, mahremiyet ve kamusal meşruiyetin de denetlendiği alanlar olduğunu gösterir.

Lahor anlatılarında da cinsiyet teftişi, görevlilerin ve tuvalet düzeninin transların hangi tarafa girebileceğine karar vermesi üzerinden belirginleşir. Aisha (hicra, 40), kadınlar tuvaletini kullanmak istediğinde görevlilerin buna izin vermediğini ve kimi zaman erkekler tuvaletine yönlendirdiğini aktarır: “Görevliler ve tuvalet çalışanları kadınlar tarafına gitmesine izin vermiyor; bu yüzden bazen erkekler tarafına gitmesini söylüyorlar.”

Aisha bu deneyimi cinsiyet ifadesine göre yargılanmak olarak tarif ediyor: “Onu cinsiyet ifadesine göre yargılıyorlar.”

Bu anlatı, daha önce de bahsedilen üçüncü cinsiyet/X kimlik gibi yasal tanınma biçimlerinin gündelik mekânsal tanınmayı kendiliğinden üretmediğini gösterir. Yasal statü, tuvalet kapısında görevlinin bakışı, mekânın kadın/erkek ayrımı ve kişinin cinsiyet ifadesinin nasıl okunduğu karşısında sınırlı kalabilmektedir. Robinson vd. (2025)'nin Güney Asya bağlamında görünüş/cinsiyet ifadesi temelli ayrımcılığa ve WASH hizmetlerinde trans/gender non-conforming kişilerin dışarıda bırakılmasına yaptığı vurgu, Lahor anlatılarında görülen bu gündelik teftişi anlamak için önemlidir. Bununla birlikte cinsiyet teftişi her zaman geri çekilme ile sonuçlanmaz. Zainab (46, X kimlik), kadınlar tuvaletini kullandığını, gerektiğinde görevlilerle tartıştığını ve bunu bir hak meselesi olarak gördüğünü belirtir:

“Kadınlar tarafına gidiyor. (...) Bu onun hakkı. (...) Vergi ödüyorum. (...) Diğer kadınlar gibi kadın olduğunu açıklıyor ve ne olursa olsun kadınlar tarafındaki tuvaleti kullanıyor.”

Bu anlatı, tuvalet kullanımını yalnızca bedensel ihtiyaç değil, kenttaşlık ve kamusal hizmet hakkı olarak kurar. Zainab’ın hak iddiası, transların cinsiyetlendirilmiş mekânlarda yalnızca dışlanan ya da geri çekilen özneler olmadığını; kimi zaman doğrudan itiraz ederek ve mevcut mekânsal düzeni zorlayarak var olduklarını gösterir.

Bu bölümde ele alınan anlatılar, umumi tuvaletlerin translar açısından yalnızca biyolojik ihtiyacın giderildiği nötr alanlar olmadığını gösterir. Tuvalet, bedenin cinsiyetinin başkaları tarafından okunduğu, kimliğin sorgulandığı, mahremiyetin ihlal edilebildiği ve varoluşunun gündelik olarak sınandığı bir mekân haline gelir. Bu nedenle cinsiyet teftişi yalnızca devletin, hukukun ya da resmî kurumların işlettiği bir denetim değildir; sıradan/diğer kullanıcılar, güvenlik görevlileri, görevliler, kapı işaretleri ve bakışlar aracılığıyla gündelik hayatın en sıradan anlarında yeniden üretilir.

Su İçmemek, tutmak, dayanmak: Bedensel özdenetim ve duygulanımsal yük

Tuvalet deneyimi yalnızca mekânsal dışlanma, yanlış yerde olma ya da sözlü müdahale düzeyinde kalmaz; kişinin kendi bedeniyle kurduğu ilişkiyi de etkiler ve dönüştürür. Kamusal tuvalete güvenli, rahat ve yadırganmadan erişememe ihtimali, bedeni gün başlamadan önce yönetmeye zorlar. Böylece tuvalet meselesi, yalnızca dışarıda karşılaşılan bir sorun olmaktan çıkar; su içme, yemek yeme, dışarıda kalma süresi, rota belirleme ve hareket planı gibi gündelik kararların içine yerleşir.

Dilhan’ın (erkek, 24) anlatısı, bu bedensel özdenetimi en açık biçiminde gösterir: “Sabah güne başlar başlamaz tedbir almaya başlıyoruz. Hani su içmiyorsun, bir şeyler çok yemiyorsun ki gün içerisinde çok ihtiyacın olmasın.”

Bu ifade, umumi tuvaletlere erişememenin bedene nasıl yerleştiğini çarpıcı biçimde gösterir. Burada mesele yalnızca tuvaletin bulunup bulunmaması değildir; kamusal alana çıkmadan önce tedbir alınarak bedenin sınırları, açlığı, tokluğu ve olası ihtiyaçları yönetilmeye başlanır. Kamusal altyapının dışlayıcılığı, kişinin mesanesinde, susuzluğunda, yemek düzeninde ve gün planında yer edinir. Herman (2013)’ın kamusal tuvalet erişimi ile azınlık stresi, kaçınma ve kendini sınırlama pratikleri arasındaki ilişkiye yaptığı vurgu, bu anlatıyı daha geniş bir bağlama yerleştirir. Benzer biçimde Dubin vd. (2021) de trans ve nonbinary kişilerin tuvalet erişimini gündelik rota, hareketlilik ve sağlıkla birlikte planlamak zorunda kaldıklarını göstermiştir.

İlker’in (erkek, 25, evli) anlatısı da tuvalet kullanımının bedensel stres ve sürekli hesaplama ürettiğini gösterir. Cinsiyet uyum süreci öncesinde kadınlar ve erkekler tuvaleti arasında sıkıştığını anlatır: “O zamanlar mecbur kız tuvaletine gidiyorum, erkeğe giremem. Eee kıza girdiğim zaman da tuhaf bakıyorlar. Erkeğe girdiğim zaman da tuhaf bakıyorlar. Eee nereye girsem?”

Bu soru, ikili tuvalet rejiminin translar için - özellikle de uyum sürecinde olanlar için- yarattığı

imkânsızlığı çok yalın biçimde ortaya koyar. Kişi hangi kapıdan girerse girsın bakışa, şüpheye ya da rahatsızlığa maruz bırakılacağını bilerek hareket eder. İlker bu deneyimi yalnızca mental bir tereddüt olarak değil, bedensel stres olarak da aktarmıştır: “Genelde ben dışarıda tuvaletimi yapmam. (...) İnsanlar bakıyormuş, anlıyormuş gibi geliyordu eskiden. (...) Strese giriyorsun, avuç içlerin terliyor.”

Burada korku soyut bir duygu olarak değil; avuç içlerinde terleme, bedeni kasma, bekleme ve kaçınma olarak yaşanır. Tuvalet, bedensel rahatlama alanı olması gerekirken, bedenin alarma geçtiği bir eşiğe dönüşür. McGuire vd. (2022)’nin tuvalet erişimi, güvenlik ve ruhsal/fiziksel sağlık arasındaki ilişkiye yaptığı vurgu, bu tür deneyimlerin yalnızca “rahatsızlık” değil, gündelik yaşamı ve bedensel iyi oluşu/iyilik halini etkileyen yapısal meseleler olduğunu gösterir. Benzer biçimde Seelman (2016)’ın kampüslerde tuvalet ve barınma erişimine ilişkin çalışması da bu tür erişim engellerinin psikolojik iyi oluş ve kamusal hayata katılım üzerinde ciddi sonuçlar üretebildiğini ortaya koymaktadır.

Lahor anlatılarında da korku ve kaçınma, özellikle uyum süreci, hijyen ve kamusal tuvaletlerin güvenli olup olmadığıyla birlikte ortaya çıkar. Shayan (erkek, 33), uyum sürecinin erken döneminde umumi tuvaletleri kullanmaktan çok korktuğunu, bugün daha güvende hissetse de korkunun tamamen kaybolmadığını söyler: “Geçiş [uyum] sürecimin erken dönemlerinde çok korkuyordum. (...) Şimdi kendimi güvende hissediyorum ama aynı zamanda korku hâlâ orada bir yerde duruyor.”

Bu anlatı, zamanla daha fazla güvenlik hissedilse bile tuvalet deneyiminin bedende bir hafıza bıraktığına işaret eder. Passing (cinsiyet ifadesinin normla uyumlu olması/‘alıktırmama’), kurumsal standartlar ya da kişinin uyum sürecinde bulunduğu aşama deneyimi dönüştürebilir; ancak yine de korku, kamusal mekânla kurulan ilişkinin içine yerleşmiş bir duygulanımsal iz olarak kalabilir.

Nadia’nın (kadın, 20) anlatısı, kaçınmanın daha keskin bir biçimini gösterir. Umumi tuvaletleri kullanıp kullanmadığı sorulduğunda verdiği yanıt çok nettir: “Umumi tuvaletleri kullanmayı hayal bile edemiyorum.”

Nadia, bu kaçınmayı hem kadın/erkek olarak ayrışan tuvaletlerde duyduğu rahatsızlıkla hem de hijyen sorunuyla ilişkilendirir. Benzer biçimde Maryam (kadın, 23) de umumi tuvaletleri hiç kullanmadığını, güvenli ve hijyenik bulmadığını aktarır. İşi gereği (community mobilizer) bütün gün yollarda olduğunda buna nasıl çözüm bulduğu sorulduğunda, topluluk üyelerinin evlerine ya da deralara (khwaja sira/hicra topluluklarının gündelik yaşam, bakım ve dayanışma mekânları) gittiğinde onların tuvaletlerini kullandığını söyler. Bu anlatı, dera’nın yalnızca ikamet ya da topluluk örgütlenmesi değil, aynı zamanda gözetimden uzaklaşma, güvenlik, bakım ve bedensel ihtiyaçların karşılanması açısından da işlev görebildiğini gösterir. Illahe’nin çalışmasında da dera ve guru-chela ilişkisi, khwaja sira kişiler için toplumsal cinsiyet disiplininin daha az hissedildiği, destek ve rahatlık sağlayan bir ağ olarak tartışılır (Illahe, 2022). Bu durum, khwaja sira/hicra topluluklarında topluluk üyelerinin birlikte yaşadığı deraların gündelik güvenlik, bakım ve mekânsal aidiyet açısından da önemli bir mekân olduğunu tartışan çalışmalarla birlikte okunabilir (Hamzić, 2019).

Ancak tuvaletten kaçınmak her zaman mümkün değildir. Amina'nın (kadın, 46) anlatısı bu açıdan özellikle dikkate değerdir. Diyabet hastası olduğu için tuvalet ihtiyacını erteleyemediğini ve bu nedenle kamusal tuvaletleri kullanmak zorunda kaldığını belirten Amina için tuvalet, ertelenebilir bir ihtiyaç değil, sağlık durumuyla doğrudan ilişkili acil bir bedensel gereklilik olarak ortaya çıkar. Amina, kadınlar tuvaletini kullandığını ancak hijyen sorunu nedeniyle bunu istemeden yaptığını aktarır: "İhtiyacı olduğu için gidiyor ama gitmek istemiyor; çünkü hijyen açısından iyi değil." Bu anlatı, umumi tuvaletlere erişimin tüm translar için aynı biçimde deneyimlenmediğini; kronik hastalık, yaş, bedensel ihtiyaçların aciliyeti ve hijyen koşullarının trans kimlikle kesişerek farklı kırılğanlıklar ürettiğini gösterir. Bazı katılımcılar tuvalete gitmekten kaçınarak, su içmeyerek ya da alternatif mekânlara yönelerek olası riskleri yönetmeye çalışırken; bazı bedenler için bu ihtiyacın ertelenmesi mümkün değildir. Bu nedenle umumi tuvaletlerin erişilebilirliği/kullanılabilirliği tüm kullanıcılar için aynı sonuçları üretmez; sağlık durumu, hareketlilik, çalışma koşulları ve gün içinde dışarıda kalma süresi bu deneyimi farklılaştırır.

Lahor anlatılarında hijyen ve fiziksel altyapı, tuvalet deneyiminin en sık tekrarlanan boyutlarından biri olarak karşımıza çıkar. Hina (kadın, 32), umumi tuvaletlerden çoğunlukla hijyen nedeniyle kaçındıklarını söyler: "Genelde oraya gitmekten kaçınıyoruz. Cinsiyet dostu olmadıkları için değil, çoğu hijyenik standartları pek karşılamıyor. (...) Eğer gitmemiz gerekiyorsa genellikle McDonald's ya da KFC gibi temiz sistemleri olan yerlere gidiyoruz."

Arida (kadın, 24) park, otobüs terminali ve tren istasyonlarındaki tuvaletleri hijyenik bulmadığı için kullanmadığını; AVM ve sinema gibi yerlerdeki tuvaletleri daha kullanılabılır bulduğunu belirtmiştir. Mahin (kadın, 23) ise kamusal tuvaletleri çok az kullandığını, bazı tuvaletlerde kilitlerin bozuk olduğunu ve bunun güvenlik hissini azalttığını ifade eder. Shazia (kadın, 31) neredeyse her gün işe giderken umumi tuvalet kullandığını, güvenlikten çok temizlik sorunu yaşadığını söyler. Bu çeşitlilik, Lahor'da meselenin cinsiyet kimliğine yönelik ayrımcılığın yanı sıra hijyen, bakım/kilit, ücretli/ücretsiz ayrımı ve ticari mekânlara yönelme gibi altyapısal boyutlarla da şekillendiğini gösterir.

Bu bölümdeki anlatılar, tuvalet meselesinin yalnızca "hangi kapıdan girileceği" sorusundan ibaret olmadığını ortaya koyar. Umumi tuvalete güvenli ve rahat biçimde erişememe, transların bedenlerini gün başlamadan önce ayarlamalarına, su ve yemek tüketimini sınırlandırmalarına, korku ve stresle hareket etmelerine, hijyenik ya da daha güvenli alternatifler aramalarına neden olur. Böylece kamusal altyapı, bedenin sınırları, korkuları, sağlık durumu ve hareket planlarıyla birlikte yönetildiği bir beden politikası alanına dönüşür.

Taktikler ve cinsiyet ayrımı gözetmeyen tuvalet talebi

Transların anlatıları yalnızca dışlanma, korku ya da geri çekilme deneyimlerinden ibaret değildir; katılımcıların cinsiyetlendirilmiş tuvalet rejimi içinde farklı gündelik taktikler geliştirdiği görülmektedir: tuvaletten kaçınmak, başka mekânlara yönelmek, birinden içeriye kontrol etmesini istemek, hızlı girip çıkmak, tartışmak, hak iddia etmek ya da cinsiyet ayrımı gözetmeyen/kapsayıcı tuvalet talep etmek gibi... Bu taktikler, cinsiyete göre ayrılmış tuvalet düzenini tamamen dönüştürmese de bu düzen içinde hareket edebilmek, riski azaltmak ve

bedensel ihtiyacı karşılayabilmek için geliştirilen gündelik manevralardır.

de Certeau'nun strateji ve taktik ayrımı bu anlatıların değerlendirilmesinde kullanışlı bir zemin oluşturur. Kadın/erkek tuvaletlerinin mimari yapısı, kapı işaretleri, güvenlik görevlileri ve şikâyet mekanizmaları, -yani kurumsal/mekânsal düzenlemeler tarafından kurulan alan- stratejik alanı oluşturur. Katılımcıların geliştirdiği pratikler ise, çoğu zaman kendilerini dışlayan bu düzen içinde hareket etmeye yarayan taktiklerdir (de Certeau, 1984). Ancak 'direniş imkanı'nı da barındıran bu taktikleri romantize etmemek önemlidir; çünkü çoğu zaman özgürleştirici bir oyun alanından ziyade, korku, yorgunluk, utanç ve bedensel zorunluluk içinden doğarlar.

İlker'in (erkek, 25, evli) partnerinden tuvaleti kontrol etmesini istemesi, bu taktiklerin en somut örneklerinden biridir: "Selin'e git bak diyordum. Git bak, biri var mı yok mu? Boş bir yer bulmaya çalışıyor. Bir yer. Boş bir yer bulduğum zaman giriyordum."

Burada tuvalet kullanımının bireysel ve mahrem bir pratik olmaktan çıkıp, riskin birlikte yönetildiği bir dayanışma pratiğine dönüştüğü görülmektedir. Tuvalet girmek için önce mekânın boş olup olmadığının kontrol edilmesi, içerideki insanların çıkmasının beklenmesi ve hızlıca girip çıkılması gerektiğinden tuvalet; bedensel ihtiyacın rahatça karşılandığı bir yer değil, zamanlama, kontrol, bekleme ve eşlik gerektiren bir mekân haline gelir.

Tayfun'un (erkek, 24) "uğraşmamak için" erkek tuvaletine yönelmesi de benzer bir taktik olarak okunabilir: "Bir iki hani girdim baktım böyle oluyor diye hani bunlarla mı uğraşacağım diye erkek tuvaletine girmeye başlamıştım. Orada bir sıkıntı yaşamıyordum. Uğraşmamak için, ne gereği var."

Katılımcı -uyum sürecinde olan ve kimliğinin cinsiyet hanesinde de 'kadın' yazan-, kadınlar tuvaletinde tekrar tekrar açıklama yapmak, uyarılmak ya da yanlış yerde olmakla suçlanmak yerine, çatışma/ stres ihtimalini azaltacak bir mekânsal karar alır. Bu karar, cinsiyetlendirilmiş tuvalet düzeninin yarattığı yorgunluk ve bıkkınlıkla da ilişkilidir; "uğraşmamak" ifadesi, sıradan bir bedensel ihtiyacın nasıl sürekli müzakere ve savunma/açıklama gerektiren bir alana dönüştüğünü bize gösterir.

Lahor anlatılarında taktikler çoğu zaman daha temiz, daha denetimli ya da daha güvenli görülen alternatif mekânlara yönelme biçiminde ortaya çıkar. Yukarıda Hina'nın anlatısında görüldüğü gibi, McDonald's ya da KFC gibi daha temiz ve denetimli ticari mekânlara yönelmek, Lahor'da kamusal tuvaletin kullanılamaz hale geldiği durumlarda geliştirilen temel taktiklerden biridir.

Arida (kadın, 24), park, otobüs ve tren istasyonu tuvaletlerini kullanmadığını, AVM ve sinema gibi yerlerdeki tuvaletleri daha güvenli ve hijyenik bulduğunu belirtir. Amina (kadın, 46) ise şehir içindeki tuvaletlerin hijyen açısından sorunlu olduğunu, buna karşılık otoyol üzerindeki ücretli dinlenme tesisi tuvaletlerini daha kullanılabılır bulduğunu aktarır. Bu anlatılar, kamusal tuvaletin kullanılamaz hale geldiği durumlarda bedensel ihtiyacın ticari ve daha denetimli mekânlara taşındığını gösterir. Böylece tuvaletten faydalanabilme hakkı, kamusal bir hizmet olmaktan çıkıp tüketim mekânlarının erişim koşullarına bağlı hale gelebilir.

Bazı anlatılarda ise taktik, geri çekilme değil doğrudan hak iddiasında bulunma olarak kurulur. Benzer biçimde, yukarıda aktarılan Zainab örneğinde geri çekilme yerine doğrudan hak iddiası öne çıkar. Zainab'ın anlatısı, tuvalet kullanımını yalnızca hijyen ya da mahremiyet meselesi olmaktan çıkarır; kenttaşlık, kentsel hizmete erişim hakkı ve gündelik tanınma meselesi haline getirir. “Vergi ödüyorum” vurgusu, umumi tuvaleti bir kamusal hizmet olarak sahiplendiğini gösterir. “Diğer kadınlar gibi kadın olduğunu açıklaması” ise yasal tanınma, toplumsal kabul ve gündelik mekânsal pratik arasındaki gerilimi görünür kılarak sıradanlık hakkının doğrudan politik dile dönüştüğü dikkat çekici bir andır.

Katılımcıların önemli bir kısmı, yaşanan sorunların çözümü için cinsiyetsiz/cinsiyet ayrımı gözetmeyen tuvaletlere ihtiyaç olduğunu belirtir. Doğu (Nonbinary, 27, sağır), kadın/erkek ayrımı olmayan bir tuvaletin birçok sorunu ortadan kaldırılabileceğini söyler: “Kız erkek ayrımı olmadığı bir tuvalet olsa aslında problem çıkmaz, girebilirsin. Olsa iyi olur yani, clublara gittiğimizde, dışarıda mekânlara gittiğimiz yerlerde var ya girip çıkıyor insanlar tuvalete bir sorun olmuyor.”

Tayfun da benzer biçimde cinsiyet yazmayan tuvaletlerin olabileceğini belirtmiştir: “Cinsiyet yazmayan tuvaletler olabilir.”

Buse (kadın, 31, sağır) ise çözümü yalnızca mekânsal bir düzenleme olarak değil, gündelik karşılaşmanın dönüşmesi olarak da düşünür: “Cinsiyetsiz tuvalet yaratarak, işte trans olduğumu birine gösterdiğimde hah tamam o zaman deyip bir sorun yaratmayacak insanların varlığına ihtiyaç var. (...) İnsanlar konuşmaktan [işaret dilinden] anlasalar bu problem çıkmaz aslında, ben transım dediğimde tamam deseler o zaman sorun yaşanmaz.”

Buse'nin anlatısı, cinsiyet ayrımı gözetmeyen tuvalet talebinin yalnızca mimari bir düzenleme olmadığını; iletişim erişilebilirliğiyle de ilişkili olduğunu gösterir. “İnsanlar konuşmaktan [işaret dilinden] anlasalar” ifadesi, tuvalette yaşanan gerilimin yalnızca trans kimliğin açıklanmasıyla değil, bu açıklamanın hangi iletişim araçlarıyla mümkün olup olmadığıyla da ilişkili olduğunu ortaya koyar. Bu nedenle Buse'nin talebi, hem trans kapsayıcılığı hem de sağır lubunyaların kamusal hizmetlerde iletişimsel erişimini birlikte düşünmeyi gerektirir.

Lahor anlatılarında da benzer biçimde üçüncü ya da gender-neutral tuvalet talebi dile getirilir. Nadia (kadın, 20), mevcut kadın/erkek ayrımının ve hijyen sorunlarının umumi tuvaletleri kullanılamaz hale getirdiğini belirtirken, çözüm olarak üçüncü ya da herkesin kullanabileceği gender-neutral bir tuvalet yapılabileceğini ifade eder: “Eğer üçüncü [cinsiyet için] bir tuvalet yapamıyorlarsa, herkesin gidip kullanabileceği gender-neutral bir tuvalet yapabilirler.”

Bu talep yalnızca kimlik temelli bir tanınma meselesi değildir. Aynı zamanda bakışı, görevlilerin kararını, kadın/erkek kapıları arasında sıkışmayı ve sürekli açıklama yapma zorunluluğunu azaltabilecek bir altyapı talebi olarak okunabilir. Bu açıdan cinsiyet ayrımı gözetmeyen tuvalet tartışması, yalnızca transların erişimini değil, cinsiyetli altyapıların farklı bedenleri ve bakım ilişkilerini nasıl dışarıda bıraktığını da düşünmeyi gerektirir (Davis, 2017). Sanders ve Stryker'ın cinsiyet-nötr tuvaletleri kamusal mekânın insan çeşitliliğine göre yeniden tasarlanması bağlamında ele alması ve McGuire vd.'nin güvenlik, mahremiyet ve kapsayıcı tasarım ilişkisine

yaptığı vurgu, bu talebin yalnızca translar için özel bir düzenleme değil, kamusal altyapının daha adil biçimde örgütlenmesiyle ilgili olduğunu göstermiştir (Sanders ve Stryker, 2016; McGuire vd., 2022).

Türkiye’de cinsiyet ayrımı gözetmeyen tuvaletlere ilişkin sınırlı ama önemli örnekler, özellikle üniversite kampüsleri ve kuir/LGBTİ+ dostu mekânlar etrafında görünür olmuştur. Boğaziçi Üniversitesi’nde BÜLGBTİ+’nin çalışmaları sonucunda ilk “cinsiyetsiz tuvaletlerin” kullanıma açılması, bu talebin kampüs politikaları içinde somut bir kazanıma dönüşebildiğini göstermektedir (Kaos GL, 2016; Gaia Dergi, 2016). Benzer biçimde Koç Üniversitesi’nde de Koç KUIR’in çabaları sonucunda 2022 yılında dokuz cinsiyetsiz tuvaletin açıldığı duyurulmuştur (Kaos GL, 2022; ÜniKuir, 2022). ODTÜ LGBTİ+ Dayanışması’nın 420 öğrencinin imzasıyla yaptığı cinsiyetsiz tuvalet başvurusunun kayda geçirilmemesi ve öğrencilerin bu talebi “kuir çışı” ve “trans çışı” yazılı pet şişelerle görünür kılması ise, bu tür taleplerin kimi zaman basit bir tabela değişikliğinden çok daha fazlası olarak, kurumsal tanınma ve güvenli alan mücadelesine dönüştüğünü gösterir (Tahaoğlu, 2017). Pembe Hayat’ın “Travesti Teftişte” video serisi ise Ankara’daki kafe, bar, kuaför, mağaza ve benzeri mekânları LGBTİ+’ların gündelik kullanım deneyimi açısından değerlendirirken, tuvaletlerin cinsiyetlendirilmiş olup olmadığını kapsayıcılık ölçütlerinden biri haline getirmiştir (Kaos GL, 2019). Ancak bu örnekler, cinsiyet ayrımı gözetmeyen tuvalet talebinin yalnızca soyut bir hak iddiası olmadığını gösterdiği kadar, bu tür kazanımların kurumsal iklim, öğrenci/aktivist örgütlenmelerinin sürekliliğine ve politik koşullara bağlı olarak kırılabilir olabileceğini de hatırlatır. Bu nedenle mesele yalnızca “cinsiyetsiz tuvalet var mı yok mu?” sorusuyla sınırlı değildir; bu düzenlemelerin nasıl işaretlendiği, kimler tarafından nasıl deneyimlendiği, sürdürülüp sürdürülemediği ve sıradan kullanımı mümkün kılmadığı da önemlidir.

