



Fotoğraf: Bilge Şahin

Erkeklik dosyamızda “Feminen Alanlarda Erkek(Lik)Ler Düşünceler, Önyargılar, Deneyimler” makalelerinde Sibel Ezgin Ağılı ve Ebru Açık Turğuter Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Çocuk Gelişimi bölümünde eğitim gören erkek öğrencilerin, eğitim alırken yaşadıkları deneyimleri, duygu ve düşüncelerini kristalize ederek feminen alanlarda erkeklerin kendilerini nasıl konumlandığı ve nasıl bir erkeklik inşa ettiklerini tartışarak hegemonik erkeklikler, madun erkekler ve olumlu-eşitlikçi erkekler şeklinde farklı ve çoklu erkeklik biçimlerini inceliyorlar. Saniye Çancı Çalışaneller ise , “Ahmet Ümit’in ‘Overlokçu Kız’ Başlıklı Hikâyesinde Toplumsal Cinsiyet İlişkileri ve Erkeklik Temsilleri”nde aslında zor olanı başarıyor. Öykü, toplumsal cinsiyet ilişkileri ve erkeklik temsilleri açısından ezberimize çok yakın bir yerden konuşmasına rağmen, Çancı Çalışaneller bu örüntünün kurgu dünyası içinde nasıl inşa edildiğini ve işlediğini sosyolojik önbilgimizden değil, metnin verilerinden hareketle başarılı bir biçimde çözümlüyor.

Feminist hareketin en temel varoluş zeminlerinden cinsel şiddet ile mücadele, her şeye rağmen yayılarak, boyut kazanarak ve çeşitlenerek, kuramsal alanda ve pratikte devam ediyor. Cinsel Şiddet ve Mücadele dosyamızda Özlem Cankurtaran ve Günseli Ayça Şaldırdak, Kadınlar Kulübü isimli kadın forumunda yer alan cinsel şiddet ifşalarını; ifşaların nedenleri, verilen tepkiler ve duygular ekseninde inceliyor. Yazarlar, online platformların şiddetle mücadelede içerdikleri potansiyellere ve yarattıkları tehditlere ilişkin düşünüşe araştırma verilerinin özgün çözümlenmesi yoluyla katkıda bulunuyorlar. Cinsel şiddetle mücadelenin hukuki ve uluslararası boyutu ile Türkiye’de üniversitelerdeki örgütlenmelere yansımaları, bu sayımızda iki makale ile ele alınıyor. “Toplumsal Cinsiyet, Savaş ve Hukuk: Kongo Demokratik Cumhuriyetinde Cinsel Şiddet Suçları” başlıklı çalışma, 1996-2003 yılları arasında iki büyük savaşa sahne olan ve bu süre içinde “dünyanın tecavüz başkenti” olarak anılmaya başlanan Kongo’dan toplanan verilerle, cinsel şiddet suçlarının nedenlerini ve toplumsal cinsiyetle olan bağlantısını ortaya

koyuyor. “Feminist Mücadelenin Üniversitedeki Ayağı: CTS Birimleri” başlıklı çalışma ise cinsel şiddetle mücadelenin üniversitedeki örgütlenmelerinden biri olan CTS birimlerini tanıtırken bu birimlerin feminist hareket içinde gözden kaçmış, bazen uzak bazen yakın “mesafe”li yerini 8 farklı üniversiteden CTS temsilcileri ile yapılan görüşmeler aracılığıyla vurgulamayı amaçlıyor.

Hareket Halinde Kadınlar dosyamızda “‘Yakın akraba göçü’ ve 1989 göçü süreçlerinde Bulgaristan’dan Türkiye’ye göç eden kadınların çalışma hayatına dair deneyimleri” makalelerinde Sercan Eklemezler ve Selda Adiloğlu, göç öncesi ve sonrası kadın deneyimini ve çalışma olgusunu Bulgaristan göçmeni kadın çalışanlar üzerinden ortaya koyarken 1969-1978 arası “yakın akraba anlaşması göçü” ile 1989 göçü sürecinde Bursa iline göç etmiş Bulgaristan göçmeni kadınların bilgisine başvuruyor. Gönül Cemre Abacık ve Songül Sallan Gül ise Isparta’da yaşayan ortopedik engelli kadınların trafikteki deneyimlerinden yola çıkarak, araba kullanabilmenin iktisadi ve sosyal sermayeyle bağlantısını kuruyor; trafiğin kadınlara bir yandan hareket imkanı sağlarken öte yandan sağlamlığa ve cinsiyete dayalı hiyerarşileri yeniden üreten etkilerine dikkat çekiyor. “‘Dünyayı Yeniden Dokumak’ Shiva ve Mies’den Ekofeminizm” makalesinde N. Gamze Toksoy ilk basımından beri ekofeminist kadın çalışmaları için ilham verici bir kaynak olan ve bu alanda önemli rol oynayan *Ekofeminizm* kitabını özellikle ekofeminist ekonomik yaklaşımları merkezinde inceliyor ve özellikle kent dışında kadınların doğayla girilen ilişkilerde varolan sınırları aşabileceğini savunuyor.

Reklam ve Halkla İlişkiler dosyamızda “Reklam ve Tüketim Kültürü Yoluyla Feminizmin Metalaştırılması: 8 Mart Dünya Kadınlar Günü Temalı Reklam Filmlerinin Analizi” makalesinde Osman Araslı, 8 Mart Dünya Kadınlar Günü’ne özgü reklamların feminizm ve feminist değerleri, kapitalist tüketim kültürünün birer aracına indirgediğini göstergebilim modeli kullanarak analiz ediyor. Elif Bozkurt ise ABD’deki oy hakkı hareketinin yaratıcı siyasal taktiklerini ve geniş eylem repertuarlarını “mor halkla ilişkiler” kavramı ekseninde ele alıyor ve halkla ilişkiler literatürüne feminist bir katkıda bulunuyor.

Felsefe, Toplumsal Cinsiyet ve Toplumsal Adalet dosyamızda Türkiye’de çalışan ve okuyan kadın felsefeciler arasında bir köprü kurmak, aktif olarak Türkiye’de felsefe yapılmasını teşvik etmek ve çeşitli ekinliklerle kadın felsefeciler arasında dayanışma ve iletişim olanaklarını güçlendirme amacıyla kurulan Türkiye Kadın Felsefeciler Topluluğu’nun (Swip-TR) Hülya Şimga yönetiminde Maltepe Üniversitesinde UNESCO Toplumsal Cinsiyet Eşitliği ve Kültür Kürsü’sü ile Maltepe Üniversitesi Felsefe Bölümü ortaklığı ile 19-20 Kasım 2020 tarihlerinde düzenlenmiş olan üçüncü konferansına gönderilen metinler arasından seçilen makaleler yer almaktadır. Bu dosya ile size halen erkek egemen bir alan olan akademik felsefenin tarihsel ve güncel problemlerini inceleyen makalelerden küçük bir seçki sunuyoruz. Özgür Saadet Doğan, “Batı Metafiziğinin Kökenlerinde Aklın Eril Karakteri” başlıklı makalesinde Antik Yunan’da var olan cinsiyetçi toplumsal pratiklerin altını çizerek, bunlardan etkilenen felsefi düşüncenin mizojinik taraflarına işaret ediyor. Bu bağlamda Platon’un felsefesinde kadınlık temsilini inceleyerek, felsefenin eril karakterinin bu temsili nasıl şekillendirdiğini ortaya koyuyor. Tansu Gökçe, “Algılanamazlık Feminizmi ve Spinoza: Tanınma/Temsil Politikalarına Spinozist Bir İtiraz” başlıklı makalesinde Spinozacı feminist tartışmalara değiniyor. Özellikle Elizabeth Grosz’un “algılanamazlık politikası” bağlamında Hasana Sharp’ın Spinozacı düşünce sisteminin çağdaş feminist felsefe tartışmalarına ne gibi katkılar sunabileceğini açıklayarak, bu alandaki tartışmalara ışık tutuyor. “Felsefi Teolojinin Unutulmuş İsmi: Marguerite Porete” başlıklı makalesinde Eylem Canaslan bize unutulmuş kadın düşünürlerden biri olan Marguerite Porete’i tanıtıyor. Hem hayatından kesitler sunarak hem de eseri *Le Mirouer des simples*

âmes'in edebi ve felsefi özelliklerini inceleyerek, Porete'in kendine has yorumuyla bir takım temel felsefi sav ve kavramları ne şekilde birbirleriyle ilişkilendirdiğini gözler önüne seriyor. Son olarak, günümüzde oldukça popüler olan felsefi tartışmalarından birine değinen C. Ceren Çavuş, "Transhümanizm, Posthümanizm ve 'Siborg Kimliği'" başlıklı makalesinde Transhümanizm ve Posthümanizm akımlarını inceleyerek bu akımlarının sosyal ve ekolojik meselelere yaklaşımlarını karşılaştırıyor. İnsanlık durumunu iyileştirmek amacıyla teknoloji kullanımını destekleyen insan-merkezci Transhümanistlere karşın, Posthümanistlerin yaşayan tüm türlere karşı kapsayıcı yaklaşımını ortaya koyuyor. Ceren Çavuş insanlık durumunu iyileştirmeyi amaçlayan Transhümanistlerin bunu insanın doğa ve diğer türlerle ilişkisini göz ardı ederek yapamayacaklarını savunuyor.