Irmak’ın Boğaziçi Üniversitesi’ndeki cinsiyetsiz tuvalete ilişkin anlatısı bu gerilimi çok iyi gösterir: “Boğaziçi’nde hep cinsiyetsiz tuvaleti kullanıyordum. Baya cinsiyetsiz tuvalet, gökkuşakları falan. Tuvalete mi geldim eyleme mi geldim? İşe geç arkadaşım ya. Yani çok güzel bir kazanım tabii ki de, yani öyle şeyler vardı kapısında.”

Irmak’ın (kadın, 26) ifadesi, cinsiyetsiz tuvalet talebini reddetmez; aksine, bunu “güzel bir kazanım” olarak tanımlar ancak aynı zamanda bu kazanımın aşırı işaretlenmesiyle, tuvalete gitmek gibi sıradan bir bedensel ihtiyacın yeniden politik bir görünürlük anına dönüşmesinden duyduğu rahatsızlığı dile getirir. Bu anlatı, cinsiyetsiz tuvaletlerin yalnızca sembolik görünürlük ya da temsil meselesi olarak değil, sıradan kullanım hakkı üzerinden düşünülmesi gerektiğini gösterir. Translar için daha adil bir tuvalet düzeni, yalnızca ayrı bir kategori açmak değil; bedensel ihtiyacın açıklama, savunma ya da politik jest haline gelmeden karşılanabilmesini mümkün kılmak anlamına gelir.

Bu nedenle cinsiyete göre ayrılmamış tuvalet talebi, yalnızca teknik bir mimari düzenleme ya da kimlik temelli bir tanınma talebi değildir; cinsiyetlendirilmiş tuvalet düzeninin ürettiği gündelik taktik zorunluluklarını azaltmayı, transların kamusal alanda bedensel ihtiyaçlarını yadırganmadan karşılayabilmesini ve sıradan bir kenttaş olarak var olabilmesini mümkün kılmayı hedefler. Burada sıradanlık meselesi, her bedensel ihtiyacın politik bir savunmaya dönüşmediği daha adil bir kamusal yaşam talebidir.

İstanbul ve Lahor'u Birlikte Düşünmek

İstanbul ve Lahor'u birlikte ele almak, iki kenti ya da katılımcıların deneyimlerini aynılaştırmak değil, farklı tarihsel, hukuki, kültürel ve kentsel bağlamlarda umumi tuvaletlerin translar açısından nasıl cinsiyetlendirilmiş, sınıfsallaşmış ve duygulanımsal olarak yüklü mekânlara dönüştüğünü görünür kılmayı amaçlamaktadır. Her iki kentte de umumi tuvaletler, bedensel ihtiyacın karşılandığı cinsiyet-nötr altyapılar varsayımını sorunsallaştırarak bedenin okunabilirliğinin, hangi mekâna ait sayılacağı ve kamusal alanda bulunma meşruiyetinin sınındığı eşikler haline gelir.

İstanbul anlatılarında özellikle AVM, hastane tuvaleti, ulaşım alanları ve üniversite gibi kurumsal ya da yarı-kamusal mekânlarda işleyen cinsiyet teftişi öne çıkar. Görünüş, ses, kimlik belgesi, akbil/istanbulkart, güvenlik görevlisi müdahalesi ve sıradan kullanıcıların şikâyeti, transların hangi tuvalete girebileceğini belirleyen gündelik denetim mekanizmalarına dönüşür. Doğu'nun pembe kimliğini göstermesine rağmen güvenlik görevlisinin kimliğe inanmaması, Tayfun'un sesinin cinsiyet okumasını değiştirmesi ya da Sonay'ın "sapkın" olarak görülme anlatısı, İstanbul'da tuvalet deneyiminin yalnızca mekânsal erişim değil, bedenin sürekli okunması ve kanıtlanmasıyla ilişkili olduğunu gösterir.

Lahor anlatılarında ise cinsiyet teftişi hijyen, altyapı, görevli müdahalesi ve hizmetlerin sınıfsal dağılımıyla daha belirgin biçimde iç içe geçmektedir. Katılımcılar park, otobüs terminali ve tren istasyonu gibi alanlardaki tuvaletleri çoğunlukla hijyenik bulmadıkları için kullanmadıklarını; ihtiyaç duyduklarında McDonald's, KFC, AVM, sinema ya da otoyol üzerindeki daha denetimli ticari mekânlara yöneldiklerini anlatır. Bu durum, umumi tuvaletin kullanılamaz hale geldiği koşullarda bedensel ihtiyacın ticari mekânların erişim koşullarına bağlandığına işaret eder. Bu açıdan Lahor anlatıları, tuvalet meselesinin yalnızca cinsiyet kategorileriyle değil, kentsel altyapı, sınıf, bakım ve güvenlik rejimleri ile birlikte düşünülmesi gerektiğini de gösterir (Patel, 2017). Aynı zamanda Aisha'nın kadınlar tuvaletine alınmaması ve Zainab'ın kadınlar tuvaletini kullanmayı vergi, hak ve kadınlık iddiası üzerinden savunması, Lahor'da cinsiyetlendirilmiş tuvaletlerin yasal tanınma ile gündelik mekânsal tanınma arasındaki gerilimi görünür kıldığını gösterir.

Pakistan'da 2018 tarihli Transgender Persons (Protection of Rights) Act ile güçlenen yasal tanınma biçimlerinin varlığı, transların gündelik mekânsal tanınmasını kendiliğinden garanti etmez. Bu ayırım, yasal tanınmanın gündelik hayatın yaşanabilirliğini kendiliğinden üretmediğini vurgulayan çalışmalarla da birlikte düşünülebilir (Banerjea vd., 2023). Zainab'ın hak iddiası, bu tanınmanın kamusal hizmetlere erişimle ilişkilendirilebileceğini gösterirken; Aisha'nın kadınlar tuvaletine alınmaması, görevlilerin cinsiyet ifadesine göre karar vermeyi sürdürdüğünü ortaya koyar. Türkiye'de ise kimlik belgesi, güvenlik görevlisi ve kullanıcı bakışı arasındaki gerilim, trans bedenin kamusal alanda sürekli yeniden doğrulanmaya zorlandığını gösterir. Dolayısıyla iki kentte hukuki ve kurumsal bağlamlar farklı olsa da, cinsiyetlendirilmiş tuvalet altyapısı transları açıklama yapmaya, bedenini ayarlamaya, güvenli ya da temiz mekân aramaya ve çoğu zaman en sıradan bedensel ihtiyacı politik bir müzakereye dönüştürmeye zorlar.

Bu karşılaştırma/birlikte okuma, umumi tuvaletlerin translar açısından yalnızca cinsiyet kimliği

temelinde ayrımcılık üreten mekânlar olmadığını; aynı zamanda hijyen, altyapı, sınıf, hukuki tanınma, güvenlik ve duygulanımsal yüklerle birlikte işlediğini gösterir. İstanbul ve Lahor anlatıları arasındaki farklar, deneyimlerin bağlama göre değiştiğini; ortaklıklar ise cinsiyete göre ayrılmış tuvaletlerin trans bedenleri nasıl sürekli okunabilir, açıklanabilir ve denetlenebilir kıldığını ortaya koyar. Bu nedenle umumi tuvaletleri translar açısından düşünmek, yalnızca kapıdaki kadın/erkek işaretlerini değil, kamusal mekânın kimin için sıradan, kimin için riskli ve kimin için sürekli müzakere gerektiren bir alan olduğunu da sorgulamayı gerektirir.

Sonuç: Mekânsal Adalet Olarak Sıradanlık ve Duygulanımsal Adalet

Bu makale, İstanbul ve Lahor'da transların umumi tuvalet deneyimlerinden hareketle, cinsiyete göre ayrılmış tuvaletlerin yalnızca gündelik ihtiyaç alanları olmadığını; bedenın okunabilirliğinin, cinsiyetin doğrulanabilirliğinin ve kamusal alanda bulunma meşruiyetinin sınındığı mikro-politik eşikler olarak işlediğini tartışmıştır. Katılımcı anlatıları, umumi tuvaletlerin translar açısından cinsiyet teftişi, güvenlik görevlisi müdahalesi, sıradan kullanıcıların bakışı, kimlik sorgusu, bedensel özenetim, hijyen ve altyapı sorunlarıyla iç içe geçtiğini gösterdi. Böylece tuvalet, biyolojik ihtiyacın giderildiği nötr bir altyapı olmaktan öte, trans bedenlerin gündelik olarak okunduğu, denetlendiği, kimi zaman yerinden edildiği ve kimi zaman da hak iddiasıyla yeniden kurulduğu bir mekâna dönüşmektedir.

Bu bulgular, beden politikalarının yalnızca sağlık, üreme, güzellik, spor, hukuk ya da kimlik belgeleri alanında işlemediğini; su içmek, yemek yememek, tuvaleti tutmak, hangi kapıdan girileceğine karar vermek, bakışa maruz kalmak, güvenliğe açıklama yapmak ya da birinden içeriği kontrol etmesini istemek gibi gündelik pratiklerde de işlediğini göstermektedir. Umumi tuvaletlere erişememe ya da bu mekânlarda sürekli teftişe açık hale gelme, transların bedenlerini kamusal alana çıkmadan önce yönetmelerine neden olur. Bu nedenle tuvalet meselesi, yalnızca mekâna giriş ya da hizmetten yararlanma sorunu değil; bedenın sınırları, korkuları, utançları ve hareket planlarıyla birlikte yönetildiği bir kamusal beden politikasıdır.

Makalenin önerdiği “sıradanlık hakkı” kavramı, bu noktada merkezi hale gelmekte; Browne ve Bakshi'nin sıradanlık tartışmasından hareketle, ancak umumi tuvalet deneyimleri üzerinden genişletilen bu kavram, transların normlara uyum sağlaması, politik görünmezliğe çekilmesi ya da kamusal alanda farklılıklarını silmesi anlamına gelmez. Aksine sıradanlık hakkı, transların bedensel ihtiyaçlarını sürekli açıklama, kanıtlama, savunma, saklama ya da erteleme zorunda kalmadan karşılayabilmesini ifade eder. Tuvalet girmek gibi gündelik bir eylemin her seferinde bir cinsiyet beyanına, güvenlik pazarlığına ya da politik görünürlük anına dönüşmemesi, translar açısından kamusal alanda yaşanabilirliğin temel koşullarından biridir. Bu nedenle yasal tanınma, görünürlük ya da biçimsel erişim tek başına yeterli değildir; yaşanabilirlik, gündelik mekânların bedensel ve duygulanımsal olarak kullanılabilir hale gelmesiyle kurulur (Banerjea vd., 2023).

Bu çerçevede makale, duygulanımsal adaleti mekânsal adalet tartışmasının transların gündelik beden deneyimleri üzerinden genişletilmesi için kullanışlı bir analitik öneri olarak ele almaktadır. Kamusal altyapıların varlığı, tek başına adil ya da erişilebilir oldukları anlamına gelmez. Bir tuvaletin açık olması, ücretsiz olması ya da hukuken herkesin kullanımına sunulması, onun herkes için güvenli, rahat ve yadırganmadan kullanılabilir olduğu anlamına da gelmez.

Duygulanımsal adalet, kamusal altyapıların korku, utanç, aşağılanma, şüphe, açıklama zorunluluğu ve bedensel stres üretmeden kullanılabilir olmasını ifade eder. Bu nedenle mekânsal adalet, yalnızca fiziksel erişimle değil; kişinin o mekânda nasıl hissettiği, bedenini ne ölçüde rahat bırakabildiği ve varlığının krize sebebiyet verip vermemesiyle de ilgilidir.

Cinsiyet ayrımı gözetmeyen/kapsayıcı tuvalet talebi de bu bağlamda yalnızca teknik bir düzenleme ya da kimlik temelli bir tanınma talebi olarak görülmemelidir. Katılımcı anlatıları, cinsiyet ayrımı gözetmeyen tuvaletlerin transları ayrı ve istisnai kullanıcılar olarak yeniden işaretlemeyen, bedensel ihtiyaçların sıradan biçimde karşılanmasını mümkün kılacak şekilde düşünülmesi gerektiğini göstermektedir. Bu nedenle çözüm, transları yalnızca özel ve işaretlenmiş/ayrıştırılmış bir kullanıcı kategorisine yerleştiren ayrı düzenlemelerle sınırlı kalmamalı; mahremiyet, erişilebilirlik, güvenlik ve sıradan kullanımı birlikte düşünen kapsayıcı tasarımlar üzerinden ele alınmalıdır. “Tuvalet mi geldim, eyleme mi?” sorusu bu yüzden yalnızca bir espri ya da yakınma değil. Bu soru, transların kamusal alanda en basit bedensel ihtiyaçlarını dahi çoğu zaman görünürlük, açıklama ya da mücadele anı olarak yaşamak zorunda bırakılmasına dair bir yorgunluğu taşır. Daha adil bir tuvalet düzeni, transları özel bir kullanıcı kategorisi olarak işaretlemekten ibaret olamaz.

Mesele, kişinin tuvalet girdiğinde kendi bedenini açıklamak, saklamak, kanıtlamak ya da savunmak zorunda kalmamasıdır. Bu nedenle mekânsal adalet, yalnızca kamusal mekâna erişimi değil, o mekânda sıradan biçimde bulunabilmeyi de içermelidir.

Teşekkür

Bu makalenin dayandığı yüksek lisans tez araştırmasının İstanbul saha çalışması, Kapasite Geliştirme Derneği (KAGED) tarafından yürütülen ve Avrupa Birliği Türkiye Delegasyonu Demokrasi ve İnsan Hakları için Avrupa Aracı tarafından desteklenen İnsan Hakları Okulu’nun (İHO) Bahri Savcı İnsan Hakları Araştırmaları Destek Programı’nın katkılarıyla yürütülmüştür. Makalenin erken bir versiyonu Feminist Tahayyül Konferansı’nda sunulmuş; oradaki tartışmalar metnin gelişmesine katkı sağlamıştır. Destekleri için İnsan Hakları Okulu’na, katkı ve değerlendirmeleri için Feminist Tahayyül ekibine ve konferans katılımcılarına, bu çalışmayı sürdürmem için bana güç ve motivasyon veren lubunya arkadaşlarıma ve deneyimlerini benimle paylaşarak araştırmayı mümkün kılan tüm katılımcılara teşekkür ederim.

Kaynakça

- Aldrich, R. (2004). Homosexuality and the city: An historical overview. *Urban Studies*, 41(9), 1719–1737. <https://doi.org/10.1080/0042098042000243129>
- Amnesty International. (2023, Mayıs 19). Pakistan: Revocation of rights of transgender and gender diverse people must be stopped. <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2023/05/pakistan-revocation-of-rights-of-transgender-and-gender-diverse-people-must-be-stopped/>
- Associated Press. (2023, September 26). After 4 months, Pakistan resumes issuing ID cards to transgender people, officials say. *AP News*. <https://apnews.com/article/pakistan-id-cards-transgender-3c8819a32e2b4e3bdb87628193998297>
- Banerjea, N., Browne, K. (2023). *Liveable Lives: Living and Surviving LGBTQ Equalities in India and the UK*. London,: Bloomsbury Academic. Retrieved June 27, 2026.
- Baydar, G. (2012). Sexualised productions of space. *Gender, Place & Culture*, 19(6), 699–706.
- Bender-Baird, K. (2016). Peeing under surveillance: Bathrooms, gender policing, and hate violence. *Gender, Place & Culture*, 23(7), 983–988.
- Browne, K. (2004). Genderism and the bathroom problem: (Re)materialising sexed sites, (re)creating sexed bodies. *Gender, Place & Culture*, 11(3), 331–346. <https://doi.org/10.1080/0966369042000258668>
- Browne, K. ve Bakshi, L. (2016). *Ordinary in Brighton?: LGBT, activisms and the city*. Routledge.
- Butler, J. (1993). *Bodies that matter: On the discursive limits of “sex”*. Routledge.
- Castells, M. (1983). *The city and the grassroots: A cross-cultural theory of urban social movements*. University of California Press.
- Cavanagh, S. L. (2010). *Queering bathrooms: Gender, sexuality, and the hygienic imagination*. University of Toronto Press.
- Davies, A. W. J., Vipond, E. ve King, A. (2019). Gender binary washrooms as a means of gender policing in schools: A Canadian perspective. *Gender and Education*, 31(7), 866–885.
- Davis, H. F. (2017). *Beyond trans: Does gender matter?* New York University Press.
- de Certeau, M. (1984). *The practice of everyday life* (S. Rendall, Çev.). University of California Press.
- Doan, P. L. (2010). The tyranny of gendered spaces: Reflections from beyond the gender dichotomy. *Gender, Place & Culture*, 17(5), 635–654.
- Doan, P. L. (2016). To count or not to count: Queering measurement and the transgender community. *Women’s Studies Quarterly*, 44(3/4), 89–110.
- Dubin, S. N., Nolan, I. T., Streed, C. G., Greene, R. E., Radix, A. E. ve Morrison, S. D. (2021). Transgender health care: Improving medical students’ and residents’ training and awareness. *Advances in Medical Education and Practice*, 12, 1–8.
- Eyci, H. L. (2022). Eril tahakkümün yeniden inşasında kamusal tuvaletler [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi.
- Fenster, T. (2005). The right to the gendered city: Different formations of belonging in everyday life. *Journal of Gender Studies*, 14(3), 217–231. <https://doi.org/10.1080/09589230500264109>
- Foucault, M. (2007). *Cinselliğin tarihi* (H. U. Tanrıöver, Çev.). Ayrıntı Yayınları. (Özgün eser 1976’da yayımlanmıştır)

- Foucault, M. (1992). Hapishanenin doğuşu (M. A. Kılıçbay, Çev.). İmge Kitabevi. (Özgün eser 1975'te yayımlanmıştır)
- Gaia Dergi. (2016). Bariyerleri kaldırıyoruz: İlk cinsiyetsiz tuvalet Boğaziçi Üniversitesi'nde açıldı. <https://gaiadergi.com/bariyerleri-kaldiriyoruz-ilk-cinsiyetsiz-tuvalet-bogazici-universitesinde-acildi/> Son Erişim Tarihi: 27.06.2026
- Government of Pakistan. (2018). Transgender Persons (Protection of Rights) Act, 2018. National Assembly of Pakistan. https://www.na.gov.pk/uploads/documents/1526547582_234.pdf
- Hamzić, V. (2016). Sexual and gender diversity in the Muslim world: History, law and vernacular knowledge. I.B. Tauris.
- Hamzić, V. (2019). The dera paradigm: Homecoming of the gendered other. *EthnoScripts*, 21(1), 34–57. <https://doi.org/10.15460/ethnoscripts.2019.21.1.1415>
- Harding, S. (1991). Whose science? Whose knowledge?: Thinking from women's lives. Cornell University Press.
- Herman, J. L. (2013). Gendered restrooms and minority stress: The public regulation of gender and its impact on transgender people's lives. *Journal of Public Management & Social Policy*, 19(1), 65–80.
- Humphreys, L. (1975). Tearoom trade: Impersonal sex in public places. Aldine.
- Illahe, S. (2022). A study on gender and mobility among transgender persons in Pakistan [Master's thesis, South Dakota State University]. Open PRAIRIE. <https://openprairie.sdstate.edu/etd2/450/>
- Johnson, A. H. (2015). Beyond inclusion: Thinking toward a transfeminist methodology. *At the Center: Feminism, Social Science and Knowledge*, 20(3), 21–41.
- Jones, C. ve Slater, J. (2020). The toilet debate: Stalling trans possibilities and defending “women's protected spaces”. *The Sociological Review*, 68(4), 834–851. <https://doi.org/10.1177/0038026120934697>
- Kaos GL. (2016). Boğaziçi'nde kazanım: İlk “cinsiyetsiz tuvaletler” açıldı. <https://kaosgl.org/haber/bogazicirsquonde-kazanım-ilk-cinsiyetsiz-tuvaletlerrsqquo-acildi> Son Erişim Tarihi: 27.06.2026
- Kaos GL. (2019). Pembe Hayat'tan yeni video serisi: Travesti Teftişte. <https://kaosgl.org/haber/pembe-hayattan-yeni-video-serisi-travesti-teftiste> Son Erişim Tarihi: 27.06.2026
- Kaos GL. (2022, Ekim 10). Koç Üniversitesi'nde dokuz cinsiyetsiz tuvalet açıldı. <https://kaosgl.org/haber/koc-universitesi-nde-dokuz-cinsiyetsiz-tuvalet-acildi> Son Erişim Tarihi: 27.06.2026
- Khan, F. A. (2019). Khwaja sira activism, the state, and sex/gender regulation in Pakistan. *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, 6(4), 581–584.
- Lefebvre, H. (2014). Mekânın üretimi (I. Ergüden, Çev.). Sel Yayıncılık. (Özgün eser 1974'te yayımlanmıştır)
- Lewkowitz, S. ve Gilliland, J. (2024). A feminist critical analysis of public toilets and gender: A systematic review. *Urban Affairs Review*. <https://doi.org/10.1177/10780874241233529>
- McGuire, J. K., Okrey Anderson, S. ve Michaels, C. (2022). “I don't think you belong in here”: The impact of gender segregated bathrooms on the safety, health, and equality of transgender people. *Journal of Gay & Lesbian Social Services*, 34(1), 40–62. <https://kaosgl.org/haber/bogazicirsquonde-kazanım-ilk-cinsiyetsiz-tuvaletlerrsqquo-acildi> Son Erişim Tarihi: 27.06.2026

- Mirioğlu Kavuk, G. (2024). Az konuşulan bir kent hakkı olarak kamusal tuvaletlere erişimde cinsiyet temelli eşitsizlikler. *International Journal of Geography and Geography Education*, 53, 204–227. <https://doi.org/10.32003/igge.1398595>
- Namaste, V. K. (1996). Genderbashing: Sexuality, gender, and the regulation of public space. *Environment and Planning D: Society and Space*, 14(2), 221–240.
- Nisar, M. A. (2018). (Un)becoming a man: Legal consciousness of the third gender category in Pakistan. *Gender & Society*, 32(1), 59–81. <https://www.jstor.org/stable/26597044>
- Patel, S. (2017). Inclusion of transgender people in sanitation: Insights from South Asia. *Waterlines*, 36(2), 102–117.
- Robinson, H. J., Evans, B., Hueso, A., Wilbur, J. ve MacLeod, M. (2025). “Who gets to belong?” Navigating appearance-based discrimination and transgender access to urban toilets in India. *Health & Place*, 92, 103433.
- Sanders, J. ve Stryker, S. (2016). Stalled: Gender-neutral public bathrooms. *South Atlantic Quarterly*, 115(4), 779–788.
- Seelman, K. L. (2016). Transgender adults’ access to college bathrooms and housing and the relationship to suicidality. *Journal of Homosexuality*, 63(10), 1378–1399. <https://doi.org/10.1080/00918369.2016.1157998>
- Sultana, F. (2007). Reflexivity, positionality and participatory ethics: Negotiating fieldwork dilemmas in international research. *ACME: An International Journal for Critical Geographies*, 6(3), 374–385.
- Tahaoğlu, Ç. (2017, Mayıs 19). ODTÜ’lü LGBTİ’ler cinsiyetsiz tuvalet istiyor. *bianet*. <https://bianet.org/haber/odtu-lu-lgbti-ler-cinsiyetsiz-tuvalet-istiyor-186631> Son Erişim Tarihi: 27.06.2026
- ÜniKuir. (2022). Koç Üniversitesi’nde cinsiyetsiz tuvalet dönemi resmen başlıyor. <https://www.unikuir.org/haberler/koc-universitesi-nde-cinsiyetsiz-tuvalet-donemi-resmen-basliyor-08-10-2022> Son Erişim Tarihi: 27.06.2026
- Uslu, N. (2022). Kent hakkı bağlamında transların cinsiyet kimliği deneyimleri: Pakistan-Lahor, İstanbul karşılaştırması [Yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi]. İstanbul Üniversitesi NEK Kurumsal Açık Erişim. <https://nek.istanbul.edu.tr/ekos/TEZ/ET005633.pdf>
- Uslu, N. (2023). Kent içi ulaşımında kent hakkını aramak: Transların İETT otobüs deneyimleri. *Feminist Tahayyül*, 4(2), 192–225. <https://doi.org/10.57193/FeminTa.2023.192>
- Uslu, N. (2025). Shahzadi Rai: Pakistan’da toplumsal cinsiyet karşıtı nefrete karşı siyasetin içinden direniş. *Kaos GL*, 205, 12–15.
- Zengin, A. (2024). *Violent intimacies: The trans everyday and the making of an urban world*. Duke University Press.