Erkeklik

["Feminen" Alanlarda Erkek\(Lik\)Ler: Düşünceler, Önyargılar, Deneyimler](#)/Masculinity(ies) in "Feminine" Fields: Thoughts, Prejudices, Experiences

*Sibel Ezgin Ağıllı, Ebru Açık
Turğüter* _____1

[Ahmet Ümit'in "Overlokçu Kız" Başlıklı Hikâyesinde Toplumsal Cinsiyet İlişkileri ve Erkeklik Temsilleri](#)/ The Representation of Gender Relations and Masculinities in Ahmet Ümit's "Overlokçu Kız"

Saniye Çancı Çalışaneller _____16

Cinsel Şiddet ve Mücadele (Editörler Akça Ataç ve Ezgi Sarıtaş)

[Bir İfşa Mekanı Olarak Kadınlar Kulübü Örneğinde Cinsel Şiddetin Online İfşası ve İfşalara Verilen Tepkiler](#)/Online Disclosure of Sexual Violence and Reactions in the Example of the Women's Club as a Place of Disclosure

*Özlem Cankurtaran, Günseli Ayça
Şaldırdak* _____28

[Feminist Mücadelenin Üniversitedeki Ayağı CTS Birimleri](#)

Seda Kalem _____42

[Toplumsal Cinsiyet, Savaş ve Hukuk: Kongo Demokratik Cumhuriyeti'nde Cinsel Şiddet Suçları](#)/ Gender, War, and Law: Sexual Violence Crimes in the Democratic Republic of the Congo _____57

Bilge Şahin

Hareket Halinde Kadınlar

[“Yakın akraba göçü” ve 1989 göçü süreçlerinde Bulgaristan’dan Türkiye’ye göç eden kadınların çalışma hayatına dair deneyimleri/](#) The working life experiences of women who immigrated from Bulgaria to Turkey during the “close relatives migration” and 1989 migration.

*Sercan Eklemezler, Selda Adiloğlu*_____71

[Engelli Kadın Sürücülerin Deneyiminde Trafikte Eril Tahakkümü Bourdieucu Bir Analizle Anlama Çabası/](#)Understanding Male Domination in Traffic with a Bourdiean Analysis in the Experience of Disabled Female Drivers

*Gönül Cemre Abacı, Songül Sallan
Gül*_____86

[‘Dünyayı Yeniden Dokumak’ Shiva ve Mies’den Ekofeminizm/](#) ‘Reweaving the World’ Ecofeminism by Shiva and Mies

*N. Gamze Toksoy*_____101

Reklam ve Halkla İlişkiler

[Reklam ve Tüketim Kültürü Yoluyla Feminizmin Metalaştırılması: 8 Mart Dünya Kadınlar Günü Temalı Reklam Filmlerinin Analizi/](#) Commodification of Feminism Through Advertisement and Consumption Culture: Analysis of Commercials With the Theme of March 8th International Women’s Day

*Osman Araslı*_____107

[“Mor Bir Halkla İlişkiler” Örneği Olarak ABD Bağlamında Oy Hakkı Hareketi/](#) The Suffrage Movement in the Context of the USA As A Sample of “Purple Public Relations”

*Elif Bozkurt*_____127

Felsefe, Toplumsal Cinsiyet ve Toplumsal Adalet (Editör Saniye Vatansever)

[Batı Metafizığının Kökenlerinde Aklın Eril Karakteri/](#) The Masculine Character of Reason in The Origins Of Western Metaphysics

*Özgür Saadet Doğan*_____144

[A Forgotten Figure of Philosophical Theology: Marguerite Porete/ Felsefi Teolojinin Unutulmuş İsmi: Marguerite Porete](#)

*Eylem Canaslan*_____ 155

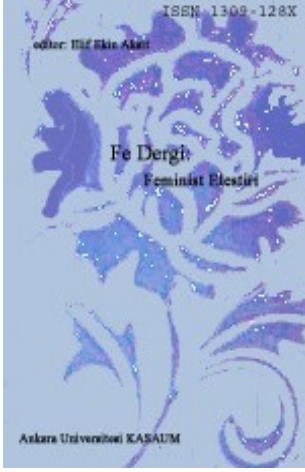
[Algılanamamazlık Feminizmi ve Spinoza: Tanınma/Temsil Politikalarına Spinozist Bir İtiraz](#)

*Tansu Gökçe*_____ 165

[Transhümanizm, Posthümanizm ve “Siborg Kimliği”/Transhumanism, Posthumanism, And The “Cyborg Identity”](#)

*C. Ceren Çavuş*_____ 177

Yayınlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM
Adres: Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Cebeci 06590 Ankara



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 13, Sayı 1
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

“Feminen” Alanlarda Erkek(Lik)Ler: Düşünceler, Önyargular, Deneyimler

*Sibel Ezgin Ağıllı
Ebru Açık Turğuter*

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 10 Haziran 2021

Yazı Gönderim Tarihi: 17.09.2020

Yazı Kabul Tarihi: 03.02.2021

Bu makaleyi alıntılanmak için: Sibel Ezgin Ağıllı, Ebru Açık Turğuter, **“Feminen” Alanlarda Erkek(Lik)Ler: Düşünceler, Önyargular, Deneyimler** *Fe Dergi* 13, no. 1 (2021), 1-15

URL: http://cins.ankara.edu.tr/25_1.pdf

Bu eser akademik faaliyetlerde ve referans verilerek kullanılabilir. Hiçbir şekilde izin alınmaksızın çoğaltılamaz.

“Feminen” Alanlarda Erkek(Lik)Ler: Düşünceler, Önyargılar, Deneyimler

Sibel Ezgin Ağılı*

Ebru Açık Turğuter*

Toplumsal cinsiyet örüntüleri, günümüz toplumlarında kadına ve erkeğe özgü alanların yeniden inşa edilmesinde en önemli etkidir. Bu nedenle kadınların, erkeklerin tekelinde yer alan çalışma ve eğitim alanlarında olması, yadırganmaktadır. Buna karşın kadınlara özgü kabul edilen alanlarda yer alan erkeklerin erkekliği de sorgulanmaktadır. Kadın yoğunluklu olan alanlardan biri de çocuk gelişimi bölümüdür. Bu alanda az sayıda da olsa erkek öğrenci bulunmaktadır. Kadın yoğunluklu çocuk gelişimi bölümünde eğitim gören erkek öğrencilerin, eğitim alırken yaşadıkları deneyimleri, duygu ve düşüncelerini kristalize ederek feminen alanlarda erkeklerin kendilerini nasıl konumlandığı ve nasıl bir erkeklik inşa ettiklerini tartışmak bu araştırmanın amacını oluşturmaktadır. Bu doğrultuda, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Çocuk Gelişimi Bölümü erkek öğrencileri ile derinlemesine görüşmeler yapılmış, elde edilen veriler betimsel analizle ortaya konmuştur. Söz konusu verilerden hareketle, neo-liberalizm ve muhafazakarlık ethosu ilişkiselliği ile inşa edilen hegemonik erkeklikler; madun erkekler ve olumlu-eşitlikçi erkekler şeklinde farklı ve çoklu erkeklik biçimlerinin varlığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hegemonik Erkeklik, Feminen Meslekler, Çocuk Gelişimi, Erkekler, Toplumsal Cinsiyet

Masculinity(ies) in “Feminine” Fields: Thoughts, Prejudices, Experiences

Gender patterns are the most important factor in the reconstruction of areas specific to women and men in today's societies. For this reason, it is found to be odd that women are in professional and educational areas that are under the monopoly of men. On the other hand, the masculinity of men who are in the fields that are considered specific to women is also questioned. One of the areas which are under the dominance of women is the department of child development. There are a small number of male students in this field. The purpose of the current study is to discuss how men position themselves and how they construct masculinity in feminine-dominant areas by crystallizing the experiences, feelings and thoughts of male students who study in the department of child development dominated by women. To this end, in-depth interviews were conducted with male students attending the Department of Child Development in Bilecik Seyh Edebali University and the data obtained were analyzed by using the descriptive analysis. Based on these data, it has been concluded that the existence of different and multiple forms of masculinity, such as hegemonic masculinities constructed with neoliberalism and conservatism ethos, subaltern males, and positive-egalitarian males.

Keywords: Hegemonic Masculinity, Feminine Professions, Child Development, Men, Gender

Giriş

Kadınlık ve erkeklik, kültürel ve tarihi olarak birer karşıtlık olarak kodlanıp toplumsal cinsiyet kategorileri haline getirilmektedir. Bu tarz bir cinsiyet kategorisi, zihin (erkek) ve beden (kadın) düalizminde (Chanter 2019, 13-21) kendini gösterir ve söz konusu bu düalist yapının gündelik hayata, toplumsal cinsiyet özelinde, yansılığı söylenebilir. Tanım olarak, toplumsal cinsiyet, “erkeklerin ve kadınların öznel kimliklerinin sadece toplumsal kökenlerini belirgin kılmamanın bir yoludur” (Scott 2007, 11). Fine (2011, 27-28), başkalarına hizmet etmeyi

*Dr. Öğr. Üyesi, Orcid:0000-0002-1403-9163, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü, sibel.ezgin@bilecik.edu.tr, Yazı Gönderim Tarihi:17.09.2020, Yazı Kabul Tarihi: 03.02.2021

*Arş. Gör. Dr., Orcid:0000-0002-6412-5510, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, ebruacik@mu.edu.tr