Kesişimsellik Bağlamında Kadın Suçluluğu: Katil Kadınlar Üzerine Bir Değerlendirme¹

Women's Criminality Through the Lens of Intersectionality: An Assessment of Women Who Commit Homicide

Dilara GEDİK²

Elif SÜSLÜ³

Gönderilme Tarihi: 3 Nisan 2026

Kabul Tarihi: 26 Haziran 2026

ÖZET

Bu çalışma, Alia Trabucco Zerán'ın Katil Kadınlar adlı eserini feminist kriminoloji, kesişimsellik ve beden politikaları perspektiflerinden değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Kadın suçluluğunu bireysel bir sapma veya ahlaki eksiklik olarak ele alan yaklaşımların ötesine geçerek, kadın failliğinin toplumsal cinsiyet rejimleri, sınıfsal konumlar, hukuk ve iktidar ilişkileri tarafından nasıl şekillendirildiğini tartışmaktadır. Değerlendirme süreci, eserin iki yazar tarafından bağımsız olarak okunması ve feminist kuramsal yaklaşımlar doğrultusunda eleştirel biçimde yeniden yorumlanması üzerine kurulmuştur. Bu kapsamda kitapta yer alan kadın failer; evlilik rejimi, bakım emeği, sınıfsal eşitsizlikler, şiddet, tıbbileştirme ve beden denetimi gibi kesişen eşitsizlik eksenleri üzerinden analiz edilmiştir. Çalışma, kadınların suç eylemlerinin çoğu zaman “histeri”, “ahlaki çöküş”, “duygusallık” veya “sapma” gibi toplumsal cinsiyet temelli söylemler aracılığıyla anlamlandırıldığını ve bu süreçte hukuki, kültürel ve toplumsal mekanizmaların eşitsizlikleri yeniden ürettiğini ortaya koymaktadır. Sonuç olarak eser, kadın suçluluğuna ilişkin yerleşik kabulleri sorgulayan ve kadın bedeninin denetlenmesi ile kadın failliğinin temsil edilme biçimlerini görünür kılan önemli bir metin olarak değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Beden Politikaları, Feminist Kriminoloji, Kadın Failliği, Kesişimsellik

ABSTRACT

This study aims to evaluate Alia Trabucco Zerán's Killer Women (Las Homicidas) through the perspectives of feminist criminology, intersectionality, and body politics. Moving beyond approaches that frame female criminality as individual deviance or moral failure, it examines how female agency is shaped by gender regimes, class positions, legal structures, and power relations. The evaluation process was based on independent readings of the book by two authors and its critical reinterpretation through feminist theoretical frameworks. Within this scope, the women featured in the book were analyzed through intersecting axes of inequality, including marriage regimes, care work, class-based inequalities, violence, medicalization, and bodily control. The study demonstrates that women's criminal acts are frequently interpreted through gendered discourses such as “hysteria,” “moral decay,” “emotionality,” and “deviance,” while legal, cultural, and social mechanisms contribute to the reproduction of structural inequalities. The findings suggest that the book challenges dominant assumptions about female criminality and offers an important contribution to understanding how women's bodies are regulated and how female agency is represented within patriarchal systems of power.

Keywords: Body Politics, Feminist Criminology, Female Agency, Intersectionality

¹ Bu yazıya atıfta bulunmak için: Gedik, D. Süslü, E. (2026). Kesişimsellik Bağlamında Kadın Suçluluğu: Katil Kadınlar Üzerine Bir Değerlendirme, Oditoryum Eleştirel Sosyal Bilimler Dergisi, 5(8), Ss. 96-110. ISSN: 2980-0439.

² İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa, gdilara387@gmail.com, 0009-0009-6946-1626.

³ İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa, eliffsuslu@gmail.com, 0009-0009-3861-0377

Giriş

Kadınların suçla ilişkisi, yalnızca hukuki bir mesele değil; aynı zamanda toplumsal cinsiyet rejiminin, normların ve iktidar ilişkilerinin nasıl işlediğini görünür kılan bir analiz alanıdır. Kadınlar ne yaparlarsa yapsınlar -itaat etseler de direnseler de suç işleseler de- toplumun onlara yönelttiği bakışın sınırları içinde anlamlandırılmakta; bu bakış, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini sürekli yeniden üretmektedir. Bu nedenle kadın suçluluğu, bireysel bir sapma olarak değil, toplumsal cinsiyet temelli bir iktidar düzeni içinde konumlanan bir olgu olarak ele alınmalıdır. Bu kitabın seçilmesinin başlıca nedeni, farklı tarihsel dönemlerde ve toplumsal koşullarda yaşamış kadınların hikâyeleri aracılığıyla, toplumsal cinsiyet normlarının sürekliliğini ve dönüşümünü somut örneklerle ortaya koymasıdır. Corina Rojas, Rosa Faúndez, Maria Carolina Geel ve María Teresa Alfaro vakaları, kadınların suçla ilişkilendirilmelerinde toplumsal cinsiyet normlarının belirleyici rolünü ortaya koymaktadır. Bu örneklerde kadınlar, çoğu zaman “makbul kadınlık” idealleri doğrultusunda değerlendirilmekte; bu ideallerden uzaklaştıklarında ise suç eylemlerinin ötesinde ahlaki ve toplumsal ölçütler üzerinden de değerlendirmelere maruz kalabilmektedir. Bu durum, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin geçmişe ait bir olgu olmadığını, günümüzde de farklı biçimlerde varlığını sürdürdüğünü göstermesi açısından önemlidir. Detaylı bakıldığında, Şili tarihine damga vurmuş bu davalar, kadınların yasalar karşısında sadece işledikleri suçla değil, "ideal kadınlık" normlarını ne kadar ihlal ettikleriyle de yargılandıklarını çok net göstermektedir. Corina Rojas'ın "kötü eş" olduğu için idama mahkûm edilip, ancak "çaresiz anne" rolüne bürünerek af dileyebilmesi, sistemin kadını ancak makbul sınırlar içinde kabul ettiğinin kanıtıdır. Günümüzde de bu durum ortadan kalkmamış, sadece kabuk değiştirmiştir; bu duruma modern dünyadan verilebilecek en çarpıcı ve medyatik örneklerden biri ise Amber Heard ve Johnny Depp davasıdır. Tıpkı geçmişteki tarihsel figürler gibi, bu davada da odak noktası tarafların birbirine uyguladığı iddia edilen şiddetin hukuki boyutundan hızla uzaklaşmış ve süreç, Amber Heard'ün "mükemmel, sessiz, uysal ve kusursuz" bir mağdur olup olmadığına odaklanmıştır. Heard'ün öfkelenmesi, tepki vermesi veya "sempatik" olmaması, onun doğrudan suçlu ve yalancı ilan edilmesine neden olurken; Corina Rojas'ın kendi döneminde toplumun ahlak bekçileri tarafından bir "canavar" olarak resmedilmesi gibi, Heard de sosyal medyada milyarlarca izlenmeye ulaşan karalama kampanyalarıyla kamusal bir lince uğramıştır. Bu durum, hukuki cezaların ötesinde, toplumsal cinsiyet normlarına uymayan kadınların modern dünyada da hâlâ nasıl "cadılaştırılarak" cezalandırıldığını gözler önüne sermektedir. Bu noktada kadın suçluluğu tarihsel olarak yalnızca hukuki bir sapma değil, aynı zamanda kadınlık normlarından uzaklaşma biçimi olarak değerlendirilmiş; bu nedenle kadın faillere yönelik toplumsal tepki çoğu zaman ahlaki bir yargılama niteliği taşımıştır (Chesney-Lind, 1997). Bugün hukuki sistemlerde kadınlar -buna meşru müdafaa davaları da dâhil- eğer mahkemede uysal durur, "iyi bir anne veya eş" olduğunu kanıtlar ve sessizce ağlarsa toplumsal sempati ya da iyi hal indirimi kazanabilirken; öfkesini gösteren, hakkını agresif bir şekilde arayan veya sistemin ona dayattığı "kırılkan kadın" imajını reddeden kadınlar, tıpkı Rosa Faúndez veya María Carolina Geel gibi, işledikleri iddia edilen cürümden çok daha büyük bir toplumsal ve hukuki öfkeyle karşı karşıya kalmaktadır. Özetle; geçmişte kadınların cezalandırılması ya da affedilmesi onların annelik ve Eşlik rollerine ne kadar sadık olduklarıyla ölçülürken, günümüzde de kadınların adalete erişimi veya toplumda kabul görmesi, onların erkek egemen sistemin duymak ve görmek istediği kadar "makbul" davranıp davranmadıklarına bağlı kalmaya devam etmektedir.

Bu değerlendirme, kadınların suçla ilişkilendirilme biçimlerinin yalnızca hukuki değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyet rejimleri ve beden politikaları tarafından şekillendirildiği varsayımından beslenerek Katil Kadınlar adlı eseri feminist kriminoloji, toplumsal cinsiyet eşitsizliği ve beden politikalarından hareketle, analiz etmeyi amaçlamaktadır. Kitap, farklı dönem ve bağlamlarda suç işlemiş kadınların hikâyelerini bir araya getirirken, aynı zamanda kadınların bedenleri, arzuları, öfkeleri ve eylemleri üzerinden nasıl yargılandıklarını da görünür kılmaktadır. Bu yönüyle eser, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin yalnızca hukuki değil; aynı zamanda kültürel, sınıfsal ve ideolojik boyutlarını tartışmaya açan bir metin olarak değerlendirilmiştir. Çalışmanın çıkış noktası, kadınların suç eylemlerinin kendisinden çok, bu eylemlerin nasıl anlamlandırıldığı ve hangi toplumsal çerçeveler içinde yeniden üretildiği sorusudur. Bu değerlendirme, beden politikaları temalı bir sosyal bilimler dergisi için hazırlanmış olup, kadın bedeninin denetlenmesi, disipline edilmesi ve anlamlandırılması süreçlerini merkeze almaktadır. Bu doğrultuda çalışma, toplumsal cinsiyet rollerinin ve mevcut toplumsal cinsiyet rejiminin kadınların fail olarak konumlanışını nasıl şekillendirdiğini tartışmayı amaçlamaktadır. Kadınların suç eylemleri, bu rejim içinde ya sapma, ya histeri, ya da ahlaki çöküş olarak kodlanmakta; böylece eşitsizlik yalnızca yeniden üretilmekle kalmayıp meşrulaştırılmaktadır.

Bu çalışmada kullanılan “sapma”, “ahlaki çöküş”, “histeri”, “cani kadın” ve benzeri kodlamalar; kadın suçluluğunun tarihsel olarak nasıl toplumsal cinsiyet normları üzerinden temsil edildiğini tartışan feminist kriminoloji literatürü temel alınarak değerlendirilmektedir. Nitekim feminist kriminoloji, geleneksel kriminolojinin erkek-merkezli yapısını eleştirerek kadın suçluluğunun ana akım kuramlar tarafından nasıl görünmez kılındığını ya da patolojileştirildiğini ortaya koymaktadır (Naffine, 2014). Feminist kriminoloji, kadınların suç eylemlerinin yalnızca hukuki bir ihlal olarak değil; aynı zamanda kadınlık normlarından sapma, beden denetimi, cinsellik politikaları ve ahlaki düzen tartışmaları içerisinde anlamlandırıldığını ortaya koymaktadır. Özellikle ataerkil toplum yapılarında kadın failliği, iyi kadın, annelik, itaatkârlık ve namus gibi normatif kadınlık kalıplarına yönelik bir tehdit olarak okunmakta; bu durum kadın suçluların erkek faille kıyasla daha yoğun bir ahlaki yargı ve damgalamayla karşı karşıya kalmasına neden olmaktadır. Medya ve yargı pratiklerinde sıklıkla somutlaşan bu durum, fail bir kadın olduğunda eylemin kendisinden ziyade “makbul kadınlık” normlarının yargılanmasına yol açar (Mesele 121, 2025). Feminist kriminoloji literatürü, suçun toplumsal olarak inşa edilen bir kategori olduğunu vurgulayarak kadınların yargı süreçlerinde ve medya temsillerinde sıklıkla irrasyonellik, duygusallık, histeri ya da canilik imgeleriyle özdeşleştirildiğini tartışmaktadır. Bu canileştirme ya da delilik atıfları, kadının rasyonel bir fail olma kapasitesini elinden alarak onu toplumsal düzen için tehlikeli bir “sapma” olarak kodlamanın aracı kılınır (Britton, 2017). Ayrıca kadın bedeninin denetimi, üreme politikaları, sınıfsal konum, yoksulluk, bakım emeği ve toplumsal dışlanma gibi yapısal etkenlerin kadın suçluluğunun görünürlüğü ve yorumlanışı üzerinde belirleyici olduğu ifade edilmektedir. Tarihsel süreç boyunca kadın bedeninin disipline edilmesi ve emeğinin sömürülmesi, ataerkil ve kapitalist düzenin sürdürülebilmesi için biyopolitik bir denetim mekanizması olarak işletilmiştir (Federici, 2014; Foucault, 2023). Özellikle ev içi ücretsiz bakım emeği cenderesinde sıkışan ve yoksullukla sarmalanan kadınların sınıfsal konumu, failleşme veya suça yönelim süreçlerini doğrudan belirler (Bora, 2012). Bu yaklaşım kadın failliğini bireysel bir patoloji veya ahlaki eksiklik olarak açıklarken, kadınların maruz kaldıkları toplumsal eşitsizlikleri, şiddet deneyimlerini ve yapısal koşulları görünmez kılmaktadır. Böylece kadınlar hem hukuki normları ihlal ettikleri hem de ideal kadınlık beklentilerine uymadıkları için çifte

sapma konumuna yerleştirilmektedir. Dolayısıyla kadın suçluluğu homojen bir kategori olarak değil; sınıf, cinsiyet ve iktidar ilişkilerinin kesişim noktalarında üretilen çok katmanlı ezme ve ezilme biçimleri ekseninde incelenmelidir (Crenshaw, 1989; Bora, 2017). Bu nedenle çalışmada kadın faillğine ilişkin söylemsel temsiller; beden politikaları, toplumsal cinsiyet rejimi, iktidar ilişkileri ve kesişimsel eşitsizlikler bağlamında ele alınmıştır.

Bu değerlendirme, feminist kuramsal yaklaşımlar ve eleştirel okuma pratikleri çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Kitap, her iki yazar tarafından bağımsız olarak okunmuş ve toplumsal cinsiyet, beden politikaları, suç, iktidar ilişkileri ve yapısal eşitsizlikler bağlamında değerlendirilmiştir. Bağımsız okumaların ardından yazarlar bir araya gelerek öne çıkan temaları ve yorumlarını karşılaştırmış, ortaklaştıkları noktalar üzerinden değerlendirme metnini oluşturmuştur. Farklı yorumların ortaya çıktığı durumlarda ise ilgili bölümler yeniden incelenmiş ve feminist literatür ışığında ortak bir yorum geliştirilmiştir. Bu süreç, sistematik bir içerik analizi yürütmekten ziyade, eserin sunduğu tartışmaları eleştirel ve kuramsal bir perspektifle değerlendirmeyi amaçlayan refleksif bir okuma pratiği olarak yürütülmüştür.

Değerlendirme, kitabın sunduğu vakaları doğrudan aktarmaktan ziyade, bu vakaların hangi eşitsizlik biçimlerini görünür kıldığına odaklanmaktadır. Kitapta yer alan dört ana bölüm, farklı toplumsal bağlamlarda kadınların suçla ilişkisini ele alırken, her biri belirli bir eşitsizlik eksenini görünür kılmaktadır. İlk bölümde evlilik, annelik ve boşanma yasağı bağlamında kadın bedeninin denetlenmesi ve patriyarkal aile yapısı tartışılmaktadır. İkinci bölümde sınıfsal konum ve ekonomik sömürü ile iç içe geçen erkek şiddetine karşı geliştirilen bedensel direniş ele alınmaktadır. Üçüncü bölüm, kadın failliğinin psikiyatrik ve biyolojik söylemler aracılığıyla nasıl değersizleştirildiğini ve kadın bedeninin tıbbileştirilmesini tartışmaya açmaktadır. Dördüncü bölüm ise bakım emeği, sınıf ilişkileri ve hane içi iktidar dinamikleri üzerinden kadın bedeninin disipline edilmesini ve kontrol altına alınmasını analiz etmektedir.

Bu çerçevede değerlendirme, kadınların suç eylemlerini değil; bu eylemlerin toplumsal cinsiyet rejimi içinde nasıl anlamlandırıldığını, nasıl çarpıtıldığını ve nasıl kontrol altına alındığını sorgulamayı amaçlamaktadır. Dolayısıyla bu metin, kadın suçluluğunu açıklamak ve savunmak değil; onu kuşatan eşitsizlik rejimlerini görünür kılmak ve bu rejimlere eleştirel bir müdahalede bulunmak üzere kurgulanmıştır.

Ele alınan bu eşitsizlik rejimleri kapsamında toplumsal cinsiyet normları, tarihsel süreç içerisinde sadece biyolojik cinsiyet üzerinden değil; sınıf, etnisite, yaş ve cinsel yönelim gibi pek çok değişkenle iç içe geçerek inşa edilmiştir. Bu noktada kesişimsellik, evrenselci feminizmin “tek tip kadınlık” anlatısının ötesine geçerek, hak ihlallerinin ve toplumsal baskıların nasıl çok katmanlı olduğunu anlamamızı sağlayan anahtar bir analiz aracıdır. Aksu Bora’nın (2017) vurguladığı üzere, sınıfsal ve ırksal tahakküm ile cinsel tahakkümün iç içe geçtiği noktada, kadınlık deneyimi basit bir “ezilme katmerlenmesi” değil, özgün ve yeni bir baskı biçimidir. Dolayısıyla kadın hakları savunuculuğu, sadece cinsiyet temelli bir yaklaşımla sınırlı kaldığında, farklı dezavantajların kavşağında duran özneleri görünmez kılma riski taşımaktadır (Çatlak Zemin, 2020).

Değerlendirmenin Zemini Olarak Kesişimsellik ve Kadın Suçluluğunun Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğiyle İnşası

Akademik literatürde kesişimsellik, sadece bireysel bir kimlik meselesi değil, aynı zamanda iktidarın işleyiş biçimi olarak ele alınmaktadır. Yapısal, bürokratik ve hegemonik iktidar sistemleri; toplumsal cinsiyet normlarını kurgularken çoğunlukla “merkezdeki” (beyaz, orta sınıf, seküler vb.) kadını referans alır. Bu durum, bu “ideal” normların dışına çıkan kadınların, hukuksal ve sosyal koruma mekanizmalarından yeterince faydalanamamasına neden olur (Avcil, 2020). Örneğin, pandemi gibi kriz dönemlerinde bile tüketici trendlerinden sosyal politika erişimine kadar her alanın, bireyin toplumsal konumu ve dijital erişim imkanları gibi kesişen kimlikleri tarafından şekillendirildiği görülmektedir (Şenyapar, 2024). Bu bağlamda, kadın haklarını korumaya yönelik politikaların başarısı, toplumsal cinsiyetin psikososyal katmanlarını ve bu katmanların birbiriyle kurduğu içsel bağlantıları doğru okumaktan geçer (Künüroğlu ve ark., 2021). Sonuç olarak kesişimsel bir feminizm, toplumsal cinsiyet normlarını eleştirirken baskı sistemlerinin birbirine eklenmediğini, aksine birbirini dönüştürdüğünü kabul eder. Kadın hakları mücadelesi; sınıfsal sömürü, etnik ayrımcılık veya engellilik gibi unsurları “ikincil” meseleler olarak görmeyip, bunları mücadelenin organik bir parçası saydığı ölçüde kapsayıcı olabilir. Kesişimsellik perspektifi, politik özneliği güçlendirerek feminizmin sadece bir hak arama süreci değil, aynı zamanda yapısal bir dönüşüm ve adalet projesi olduğunu ortaya koymaktadır (Sarigöl, 2020).

Bir diğer deyişle bu çalışma, kesişimselliği yalnızca kuramsal bir referans olarak değil; aynı zamanda analitik bir okuma yöntemi olarak kullanmaktadır. Kitapta yer alan kadın faillerin hikâyeleri, farklı eşitsizlik eksenlerinin kesiştiği noktalar üzerinden yeniden okunmakta ve kadın suçluluğunun nasıl söylemsel olarak inşa edildiği bu çok katmanlı yapı içinde değerlendirilmektedir. Bu doğrultuda aşağıdaki tablo, kitabın içeriğini yalnızca betimleyici bir özet olarak değil; kesişimsel bir analiz çerçevesi içinde yeniden düzenleyerek sunmaktadır. Tablo, her bir vakanın hangi eşitsizlik eksenleri üzerinden kurulduğunu ve bu eksenlerin kadın failliğinin temsiline nasıl etki ettiğini görünür kılmayı amaçlamaktadır.

Kesişen eşitsizlik eksenleri oluşturulurken; karakterlerin toplumsal konumları, maruz kaldıkları şiddet biçimleri, sınıfsal ilişkileri, emek deneyimleri, hukuki süreçlerdeki temsil biçimleri, bedenleri üzerindeki denetim mekanizmaları ve anlatıda tekrar eden söylemsel örüntüler birlikte değerlendirilmiştir. Analiz sürecinde toplumsal cinsiyetin; sınıf, aile yapısı, ekonomik bağımlılık, kamusal görünürlük ve iktidar ilişkileriyle nasıl iç içe geçtiği dikkate alınmış; böylece kadın karakterlerin deneyimleri tek boyutlu bir mağduriyet anlatısının ötesinde, çok katmanlı bir toplumsal yapı içerisinde ele alınmıştır. Bu doğrultuda her vaka, birincil kaynak olarak incelenen eserde yer alan olay örgüsü, karakter ilişkileri, mekânsal kurgular, söylemsel tekrarlar ve toplumsal temsil biçimleri üzerinden analiz edilerek kategorize edilmiştir. Karakterlerin gündelik yaşam pratikleri, maruz bırakıldıkları toplumsal baskılar ve suç ile kurdukları ilişkinin hangi yapısal koşullar altında şekillendiği de çözümleme sürecine dahil edilmiştir. Böylece eşitsizlik eksenleri araştırmacı yorumu olarak değil; metin içerisinde süreklilik gösteren yapısal örüntüler, güç ilişkileri ve temsili tekrarlar temelinde oluşturulmuştur.

Tablo. Kitabın İçeriği ve Analitik Çerçevesi

Karakter	Yıl	Mekânsal Bağlam (Suç Mahalli)	Olayın Özeti	Kesişen Eşitsizlik Eksenleri	Toplumsal ve Hukuki Temsil
Corina Rojas	1916	Ev / Yatak Odası: Mahrem alanın ihlali.	Sevgilisiyle plan yaparak kocasını öldürttü. Şili'de idama mahkûm edilen ilk kadın oldu.	Toplumsal cinsiyet, evlilik rejimi, hukuk, etnisite	"Cani aşık" ve "kötü eş" olarak yaftalandı; ev içi kutsallığı bozduğu için en ağır cezaya çarptırıldı.
Rosa Faúndez	1923	Sokak / Şehir Boşlukları: Ceset parçalarının kamusal alana yayılması.	Kocasını öldürüp parçalara ayırdı; kalıntıları gazete kağıtlarına sarıp şehrin farklı yerlerine bıraktı.	Toplumsal cinsiyet, sınıf, emek sömürüsü, şiddet	"Parçalayıcı" lakabıyla canavarlaştırıldı; alt sınıfa mensup bir kadının "vahşeti" üzerinden sınıfsal korku yaratıldı.
Carolina Geel	1955	Hotel Crillón (Lobi): Üst sınıfın ve entelektüel hayatın merkezi.	Sevgilisini, şehrin en popüler otelinin lobisinde, toplumun gözü önünde silahla vurarak öldürdü.	Toplumsal cinsiyet, sınıf, kültürel sermaye, cinsellik	Yazar olduğu için eylemi "tutku suçu" ve "edebi trajedi" görüldü; Gabriela Mistral'ın desteğiyle af aldı.
Teresa Alfaro	1963	Mutfak / Hizmetli Odası: Görünmez emeğin ve sınıfsal hiyerarşinin alanı.	Yıllarca yanında çalıştığı ailenin çocuklarını (bakmakla yükümlü olduğu bedenleri) zehirleyerek öldürdü.	Toplumsal cinsiyet, sınıf, bakım emeği, beden kontrolü	"Nankör hizmetçi" olarak kodlandı; suçun mutfakta (evin kalbinde) işlenmesi büyük toplumsal infial yarattı.

Yazardan bahsetmek gerekirse; Alia Trabucco Zerán, çağdaş Latin Amerika edebiyatında toplumsal cinsiyet, şiddet, suç ve iktidar ilişkileri üzerine yoğunlaşan eleştirel eserleriyle öne çıkan Şilili bir yazar ve akademisyendir. 1983 yılında Santiago'de doğan Zerán, hukuk eğitimi aldıktan sonra yaratıcı yazarlık ve Latin Amerika çalışmaları alanlarında akademik çalışmalar yürütmüştür. Hukuk geçmişi, eserlerinde suç, cezalandırma, adalet ve yargı mekanizmalarına yönelik sorgulayıcı yaklaşımının belirginleşmesine katkı sağlamaktadır. Yazarın metinlerinde özellikle kadınlık, beden politikaları, toplumsal normlar, sınıfsal eşitsizlikler ve patriyarkal düzenin kadınlar üzerindeki denetim biçimleri önemli bir yer tutmaktadır.

Zerán'ın bu eseri yazma süreci de kitabın eleştirel niteliğini güçlendiren önemli unsurlardan biridir. Yazar, çalışmasını yalnızca edebi bir kurgu olarak değil; aynı zamanda kapsamlı bir araştırma süreci üzerine inşa etmiştir. Hukuk eğitiminin sağladığı altyapıyla Şili'nin resmi yargı arşivlerinde uzun süre araştırmalar yürütmüş; cinayet davalarına ait mahkeme tutanaklarını, polis raporlarını, adli tıp kayıtlarını ve sanık kadınların ifadelerini incelemiştir. Bunun yanında dönemin gazete kupürleri ve dergilerini tarayarak kadın failerin medya tarafından nasıl temsil edildiğini analiz etmiştir. Medyada kadınların çoğunlukla canavar, delirmiş âşık ya da soğukkanlı katil gibi cinsiyetçi söylemlerle sunulduğunu göstermesi, eserin toplumsal cinsiyet eleştirisini derinleştirmektedir. Zerán ayrıca bu hukuki ve tarihsel belgeleri yalnızca nesnel veriler olarak aktarmamış; araştırma sürecindeki kişisel sorgulamalarını, arşiv çalışmalarının yarattığı düşünsel çıkmazları ve gözlemlerini de metne dâhil etmiştir. Böylece eser, gerçek suç anlatısı, deneme ve araştırma günlüğü arasında hibrit bir yapı kurarak akademik araştırma ile edebi anlatıyı bir araya getiren özgün bir metin hâline gelmiştir.

Evlilik, Beden ve Evliliğin Çözülmez Kılınması Bağlamında Kadın Fail: Corina Rojas

Kitabın ilk bölümü, kadınların suç eylemlerini evlilik kurumu, annelik rolleri ve boşanma yasağı bağlamında ele alarak, toplumsal cinsiyet rejiminin kadın bedeni üzerindeki denetim mekanizmalarını görünür kılmaktadır. Bu bölümde yer alan anlatılar, kadınların yalnızca bireysel tercihlerle değil; hukuki, dini ve kültürel normlarla kuşatılmış bir yapı içerisinde hareket ettiklerini ortaya koymaktadır. Kadınların yaşamları üzerindeki karar alma süreçlerinin sınırlandırıldığı, boşanmanın yasaklandığı, doğurganlığın kontrol altına alındığı ve anneliğin bir zorunluluk olarak dayatıldığı bu bağlamda, suç eylemi çoğu zaman bir “sapma”dan ziyade bir çıkış yolu olarak konumlanmaktadır.

Bu çerçevede bölüm, kadınların suç eylemlerini yalnızca bireysel motivasyonlarla değil; patriyarkal düzenin ürettiği yapısal sıkışmışlıklar içinde anlamlandırmayı mümkün kılmaktadır. Kadının fail olarak ortaya çıkışı, bu düzenin ihlali anlamına gelirken; aynı zamanda sistemin bu failliği tanımamak için geliştirdiği söylemsel stratejileri de açığa çıkarmaktadır. Bu bağlamın somutlaştığı örneklerden biri, Corina Rojas vakasıdır. Rojas’ın kendisinden yaşça büyük bir erkekle evlendirilmesi, evlilik içinde mutsuzluğu ve kamusal alandan dışlanmışlığı, onun “sessizlik” olarak ifade edilen durumunu aslında yapısal bir baskı biçimi olarak okumayı mümkün kılmaktadır. Bu sessizlik, ev içi rollerle sınırlandırılmış bir yaşamın sonucu olarak ortaya çıkan bir tür “evcil huzursuzluk” biçiminde değerlendirilebilir. Betty Friedan (1993), kadınların ev içi rollerle sınırlandırılmasının görünmez bir huzursuzluk ve anlam kaybı yarattığını “adı konmamış sorun” kavramıyla açıklamaktadır.

Rojas’ın boşanma hakkının bulunmadığı bir toplumsal düzende, evlilikten çıkışın tek yolunun “dul kalmak” olarak görülmesi, suç eylemini bireysel bir tercih olmaktan çıkararak yapısal bir zorunluluk alanına taşımaktadır. Bu durum, kadının bedeni ve yaşamı üzerindeki tasarruf hakkının kendisine değil; devlet, kilise ve erkek egemen hukuk sistemi aracılığıyla eşine devredildiğini göstermektedir. Bu perspektiften bakıldığında patriyarkal toplumsal düzen, kadınların bedenleri ve yaşamları üzerinde söz sahibi olma kapasitesini sınırlandıran çok katmanlı mekanizmalar üretmektedir (Berktaş, 2004). Cinayet planının gerçekleştirilme biçimi ise, kadının failliğinin nasıl algılandığına dair önemli ipuçları sunmaktadır. Rojas’ın suçu üstlenmesine rağmen, soruşturma sürecinde bir kadının bu tür bir cinayeti tek başına planlayamayacağı yönündeki varsayım, kadınların rasyonel ve özerk bir fail olarak görülmediğini açıkça ortaya koymaktadır. Hukuk sistemi toplumsal cinsiyet ilişkilerinden bağımsız değildir; aksine kadınlık ve erkeklik normlarını yeniden üreten bir iktidar alanı olarak işlemektedir. (Smart, 1989). Bu yaklaşım, kadınların ancak bir erkeğin yönlendirmesi altında hareket edebileceği yönündeki patriyarkal kabullerin hukuk mekanizmalarına nasıl yansıdığını göstermektedir. Feminist literatürde kadınların fail olarak tanınmaması, onların rasyonel özne statüsünden sistematik biçimde dışlanmasının bir sonucu olarak değerlendirilmektedir (Mahmood, 2005).

Bununla birlikte, vakada yalnızca toplumsal cinsiyet değil; sınıf ve ırk gibi diğer eşitsizlik eksenleri de belirleyici hale gelmektedir. Rojas’ın “asil ve beyaz” bir erkekle evliyken göçmen bir erkekle ilişki kurması, olayın yalnızca bir cinayet değil; aynı zamanda toplumsal sınırların ihlali olarak okunmasına neden olmuştur. Bu durum, kadın bedeninin yalnızca bireysel değil; ulusal ve

kültürel sınırların taşıyıcısı olarak konumlandırıldığını göstermektedir. Crenshaw (1989), toplumsal cinsiyetin tek başına değil; sınıf, ırk ve diğer eşitsizlik eksenleriyle kesişerek çok katmanlı bir baskı deneyimi ürettiğini ortaya koymaktadır.

Yargılama sürecinde ortaya çıkan bir diğer önemli nokta, zina suçunun cinayetten daha ağır bir ihlal olarak değerlendirilmesidir. Kadının cinselliği üzerindeki tasarrufunun, hukuki ve toplumsal düzlemde ölümle eşdeğer bir suç olarak konumlandırılması, beden politikalarının en açık biçimlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadın bedeni, yalnızca bireysel bir varlık değil; erkek onurunun ve toplumsal düzenin taşıyıcısı olarak kodlanmaktadır.

Son olarak Rojas'ın mahkeme sürecinde benimsediği “masum, yönlendirilebilir ve duygusal kadın” imajı, kadınların hayatta kalabilmek için toplumsal cinsiyet normlarını stratejik olarak yeniden üretmek zorunda kaldıklarını göstermektedir. Bu durum, kadınlığın sabit bir kimlik değil; bağlama göre performe edilen bir rol olduğunu ortaya koymaktadır.

Şiddet, Sınıf ve Bedensel Direniş Bağlamında Kadın Fail: Rosa Faúndez

Kitabın ikinci bölümü, kadınların suç eylemlerini yalnızca toplumsal cinsiyet rolleri üzerinden değil; aynı zamanda sınıfsal konum, ekonomik sömürü ve gündelik şiddet deneyimleri bağlamında ele alarak çok katmanlı bir eşitsizlik rejimini görünür kılmaktadır. Bu bölümde kadınların fail olarak ortaya çıkışı, bireysel bir sapma ya da anlık bir öfke patlaması olarak değil; süreklilik arz eden yapısal şiddet ilişkilerine karşı geliştirilen bedensel bir tepki ve direniş biçimi olarak okunmaktadır. Kadınların maruz kaldığı şiddet, bu bağlamda yalnızca fiziksel bir saldırı biçimi değil; ekonomik bağımlılık, emek sömürüsü ve gündelik hayatın içine yerleşmiş tahakküm ilişkileri üzerinden işleyen çok boyutlu bir süreçtir. Erkek şiddeti, bireysel davranışlardan ziyade toplumsal olarak üretilen ve yeniden üretilen bir iktidar mekanizmasıdır. Bu nedenle şiddet, erkekliğin bir uzantısı olarak değil, patriyarkal düzenin sürekliliğini sağlayan yapısal bir araç olarak değerlendirilmelidir (Sancar, 2011).

Bu çerçevede Rosa Faúndez vakası, sınıf ve toplumsal cinsiyetin kesişiminde şekillenen bir şiddet rejimini görünür kılmaktadır. Rosa'nın eşinden gördüğü fiziksel şiddet ve ekonomik sömürü, cinayeti bireysel bir suç olmaktan çıkararak, birikmiş tahakküm ilişkilerine karşı geliştirilmiş bedensel bir karşılık haline getirmektedir. Eşinin hem ekonomik kaynakları kontrol etmesi hem de bedensel şiddet uygulaması, Rosa'nın yaşam alanını daraltan çift yönlü bir baskı üretmiştir. Bu noktada Rosa'nın eylemi, yalnızca bir cinayet değil; aynı zamanda kadın emeğinin ve bedeninin sistematik olarak sömürülmesine karşı bir direniş biçimi olarak okunabilir. Kadınların üretim ve yeniden üretim süreçlerindeki konumu, onları hem ekonomik hem de bedensel olarak bağımlı hale getirmekte; bu bağımlılık ise şiddet ilişkilerini sürdürülebilir kılmaktadır. Bu anlamda kadın emeğinin görünmezliği ve değersizleştirilmesi, patriyarkal kapitalist düzenin temel unsurlarından biri olarak kaorşımıza çıkmaktadır (Delphy, 1984; Federici, 2014).

Rosa'nın cinayeti gündelik hayatın sıradan bir nesnesi aracılığıyla gerçekleştirmesi, bu açıdan sembolik bir önem taşımaktadır. Kadının gündelik emek pratiklerinin bir uzantısı dolan bu nesne, şiddet anında bir direniş aracına dönüşmekte; böylece bastırılmış öfke ve görünmez emek, bedensel bir karşı güce evrilmektedir. Bu durum, kadınların yalnızca mağdur değil; aynı zamanda

eyleyen ve karşı koyan öznelere olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak bu failliğin tanınması süreci, kurumsal mekanizmalar tarafından kesintiye uğratılmaktadır. Polis ve yargı süreçlerinde Rosa'nın bu suçu işlemiş olabileceği ihtimali başlangıçta reddedilmiş; bir kadının bu ölçekte bir şiddet eylemini gerçekleştiremeyeceği varsayımı öne çıkmıştır. Bu yaklaşım, şiddetin toplumsal olarak erkeklikle özdeşleştirilmesinin bir sonucudur. Kadınların şiddet uygulayabileceği ihtimali, mevcut toplumsal cinsiyet düzenini tehdit eden bir durum olarak algılanmakta ve bu nedenle sistematik biçimde inkâr edilmektedir (Butler, 2008).

Rosa'nın failliği kabul edildiğinde ise bu durum, kadının “kadınlıktan sapması” üzerinden açıklanmıştır. Bu bağlamda kadın failliği, ataerkil kültürde çoğu zaman doğal kadınlık özelliklerinden bir sapma olarak temsil edilmektedir. (Naffine, 1996). Basında Rosa'nın “erkeksi”, “kadınsı özelliklerden yoksun” ya da “doğasına aykırı” olarak temsil edilmesi, kadın şiddetinin ancak kadınlık kategorisinin dışına itilerek anlamlandırılabilirdiğini göstermektedir. Nitekim “Beden politikası, kadına hangi bedenin ‘makbul’ olduğunu dayatırken aslında onu kendi doğasından koparıp toplumsal bir inşa sürecine hapseder.” (Bora, 2012). Bu söylem, toplumsal cinsiyet normlarının sınırlarını koruma işlevi görmektedir. Bu noktada sınıfsal konum belirleyici bir unsur olarak öne çıkmaktadır. Rosa'nın alt sınıfa mensup olması, onun hem yargı mekanizmaları hem de toplumsal algı açısından daha sert bir biçimde dışlanmasına neden olmuştur.

Rosa'nın davasında dikkat çeken bir diğer unsur, cinayetin “kıskançlık” olarak çerçevelenmesidir. Bu söylem, Rosa'nın maruz kaldığı ekonomik ve fiziksel şiddeti görünmez kılarken, olayı bireysel ve duygusal bir patlama olarak yeniden üretmektedir. Erkeklerin benzer durumlarda işlediği cinayetlerin “namus” ya da “meşru öfke” olarak yorumlanabildiği bir bağlamda, Rosa'nın eyleminin bu şekilde küçültülmesi, toplumsal cinsiyet temelli çifte standardı açık biçimde ortaya koymaktadır (Sancar, 2011). Zira kriminoloji literatürünün uzun süre erkek deneyimini ‘evrensel’ kabul etmesi, kadın suçluluğunun ise istisnai ve patolojik bir olgu olarak temsil edilmesine yol açmıştır (Britton, 2000).

Bununla birlikte Rosa'nın hikâyesinin yıllar sonra sanatsal üretimlerde romantize edilmesi ve erotize edilmesi, kadın şiddetinin nasıl yeniden temsil edildiğine dair önemli bir tartışma alanı açmaktadır. Rosa'nın eylemi, yapısal şiddete karşı bir direniş olmaktan çıkarılarak estetikleştirilmiş bir anlatıya dönüştürülmüş; böylece politik içeriği zayıflatılmıştır. Bu durum, kadın bedeninin yalnızca suç anında değil; sonrasında da temsil pratikleri aracılığıyla yeniden üretildiğini göstermektedir. Kadın deneyiminin bu şekilde estetize edilmesi, erkek egemen bakışın sürekliliğini sağlayan bir temsil rejimi olarak işlev görmektedir (Mulvey, 1975). Sonuç olarak bu bölüm, kadınların şiddet eylemlerini bireysel patolojiler üzerinden açıklayan yaklaşımlara karşı güçlü bir eleştiri sunmaktadır. Kadınların şiddeti, sistemin dışında kalan bir anomali değil; sistemin ürettiği eşitsizliklere içkin bir tepki olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak bu tepki, hukuk, medya ve kültürel üretim alanlarında yeniden çerçevelenerek etkisizleştirilmekte; böylece toplumsal cinsiyet ve sınıf temelli eşitsizlikler yeniden üretilmektedir.

Tıbbileştirme, Akıl ve Kadın Failliğinin Değersizleştirilmesi: Maria Carolina Geel

Kitabın üçüncü bölümü, kadınların suç eylemlerinin doğrudan eylemin kendisi üzerinden değil;

akıl, beden ve normallik kavramları üzerinden yeniden tanımlandığını göstermektedir. Bu bölümde kadın failliği, çoğu zaman rasyonel bir karar olarak kabul edilmemekte; bunun yerine psikolojik sorunlar, duygusal kırılmalar ya da biyolojik süreçler üzerinden açıklanmaktadır. Böylece kadınların eylemleri, toplumsal ve yapısal bağlamından kopararak bireysel bir “anormallik” alanına yerleştirilmektedir.

Bu çerçevede Maria Carolina Geel vakası dikkat çekicidir. Geel’in bir otel salonunda gerçekleştirdiği cinayet, olayın kendisinden çok, neden işlendiği sorusu üzerinden tartışmaya açılmıştır. Ancak bu tartışma, failin beyanına değil; onun ruh hali, kadınlığı ve bedeni üzerine kurulan varsayımlara dayandırılmıştır. Geel’in cinayet nedenine dair sessiz kalması, onun sözünü güçlendirmek yerine, daha fazla spekülasyonun önünü açmıştır.

Olayın basına yansıma biçimi, bu noktada belirleyicidir. Cinayet, çoğunlukla “aşk”, “kıskançlık” ya da “duygusal taşkınlık” gibi kategorilerle açıklanmış; Geel’in eylemi rasyonel bir karar olarak değerlendirilmemiştir. Bu durum, kadınların suç eylemlerinin duygusallıkla ilişkilendirilerek küçültülmesinin bir örneği olarak okunabilir. Erkeklerin işlediği benzer suçlarda daha sık karşılaşılan “planlılık” ve “niyet” tartışmaları, burada geri planda kalmıştır. Süreç ilerledikçe Geel’in akıl sağlığı tartışma konusu haline getirilmiştir. Farklı uzmanların çelişkili raporlar sunması, aslında kesin bir sonuca ulaşmaktan çok, kadının eylemini açıklayacak uygun bir kategori arayışını göstermektedir.

Bu noktada dikkat çeken şey, kadının rasyonel bir fail olma ihtimalinin sürekli ertelenmesidir. Geel ya “akıl sağlığı yerinde olmayan” ya da “duygularının etkisinde hareket eden” bir figür olarak konumlandırılmıştır. Bu yaklaşım, kadın bedeninin ve zihninin tarihsel olarak tıbbileştirilmesiyle ilişkilidir. Kadınların davranışlarının biyolojik süreçlerle açıklanması, onların toplumsal ve politik özne olma kapasitesini zayıflatmaktadır. Bu bağlamda kadın bedeni, yalnızca denetlenen bir alan değil; aynı zamanda açıklanması gereken bir “sorun” olarak ele alınmaktadır (Foucault, 2023). Geel vakasında bu durum daha da görünür hale gelmektedir. Cinayetin nedeni somutlaştırılmadıkça, açıklama alanı kadının bedenine doğru kaymaktadır. Hormonlar, menopoz ya da psikolojik kırılmalar gibi unsurlar, eylemin temel nedeni olarak sunulmaktadır. Bu tür açıklamalar, kadının eylemini toplumsal bağlamdan kopararak bireysel bir biyolojik sürece indirgemektedir.

Bir diğer önemli nokta, Geel’in cinsel kimliğinin yargılama sürecine dahil edilmesidir. Yazdığı metinlerde yer alan lezbiyenlik temalarının ve özel hayatına dair varsayımların dava sürecine eklenmesi, suçun yalnızca eylem üzerinden değil; kimlik üzerinden de değerlendirildiğini göstermektedir. Bu durum, heteronormatif düzenin dışına çıkan kadınların daha sert bir biçimde denetlendiğini ortaya koymaktadır. Bu noktada toplumsal cinsiyet normlarının nasıl çalıştığı açıkça görülmektedir. Kadın, yalnızca suç işlediği için değil; aynı zamanda “makbul kadınlık” sınırlarının dışına çıktığı için de yargılanmaktadır. Toplumsal cinsiyet normları, hangi davranışların kadınca ya da sapkın olarak tanımlanacağını belirleyen temel iktidar mekanizmalarından biridir; bu çerçevenin dışında kalan kadınlık pratikleri ise çoğu zaman cezalandırılması gereken bir sapma olarak değerlendirilmektedir (Butler, 2008). Geel’in cezaevi sürecinde yazdığı metinler ve edebiyat dünyasıyla kurduğu ilişki de bu bağlamda anlamlıdır. Onun bir yazar olarak tanınması, yargılama sürecini doğrudan etkilemiş; hatta affedilmesinde

belirleyici olmuştur.

Bu durum, sınıfsal ve kültürel sermayenin hukuk süreçleri üzerindeki etkisini göstermektedir. Her kadın failin aynı şekilde değerlendirilmeyeceği, bu örnek üzerinden açıkça görülmektedir. Son olarak Geel'in affedilme süreci, suç ve ceza ilişkisinin her zaman hukuki sınırlar içinde kalmadığını göstermektedir. Siyasi ve kültürel ilişkiler, bu sürece doğrudan müdahil olmuş; böylece adalet mekanizmasının eşitsiz işleyişi bir kez daha görünür hale gelmiştir. Genel olarak bu bölüm, kadınların suç eylemlerinin nasıl "akıl dışı", "duygusal" ya da "biyolojik" kategoriler içine yerleştirilerek etkisizleştirildiğini göstermektedir. Kadın failliği, bu süreçte tanınmak yerine sürekli ertelenmekte; eylem, failin kendisinden koparılarak başka açıklama alanlarına taşınmaktadır. Böylece kadınlar yalnızca suçun faili değil; aynı zamanda sürekli açıklanması gereken bir "anormallik" olarak konumlandırılmaktadır.

Aile, Bakım Emeği ve Beden Üzerinden Kurulan İktidar: Maria Teresa Alfaro

Kitabın dördüncü bölümü, kadınların suç eylemlerini aile yapısı, bakım emeği ve hane içi iktidar ilişkileri üzerinden ele almaktadır. Bu bölümde kadınlar yalnızca birey olarak değil; aile içinde konumlandırılmış, emeği görünmez kılınmış ve bedeni denetim altında tutulan özneler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle suç, yalnızca bireysel bir eylem değil; hane içinde biriken eşitsizliklerin ve bastırılmış deneyimlerin bir sonucu olarak okunmaktadır. Bu bağlamda María Teresa Alfaro vakası, sınıf ve toplumsal cinsiyetin kesişiminde şekillenen bir tahakküm ilişkisini ortaya koymaktadır. Alfaro'nun genç yaşta bir ailenin yanına yatılı hizmetçi olarak verilmesi, onun hem emek hem de beden açısından bağımlı bir konuma yerleştirildiğini göstermektedir. Bu durum, bakım emeğinin yalnızca görünmez değil; aynı zamanda kontrol edilen ve yönlendirilen bir alan olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Alfaro'nun yaşadığı deneyimler, hane içi emeğin çoğu zaman bir iş ilişkisi olarak değil, "doğal" bir görev gibi sunulduğunu göstermektedir. Ancak bu "doğallık", kadının emeğinin değersizleştirilmesini ve sömürülmesini görünmez hale getirmektedir. Ev içi alanda çalışan kadınlar, yalnızca iş gücü olarak değil; aynı zamanda duygusal ve bedensel olarak da denetim altında tutulmaktadır. Bu durum, kadın emeğinin sistematik biçimde kontrol edildiğini ortaya koymaktadır (Delphy, 1984).

Alfaro'nun bedenine yönelik müdahaleler ise bu denetimin bir diğer boyutunu oluşturmaktadır. İşverenleri tarafından hamileliklerinin sonlandırılmaya zorlanması, kadının kendi bedeni üzerindeki karar hakkının tamamen ortadan kaldırıldığını göstermektedir. Bu süreçte "Ev içi emek, kadının bedenini görünmez kılar; o beden artık sadece işlevsel bir araçtır, arzuları ve ihtiyaçları olan bir özne değildir." (Bora, 2012). Bu durum, kadın bedeninin yalnızca bireysel bir alan değil; aynı zamanda denetlenmesi gereken bir toplumsal alan olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır. Kadının doğurganlığı, burada bir hak değil; kontrol edilmesi gereken bir risk olarak ele alınmaktadır. Bu noktada dikkat çeken bir diğer unsur, kadının yaşadığı şiddetin ve zorunlu müdahalelerin hukuki süreçte görünmez hale gelmesidir. Alfaro'nun maruz kaldığı baskılar ve zorunlu kürtaajlar, onun suçunun bağlamı olarak değil; doğrudan suçun bir parçası olarak değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım, kadının yaşadığı deneyimin değil, yalnızca eyleminin merkeze alındığını göstermektedir. Alfaro'nun işlediği cinayetler, bu bağlamda yalnızca bireysel

bir öfke patlaması olarak değil; uzun süreli bir baskı ve kontrol ilişkisine verilen bir yanıt olarak değerlendirilebilir. Nitekim kadınların suç davranışları, toplumsal cinsiyet rolleri, ekonomik eşitsizlikler ve maruz kaldıkları şiddet deneyimleri dikkate alınmadan açıklanamaz (Eskiçorapçı, 2022). Ancak bu yanıt, sistem tarafından bu şekilde okunmamış; aksine “aile düzenine saldırı” olarak çerçevelenmiştir. Ailenin kutsal bir yapı olarak korunması, kadının deneyiminin geri plana itilmesine neden olmuştur.