anlatan, merhametli, çocukları seven, bağımlı olma gibi kişilik özelliklerin kadınlarla ilgili olduğunun; liderlik, agresiflik, hırslılık ve rekabetçi olma gibi özelliklerin erkeklerle ilgili olduğunun bilinen bir gerçek olduğunu ifade eder. Bu özelliklerden anlaşılacağı üzere kadın ve erkeğin sadece davranış kalıpları değil aynı zamanda yaşam tarzı ve onu biçimlendiren her türlü formasyon bu özelliklere uygun olmalıdır. Söz konusu durum hem özel alanın hem de kamusal alanın cinsiyete göre düzenlenmesini beraberinde getirmektedir. Mekân aidiyetinin cinsiyetlendirilmesi ise kurumların ve onların her türlü faaliyetlerinin cinsiyetlendirilmesine neden olmaktadır. Bradley (1993, 10) bu durumu kapitalizm özelinde örneklendirir; o, özellikle, sanayileşme sürecinde erkek ve kadın işlerinin birbirinden derin bir şekilde ayrıldığını; sanayi sektöründe erkeklerin vasıflı, kadınların ise vasıfsız işlerde yoğunlaştığını; savaş sonrası dönemde ise düşük ücretli hizmet sektöründe, kadın istihdamının arttığını, erkeklerin ise üst düzey yönetim pozisyonlarında konumlandığını vurgular.

Bu ve buna benzer durumlar, feminizmin yükseldiği yıllarda, kadınlarca sorunsallaştırıldığı gibi yine kadınlar, erkeklerin egemen olduğu çalışma alanlarında azınlık olan kadınların iş yerinde dışlanma, performans baskısı, terfi gibi konularda çeşitli ayrımcılığa maruz kaldığını dile getiren çalışmalara da yönelmişlerdir (Kanter 1977a; Kanter 1977b; Zimmer 1988). Kanter (1977a, 1977b) bu durumu niceliksel boyutu ile ele alarak, çalışma alanlarında veya yönetim alanlarında % 15'in altında kalan temsil oranlarının token olma durumuna işaret ettiğini söyleyerek, erkeklerin egemen olduğu alanlarda, kadınların (tokenlerin), olumsuz muamelelerle karşılaştığına dikkat çekerek *tokenizm* kavramı ile literatüre önemli bir katkı sunmuştur.

Bunun yanında literatürde, erkeklerin, kadın mesleklerine girişiyle ilgili meselelere çok daha az ilgi gösterildiği görülmektedir (Hayes 1986; Williams 1992; Bradley 1993; Isaac&poole 1996). Bradley (1993, 11) bu konuya az ilgi gösterilmesinin iki nedeni olduğunu ifade eder; birincisi feminizm gibi bir hareketin, önceliği, kadınlara vermesinden; ikincisi ise erkeklerin, kadın egemen alanlara girmesinin, kadınların erkek egemen alanlara girmesinden daha az görülmesinden kaynaklanmaktadır. Türkiye'deki çocuk gelişimi bölümlerinde erkek öğrenci sayılarının oldukça az olması, bu durumun somut bir örneğini oluşturmaktadır. YÖK'ün 2019-2020 verilerine göre kamu üniversitelerindeki (örgün) çocuk gelişimi bölümlerinin tamamında, 4448 kız öğrenci, 406 erkek öğrenci bulunmaktadır (YÖK 2020). Bu verilere göre, Türkiye'deki kamu üniversitelerindeki çocuk gelişimi bölümünde eğitim gören erkek öğrenci sayısı, toplam öğrenci sayısının yaklaşık %10'unu oluşturmaktadır. Her ne kadar son yıllarda erkeklik tartışmalarıyla beraber toplumsal cinsiyet rolleri ile ilgili konular yeniden ele alınmaya başlansa da erkeklerin kadınsı alanlara girmeleri ve deneyimlerine dair çok az şey bilinmektedir (Simpson 2004; Simpson 2005). Bu doğrultuda erkekliğin feminen alanlarda nasıl inşa edildiğini, çocuk gelişimi erkek öğrencilerinin duygu, düşünce ve deneyimleri üzerinden anlamaya çalıştığımız bu çalışma ile alandaki söz konusu boşluğun doldurulması hedeflenmektedir. Bu amaçla öncelikle literatüre yer verilerek yapılan çalışmaların ve tartışmaların bir haritası çizilecektir.

Geleneksel Olmayan Alanlarda Erkekler ve Erkeklik

Farklı farklı meslek alanlarında tek cinsiyetin hakimiyetinin olması, işgücü piyasasında cinsiyet ayrımı olarak adlandırılmaktadır (Reskin& Hartmann 1994, 1). Cinsiyet ideolojileri ve söylemleri, cinsiyete dayalı iş bölümünün, dahası 'kadın işi' ve 'erkek işi' ayrımının, sürdürülmesinde önemli rol oynar (Simpson 2004, 351). Erkek işleri, liderlik, güç, savunma ve mücadeleyi içeren bütün alanları kapsarken; kadın meslekleri/işleri ise hemşirelik, kütüphanecilik, ilkökul öğretmenliği, sekreterlik ve sosyal hizmet gibi bakım ve hizmet ile ilişkilendirilen mesleklerden oluşmaktadır (Williams 1992; Williams 1993). Bu mesleklerde, sayısal olarak kadınların egemen olmasının nedeni, bakım, hizmet, terbiye gibi becerilerin kültürel olarak kadınlıkla ilişkilendirilmelerinden kaynaklanmaktadır. Böyle bir anlayış, bu mesleklerin, erkekler için "geleneksel olmayan" olarak tanımlanmasına neden olmaktadır (Christie 2006; Simpson 2010). Geleneksel olmayan alanlarda erkekler, 'kuralın istisnaları' olarak görüldükleri gibi bu çalışma alanlarında erkeklerin olması bir sorun olarak nitelendirilir (Simpson 2010, 219-220).