Bu noktada aile, yalnızca bir birliktelik değil; aynı zamanda iktidarın üretildiği bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Ataerkil toplumlarda kadınlık; fedakâr anne, sadık eş ve bakım veren birey rolleri üzerinden tanımlanırken, bu normların dışına çıkan kadınlar toplumsal olarak daha sert biçimde damgalanmaktadır (Sancar, 2020). Buna paralel olarak kadının aile içindeki konumu, çoğu zaman itaat ve hizmet üzerinden tanımlanmakta; bu sınırların dışına çıkıldığında ise cezalandırma devreye girmektedir (Bourdieu, 2001). Bu durum, aile yapısının eşitsizlik üretimindeki rolünü açıkça ortaya koymaktadır. Medyanın olayı sunma biçimi de bu süreci pekiştirmektedir. Alfaro’nun eylemi, çoğu zaman “kıskançlık” ya da “kişisel husumet” üzerinden açıklanmış; yaşadığı yapısal baskılar görünmez kılınmıştır. Bu durum, kadınların deneyimlerinin nasıl yeniden çerçevelendiğini ve basitleştirildiğini göstermektedir. Neticede Alfaro’nun cezasının süreç içinde değiştirilmesi, adalet mekanizmasının sabit bir yapı olmadığını; toplumsal ve politik koşullardan etkilendiğini ortaya koymaktadır. İlk aşamada ağır bir ceza verilmesi, ardından bu cezanın hafifletilmesi, sistemin tutarsız ve eşitsiz işleyişine işaret etmektedir.

Bu bölüm, kadınların yalnızca kamusal alanda değil; özel alan olarak tanımlanan aile içinde de yoğun bir denetim ve baskı altında olduğunu göstermektedir. Kadın emeği görünmez kılınmakta, bedeni kontrol edilmekte ve bu sınırların dışına çıkan her eylem suç olarak tanımlanmaktadır. Bu nedenle suç, burada yalnızca bireysel bir eylem değil; eşitsiz bir düzenin ürettiği bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tartışma ve Sonuç

Bu değerlendirme, Katil Kadınlar adlı eserin yalnızca kadınların işlediği suçları anlatan bir metin olmadığını; aksine toplumsal cinsiyet rejiminin nasıl işlediğini, kadın bedeninin nasıl denetlendiğini ve eşitsizliklerin nasıl yeniden üretildiğini görünür kılan bir anlatı sunduğunu ortaya koymuştur. Kitap, ilk bakışta “istisnai” kadın suçluların hikâyeleri olarak okunabilecek vakaları bir araya getirirse de bu değerlendirme süreci bu istisnaların aslında sistematik bir düzenin ürünü olduğunu göstermiştir.

Bu bağlamda kitabın en önemli katkısı, kadınların suçla ilişkisini bireysel patoloji ya da sapma üzerinden değil; toplumsal cinsiyet, sınıf ve iktidar ilişkileri üzerinden tartışmaya açmasıdır. Kadınlar bu anlatılarda yalnızca suç işleyen bireyler olarak değil; aynı zamanda belirli normlar içinde şekillendirilen, sınırlandırılan ve bu sınırları ihlal ettiklerinde yeniden tanımlanan özneler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle kitap, kadın suçluluğunu anlamaktan çok, kadınların nasıl anlamlandırıldığını sorgulayan bir metin olarak önem kazanmaktadır.

Bu değerlendirme özellikle beden politikaları bağlamında konumlandırılmıştır. Çünkü kitapta yer alan tüm vakalar, farklı biçimlerde de olsa kadın bedeninin denetlenmesi, disipline edilmesi ve

kontrol altına alınması ile doğrudan ilişkilidir. İlk bölümde evlilik, annelik ve cinsellik üzerinden kurulan denetim; ikinci bölümde şiddet ve emek sömürüsü üzerinden bedenin sınırlandırılması; üçüncü bölümde kadın bedeninin tıbbileştirilmesi ve akıl üzerinden yeniden tanımlanması; dördüncü bölümde ise bakım emeği ve aile yapısı içinde bedenin kontrol edilmesi, bu tartışmanın farklı yüzlerini ortaya koymaktadır. Bu anlamda kitap, kadın bedeninin yalnızca biyolojik bir varlık değil; politik, hukuki ve toplumsal bir mücadele alanı olduğunu göstermektedir.

Her bölüm, farklı bir eşitsizlik eksenini görünür kılarken, aynı zamanda ortak bir soruya işaret etmektedir: Kadınlar ne yaparlarsa yapsınlar, neden sürekli belirli kalıplar içinde açıklanmakta ve sınırlandırılmaktadır? İlk bölüm, kadının evlilik ve aile içinde nasıl sıkıştırıldığını ve bu yapıdan çıkışın nasıl kriminalize edildiğini tartışmaya açmaktadır. İkinci bölüm, şiddet ve sınıf ilişkileri üzerinden kadınların nasıl hem mağdur hem de fail olarak konumlandırıldığını göstermektedir. Üçüncü bölüm, kadın failliğinin nasıl akıl, duygu ve beden üzerinden değersizleştirildiğini ortaya koymaktadır. Dördüncü bölüm ise ailenin ve bakım emeğinin, eşitsizliklerin yeniden üretildiği temel alanlardan biri olduğunu görünür kılmaktadır.

Bu çerçevede ortaya çıkan tartışma, yalnızca kadın suçluluğuna dair değildir. Daha geniş bir düzlemde, bu metin toplumsal cinsiyet rejiminin nasıl işlediğine dair bir tartışma açmaktadır. Kadınların eylemleri, bu rejim içinde ya küçültülmekte ya yeniden çerçevelenmekte ya da tamamen görünmez kılınmaktadır. Bu durum, eşitsizliğin yalnızca yapısal değil; aynı zamanda söylemsel düzeyde de üretildiğini göstermektedir. Dolayısıyla kitap, kadınların ne yaptığı sorusundan çok, kadınların nasıl görüldüğü ve nasıl anlatıldığı sorusunu merkeze almaktadır.

Bununla birlikte bu değerlendirme, belirli sınırlılıklar da taşımaktadır. Çalışma sürecinde feminist kuramsal çerçeve ön planda tutulmuş; ancak daha geniş karşılaştırmalı okumalar sınırlı kalmıştır. Özellikle farklı coğrafyalarda kadın suçluluğunun nasıl temsil edildiğine dair karşılaştırmalı bir analiz yapılabilirdi. Ayrıca medya analizinin daha sistematik bir biçimde genişletilmesi ve vakaların güncel temsil biçimleriyle ilişkilendirilmesi, tartışmayı daha da derinleştirebilirdi. Hukuki metinler ve dava kayıtları üzerinden yapılacak daha detaylı bir inceleme de anlatı ile gerçeklik arasındaki farkları ortaya koymak açısından önemli katkılar sunabilirdi.

Bu değerlendirme aynı zamanda kitabın nasıl okunması gerektiğine dair bir öneri de sunmaktadır. Kitap, yalnızca “ilginç suç hikâyeleri” olarak okunmamalıdır. Bu tür bir okuma, metni yüzeysel bir merak nesnesine indirger ve içindeki eşitsizlikleri görünmez kılar. Bunun yerine kitap, toplumsal cinsiyet, sınıf ve beden politikaları bağlamında eleştirel bir perspektifle okunmalıdır. Okuyucunun, anlatılan vakaların arkasındaki yapısal koşulları sorgulaması ve bu hikâyelerin nasıl kurgulandığını dikkate alması gerekmektedir.

Katil Kadınlar kitabı, kadınların suç eylemlerini açıklayan bir metin olmaktan çok, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin nasıl kurulduğunu ve sürdürüldüğünü gösteren bir anlatıdır. Kadınlar bu metinde yalnızca suçun faili değil; aynı zamanda normların, beklentilerin ve iktidar ilişkilerinin kesişiminde konumlanan özneler olarak yer almaktadır. Bu nedenle kitap, kadınların ne yaptığına değil; kadınlara nasıl bakıldığına dair bir tartışma açmakta ve bu bakışın kendisini sorgulamaya davet etmektedir.

Kaynakça

- Avcil, C. (2020). Kesişimsellik: Feminizmde Kapsam Genişlemesine Doğru. *Şarkiyat*, 12(4), 1290-1312
- Berktaş, F. (2004). Kadınların İnsan Haklarının Gelişimi ve Türkiye. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Bora, A. (2012). Kadınların Sınıfı: Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası. İletişim Yayınları.
- Bora, A. (2017). Kesişimsellik. *Birikim* Haftalık. <https://birikimdergisi.com/haftalik/8225/kesisimsellik>. Erişim Tarihi: 2.6.2026.
- Bourdieu, P. (2001). Eril Tahakküm (Çev. Bediz Yılmaz). Yapı Kredi Yayınları.
- Britton, D. M. Jacobsen, S. K. Howard, G. E. (2017) *The Gender of Crime*. Rowman & Littlefield
- Butler, J. (2008). Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi (Çev. B. Ertür). Metis Yayınları.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine. *University of Chicago Legal Forum*, 1989(1), 139–167.
- Çatlak Zemin. (2020). Kesişimsel ve Evrenselci Bir Feminizm İçin. <https://catlakzemin.com/kesisimsel-ve-evrenselci-bir-feminizm-icin/>. Erişim Tarihi: 2.6.2026.
- Delphy, C. (1984). Close to home: A materialist analysis of women's oppression. Hutchinson.
- Eskiçorapçı, E. (2022). Türkiye'de Kadın Suçluluğunun Feminist Sosyal Hizmet Bağlamında İncelenmesi. *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, 12, 1-16.
- Federici, S. (2014). Caliban ve cadı (Çev. Ö. Karakaş). Otonom Yayıncılık.
- Foucault, M. (2023). Cinselliğin tarihi (Çev. Hülya Uğur Tanrıöver). Ayrıntı Yayınları.
- Friedan, B. (1993). Kadınlığın gizemi (Çev. A. Yılmaz). Payel Yayınları.
- Künüroğlu, F., Acar, B. ve Dönmez, U. B. (2021). Kesişimsel ayrımcılık: Tanım, kapsam ve kesişimsellik perspektifinden göç araştırmaları. *Nesne*, 9(22), 1013-1026.
- Mahmood, S. (2005). Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject. Princeton University Press.
- Mesele 121. (2025). Katil kadın olduğunda, yargılanan kadınlık oluyor. <https://www.mesele121.org/katil-kadin-oldugunda-yargilanan-kadinlik-oluyor/>. Erişim Tarihi: 2.6.2026.
- Mulvey, L. (1975). Visual pleasure and narrative cinema. *Screen*, 16(3), 6–18.
- Naffine, N. (2014). Feminism and Criminology. Polity.
- Sancar, S. (2011). Erkeklik: İmkânsız iktidar. Metis Yayınları.
- Sancar, S. (2020). Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Smart, C. Feminism and the Power of Law. Routledge.
- Sarıgöl, P. (2020). Kesişimsellik Teorisi ve Farklılıkların Feminizmi. *Uluslararası İnsan Çalışmaları Dergisi*, 3(6), 331-352.

Şenyapar, H. N. D. (2024). Identifying Pandemic Era Consumer Trends: Sentiment Analysis of Social Media Posts. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 61, 191-213.

Zeran, A. T. (2026). Katil Kadınlar. Çev. Dilara Anıl Özgen. Sel Yayıncılık.

Sosyal ve Psikolojik Ayrışma: Türkiye’de Sıradan Yaşamın Olağanüstü Stresi¹

Social and Psychological Dissociation: The Extraordinary Stress of Ordinary Life in Turkey

Arif AKBAŞ²

Gönderilme Tarihi: 11 Mart 2026

Kabul Tarihi: 26 Mayıs 2026

ÖZET

Bu makale, Türkiye’de yaygın olarak gözlemlenen sosyal/ psikolojik ayrışmanın nedenlerini, sonuçlarını ve bireylerin gündelik yaşamları üzerindeki etkilerini incelemektedir. Türkiye’de yaşanan siyasi, ekonomik ve kültürel dönüşümlerin bireyler arasında belirgin bir ayrışma yarattığı ileri sürülmektedir. Çalışmada, yorumlayıcı ve tarihsel sosyolojik yöntemler temel alınmış; literatür taraması, TÜİK verileri ve uluslararası istatistiklerden yararlanılarak çok boyutlu bir analiz gerçekleştirilmiştir. Elde edilen bulgular, ekonomik eşitsizliklerin ve sosyal hizmetlere erişimdeki adaletsizliklerin toplumsal ayrışmanın temel belirleyicileri olduğunu göstermektedir. Buna ek olarak, politik kutuplaşmanın bireyler arasında duygusal mesafeyi artırdığı ortaya konmaktadır. Araştırma, bireylerin bu ayrışma ve stres süreçleriyle başa çıkma mekanizmalarını da değerlendirerek çeşitli çözüm önerileri sunmaktadır. Sonuç olarak, Türkiye’deki sosyal ve psikolojik ayrışmanın bireylerin günlük yaşamında yoğun ve süreklilik arz eden bir stres kaynağı oluşturduğu ortaya konmakta; bu olgunun daha derinlikli analizine yönelik ampirik çalışmaların artırılması ve politika düzeyinde bütüncül müdahalelerin geliştirilmesi gerektiği savunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sosyal ayrışma, Psikolojik ayrışma, Ayrışma hipotezi, Stres sosyolojisi, Stresin toplum üzerindeki etkileri

ABSTRACT

This article examines the causes, consequences, and impacts of social and psychological fragmentation widely observed in Turkey, with a particular focus on their effects on individuals’ everyday lives. It is argued that political, economic, and cultural transformations in Turkey have generated a significant divide among individuals. The study employs interpretive and historical sociological methods, drawing on literature review, Turkish Statistical Institute (TÜİK) data, and international statistics to provide a multidimensional analysis. The findings indicate that economic inequalities and injustices in access to social services constitute the main drivers of social fragmentation. In addition, political polarization is shown to increase emotional distance among individuals. The research also evaluates the coping mechanisms developed by individuals in response to fragmentation and stress, offering a range of policy and societal recommendations. In conclusion, the study demonstrates that social and psychological fragmentation in Turkey constitutes a persistent and intense source of stress in everyday life, and argues for the expansion of empirical research and the development of comprehensive policy interventions to address this phenomenon.

Keywords: Social dissociation, Psychological dissociation, Dissociation hypothesis, Sociology of stress, Effects of stress on society

¹ Bu yazıya atıfta bulunmak için: Akbaş, A. (2026). Sosyal ve Psikolojik Ayrışma: Türkiye’de Sıradan Yaşamın Olağanüstü Stresi, Oditoryum Eleştirel Sosyal Bilimler Dergisi, 5(8), Ss. 111-130. ISSN: 2980-0439.

² Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, arifakbas@yahoo.com, ORCID: 0000-0002-8480-4350

Giriş

Bu çalışma, Türkiye’de gözlemlenen sosyal ve psikolojik ayrışma olgusunu, bireylerin gündelik yaşam deneyimleri üzerindeki etkileri bağlamında incelemeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda metin, temel olarak “sosyal ayrışma”, “psikolojik ayrışma” ve “stres” kavramları etrafında şekillenmektedir. Sosyal ayrışma, toplumsal yapı içinde ortaya çıkan ekonomik, kültürel ve politik farklılıkların bireyler arasında yarattığı mesafe ile kopukluk üzerinden ele alınırken; psikolojik ayrışma, bireyin duygusal ve bilişsel süreçlerinde yaşadığı yabancılaşma ve kopuş durumlarıyla ilişkilendirilmektedir. Bu iki kavram arasındaki etkileşim, çalışmanın analitik çerçevesini oluşturarak ayrışma süreçlerinin bireysel stres deneyimleriyle nasıl kesiştiğini açıklamaya yönelmektedir. Bu bağlamda izleyen bölümde, söz konusu kavramlar hem kendi iç dinamikleri hem de aralarındaki ilişkisellik temelinde tanımlanarak araştırmanın kuramsal zeminine yerleştirilecektir.

Sosyal ayrışma, bir toplum içinde bireyler arasında meydana gelen karmaşık ve çok yönlü bir olguyu ifade eder. Bu ayrışma, ekonomik eşitsizlikler, kültürel farklılıklar ve siyasi kutuplaşma gibi çeşitli biçimlerde ortaya çıkabilir. Topluluk üyeleri arasında bir uzaklık ve kopukluk duygusu yaratır. Ekonomik faktörler genellikle sosyal ayrılmaya önemli katkılarda bulunur, zira servet ve fırsatlardaki eşitsizlikler belirli sosyal sınıfların oluşmasına yol açabilir. Bu ayrımlar, eğitim, istihdam ve temel hizmetlere eşit erişim konusunda belirgin farklılıkların ortaya çıkmasına neden olarak belirli gruplar için dezavantajlı bir döngüyü sürdürebilir (Hennessy, 1997: 11-29). Kültürel farklılıklar da sosyal ayrılmada kritik bir rol oynar çünkü farklı inanç sistemleri, değerler ve gelenekler, sosyal sınırların oluşmasına katkıda bulunur. Bu kültürel ayrım, belirli toplulukların izolasyonuna yol açabilir, farklı gruplar arasında anlamlı etkileşimi ve anlayışı engelleyebilir. Ayrıca, siyasi kutuplaşma sosyal ayrılmayı daha da kötüleştirir, bireyleri belirli ideolojilere yönlendirerek “biz ve onlar” mantığı oluşturur (Bolt, 1998: 83-95). Bu ideolojik ayrım, artan gerilimlere, gerilen ilişkilere ve sosyal uyumun bozulmasına neden olabilir. Sosyal ayrışmanın sonuçları, yalnızca bireysel deneyimlerle sınırlı kalmayıp toplumsal yapı, kurumlar ve kolektif yaşam pratikleri üzerinde çok boyutlu etkiler ortaya çıkarmaktadır. Bu etkiler, sistemik adaletsizliklere, önyargıların pekiştirilmesine ve marjinalleştirilmiş gruplar için fırsatların kısıtlanmasına yol açabilir. Sosyal ayrışma, toplumun genel refahı üzerinde de zararlı etkilere sahiptir; iş birliğini, empatiyi ve kolektif problem çözme yeteneğini engelleyebilir. Sosyal ayrışmanın olumsuz etkilerini azaltmak için ekonomik eşitsizlikleri ele alan, kültürel anlayışı teşvik eden ve siyasi ayrımlar arasında yapıcı bir diyalogu teşvik eden çok yönlü bir yaklaşım benimsenmelidir. Böylece, toplum içindeki tüm bireylerin birbirine olan bağlantısını tanıyarak, sosyal ayrışmanın olumsuz etkilerini hafifletmeye ve daha uyumlu bir topluluk inşa etmeye yönelik çabalar artırılabilir (Reite, 1985: 223-258).

Sosyal ayrışma, literatürde bireyler arasındaki sosyal bağların zayıflaması ve duygusal kopuş süreçlerini ifade etmek üzere kullanılan bir kavramdır. Bu durum, bireylerin toplumlarından, sosyal gruplardan veya ilişkilerinden uzaklaşma eğiliminde olduğu bir durumu anlatır (Glover,

1943: 7). Sosyal ayrışma genellikle izolasyon, yabancılaşma ve toplumsal bağlardan uzaklaşma gibi unsurları içerir. Bireyler arasındaki bu kopukluk, genellikle kişisel tercihler, travmatik deneyimler, kültürel farklılıklar veya toplumsal değişimler gibi çeşitli faktörlerden kaynaklanabilir. Sosyal ayrışma, bireyin kendi toplumundan ve çevresinden uzaklaşmasıyla birlikte, duygusal bağları zayıflatabilir ve toplumsal destek sisteminden yoksun kalmaya yol açabilir (Payne, 2009: 272-314). Bu durum, bireyin izole hissetmesine, toplumdan soyutlanmasına ve duygusal refahının olumsuz etkilenmesine neden olabilir. Ayrıca, sosyal ayrışma, topluluklar arasında anlayışsızlık, iletişim eksikliği ve empati zafiyeti gibi sorunlara da sebebiyet verebilir. Bu durumun üstesinden gelmek için, toplumlar bireylerin duygusal ve sosyal bağlarını güçlendirmeye yönelik çeşitli önlemler alabilir. Empatiyi teşvik etmek, sosyal katılımı artırmak, kültürel çeşitliliği desteklemek ve bireyler arasında sağlıklı iletişimi teşvik etmek, sosyal ayrışmanın azaltılmasına yardımcı olabilir. Aynı zamanda, bu durumu anlamak ve destek sağlamak da önemlidir çünkü sosyal ayrışma, bireylerin genel yaşam kalitesini etkileyebilir ve toplumların dayanışma ruhunu zayıflatabilir (Mauss, 2011: 738).

Psikolojik ayrışma, bireyin kendi zihinsel süreçlerinden, düşüncelerinden veya duygusal deneyimlerinden uzaklaşma durumunu ifade eden bir kavramdır. Bu durum, bireyin kendisini gerçeklikten soyutlaması, duygusal tepkilerini sınırlaması veya kendi zihinsel süreçlerini bir tür ayrışma içinde deneyimlemesi şeklinde ortaya çıkabilir (Brown, 2006: 7-28). Psikolojik ayrışma, genellikle ciddi travmatik deneyimler, şiddet, istismar veya aşırı stres gibi durumlarla ilişkilendirilir. Bu durum, bireyin duygusal tepkilerini kontrol etmekte zorlanmasına, bellek kayıplarına, kişisel kimliğin belirsizleşmesine veya kendini yabancılaşmış hissetmesine neden olabilir. Psikolojik ayrışma, kişinin kendi iç dünyası ile dış dünya arasında bir tür duvarın olduğu bir durumu simgeler (Dell, 2009: 709-825). Birey, duygusal acıdan korunmak veya travmatik deneyimlerle başa çıkabilmek adına bu ayrışmayı yaşayabilir. Psikolojik sağlık profesyonelleri, bireylerin bu türden deneyimlerle başa çıkabilmeleri ve iyileşebilmeleri için terapi ve destek sunabilirler. Bu destek, duygusal farkındalığı artırmak, sağlıklı başa çıkma mekanizmalarını öğretmek ve travmatik deneyimlerle yüzleşmeye yardımcı olmak amacıyla tasarlanabilir. Psikolojik ayrışma, bireyin genel yaşam kalitesini ve zihinsel sağlığını önemli ölçüde etkileyebileceğinden, bu konuda profesyonel yardım almak önemli bir adım olabilir (Cardena, 1994: 15-31).

Sosyal ayrışma ve psikolojik ayrışma, bireylerin toplumsal yahut duygusal bağlarını zayıflatan karmaşık kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyal ayrışma, genellikle toplumsal yapıdaki eşitsizlikler, kültürel farklılıklar ve politik kutuplaşma gibi faktörlerle ilişkilidir. Bu bağlamda, bireyler arasındaki sosyal ayrışma, psikolojik ayrışma süreçlerini tetikleyebilir. Sosyal çevreden soyutlanma, bireylerin kendilerini yabancılaşmış hissetmelerine ve duygusal bağlarını kaybetmelerine neden olabilir (Mauss, 2011: 738). Psikolojik ayrışma, özellikle travmatik olaylar, stres ve duygusal zorlanmalar sonucu ortaya çıkan bir durumdur. Psikolojik ayrışma, bireyin kendi zihinsel süreçlerinden kopmasına ve duygusal bağlarından uzaklaşmasına yol açabilir. Sosyal ayrışma bu süreçleri derinleştirebilir çünkü bireyler toplumsal ilişkilerini kaybettikçe duygusal bütünlüklerini korumak adına psikolojik ayrışmaya yönelebirlirler. Sosyal ve psikolojik

ayrışmanın birbirini etkileyen dinamikleri göz önüne alındığında, bu durumun bireyler üzerindeki etkileri çeşitlilik göstermektedir. İzolasyon ve duygusal kopukluk, bireylerin yaşam kalitesini düşürebilir, depresyon ve kaygı gibi psikolojik sorunlara yol açabilir (Carlson, 2009: 2-8). Bu etkiler, sosyal ve psikolojik destek sistemlerinin önemini vurgulayarak, bireylerin ayrışmalarla başa çıkabilmeleri için gerekli kaynaklara erişimini desteklemek gerekliliğini ortaya koymaktadır. Sosyal ayrışma ve psikolojik ayrışma arasındaki karmaşık ilişkilerin anlaşılması, bireylerin toplumsal ve duygusal ihtiyaçlarını daha iyi karşılayabilmek adına önemlidir. (Van der Hart, 2022: 13-38).

Sosyal psikolojide ayrışma, bireyler veya gruplar arasındaki uzaklık, yabancılaşma ve aidiyet eksikliği durumunu ifade eden bir kavramdır. Bu kavram, genellikle toplumsal bağların zayıfladığı, insanların birbirlerinden uzaklaştığı veya gruplar arasında bir kopukluk olduğu durumları tanımlar. Sosyal ayrışma, bir bireyin kendisini toplumundan veya bir sosyal grubundan dışlanmış veya izole hissetmesine neden olabilir. Sosyal ayrışma, çeşitli faktörlerden kaynaklanabilir: Ekonomik eşitsizlik, kültürel farklılıklar, siyasi kutuplaşma, etnik ayrımcılık gibi toplumsal dinamikler sosyal ayrışmaya zemin hazırlayabilir (Payne, 2008: 1073-1092). Bu durumlar, bireylerin kendilerini bir grup içinde yabancılaşmış veya dışlanmış hissetmelerine ve toplumsal dayanışma duygusunun zayıflamasına yol açabilir. Sosyal ayrışmanın etkileri geniş bir yelpazede ortaya çıkabilir. Bireyler arasındaki iletişim eksikliği, empati zafiyeti, düşmanlık ve toplumsal huzursuzluk gibi olumsuz sonuçlar sosyal ayrışmanın bir sonucu olarak gözlenebilir. Ayrıca, bireylerin psikolojik sağlıkları üzerinde olumsuz etkileri olabilir; örneğin, bireylerin depresyon, anksiyete veya duygusal sıkıntılar yaşama olasılığını artırabilir. Sosyal psikolojide ayrışma konsepti, bireylerin ve toplumların sosyal ilişkilerini anlamak, bu ilişkilerdeki dinamikleri çözümlmek, daha sağlıklı sosyal bağlar kurmak için önemli bir araştırma ve analiz alanıdır. Araştırmalar, sosyal ayrışmanın nedenlerini, etkilerini ve bu ayrışmanın önlenmesi veya azaltılması için geliştirilebilecek stratejileri anlamak amacıyla yürütülmektedir (Wright, 2013: 41-60)

Sosyal ve psikolojik ayrışma, yalnızca toplumsal bağların zayıflamasıyla sınırlı kalmayıp bireylerin yaşamında derin bir stres kaynağına dönüşmektedir. Ayrışma, ekonomik eşitsizlikler ve kültürel kutuplaşmalarla birleştiğinde, bireylerin gündelik yaşamlarında karşılaştıkları taleplerle başa çıkma kapasitelerini zorlar. Bu durum, stresin yalnızca bireysel bir tepki değil, bilhassa toplumsal bir olgu olarak ortaya çıkmasına neden olur. Dolayısıyla araştırmamız, sosyal ve psikolojik ayrışmanın Türkiye’de sıradan yaşam üzerindeki olağanüstü stresle nasıl etkileşim içinde olduğunu anlamayı amaçlamakta; ayrışma ile stres arasındaki bu karşılıklı ilişkiyi sosyolojik ve psikolojik perspektiflerden incelemektedir.

Yöntem

Bu makale, “Sosyal ve Psikolojik Ayrışma: Türkiye’de Sıradan Yaşamın Olağanüstü Stresi” başlığını taşıyan etüt için kullanılacak olan yöntemi yorumlayıcı, nesnel ve tarihsel sosyolojik metotlar üzerine odaklanmaktadır. Bu metodoloji, Türkiye’deki sosyal ve psikolojik ayrışmanın derinlemesine anlaşılmasını ve bu olgunun sıradan bireylerin yaşamları üzerindeki etkilerinin

tarihsel bir çerçeve içinde incelenmesini amaçlamaktadır. Yorumlayıcı metot, makalede sunulan verilerin ve analizlerin ötesinde, okuyuculara derinlemesine bir anlayış sağlamak amacıyla kullanılmıştır. Bu metot, sosyal ayrışmanın sebeplerini ve etkilerini değerlendirirken, farklı perspektifleri ve öznel deneyimleri içermeyi hedefler. Ayrıca, Türkiye'nin sosyal, ekonomik ve kültürel geçmişini dikkate alarak, sosyal ayrışmanın evrimini ve değişimini anlamak için nesnel sosyolojik metotları entegre eder. Nesnel metot, tarafsız ve bilimsel bir yaklaşım sunarak, sosyal ayrışmanın altında yatan nedenleri ve bu ayrışmanın toplumsal yapılara olan etkilerini somut verilerle destekler. İstatistiksel analizler, anketler ve diğer objektif veri kaynakları, sosyal ayrışmanın ölçülebilir yönlerini ortaya koymak için kullanılmıştır.

Tarihsel metot, Türkiye'deki sosyal ve psikolojik ayrışmayı anlamak için geçmişe odaklanmıştır. Bu metot, sosyal değişimleri ve dönemsel etkileri belirleyerek, bugünkü durumu tarihsel bir bağlam içinde değerlendirmeyi amaçlar. Sosyal ve psikolojik ayrışmanın Türkiye'deki evrimini inceleyerek, bugünün stresini anlamak ve geleceğe yönelik çözümler önermek amacıyla tarihsel bir perspektif sunacaktır. Bu yöntem, sosyal ve psikolojik ayrışmanın karmaşıklığını ve derinliğini anlamak, Türkiye'deki sıradan bireylerin yaşamında meydana gelen olağanüstü stresi ele almak için güçlü bir araştırma çerçevesi sunmayı hedeflemektedir. Bu makale, yorumlayıcı, nesnel ve tarihsel sosyolojik metotların etkili bir şekilde entegre edilmesiyle, sosyal bilimlere önemli bir katkı sunmayı amaçlamaktadır. Araştırmada kullanılan yorumlayıcı metot, bireylerin deneyimlerini anlamaya yönelik derinlemesine çalışmalar ve literatür taramasıyla desteklenmiştir. Nesnel metot kapsamında TÜİK verileri ve uluslararası stres istatistikleri analiz edilmiştir. Tarihsel metot ise Türkiye'de sosyal ayrışmanın evrimini anlamak için son 20 yılın sosyoekonomik verilerini incelemiştir.

Bulgular

Araştırma, Türkiye'de giderek artan ekonomik eşitsizliklerin, toplum içinde sosyal ayrışmayı güçlendirdiğini göstermektedir. Gelir dağılımındaki uçurumlar, bireyler arasında ekonomik güvensizliği artırarak sosyal kopukluğa neden olmaktadır. Çalışmada Türkiye'deki politik gerilimlerin bireyler arasında duygusal uzaklaşmaya yol açtığını gösteren önemli veriler elde edilmiştir. Kutuplaşma, siyasi görüş farklılıkları nedeniyle bireyler arasında çatışmalara ve empati eksikliğine sebep olmaktadır. Bulgular sosyal hizmetlerin adil bir şekilde dağılmadığı durumlarda bireylerin yaşadığı stresin arttığını göstermektedir. Eğitim, sağlık ve diğer önemli hizmetlere eşitsiz erişim, sosyal ayrışma sürecini tetiklemektedir. Araştırma Türkiye'de sosyal destek mekanizmalarının yetersizliğini vurgulamaktadır. Bireyler arasındaki sosyal ayrışma, toplumsal dayanışma ve yardımlaşma mekanizmalarını olumsuz etkileyerek stresi artırmaktadır. Bulgular sosyal ve psikolojik ayrışmanın bireylerin mental sağlığı üzerinde ciddi etkiler bıraktığını göstermektedir. Bu durum, depresyon, anksiyete ve genel yaşam kalitesinde düşüşle ilişkilidir.

Ekonomik Eşitsizlik ve Stres

2025 yılında TÜRK-İŞ'in verilerine göre, bir aile için açlık sınırı 28.412 TL, yoksulluk sınırı ise 92.547 TL olarak hesaplanmıştır; enflasyon yıllık %40,22 oranında artarak temel gıda ve yaşam maliyetlerini ciddi ölçüde yükseltmiştir (TÜRK-İŞ, Ekim 2025). Bu makroekonomik ortam, özellikle dar gelirli hanelerde kronik stres yükü yaratmıştır. Ekonomik güvencesizlik yaşayan bireylerin, sağlıklı beslenme, ısınma, eğitim, ulaşım gibi temel ihtiyaçları karşılamakta zorlanmaları hem fizyolojik hem de psikolojik stres düzeylerini belirgin şekilde artırmıştır (Smith, 2025: 34). Dolayısıyla makalemizde ekonomik eşitsizlik, sadece gelir dağılımındaki adaletsizlik olarak değil, yanı sıra bireylerin yaşam kalitesine doğrudan etki eden, strese neden olan merkezi bir unsur olarak ele alınmıştır.

Politik Kutuplaşma ve Psikolojik Ayrışma

Türkiye'de politik kutuplaşma yalnızca ideolojik düzeyde sınırlı kalmamaktadır; toplumsal ilişkilerde de derin ayrışmalar yaratmaktadır (Özkara, 2025: 210–212). Özkara'nın 11.311 katılımcı üzerinde yapılan anketine göre, siyasi aidiyetler toplumdaki güven duygusunu zayıflatarak, farklı görüşten bireylerin günlük yaşamda birbirlerine karşı mesafe koymalarına neden olmaktadır. Özellikle CHP seçmenleri ile AK Parti seçmenleri arasında sosyal yakınlıkta anlamlı eşitsizlikler gözlenmiş; bu durum bireylerin aidiyet temelinde maruz kaldıkları psikolojik stresin boyutunu yükseltmiştir (Özkara, 2025: 213). Bu ayrışma, sosyal ortamda kendini güvensizlik ve dışlanmışlık hissi olarak gösteren stresle ilişkilidir.

Politik Ayrışmanın Psikolojik Etkileri

Tarık Çelenk'in vurguladığı gibi, dijital çağın koşullarında politik psikoloji unsurunun yükselmesi, bireyleri “kabine siyaseti” yaklaşımına itmektedir; bu da toplumdaki ortak değer sistemini zayıflatarak bireysel izolasyonu ve psikolojik ayrışmayı pekiştirmektedir (Çelenk, 2025: 45–46). Bu ortamda bireyler, kendilerini ait hissetmedikleri gruplarla iletişim kurmaktan kaçınmakta; sosyal stres düzeyleri artmaktadır. Politika merkezli gruplar arasındaki bu mesafe, sadece fikir ayrılığı olarak kalmayıp, psikolojik ölçekte “ötekileştirme”, “güvensizlik” ve “duygusal gerilim” gibi stres kaynaklarını yaratmaktadır. Bu noktada politik kutuplaşma; sosyal dokuyu parçalayan, psikolojik refahı azaltan, bireyler arasında duygusal kırılganlığı artıran bir süreç olarak çalışmada tanımlanmıştır.

Ayrışma Hipotezi, Stres Çalışmaları ve Stres Yönetimi

Sosyal, ekonomik ve politik olumsuzluklara kümülatif biçimde maruz kalmanın, erken dönem sağlık bozulmalarını açıklamada önemli bir çerçeve sunduğu; bu bağlamda söz konusu sürecin “ayrışma hipotezi” kapsamında teorileştirildiği ileri sürülmektedir. Azınlık grupları ve dışlanmış toplulukların, maruz kaldıkları yapısal eşitsizlikler ve sosyal dışlanma süreçleri nedeniyle daha olumsuz sağlık sonuçları deneyimledikleri, literatürde kapsamlı biçimde ortaya konmuştur (Riley, 2012: 167–174). Bunun nedeni, önyargı, sosyal yabancılaşma dâhil olmak üzere bir dizi stres

kaynağı olabilir; kurumsal önyargı, siyasi baskı, ekonomik dışlama ve ırk ayrımcılığı vb (Williams, 2009: 20-47). Ayrışma hipotezi, bireyler yaşlandıkça bu stres faktörlerinin kümülatif yükünün “hava koşulları” olduğunu ileri sürer ve azınlık gruplarının diğerlerine kıyasla daha fazla maruz kaldığı hava koşulları, sağlık sonuçlarındaki farklılıkları açıklayabilir (Morello-Frosch, 2006: 1150-1153). Son yıllarda, hava koşullarının biyolojik olarak anlamlı bir etkiye sahip olabileceği hipotezi, dışlanmış topluluklar arasındaki sosyal, çevresel ve politik stres faktörlerinin fizyolojik etkilerini değerlendiren çalışmalarda araştırılmıştır (Geronimus, 2010: 19-38). Bu gelişmeler, ayrışma hipotezinin literatürde daha geniş bir kuramsal çerçeve olarak kullanılmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim söz konusu hipotez, özellikle ırk temelli stres faktörlerine eşitsiz maruz kalmanın sağlık eşitsizliklerini açıklamada başvurulmuş temel yaklaşımlardan biri hâline gelmiştir. Bu doğrultuda araştırmacılar, stres ve yaşlanma arasındaki ilişkiyi biyolojik süreçler üzerinden inceleyerek, allostatik yük ve hızlanmış beyin yaşlanması gibi mekanizmaların sosyal eşitsizliklerle yakından ilişkili olduğunu göstermiştir (Keene, 2011: 417-735).

Stres, bireyin çevresel, duygusal veya fiziksel taleplere uyum sağlamak için gösterdiği biyolojik ve psikolojik tepkilerin genel bir tanımını ifade eder. Bu durum, bir kişinin normal işleyişini sürdürebilmek adına karşılaştığı zorluklara verdiği yanıtın bir sonucudur. Stres, çeşitli durumlar ve olaylar karşısında ortaya çıkabilir; bu durumlar, kişinin beklentileri, talepleri ve kaygılarına bağlı olarak değişiklik gösterir (Dobson, 2000: 743-752). Fizyolojik olarak, stres, vücudun “savaş ya da kaç” tepkisi olarak bilinen bir dizi biyokimyasal reaksiyonu tetikleyebilir. Bu reaksiyonlar, adrenal bezlerin kortizol ve adrenalin gibi stres hormonlarını salgılamasını içerir. Kısa vadeli stres tepkileri, kalp atış hızının artması, solunumun hızlanması ve kasların gerilmesi gibi belirgin fizyolojik değişikliklere neden olabilir. Uzun vadeli stres ise bağışıklık sistemi zayıflamasına, sindirim sorunlarına ve diğer sağlık sorunlarına yol açabilir (Kraner, 2010: 655-673). Psikolojik olarak stres, kişinin duygusal ve zihinsel refahını etkileyen bir faktördür. Günlük yaşamda karşılaşılan zorluklar, iş veya okul baskısı, finansal sorunlar veya ilişki problemleri gibi durumlar, bireyin stres düzeyini artırabilir. Stres, duygusal belirtilerle birlikte gelerek endişe, depresyon ve uyku problemlerini tetikleyebilir. Ayrıca, uzun süreli stresin kognitif işlevleri ve karar verme yeteneği üzerinde olumsuz bir etkisi olabilir (Bartlett, 1998: 1-22). Stres, bireylerin yaşam kalitesini etkileyebilen karmaşık bir olgudur. Ancak, uygun başa çıkma mekanizmaları, sosyal destek sistemleri ve stres yönetimi stratejileri ile stresin olumsuz etkileri azaltılabilir. Bunun yanında stresin sadece zararlı bir fenomen olmadığı, aynı zamanda bireyin çevresine uyum sağlama çabasının bir yansıması olduğu perspektifi de önemlidir (Pearlin, 1989: 241-256). Batı’da stres konusunda birçok önemli çalışma yapılmıştır.³

³ Bunlar içinde: “Stres-Sağlık Bulmacası: Sağlık Sonuçları ve Başa Çıkma Mekanizmaları” - Lazarus, R. S., ve Folkman, S. (1984) “Küreselleşmiş Ekonomide İş Stresi ve Sağlık” - Quick, J. C., ve Tetrick, L. E. (Eds.). (2003) “Stres: Kavramlar, Biliş, Duygu ve Davranış” - Fink, G. (Ed.). (2016) “Psikolojik Bozukluklarda ve Fiziksel Hastalıklarda Stresin Rolü” - Cohen, S., Kessler, R.C., ve Gordon, L.U. (Eds.). (1995) “Hizmet Mesleklerinde Mesleki Stres” - Farber, B. A. (Ed.). (1983) “İş Stresiyle Başa Çıkmak: Bir İnceleme ve Eleştiri” - Quick, J. C., ve Quick, J. D. (1984) “Kronik Stres ve Sağlık: Hipertansiyon ve Diğer Kardiyovasküler Hastalıklar” - McEwen, B. S. (Ed.). (1995) “Mesleki Stres ve Örgütsel Etkililik” - Murphy, L. R. (Ed.). (1995) “Stres, Sağlık ve Refah: 21. Yüzyılda Gelişmek” - Baum, A., Revenson, T.A., ve Singer, J. E. (Eds.). (2001) “Psikolojik Stresin Fizyolojisi” - Cacioppo, J. T. ve Tassinary, L. G. (Eds.). (1990) vb. örnek olarak gösterebiliriz.

Türkiye de Türk yazarlar tarafından da stres konusunu ele alan bazı yapıtlar ortaya çıkmıştır.⁴ Kitap satış siteleri [Kitapyurdu/ Amazon Türkiye/ D&R] tarandığında stres konusunda Türkiye’de son on yıl içinde 150 kitap yayımlandığı görülmektedir. Dolayısıyla “stres” konusu Türk akademisyenlerin en çok ilgilendiği konulardan biridir. Türkiye’de stres konusu, çeşitli disiplinlerde yapılan araştırmalarla ele alınmış ve geniş bir perspektiften incelenmiştir. Bu çalışmalar, bireylerin, toplulukların ve iş yerlerinin içinde bulunduğu stres faktörlerini anlamak, etkilerini değerlendirmek ve başa çıkma stratejilerini geliştirmek amacıyla yapılmıştır. Bu örnekler, Türkiye’de stres konusunun geniş bir perspektiften ele alındığını ve farklı sektörlerdeki bireylerin stresle başa çıkma stratejilerinin anlaşılmasına yönelik çeşitli çalışmaların yapıldığını göstermektedir. Stresin bireyler, topluluklar ve iş yerleri üzerindeki etkilerini anlamak ve bu etkilerle başa çıkma stratejilerini geliştirmek, Türkiye’deki araştırmacılar ve uzmanlar için önemli bir konu olmaya devam etmektedir.

Stres, modern yaşamın kaçınılmaz bir parçasıdır ve bireyler, iş yerlerinde, eğitim ortamlarında veya kişisel ilişkilerde karşılaştıkları zorluklarla başa çıkmak zorundadırlar. Stresle başa çıkma, bireylerin bu zorluklara etkili bir şekilde yanıt verme becerisini ifade eder ve sağlıklı bir yaşam sürdürme, başarı elde etme ve genel refahı artırma açısından kritik öneme sahiptir. Stresle başa çıkma sürecinde, stres yönetimi ilk adımı oluşturur. Stres yönetimi, bireylerin stres kaynaklarını tanımlamalarını, stresle başa çıkma stratejilerini belirlemelerini ve bu stratejileri uygulamalarını içerir. Bu süreç, bireyin kontrol edilebilen ve edilemeyen stres faktörlerini ayırt etmesine, önceliklendirilmesine ve çözüm odaklı bir yaklaşım benimsemesine yardımcı olur. Stresle başa çıkma yöntemleri, bireylere geniş bir araç seti sunar. Bunlar arasında en yaygın olanı, duygusal yönetimi içeren duygusal odaklı stratejilerdir (Dewe, 1990: 135-150). Örneğin, derin nefes alma, meditasyon ve yoga gibi teknikler, bireyin zihinsel durumunu dengeleyerek stresi azaltmaya yardımcı olabilir. Ayrıca, pozitif düşünce ve problem çözme becerilerini geliştirmek de duygusal yönetimi destekleyen etkili stratejiler arasındadır. Bilişsel odaklı stresle başa çıkma yöntemleri,

⁴ Sinan Canan “İFA: İnsanın Fabrika Ayarları 2. Kitap / İlişkiler ve Stres”, Hakan Sırt “Stres Kavramı ve Stres Yönetimi, Stresle Başa Çıkma”, Allen Elkin “Stres Yönetimi for Dummies”, Aylin Mıhçı “Stres-siz”, Fatih Yalçın “Sağlam Kalp Sıfır Stres”, Seran Şimşir “Stres ve Ötesi”, Şerife Güzel ve Hilal Akman Dömbekci “Sağlık Kurumlarında Kriz ve Stres Yönetimi”, Esra Savaş “Kanser Sürecinde Kognitif Davranışsal Temelli Stres Yönetim Programı”, Nedim Taktak “3K Tekniği İle Öfke Ve Stres Yönetimi”, Akif Manaf “Stres Psikolojisi”, Ahmet Özmen “Travmatik Yaşam Olayları ve Travmatik Stres”, Oğuzhan Tuncel “Fiziksel Aktivitenin Yaşam Memnuniyeti, Depresyon, Stres ve Kaygı Düzeyine Etkisi” Kolektif “Mesleki Stres Faktörlerine Rağmen Ayakta Kalabilme: Ruh Sağlığı Çalışanları İçin Bir Öz Bakım Rehberi”, Emine Cihan Duyan ve Gonca Duyan “Stres Savaşçısı”, Gamze Üngür “Sporda Duygusal Zekâ, Kişilik ve Fizyolojik Stres Yanıtları”, Engin Efek “Atletizmin Stres, Atılganlık ve Sportmenlik İle İlişkisi”, Tülay Karayazı “Beden Eğitimi Öğretmenlerinin Atanma Usullerine Göre Örgütsel Bağlılık, Mesleki Stres ve Diğerkamlık Düzeylerinin İncelenmesi”, Neşe Önalın “Fırtınalı Dönem Gençlik Döneminde Stres ve Başarıya Etkisi”, Kolektif “A’dan Z’ye Aromaterapi Karışımları - 4 Depresyon, Stres ve Kaygı, Performans, Enerji, Odaklanma, Uykusuzluk”, Deniz Sönmez “Sağlık İşletmelerinde Çalışan Verimliliği, Örgütsel Bağlılık ve Stres Yönetimi”, Zuhal Baltaş ve Acar Baltaş “Stres ve Başa Çıkma Yolları”, Behlül Tokur “Stres ve Din”, Sezin Öner “Travma Sonrası Stres Bozukluğu: Kuramsal ve Uygulamaya Yönelik Yaklaşımlar”, İnalet Aydın “İş Yaşamında Stres”, Zuhal Baltaş “Verimli İş Hayatının Sırrı: Stres”, Hüseyin Yılmaz ve Gülsüm Yılmaz “Bireysel ve Örgütsel Stres Yönetimi”, Ziya Kuruç “Sporda Stresle Başa Çıkma”, Akın Başal “Stres Yapmayan Stres Kitabı”, Yücel Ertekin “Stres ve Yönetim”, Kemal Soytürk “Eğitim Yönetiminde Stres”, Muammer Paşa ve Kurtuluş Kaymaz “Stres Yönetimi”, Ersin Altıntaş “Stres Yönetimi”, Hüseyin Ayhan “Bakış Açınızı Değiştirin Hayata Pozitif Bakın, Stres ve Depresyonla Başa Çıkmanın 65 Yolu”, Abdulkadir Kaya “Stres, Yönetimi Ve Finansal Stres”, Gül Eser “Duygular, Toplumsal Cinsiyet ve Stres” vb.

bireyin stresli durumları daha objektif bir bakış açısıyla değerlendirmesine odaklanır. Bu yaklaşım, olumsuz düşünceleri tanımlamayı, sorgulamayı ve değiştirmeyi içerir.

Stresle başa çıkma sürecinde bireyin düşünce kalıplarını pozitif bir şekilde yönlendirmesi, duygusal tepkileri daha sağlıklı bir yönde kontrol etmesine yardımcı olabilir. Sosyal destek ve ilişkiler de stresle başa çıkma sürecinde önemli bir rol oynar. Aile, arkadaşlar veya profesyonel destek almak, bireyin duygusal yükü paylaşmasına ve stresle başa çıkma konusunda daha etkili olmasına yardımcı olabilir. Ayrıca, hobiler ve aktivitelerle meşgul olmak da stresi azaltmada etkili bir strateji olarak öne çıkar. Stresle başa çıkma sürecinde fiziksel aktivite de vurgulanır. Düzenli egzersiz, vücudu rahatlatmanın yanı sıra endorfin salınımını artırarak ruh halini iyileştirebilir. Sağlıklı beslenme, yeterli uyku ve dinlenme de stresle başa çıkma stratejilerini destekleyen önemli unsurlardır (Dewe, 1993: 5-15). Stres yönetimi ve stresle başa çıkma yöntemleri, bireylerin stresli durumlarla baş etmelerinde kilit bir rol oynar. Bu yöntemler, duygusal, bilişsel, sosyal ve fiziksel boyutlarda etkili bir denge sağlayarak bireyin genel yaşam kalitesini artırabilir. Stresle başa çıkma becerilerinin geliştirilmesi, bireylerin karşılaştıkları zorluklarla daha etkili bir şekilde başa çıkmalarına yardımcı olarak sağlıklı ve dengeli bir yaşam sürmelerine olanak tanır (Esch, 2010: 19-39).

Klinik psikoloji, bireylerin mental sağlıkları üzerindeki etkileriyle birlikte bir dizi psikolojik sorunla başa çıkmaya odaklanan bir alan olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda, stres ve stres yönetimi konusu, klinik psikologların önemli bir odak noktasını oluşturur. Sistematik incelemeler, bu alandaki bilimsel araştırmaların derinlemesine bir analizini sağlar ve klinik pratiği şekillendirebilecek önemli bulgular sunar. Stres, bireyin çevresel, duygusal veya fiziksel taleplerle başa çıkma kapasitesini aşan bir baskıya maruz kalması durumunda ortaya çıkan bir reaksiyondur. Klinik psikologlar, stresin mental sağlık üzerindeki etkilerini anlamak, bireylerin stresle başa çıkma becerilerini geliştirmek ve bu konuda etkili müdahale stratejileri oluşturmak için çeşitli araştırmalara katkıda bulunmuşlardır. Sistematik bir inceleme, genellikle mevcut literatürdeki bilimsel çalışmaları bir araya getirir ve bu çalışmaların ortak temalarını, eğilimlerini ve sonuçlarını değerlendirir. Klinik psikolojide stres ve stres yönetimi konusundaki sistematik incelemeler, stresle ilişkilendirilmiş psikopatolojik durumları, bireyler arasındaki farklılıkları ve etkili müdahale stratejilerini anlama amacını taşır. Bu incelemeler genellikle stresin depresyon, anksiyete, travma sonrası stres bozukluğu gibi psikopatolojik durumlarla ilişkisini değerlendirir. Ayrıca, stresle başa çıkma stratejilerinin etkililiğini ve bireyler arasındaki farklılıkları belirlemek için yapılan araştırmalara odaklanır (Hannigan, 2014: 235-240).