Bu sorunun hegemonik erkeklikle ilişkili olduğunu vurgulamak gerekir. Erkeklik tartışmalarına önemli katkılar sunan Connell, hegemonik erkekliği, Gramsci'den ödünç aldığı hegemonya kavramı özelinde tanımlar. Ona göre hegemonya, "acımasız iktidar çekişmelerinin ötesine geçerek özel yaşamın ve kültürel süreçlerin örgütlenmesine sızan bir toplumsal güçler oyununda kazanılan toplumsal üstünlüktür" (1998, 246). Hegemonik erkeklik; bu üstünlüğü ve egemenliği hem kadınlar hem de 'öteki' erkekler üzerinde kurar. Bu doğrultuda, hegemonik erkeklik, kadınlar yoluyla inşa edildiği gibi ikincil konuma itilmiş çeşitli erkeklik biçimleriyle olan ilişkisiyle de inşa edilir (Connell 1998, 245-249). Bu bağlamda Connell, hegemonik erkekliğin dışında fakat

onunla ilişkili, hegemonik erkeklikle iş birliği içinde olan, onun avantajlarından pay elde etmeye çalışan *suç ortaklığı erkeklik*; sınıf ve ırk gibi unsurlardan dolayı marjinalleştirilen erkeklerin/erkekliklerden (*marjinal erkeklik*); eşcinsel ve “kadınsı” nitelikler taşıyan erkekler üzerinde tahakküm kurmayı içerimleyen *madun erkeklik*lerden söz etmektedir. Özellikle madun erkeklik tipini oluşturan eşcinsel erkeklerin ve bazı heteroseksüel erkek ve oğlanların dişilik mefhumları üzerinden damgalandıklarını ifade eder (Connell 2019, 149-157). Bu tür etiketlenmeler, ‘dişil korkuları’ nedeniyle erkekleri, erkekliklerini sürekli inşa etmeye, canlı tutmaya zorlamaktadır (Bourdieu 2014, 71). Bu tür ‘korkuların’ her gün taze tutulduğu karşılaşma alanlarının başında ise çalışma hayatı gelmektedir. Kadınların egemen olduğu ve -erkekler için- ‘geleneksel olmayan alanlarda’ çalışan erkeklerle ilgili yapılan araştırmalarda da erkeklerin, kadınsılaşıma, eşcinsellik gibi erkekliğe karşıt kavramlarla ilişkilendirilerek damgalanmaya maruz kaldıkları sonuçlarıyla karşılaşılmaktadır (Hayes 1986; Kauppinen-Toropainen & Lammi 1993; Lupton 2000; Hultin 2003; Simpson 2010). Bunun dışında erkekler, bakım gibi beceri gerektiren feminen alanlarda, kadınlar kadar başarılı olamadıkları varsayılarak ‘beceriksiz’ olarak etiketlenmektedir (Williams 1992, 263). Daha da önemlisi kadın mesleklerinde erkekler, cinsel sapkın olarak nitelendirilebilirler veya cinsel taciz suçlamalarıyla karşılaşabilirler (Williams 1992; Hultin 2003). Williams (1992, 261-262) kütüphaneci, hemşire, sosyal hizmet uzmanı ve ilkökul öğretmenleriyle yaptığı çalışmada, özellikle ilkökul öğretmenlerinin pedofili, dört meslek grubunda çalışan erkeklerin ise cinsel taciz suçlamalarıyla karşılaşabileceğini vurgular. Nitekim Hultin (2003, 37) yaşlı bakımı ve çocuk bakımı konusunda hizmet alan kişilerin, bakıcı olarak kadınları tercih etme eğiliminde olabileceklerini ve erkeklerden bakım almaya isteksizlik gösterebileceklerini ifade eder. Bu tip tepkiler, hizmet alan kişilerden, iş arkadaşlarından, aile çevresinden olmak üzere toplumun farklı kesimlerinden gelebilir (Hayes 1986, 97). Tepkiler karşısında erkekler iş değiştirme, uzmanlık alanı içerisinde erkeğe uygun belirli işleri üstlenme (Hayes 1986; Williams 1992) veya bu mesleklerde görülen başlıca meselelerden biri olarak, çalışma alanlarında erkekliği yeniden inşa etme yoluna başvurabilirler (Simpson 2004, 351). Bu durum, geleneksel olmayan alanlarda, erkeklerin, karşılaştıkları ya da karşılaşma olasılığını anlatan dezavantajlı konumları ifade etmektedir.