Bulgular, bireylerin stresle başa çıkma kapasitelerini geliştirmek ve klinik uygulamalarda daha etkili müdahaleler sağlamak adına önemli kılavuzlar sunabilir. Örneğin, bir sistematik inceleme, bilişsel davranışçı terapinin stresle başa çıkma becerilerini geliştirmedeki etkililiğini gösterebilir. Ayrıca, bilinçli farkındalık ve meditasyon tekniklerinin stresin psikopatolojik etkilerini azaltmada ne kadar etkili olduğuna dair derinlemesine bir değerlendirme sunabilir. Bu tür incelemeler,

klirik psikologlara, bireylerin stresle başa çıkma stratejilerini değerlendirmede ve uygulamada daha iyi bir anlayış geliştirmede yardımcı olabilir. Klinik psikolojide stres ve stres yönetimi konusundaki sistematik incelemeler, bilimsel literatürü özetleyerek klinik pratiği yönlendirebilecek önemli bulgular sunar. Bu incelemeler, klinik psikologlara bireylerin stresle başa çıkma kapasitelerini güçlendirmede ve mental sağlık sorunlarına etkili müdahalelerde bulunmada rehberlik edebilir (Hannigan, 2014: 235-245).

Kapsamlı stres yönetimi, bireylerin hayatlarındaki stres faktörleriyle başa çıkma becerilerini güçlendirmeyi amaçlayan bir süreci ifade eder. Bu yaklaşım, stresin sadece belirli bir olaya ya da döneme değil, genel yaşam tarzına ve zihinsel sağlığa etki eden bir süreç olduğunu kabul eder. Kapsamlı stres yönetimi, bireyin stres faktörlerini tanıması ve farkında olması ile başlar. Hangi durumların stres yarattığını anlamak, etkili bir şekilde mücadele etmenin ilk adımıdır. Birey, stres kaynaklarını belirleyerek bu kaynakları sınıflandırmalıdır. İş, ilişkiler, mali durum gibi farklı alanlarda ortaya çıkan stres faktörlerini tanımak, bu faktörlerle daha etkili bir şekilde başa çıkma sürecini destekler. Tüm stres faktörleri arasında öncelikli olanları belirlemek, enerji ve kaynakların etkili bir şekilde kullanılmasını sağlar. Öncelik belirleme, bireyin odaklanması gereken alanları netleştirir. Kapsamlı stres yönetimi, bireyin duygusal sağlığını iyileştirmeyi de içerir. Duygu yönetimi becerilerini geliştirmek, stresle daha etkili bir şekilde başa çıkmada yardımcı olabilir. Zaman yönetimi, bireyin günlük yaşantısını düzenlemesine ve görevleri arasında denge kurmasına yardımcı olur. Etketif zaman yönetimi, stresin azaltılmasına ve işlerin daha düzenli bir şekilde yapılmasına olanak tanır. Sağlıklı bir yaşam tarzı sürdürmek, düzenli egzersiz yapmak, dengeli beslenmek ve yeterli uyku almak, vücudun stresle daha etkili bir şekilde başa çıkmasına yardımcı olur. Aile, arkadaşlar ve profesyonel destek, stresle başa çıkmada önemli bir rol oynar. Sosyal bağlantılar, duygusal destek sağlar ve stresi paylaşma ve azaltma konusunda yardımcı olabilir. Kapsamlı stres yönetimi, sorunlara odaklanma ve çözüm bulma becerilerini içerir. Sorunları çözebilme yeteneği, stresle başa çıkma sürecinde etkili bir strateji olarak kabul edilir. Stresle başa çıkma sürecinde bilgi edinme ve sürekli öğrenme, bireyin daha etkili stratejiler geliştirmesine olanak tanır. Stresle ilgili bilgi sahibi olmak, bu konuda daha bilinçli kararlar almayı sağlar. Kapsamlı stres yönetimi, bireyin yaşamını genel olarak iyileştirmeyi ve stresle baş etmeyi öğrenmeyi hedefler. Bu süreç, bireyin hem fiziksel sağlığını hem de psikolojik refahını artırarak daha dengeli bir yaşam tarzına ulaşmasına yardımcı olabilir (Greenberg, 2021: 1-20).

Sağlıklı yaşam için etkili stres yönetimi, fiziksel sağlığı destekleyen ve psikolojik refahı artıran bir dizi stratejiyi içermelidir. Stres yönetimine başlamak için ilk adım, stres kaynaklarını tanımak ve farkında olmaktır. Hangi durumların sizi strese soktuğunu anlamak, bu durumlarla başa çıkma sürecini etkili bir şekilde planlamanıza yardımcı olacaktır. Fiziksel aktivite, stres hormonlarını azaltabilir ve endorfin salınımını artırarak genel ruh halini iyileştirebilir. Haftada en az birkaç kez düzenli egzersiz yapmak, stresle başa çıkma kapasitesini artırabilir. Dengeli bir diyet, vücudunuzun ihtiyaç duyduğu besinleri almasını sağlar. Vitamin ve minerallerle zengin bir beslenme, stresle mücadelede önemli bir rol oynayabilir. Yeterli ve kaliteli uyku, vücudunuzun

toparlanmasını sağlar. Uyku eksikliği, stresle başa çıkma yeteneğini zayıflatabilir ve genel sağlığı olumsuz etkileyebilir. Görevleri önceliklendirme, zaman yönetimi becerilerini geliştirme ve planlı çalışma, işleri daha etkili bir şekilde tamamlamaya yardımcı olabilir. Bu da stresin azalmasına katkıda bulunabilir. Aile, arkadaşlar veya profesyonel destek, stresle başa çıkma sürecinde önemli bir rol oynar. Duygusal destek, sorunları paylaşma ve çözme konusunda yardımcı olabilir. Farkındalık ve meditasyon teknikleri, zihinsel sağlığı iyileştirerek stresle başa çıkmada etkili olabilir. Bu teknikler, anlık yaşamın tadını çıkarmayı ve zihni sakinleştirmeyi amaçlar. Kendinize zaman ayırarak rahatlatıcı aktivitelerle meşgul olmak, stresin azalmasına yardımcı olabilir. Kitap okuma, resim yapma, müzik dinleme gibi hobiler, stresle başa çıkma sürecine renk katabilir. Evet demek ve hayır demek konusunda sınırları belirlemek, aşırı yüklenmeyi önleyerek stresi azaltabilir. Mizah, stresle mücadelede güçlü bir araçtır. Gülmek, vücutta endorfin salınımını artırarak rahatlama sağlar. Bu öneriler, sağlıklı bir yaşam sürdürmek ve stresle etkili bir şekilde başa çıkmak için kullanılabilecek genel stratejilerdir. Her birey farklı olduğu için kişisel ihtiyaçlara uygun bir stres yönetimi planı oluşturmak önemlidir. Unutulmamalıdır ki, sürekli olarak yoğun bir stres altında yaşamak, uzun vadede sağlık sorunlarına yol açabilir. Bu nedenle, stresle başa çıkma becerilerini geliştirmek ve sağlıklı yaşam alışkanlıklarını benimsemek önemlidir (Schafer, 1996: 1-9).

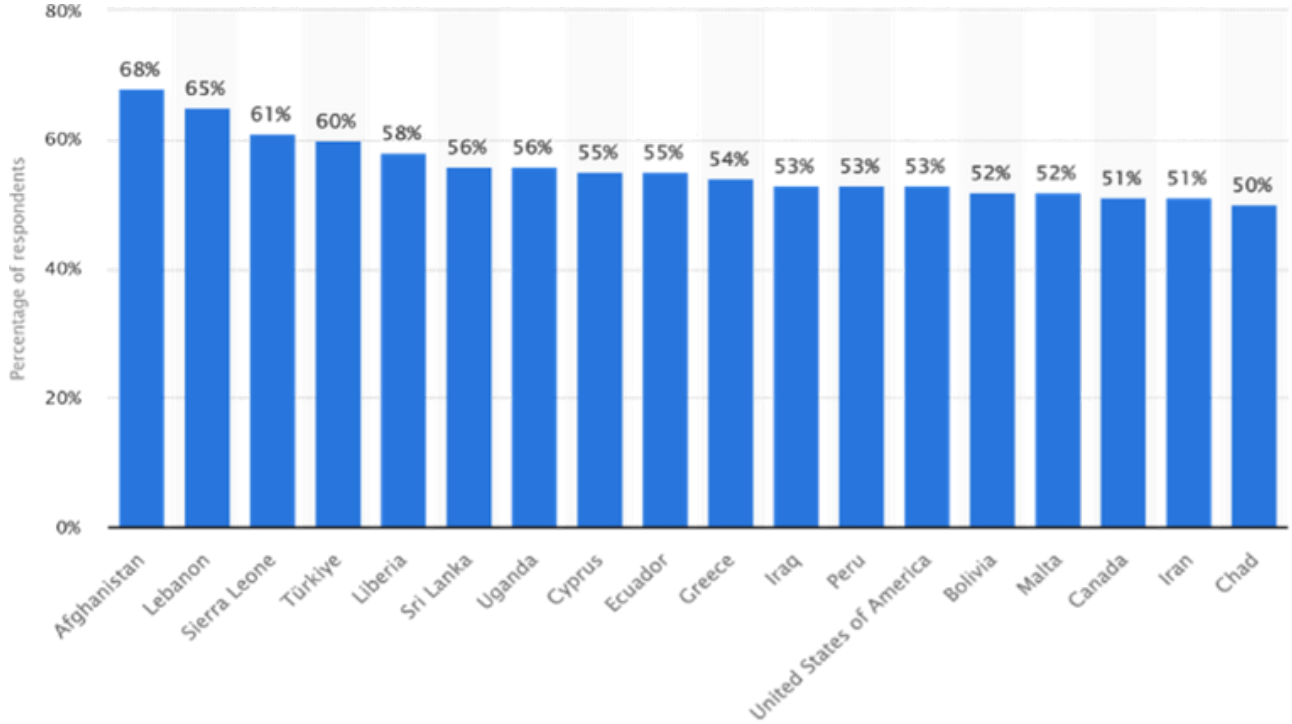
Dünyada ve Türkiye’de Stres İstatistikleri ve Genel Yaşam Memnuniyeti

Dünya genelinde ve Türkiye özelinde stres, modern yaşamın kaçınılmaz bir parçası haline gelmiş ve bireylerin yaşam kalitesini önemli ölçüde etkileyen bir faktör olarak öne çıkmıştır. Yoğun iş temposu, ekonomik belirsizlikler, toplumsal değişimler ve kişisel zorluklar, bireylerin günlük yaşamlarında karşılaştığı stres kaynaklarını çeşitlendirmiş hatta artırmıştır. Dünya genelinde yapılan çeşitli araştırmalar, stresin, mental ve fiziksel sağlık üzerinde olumsuz etkiler yarattığını göstermektedir. Bu kapsamda, stresin nedenleri, sonuçları ve bireylerin bu stresle başa çıkma mekanizmaları, küresel ölçekte ele alınarak çeşitli istatistiklerle desteklenmiştir. Türkiye, coğrafi, kültürel ve ekonomik özellikleriyle farklı bir stres dinamiğine sahiptir. Ülkedeki ekonomik dalgalanmalar, siyasi gelişmeler, iş güvencesizliği gibi faktörler, bireyler üzerinde önemli bir stres kaynağı oluşturabilmektedir. Türkiye’nin kültürel yapısı ve sosyal normları da stresin algılanma biçimini etkileyerek, bireylerin stresle başa çıkma stratejilerini şekillendirmektedir. Bu bağlamda, bu makalede dünya genelinde ve Türkiye’de stresin istatistiksel verilerini inceleyerek, bireylerin genel yaşam memnuniyetini etkileyen bu önemli konuyu anlamaya yönelik bir çaba sarf edilecektir. Stresin nedenleri, yaş gruplarına göre dağılımı, cinsiyet bazlı farklılıklar ve stresle başa çıkma yöntemleri gibi konular, istatistiksel verilerle desteklenerek ele alınacak ve bireylerin stresle mücadeledeki genel memnuniyet düzeyleri bu çerçevede değerlendirilecektir.

Dünya çapında 143 ülke arasında stresli kişilerin sayısı %35’dir; bu, stres yaşayan Amerikalıların yüzdesinden %20 daha düşüktür. Kişilerin yaklaşık %33’ü aşırı stres hissettiğini bildirmiştir. Global Stres Örgütü, stresin lise öğrencilerinin bir numaralı sağlık sorunu olduğunu bildirmiştir. Yetişkinlerin %78’i pandeminin günlük streslerinde büyük bir rol oynadığını bildirdiğinden,

koronavirüs pandemisi hayatlarında önemli bir stres kaynağı olmuştur. Stres aynı zamanda insanların fiziksel ve zihinsel sağlığını da etkilemektedir; yetişkinlerin %49'u davranışlarının stresten olumsuz etkilendiğini belirtmiştir (Cross River Therapy, 2024: 2-3).

Tablo 1. 2021-2022'de Yaşanan Strese Göre Dünya Çapında Önde Gelen Ülkeler



Additional Information

Kaynak: <https://www.statista.com/> (18.01.2024).

Bu verilere göre dünyanın en stresli ilk beş ülkesi; Afganistan, Lübnan, Sierra Leone, Türkiye ve Liberya'dır. Türkiye'deki 82 milyonluk nüfusun %60'ı hayatlarının bir döneminde stresi mutlaka yaşamaktadır [Yaklaşık 49.200.000 kişi]. 2022'de dünya genelinde 34 ülkeden katılan yetişkinlere yönelik bir anket, ülkelerinin başlıca sağlık sorunlarını belirlemeye odaklanmıştır. Ankette, stres, COVID-19'un etkilerinin ardından en yaygın görülen dördüncü sağlık sorunu olarak ortaya çıkmış; akıl sağlığı ve kanserle birlikte önemli bir endişe kaynağı olarak değerlendirilmektedir. Araştırmaya katılan ülkeler arasında, stresin en büyük sağlık sorunu olarak algılanma olasılığı en yüksek olanlar Arjantin, İsviçre ve Güney Kore'dir. Arjantin ve İsviçre'de katılımcıların yaklaşık yüzde 39'u, stresin ülkelerindeki önde gelen sağlık sorunu olduğunu düşünürken, bu oran Kanada ve Almanya'da yalnızca yüzde 14 olarak belirlenmiştir. Stres, küresel bir sorun olmasına rağmen, Amerika Birleşik Devletleri'nde stresin nedenleri eyaletten eyalete değişiklik gösterir. Amerika Birleşik Devletleri'nde, yaygın stres kaynakları arasında kişisel finans durumu, politik gelişmeler, güncel olaylar, aile ve arkadaş ilişkileri ve iş yeri stresi bulunmaktadır. Stresin gösterdiği belirtiler de farklılık gösterir, ancak baş ağrısı, yorgunluk, sinirlilik, endişe, üzüntü, depresyon ve ilgi kaybı gibi yaygın belirtiler arasında yer almaktadır. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki yetişkinler arasında yapılan bir ankete göre, katılımcıların yaklaşık yüzde 36'sı

stresli olduklarında zihinsel sağlıklarının olumsuz etkilendiğini, yüzde 32'si ise stresin fiziksel sağlıklarını etkilediğini belirtmiştir. Stresle başa çıkmanın sağlıklı yolları arasında haberleri sık sık takip etmekten kaçınma, düzenli egzersiz yapma, sağlıklı beslenme alışkanlıkları edinme, başkalarıyla duygusal anlamda iletişim kurma ve uyuşturucu/ alkol tüketiminden kaçınma gibi yöntemler bulunmaktadır. Stresle mücadelede bu sağlıklı alışkanlıkları benimsemek, bireylerin genel yaşam kalitesini artırabilir ve stresle başa çıkma becerilerini geliştirebilir. Araştırma ayrıca, dünya genelinde gençler arasında orta ila şiddetli stres belirtileri bildirme olasılığının daha yüksek olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte, 65 yaş ve üzeri bireylerin dörtte biri 2022'de orta ila şiddetli stres belirtileri yaşadıklarını rapor etmişlerdir. Bu veriler, stresin sadece belirli yaş gruplarını değil, genel nüfusu etkileyen yaygın bir sağlık endişesi olduğunu göstermektedir. Anketteki sonuçlar, stresin küresel bir sorun olarak algılandığını ve farklı ülkelerdeki bireyler arasında bu konudaki farklı algıların olduğunu vurgulamaktadır (Statista, 2024: 3-4).

Stres, modern yaşamın yaygın ve kaçınılmaz bileşenlerinden biri olarak bireylerin gündelik deneyimlerinde önemli bir yer tutmaktadır. Ancak stres, teknik olarak bir hastalık olmaktan ziyade, bireyin çevresel taleplere verdiği biyolojik, psikolojik ve duygusal bir tepki olarak değerlendirilmektedir. Bu tepki, kişilerin maruz kaldıkları yaşam olayları, çevresel koşullar ve bireysel algı süreçlerine bağlı olarak değişiklik göstermektedir. Nitekim Amerikan Psikoloji Derneği'nin (APA) 2019 yılı verilerine göre, yetişkinlerin dörtte üçünden fazlası baş ağrısı, yorgunluk ve uyku sorunları gibi stres belirtileri deneyimlediklerini belirtmiştir. Benzer şekilde APA'nın 2017 yılında gerçekleştirdiği araştırmada, stresin başlıca kaynakları arasında ekonomik sorunlar (%64), iş yaşamı (%60), genel ekonomik koşullar (%49), aile sorumlulukları (%47) ve kişisel sağlık problemleri (%46) yer almaktadır. Ayrıca, yine APA'nın 2020 verilerine göre farklı kuşakların stres düzeyleri karşılaştırıldığında, Z kuşağının ortalama 6,1 ile en yüksek stres düzeyine sahip olduğu; bu oranı sırasıyla Y kuşağı (5,6), X kuşağı (5,2) ve daha ileri yaş gruplarının izlediği görülmektedir (Singlecare, 2024: 1-6). Bu veriler, stresin yalnızca bireysel değil, sosyoekonomik ve demografik faktörlerle yakından ilişkili küresel bir olgu olduğunu göstermektedir. Aynı nedenle, Amerika Birleşik Devletleri gibi farklı toplumsal bağlamlardan elde edilen veriler, stresin evrensel dinamiklerini anlamaya katkı sunmakta; Türkiye bağlamında ele alınan stres olgusunun karşılaştırmalı bir perspektifle değerlendirilmesine imkân sağlamaktadır.

Mental Health Foundation'un "Stress: Statistics" adlı çalışması, YouGov tarafından 4.619 katılımcıdan oluşan bir örneklem büyüklüğüyle gerçekleştirilen çevrimiçi bir ankettir. Bu, Birleşik Krallık'ta stres düzeylerine ilişkin bilinen en büyük çalışmadır. Geçtiğimiz yıllarda (2024/ 25), insanların %74'ü o kadar stresli hissetmiştir ki ya bunalmışlar ya da bununla başa çıkamamışlardır. Yaşlıların %30'u, genç yetişkinlerin %7'sine kıyasla, geçen yıl hiç bunalmamış veya başa çıkamayacak durumda hissetmediğini ifade etmiştir. Yine %46'sının ise stres nedeniyle çok fazla veya sağlıklı beslendiği bildirilmiştir. %29'u alkole başladığını veya artırdığını, %16'sı ise sigaraya başladığını veya artırdığını söylemişlerdir. Stresli hisseden yetişkinlerin %51'i depresif hissettiğini, %61'i ise endişeli hissettiğini ifade etmiştir. Hayatlarının bir noktasında stres hissettiğini söyleyenlerin % 16'sı kendine zarar verdiğini, % 32'si ise intihar düşünce ve

duygularına sahip olduğunu söylemiştir. Stresli hissettiğini bildiren yetişkinlerin %37'si bunun sonucunda yalnız hissettiğini açıklamıştır. Önceki yıl stres bildiren yetişkinlerin %36'sı, kendisinin veya bir arkadaşının/ akrabasının uzun süreli sağlık durumunu bir faktör olarak göstermiştir. Bu oran 55 yaş üstü yetişkinlerde %44'e yükselmektedir. Geçtiğimiz yıl kendini stresli hissettiğini bildirenlerin %22'si borcun stres etkeni olduğunu rapor etmiştir. Yüksek düzeyde stres bildiren kişilerin %12'si, mesajlara anında yanıt verme ihtiyacı duymanın stres kaynağı olduğunu söylemiştir. Yüksek düzeyde stres yaşayan 18-24 yaş grubundaki gençlerin %49'u, kendilerini başkalarıyla karşılaştırmanın bir stres kaynağı olduğunu hissetmektedir; bu oran, herhangi bir ileri yaş grubuna göre daha yüksektir. Yüksek düzeyde stres hisseden kadınların %36'sı, bunu görünüşleri ve vücut imajlarıyla ilgili rahatlıklarıyla ilişkilendirirken, erkeklerde bu oran %23'tür. Barınma endişeleri gençler için temel bir stres kaynağıdır (18-24 yaş grubundakilerin %32'si geçen yıl bunu bir stres kaynağı olarak belirtmiştir). Bu durum yaşlı insanlar için daha azdır (45-54 yaş arası için %22 ve 55 yaş üstü için sadece %7). Genç insanlar başarılı olma baskısına bağlı olarak daha yüksek strese sahiptir. 18-24 yaş grubundakilerin %60'ı ve 25-34 yaş grubundakilerin %41'i bunu belirtirken, 45-54 yaş grubundakilerin %17'si ve 55 yaş üstü yaş grubundakilerin %6'sı bunu belirtmiştir (Mental Health Foundation, 2024, s. 1-8). Büyük küresel ekonomilerdeki 10 çalışandan 6'sı artan işyeri stresi yaşamaktadır. Çalışanların günlük stres seviyeleri 2020'de %43'ten 2021'de %44'e çıkarak rekor bir seviyeye ulaşmıştır. İş, stresin en yaygın nedenidir; insanların %79'u özellikle işle ilgili stresten etkilenmektedir. Ortalama çalışan yetişkin, çalışma gününün neredeyse üçte birinde stresli hissetmektedir. İş stresi, depresyon veya anksiyeteden kaynaklanan sağlık sorunları nedeniyle dünya çapında her yıl yaklaşık 17 milyon iş günü kaybettirmektedir. Bu, işle ilgili tüm sağlık sorunları vakalarının %50'sinden fazladır. Birleşik Krallık'taki çalışanların %19'u, işverenlerinin iş stresini azaltmak için herhangi bir önlem almadığını söylemektedir (Spill, 2024: 1-2).

Türkiye'nin Stres Haritası Araştırması ile Türkiye'de yaşayan bireylerin stresi nasıl tanımladığını, stresi tetikleyen unsurların ve stresle mücadele yöntemlerinin neler olduğunu ve stresin yaşamı nasıl etkilediğini anlamak amaçlanmıştır. Araştırma Futurebright Group tarafından kalitatif, kantitatif ve ZMET yöntemleri kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın kantitatif aşamasında, telefonla anket yöntemi (CATI) ile 30-65 yaş arasında, tüm Türkiye'yi temsil eden toplam 2.000 kadın ve erkek ile görüşülmüştür. Kalitatif aşamada ise Türkiye'nin farklı illerinde toplam 30 uzaktan derinlemesine görüşme ve 4 uzman görüşmesi gerçekleştirilmiştir" (Qnbsigorta, 2024: 1).

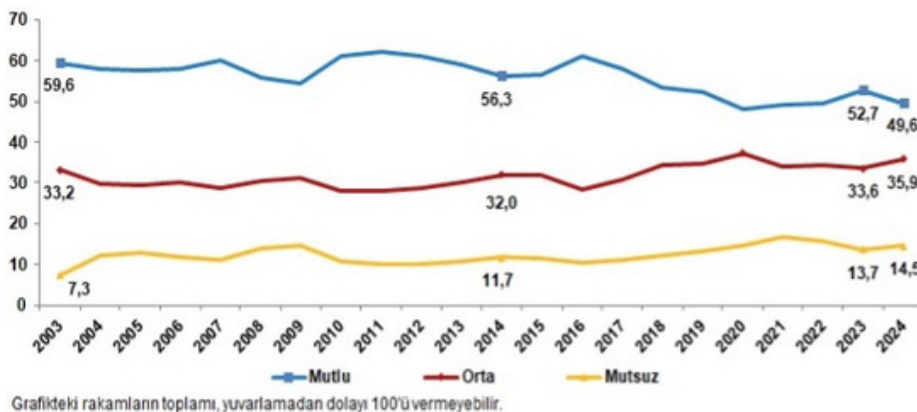
"Araştırmaya katılanların %76'sı, yani neredeyse her 10 kişiden 8'i kendini stresli olarak tanımlıyor. Her 10 kişiden 8'i yaşanan yerin stresi etkilediğine ve Türk toplumu olarak stresli bir yaşamımız olduğu konusuna katılmaktadır. Her 4 kişiden 3'ü de stressiz bir yaşamın hayalini dahi kuramadığını belirtmiştir. Kadınların %83'ü kendini stresli olarak tanımlarken, erkeklerde ise bu oran %69. Pandeminin etkisiyle eve kapanan diğer aile bireyleri, kadının yaşam alanına fazlasıyla müdahil oluyor. Bu nedenle kadınların stresten kaçış alanları da sınırlanmış durumda. Çalışan kesimin stres seviyesi %75 iken; çalışan grup içerisinde en stresli grubun ise %80 stres seviyesiyle

özöl sektörde çalışanlar olduğu görülüyor. Türkiye’deki insanlara göre başlıca stres konularından biri olarak sağlık öne çıkıyor. Özellikle aile sağlığının korunması önemli bir stres kaynağı; her iki kişiden biri ailelerinin sağlığı hakkında stres yaşadığını belirtiyor. Katılımcıların %86’sı stresle başa çıkmanın kolay olmadığını belirtiyor. Erkeklerde bu oran %80 iken, kadınların %92’si bu görüşte. Yaş grupları arasında ise en çok 40-49 arasındakiiler %89 ile stresle baş etmenin kolay olmadığını düşünüyor. Stres, hayatın merkezinde olmasına rağmen, stresle başa çıkmak konusunda, destek almayanlar %81 ile çoğunluğu oluşturuyor. Destek aldığını belirten katılımcıların %60’sı bu desteği ailesinden/akrabalarından aldığını belirtirken, %42’si arkadaşlarından/tanıdıklarından, %15’i ise profesyonel psikolog/psikiyatridan destek aldığını belirtiyor” (Qnbsigorta, 2024: 2-6).

Bu istatistik ve araştırma sonuçlarına göre; “Türkiye’nin stresi yüksek mutluluğu ise düşük” orandadır. Türk halkının mutsuzluk ve stres sebepleri karmaşık ve çeşitli faktörlere dayanmaktadır. Ekonomik sorunlar, işsizlik, yüksek enflasyon gibi ekonomik belirsizlikler, bireylerin maddi güvence eksikliği hissetmelerine sebep olabilir ve bu durum kaynaklanan stresle başa çıkmalarını zorlaştırabilir. Çalışma hayatındaki rekabet, aşırı iş yükü, düşük iş güvencesi gibi etmenler, bireylerin iş yerinde stres yaşamalarına neden olabilir. Aile içi ilişkilerde sorunlar, toplumsal beklentiler, kültürel normlara uyum sağlama zorlukları gibi sosyal ve kültürel faktörler de stres kaynağı olabilir. Kişisel sağlık sorunları veya yakınlarının sağlık sorunları, bireylerin duygusal ve maddi olarak zorlanmasına neden olabilir. Toplumdaki siyasi belirsizlikler, güvenlik endişeleri, toplumsal huzursuzluklar gibi faktörler, bireylerin günlük yaşamlarını etkileyerek stres ve mutsuzluğa yol açabilir. Boşanma, aile içi çatışmalar, ebeveynlik zorlukları gibi ailevi sorunlar, bireylerin duygusal dengeyi kaybetmelerine neden olabilir. Gelecekle ilgili belirsizlikler, emeklilik, çocukların eğitimi gibi konulardaki belirsizlikler, bireylerde gelecek kaygılarına sebep olabilir.

Stresin yüksek olması TÜİK’in düzenli bir şekilde yayımlamış olduğu “Yaşam Memnuniyeti” istatistiklerine de yansımıştır. “Mutlu olduğunu beyan eden 18 ve üzeri yaştaki bireylerin oranı, 2021 yılında %49,3 iken 2022 yılında %49,7’dir. Mutsuz olduğunu beyan eden bireylerin oranı ise 2021 yılında %16,6 iken 2022 yılında %15,9 olmuştur” (TÜİK, 2022: 1).

Tablo 2. Genel Mutluluk Düzeyi (%), 2003-2024



Kaynak: <https://www.tuik.gov.tr/> (19.12.2025).

TÜİK verilerine göre son on yıldaki mutsuzluk oranlarında neredeyse %100'den fazla bir artış gözlemlenmiştir. Mutluluk oranı ise %59,6'dan %47,7'ye düşmüştür. “Mutlu olduğunu beyan eden erkeklerin oranı, 2021 yılında %43,9 iken 2022 yılında %46,5'dir. Kadınlarda ise bu oran, 2021 yılında %54,6 iken 2022 yılında %52,7 olmuştur. Evli bireylerin, evli olmayan bireylere göre daha mutlu olduğu görülmektedir. Mutlu olduğunu belirten evli bireylerin oranı, 2022 yılında %54,5 iken evli olmayanlarda bu oran, %40,4 olarak gerçekleşmiştir. Evli olanların mutluluk düzeyi cinsiyete göre incelendiğinde; evli erkeklerin %51,0'ünün, evli kadınların ise %57,9'unun mutlu olduğu gözlenmiştir. Yaş gruplarına göre mutluluk düzeyi incelendiğinde; 65 ve üzeri yaş grubu, 2021 yılında %56,2, 2022 yılında ise %57,7 ile en yüksek mutluluk oranının görüldüğü yaş grubu olmaktadır. En düşük mutluluk oranı ise 2021 yılında %44,5 ile 18-24 yaş grubunda görülürken 2022 yılında %46,8 ile 25-34 yaş grubunda gözlenmiştir. Eğitim durumuna göre mutluluk düzeyi incelendiğinde; 2022 yılında en yüksek mutluluk oranı, %52,7 ile ilköğretim mezunu grubunda bulunmaktadır. Bunu sırasıyla; %51,7 ile bir okul bitirmeyenler, %48,3 ile lise ve dengi okul mezunu, %48,2 ile yükseköğretim mezunu ve %46,3 ile ilköğretim veya ortaokul mezunu bireyler takip etmektedir. Bireylerin mutluluk kaynağı olan kişiler incelendiğinde; kendilerini en çok ailelerinin mutlu ettiğini belirtenlerin oranı, 2022 yılında %67,6 olurken bunu sırasıyla; %16,3 ile çocuklar, %4,8 ile kendisi, %3,9 ile eş, %3,8 ile anne/baba ve %1,9 ile torunlar izlemektedir. Bireylerin mutluluk kaynağı olan değerler incelendiğinde; kendilerini en çok sağlıklı olmanın mutlu ettiğini ifade edenlerin oranı, 2022 yılında %68,2 olurken bunu sırasıyla; %13,2 ile sevgi, %9,5 ile başarı, %6,2 ile para ve %2,6 ile iş takip etmektedir. Kamu hizmetlerinden memnuniyet düzeyleri incelendiğinde; 2022 yılında asayiş hizmetlerinden memnun olduğunu beyan edenlerin oranı %75,9 olurken bunu sırasıyla %69,7 ile ulaştırma, %65,6 ile sağlık, %63,8 ile Sosyal Güvenlik Kurumu, %59,5 ile adli ve %59,3 ile eğitim hizmetlerinden memnuniyet seyretnmektedir. Kendi geleceklerinden umutlu olduğunu beyan eden bireylerin oranı, 2022 yılında %64,9'dur. Kendi geleceklerinden umutlu olan erkeklerin oranı %64,8 iken kadınlarda bu oran %64,9 olmuştur” (TÜİK, 2022: 2-8). “Yaşam Memnuniyeti Araştırması sonuçlarına göre, mutlu olduğunu beyan eden 18 ve üzeri yaştaki bireylerin oranı, 2023 yılında %52,7 iken 2024 yılında 3,1 puan azalarak %49,6 olmuştur. Mutsuz olduğunu beyan eden bireylerin oranı ise 2023 yılında %13,7 iken 2024 yılında 0,8 puan artarak %14,5 olarak gerçekleşmiştir” (TÜİK, 2025: 1).

Tablo 3. Yıllara Göre Mutluluk Kaynağı Olan Değerler

Mutluluk kaynağı, 2004-2022 Source of happiness, 2004-2022																						
		(%)																				
		2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020	2021	2022		
Mutluluk kaynağı olan değerler Values as source of happiness																						
Sağlık-Health		67,1	69,2	72,1	68,7	71,1	70,7	71,2	72,8	70,8	68,0	68,8	68,8	72,1	68,0	69,0	69,9	70,9	69,0	68,2		
Sevgi-Love		14,6	11,9	11,2	13,5	11,8	13,2	13,0	13,1	13,8	15,2	15,4	15,8	14,6	16,6	15,5	14,3	12,8	14,3	13,2		
Başarı-Success		6,1	5,5	6,3	6,4	5,7	6,6	6,9	6,9	6,7	8,6	8,5	8,6	7,0	9,0	8,8	9,2	8,8	8,9	9,5		
Para-Money		6,1	5,9	4,7	6,4	5,4	5,2	4,6	4,3	5,1	4,1	4,2	3,9	3,2	3,9	4,2	4,2	4,6	5,1	6,2		
İş-Job		4,3	5,0	3,9	2,9	3,8	3,5	3,5	2,4	3,1	2,3	2,2	2,0	2,3	1,9	2,2	2,1	2,3	2,3	2,6		
Diğer-Other		1,8	2,5	1,8	2,2	2,2	0,8	0,9	0,5	0,6	1,8	0,9	1,0	0,8	0,6	0,2	0,3	0,7	0,4	0,3		

TÜİK, Yaşam Memnuniyeti Araştırması, 2004-2022
 TurkStat, Life Satisfaction Survey, 2004-2022
 Tablodaki rakamlar, yuvarlamadan dolayı toplamı vermeyebilir.
 Figures in table may not add up to totals due to rounding.

Kaynak: <https://www.tuik.gov.tr/> (16.01.2024).

TÜİK 2022 verilerine göre Türk halkı mutluluk kaynağı olarak %68,2 sağlık, %13,2 sevgi, %9,5 başarı, %6,2 para, %2,6 iş, %0,3'ü ise diğer faktörleri görmüştür. Tüm bu verileri genel olarak değerlendirdiğimizde stres ve mutsuzluk arasında bir etkileşim ve ilişki somut olarak göze çarpmaktadır. Bu veriler Türkiye’de yaşamın olağanüstü stresli olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Türkiye dünya ülkeleri stres sıralamasında bu durumu en çok yaşayan dördüncü ülkedir. Bu veriler ışığında aklımıza şu soru gelmektedir: Türkiye’deki stresli yaşamdan nasıl kurtuluruz? Bunun basit bir formülü olmasa bile yine de yapılabilecek bazı şeyler vardır. Türkiye’deki stresli hayattan kurtulmak için aşağıdaki stratejileri düşünebiliriz. Ancak, bireyler farklıdır, bu nedenle herkesin ihtiyaçları ve tercihleri farklıdır. Düzenli egzersiz, stresle başa çıkmanın etkili bir yoludur. Yürüyüş, koşu, yoga veya spor gibi aktiviteler hem fiziksel sağlığını iyileştirir hem de zihinsel sağlığını olumlu etkilerde bulunabilir. Görevleri önceliklendirme, planlama yapma ve zaman yönetimi becerilerini geliştirme, iş ve özel yaşam dengesini kurmakta yardımcı olabilir. Yeterli ve kaliteli uyku almak, zihinsel ve fiziksel sağlığı korumaya yardımcı olabilir. Uyku düzeninize özen göstermek, gün içindeki stresle daha etkili başa çıkmanıza yardımcı olabilir. Dengeli ve sağlıklı bir diyet, vücudunuzun ihtiyaç duyduğu besinleri almanıza yardımcı olur. Sağlıklı beslenme, enerji seviyelerinizi yükseltir ve stresle başa çıkma kapasitenizi artırabilir. Aile, arkadaşlar ve sevdiklerinizle düzenli olarak zaman geçirmek, duygusal destek almanıza ve stresle başa çıkmanıza yardımcı olabilir. Rahatlatıcı aktiviteler, örneğin meditasyon, derin nefes alma egzersizleri, sanat, müzik dinleme gibi aktiviteler, stresin azaltılmasına yardımcı olabilir. Sürekli olarak teknolojiye maruz kalmak, stresi artırabilir. Telefon ve bilgisayar kullanımını sınırlamak, sosyal medya molası vermek, dijital detoks yapmak, zihinsel sağlığını korumanıza yardımcı olabilir. Kendinizi mutlu hissettiğiniz ve sizi rahatlatan hobilere zaman ayırmak, günlük stresinizi azaltabilir. Stresle başa çıkma konusunda zorluk yaşıyorsanız, bir uzmana başvurmak veya bir danışmanlık hizmetinden faydalanmak yardımcı olabilir. Herkesin stresle başa çıkma yöntemleri farklıdır, bu nedenle kişisel ihtiyaçlarınıza ve tercihlerinize uygun olan stratejileri seçmek önemlidir.

Sonuç

Bu çalışma, Türkiye’de sosyal ve psikolojik ayrışma olgusunun bireylerin gündelik yaşamındaki stres deneyimleriyle nasıl kesiştiğini incelemeyi amaçlamış ve söz konusu ayrışmanın “olağanüstü bir gündelik stres” ürettiği yönündeki araştırma sorunsalını test etmiştir. Çalışmada ortaya konan bulgular, sosyal ayrışma ile psikolojik ayrışma arasındaki karşılıklı ilişkinin, özellikle ekonomik eşitsizlikler, sosyal hizmetlere erişimdeki adaletsizlikler ve politik kutuplaşma bağlamında somutlaştığını göstermektedir. Bu doğrultuda, araştırmanın temel hipotezi olan “ayrışma süreçlerinin bireysel stres düzeylerini artırdığı” yönündeki önerme, elde edilen veriler ve literatür bulguları ile desteklenmiştir.

Araştırma bulguları, ekonomik eşitsizliğin yalnızca maddi bir sorun olmadığını; farklı olarak bireylerin yaşam kalitesi, güvenlik algısı ve gelecek beklentileri üzerinde doğrudan etkili olan bir stres üretim mekanizması olduğunu ortaya koymaktadır. Benzer şekilde, politik kutuplaşmanın

bireyler arası güven ilişkilerini zayıflatarak duygusal mesafeyi artırdığı ve bunun da psikolojik ayrışmayı derinleştirdiği görülmüştür. Bu iki temel dinamik, sosyal ve psikolojik ayrışmanın birbirini besleyen yapısını doğrulamakta ve stresin bireysel değil, yapısal bir olgu olarak ele alınması gerektiğini göstermektedir. Nitekim ayrışma hipotezine ilişkin literatür, bireylerin kümülatif eşitsizlik ve dışlanma deneyimlerinin uzun vadeli stres etkileri yarattığını ortaya koymaktadır (Riley, 2012; Williams, 2009).

Çalışmanın bir diğer önemli sonucu, Türkiye’de stresin yaygınlığına ilişkin istatistiksel veriler ile kuramsal çerçevenin örtüştüğünü göstermesidir. TÜİK verileri, yaşam memnuniyeti ile stres düzeyi arasında ters yönlü bir ilişki olduğunu ortaya koyarken; ulusal ve uluslararası araştırmalar, Türkiye’nin yüksek stres düzeyine sahip ülkeler arasında yer aldığını göstermektedir. Bu bağlamda stres, bireysel başa çıkma eksikliğinden ziyade, yapısal ve toplumsal koşullarla ilişkili bir durum olarak değerlendirilmelidir.

Bu çalışma, sosyal ve psikolojik ayrışma ile stres arasındaki ilişkiyi bütüncül bir çerçevede ele alarak literatüre kuramsal bir katkı sunmaktadır. Bununla birlikte, araştırma büyük ölçüde ikincil veriler ve yorumlayıcı analizlere dayandığı için, daha geniş örneklemelerle gerçekleştirilecek ampirik çalışmaların bu ilişkileri nicel olarak test etmesi önem taşımaktadır. Özellikle mikro düzeyde bireysel deneyimlere odaklanan saha araştırmaları, ayrışma-stres ilişkisini daha derinlikli biçimde ortaya koyabilir.

Elde edilen bulgular doğrultusunda, sosyal ve psikolojik ayrışmanın yol açtığı stresin azaltılması için çok boyutlu politika müdahaleleri gereklidir. Ekonomik eşitsizliklerin azaltılması, sosyal hizmetlere erişimin adil biçimde sağlanması ve politik kutuplaşmayı azaltmaya yönelik kapsayıcı iletişim stratejilerinin geliştirilmesi bu bağlamda öncelikli alanlar olarak öne çıkmaktadır. Ayrıca, bireysel düzeyde stresle başa çıkma becerilerinin geliştirilmesi, psikolojik dayanıklılığı artıran eğitim ve destek programlarıyla desteklenmelidir.

Sonuç olarak, Türkiye’de sosyal ve psikolojik ayrışma, bireylerin gündelik yaşamında süreklilik arz eden yapısal bir stres kaynağıdır. Bu durumun yalnızca bireysel stratejilerle değil, toplumsal ve politik düzeyde geliştirilecek bütüncül yaklaşımlarla ele alınması gerekmektedir. Bu çerçevede stresin, yalnızca kaçınılması gereken bir durum değil, doğru yönetildiğinde dönüştürücü bir potansiyele sahip olduğu da göz ardı edilmemelidir (Jamieson, 2012; Eriau, 2020).

Kaynakça

- Bartlett, D. (1998). *Stress: Perspectives and processes*. McGraw-Hill Education (UK).
- Bolt, G., Burgers, J., & Van Kempen, R. (1998). On the social significance of spatial location; spatial segregation and social inclusion. *Netherlands Journal of Housing and the built Environment*. 13(1), s. 83-95.
- Brown, R. J. (2006). Different types of “dissociation” have different psychological mechanisms. *Journal of Trauma & Dissociation*. 7(4), s. 7-28.
- Cardena, Etzel. (1994). The domain of dissociation. *Dissociation: Clinical and theoretical perspectives*. New York, NY, US: Guilford Press. s. 15-31.
- Carlson, E. A., Yates, T. M., & Sroufe, L. A. (2009). Development of dissociation and development of the self. *Dissociation and the dissociative disorders*. New York: Routledge.
- Cross River Therapy. (2024). *Workplace Stress Statistics In 2023*. Erişim adresi: <https://www.crossrivertherapy.com/stress-statistics> (11.01.2024).
- Çelenk, T. (2025, 31 Mart). Dijital çağda kutuplaşma, büyü ve politik psikoloji. *Medyascope*.<https://medyascope.tv/2025/03/31/tarik-celenk-yazdi-dijital-cagda-kutuplasma-buyu-ve-politik-psikoloji/> (Erişim: 19.12.2025).
- Dell, P. F. (2009). Understanding dissociation. *Dissociation and the dissociative disorders: DSM-V and beyond* (pp. 709–825). Routledge/ Taylor & Francis Group.
- Dewe, P. J., & Guest, D. E. (1990). Methods of coping with stress at work: A conceptual analysis and empirical study of measurement issues. *Journal of Organizational Behavior*. 11(2), s. 135-150.
- Dewe, P., Cox, T., & Ferguson, E. (1993). Individual strategies for coping with stress at work: A review. *Work & Stress*. 7(1), s. 5-15.
- Dobson, H., & Smith, R. F. (2000). What is stress, and how does it affect reproduction?. *Animal reproduction science*. 60. s. 743-752.
- Erieau, Chelsea. (2020). *Best Stress Quotes*. Erişim adresi: <https://home.hellodrive.com/articles/55-best-stress-quotes/> (18.01.2024).
- Esch, T., & Stefano, G. B. (2010). The neurobiology of stress management. *Neuroendocrinology letters*. 31(1), s. 19-39.
- Geronimus, Arline T.; Hicken, Margaret T.; Pearson, Jay A.; Seashols, Sarah J.; Brown, Kelly L.; Cruz, Tracey Dawson (2010). Do US Black Women Experience Stress-Related Accelerated Biological Aging?. *Human Nature*. 21 (1): s. 19-38. doi:10.1007/s12110-010-9078-0.
- Glover, E. (1943). The concept of dissociation. *The International Journal of Psycho-Analysis*, 24, s. 7.
- Greenberg, J. S. (2021). *Comprehensive stress management*. Erişim adresi: tcc-fl.simplesyllabus.com (06.01.2024).
- Hannigan, B., Edwards, D., & Burnard, P. (2004). Stress and stress management in clinical psychology: Findings from a systematic review. *Journal of Mental Health*. 13(3), s. 235-245.
- Hennessy, M. B. (1997). Hypothalamic-pituitary-adrenal responses to brief social separation. *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*. 21(1), s. 11-29.

Jamieson, J. P., Nock, M. K., & Mendes, W. B. (2012). Mind over matter: reappraising arousal improves cardiovascular and cognitive responses to stress. *Journal of experimental psychology: General*. 141(3), s. 417.

Keene, Danya E.; Geronimus, Arline T. (2011). Weathering' HOPE VI: The Importance of Evaluating the Population Health Impact of Public Housing Demolition and Displacement. *Journal of Urban Health*. 88 (3): s. 417-435. doi:10.1007/s11524-011-9582-5.

Kranner, I., Minibayeva, F. V., Beckett, R. P., & Seal, C. E. (2010). What is stress? Concepts, definitions and applications in seed science. *New Phytologist*. 188(3). s. 655-673.

Mauss, I. B., Shallcross, A. J., Troy, A. S., John, O. P., Ferrer, E., Wilhelm, F. H., & Gross, J. J. (2011). Don't hide your happiness! Positive emotion dissociation, social connectedness, and psychological functioning. *Journal of personality and social psychology*. 100(4). s. 738.

Mental Health Foundation, (2024). Stress: statistics. Erişim adresi: <https://www.mentalhealth.org.uk/> (16.01.2024).

Morello-Frosch, Rachel; Shenassa, Edmond D. (2006). The Environmental 'Riskscape' and Social Inequality: Implications for Explaining Maternal and Child Health Disparities. *Environ Health Perspect*. 114(8): s. 1150-1153.

Özkara, B. Y. (2025, 7 Nisan). Siyasi araştırmada dikkat çeken detay: Kutuplaşma yalnızca ideolojik değil. *Star Gazetesi*. <https://www.star.com.tr/guncel/siyasi-arastirmada-dikkat-ceken-detay-kutuplasma-yalnizca-ideolojik-degil-haber-1936778/> (Erişim: 19.12.2025).

Payne, B. K. (2008). What mistakes disclose: A process dissociation approach to automatic and controlled processes in social psychology. *Social and Personality Psychology Compass*. 2(2), s. 1073-1092.

Payne, B. K., & Bishara, A. J. (2009). An integrative review of process dissociation and related models in social cognition. *European review of social psychology*. 20(1), s. 272-314.

Pearlin, L. I. (1989). The sociological study of stress. *Journal of health and social behavior*, Vol. 30, No. 3. s. 241-256.

Qnbsigorta. (2024). Türkiye'nin Stres Haritası. Erişim adresi: <https://www.qnbsigorta.com/>. (04.01.2024).

Reite, Martin. & Capitanio, J. (1985). On the nature of social separation and social attachment. *The psychobiology of attachment and separation*. s. 223-258.

Riley, Wayne J. (2012). Health Disparities: Gaps in Access, Quality and Affordability of Medical Care. *Transactions of the American Clinical and Climatological Association*. 123: s. 167-174.

Schafer, W. (1996). *Stress management for wellness*. Harcourt Brace College Publishers. Singlecare. (2024). Stress statistics 2023: How common is stress and who's most affected? Erişim adresi: <https://www.singlecare.com/> (12.01.2024).

Spill. (2024). 70 workplace stress statistics you need to know in 2024. Erişim adresi: <https://www.spill.chat/mental-health-statistics/workplace-stress-statistics>. (17.01.2024).

Statista. (2024). Leading countries worldwide based on stress experienced in the previous day in 2021-2022. Erişim adresi: <https://www.statista.com/> (15.01.2024).

TÜİK. (2022). Yaşam Memnuniyeti Araştırması. Ankara: TÜİK Yayınları.

TÜRK-İŞ. (2025, Ekim). Açlık ve yoksulluk sınırı raporu. TÜRK-İŞ. <https://www.turkis.org.tr/turk-is-ekim-2025-aclik-ve-yoksulluk-siniri/> (Erişim: 19.12.2025).

Van der Hart, O., & Dorahy, M. J. (2022). History of the concept of dissociation. In *Dissociation and the dissociative disorders*. (pp. 13-38). London: Routledge.

Williams, David R.; Mohammed, Selina A. (2009). Discrimination and racial disparities in health: evidence and needed research. *Journal of Behavioral Medicine*. 32 (1): s. 20-47. doi:10.1007/s10865-008-9185-0.

Wright, P. A. (2013). History of dissociation in western psychology. In *Broken Images Broken Selves* (pp. 41-60). London: Routledge.