Bunun dışında kadınların yaptığı işin niteliği, statüsü ve ücreti erkeklerle kıyaslandığında daha düşüktür (Williams 1992; Bradley 1993; Williams 1993; Williams 2013). Hem vasıfsız hem de düşük ücretli olması nedeniyle, erkeklerin, kadınların işlerinden kazanım sağlayacakları çok az şey vardır; o halde erkekler, kadın mesleklerine, ancak bir zorunluluk durumunda girerler (Bradley 1993, 15-16). Erkeklerin kadınsı alanlara başvurmasının en önemli/zorunlu nedenlerinden biri de ekonomik boyuttur (Hayes 1986; Bradley 1993; Gönç 2017a). Yapılan çalışmalar, kadınların egemenliği olan alanlara giren erkeklerin, düşük sosyo-ekonomik statüye sahip olduğunu göstermektedir (Hurd & Allred 1978; Roos & Stevens 2018). Bradley (1993, 16), özellikle de 1980’lerin sonlarında ve 1990’larda, Britanya’da yaşanan ekonomik durgunluk dönemlerinde, işsizliğin, erkekleri, daha önce kadın işi olduğu için küçümsenen işlere girmeyi düşünmeye ittiğini ve teknolojik gelişmelerle birlikte feminen alanlara girme oranlarının hızlandığını söyler. Özbay da (2010, 124), *neoliberalleşen Türkiye’de sendikali, geçimlik ücret sağlayan, emekli olma hakkı gibi özlük haklarını tanıyan, ‘erkeksi’ iş alanlarının yok olması gibi ekonomik nedenlerden dolayı erkeklerin ‘feminenleşmiş’ alanlara yöneldiğini* vurgular. Bunun sonucu olarak, ‘garanti’ olarak görülen ve ‘devlet memurluğu’ kapsamına giren meslekler, cinsiyet gözetilmeksizin tercih edilir olmuştur.

Bradley (1993, 17), erkeklerin, kadın mesleklerine üç aşamada; *sızma, istila, devralma* şeklinde girdiklerini ifade eder. *Sızma aşaması*, erkeklerin kişisel eğilimleri veya başka istihdam olanaklarının olmaması nedeniyle, erkeklerin azınlık olarak, kadınsı alanlara girdiklerini anlatmakla birlikte, erkeklerin sayısının artması ile beraber, bu aşamanın, istila ve devralma aşamasına evrilebileceğini işaret eder. *İstila aşaması*, erkeklerin, kadınsı alanlardaki oranlarının arttığı, meslek içerisinde cinsiyete dayalı uzmanlık alanlarının geliştiği ve erkeklerin meslek içinde prestijli alanlara konumlanmaya başladıkları bir aşamadır. *Devralma* aşamasında ise başlangıçta kadınların mesleği olarak tanınan bir işin, erkek uzmanlık alanı olarak yeniden adlandırılması görülebilir ve kadınların, bu aşamada, meslek alanından dışlanma ihtimali de bulunmaktadır. Feminen alanlarda erkeklerin karşılaştığı önyargılar ve dışlanma pratikleri, erkeklerin dezavantajlı konumlarını ifade etse de Bradley, onların alanlara giriş aşamalarını belirlerken, avantajlarına da değinmektedir. Erkeklerin kadın egemen mesleklerde avantaj sağlama yönünde en etkili tartışmalardan biri de Williams’ın *cam yürüyen merdiven* tartışmasıdır. Ona göre, erkeklerin, kadın mesleklerinde çalışırken karşılaştıkları olumsuz eleştiriler ve önyargıların neden olduğu endişeler, onları, meslek içinde kadınlara atfedilen alanlardan uzaklaşmayı ve erkekler için daha meşru, prestijli, yüksek ücretli olarak görülen alanlara geçmeyi zorlar (Williams 1992, 263). Dudak’ın (2019, 318), erkek öğretmenlerle yaptığı çalışmada da öğretmenlerin, olumsuz sosyal algı korkusu

yaşadıklarını, ancak erkeklere daha prestijli ve daha yüksek maaşlı görevler verildiğini de kabul ettikleri, sonucuna ulaşmıştır. Williams (1992, 2013) kendi çalışmalarından yola çıkarak; erkek hemşirelerin, ilkökul öğretmenlerinin, kütüphanecilerin, sosyal hizmet uzmanlarının ve benzerlerinin, kariyer basamaklarını ‘cam yürüyen merdiven’ hızında yöneticilik, uzman danışmanlık, süpervizörlük gibi daha üst pozisyonlara çıkabildiklerini vurgulamaktadır. Bu nedenle, kadın ağırlıklı mesleklerde istihdam, erkekler için, cam yürüyen merdiven etkisi yaratabileceği gibi, kadınlar için, erkek egemen mesleklerdekine benzer şekilde, bir -cam tavan- engel olarak işleyebilir (Hultin 2003, 36). Görüldüğü üzere feminen mesleklerde/işgücünde çalışan erkeklerle ilgili yapılan çalışmalar ya erkeklik-kadınlık çerçevesinde ya da hegemonik erkeklik inşası ile ilgili olarak yürütülmektedir.

Simpson, geleneksel olmayan mesleklerde bazı erkeklerin hegemonik erkekliği kurmaya çalışsa da farklı erkeklik inşalarının da görülebileceğini vurgular. Bu nedenle erkekliğe yönelik ‘önyargı’ ve belirli stereotipleri kırmak için farklı erkeklik deneyimlerine odaklanmanın önemli olduğunu belirtir (2004, 365). Nitekim son zamanlarda yürütülen erkeklik çalışmaları hem hegemonik erkekliğin farklılıklar içerebileceğini hem de hegemonik erkekliğe karşıt farklı erkekliklerin varlığını tartışmaktadır. Connell ve Messerschmidt, hegemonik erkeklik kavramına yapılan eleştirileri de dikkate alarak, hegemonik erkeklik kavramını yeniden formüle etmişlerdir. Böylece hegemonik erkekliği inşa eden toplumsal pratiklerin, yerelde, küreselde ve her bölgede farklılıklar gösterdiğini, bu nedenle evrensel bir hegemonik erkeklik tanımı yapılamayacağını, ancak hegemonik erkekliklerden söz edilebileceğini vurgulamaktadırlar (Connell & Messerschmidt 2005; Messerschmidt 2019). Hegemonik erkekliklere alternatif olarak yürütülen erkeklik tartışmalarına bakıldığında, bell hooks, ataerki erkekliğe karşıt olarak, cinsiyetçi kalıp yargıları yeniden üretmeyen, feminizmin özgürleştirici gücünün farkındalığına sahip olan, feminist erkekliğe dikkat çeker (2018, 129-131). Çoklu erkeklik tartışmaları yürüten Messerschmidt ise, şiddet, zorbalık, kavga gibi eril pratiklere katılmama, karşılık vermeme gibi karşı hegemonik tavırlar içerisinde bulunan, toplumsal cinsiyet açısından, eşitlikçi ilişkileri meşrulaştıran, özünde kendini hegemonik ilişki ve söylemlerin dışında konumlandıran ve onlara karşı duran olumlu erkeklikler modelinden bahseder ve olumlu erkekliklerin toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri açısından bir dönüşümü de sağlayacağını vurgular (2019, 210, 234-237). Simpson da farklı erkeklik deneyimlerini, feminen olarak tanımlanan meslekler çerçevesinde tartışır. O, erkek ilkökul öğretmenleri, kabin memurları, hemşireler ve erkek kütüphaneciler ile yaptığı çalışmada, çok az erkeğin kendini dışlanmış hissettiğini ve hegemonik erkeklik inşa etme yoluna gittiğini; erkeklerin çoğunun ise kadın iş arkadaşlarıyla çalışırken kendilerini, daha rahat hissettikleri sonucuna ulaşmıştır. Bu durum *konfor alanı etkisi (comfort zone effect)* olarak adlandırılmıştır. Aynı zamanda erkeklerin, kadın işi olarak anılan bakım işinden zevk aldıklarını tespit etmiştir. Sonuç olarak kadınsı alanlarda çalışan erkeklerin farklı hisler taşıyabileceği, farklı deneyimleri olabileceği üzerinde durmaktadır (2004, 358, 365).

Türkiye’deki kadın yoğunluklu alanlardaki erkeklerle yürütülen çalışmalara bakıldığında ağırlıklı olarak hemşirelik ve okulöncesi öğretmenliği ile yapılan araştırmalara rastlanmaktadır. Hemşirelik mesleğini icra eden erkek hemşirelerin mesleği eril hale dönüştürüp dönüştürmediği (Gönç 2016a); erkek hemşire olmanın avantajlı ve dezavantajlı yönleri (Gönç 2017b), hemşirelik eğitimi alan öğrencilerin mesleğe yönelik algıları (Zencir & Eşer 2016; Gönç 2016b), toplumun erkek hemşirelere bakış açısı (Kaya, Turan & Öztürk 2011), farklı meslek çalışanlarının erkek hemşirelere ilişkin görüşleri (Ünsal, Akalın & Yılmaz 2010) ile ilgili araştırmalar hemşirelik ile ilgili yapılan çalışmaları örneklendirmektedir. Diğer taraftan, erkek okulöncesi eğitimi alan öğrencilerin mesleklerine dair algıladıkları güçlükler ve gelecek kaygılarını (Haskan Avcı, Karababa, & Zencir 2019), okulöncesi öğretmenliği eğitimi alan öğrencilerin, öğretmenlik mesleğine yönelik tutumlarını (Kızıldaş, Halmatov & Sarıçam 2012); velilerin, erkek anaokulu öğretmenleri hakkında görüşlerini (Yağbasan & Aksoy 2016), okulöncesi eğitimi alan öğrencilerin erkek öğretmenlere bakış açısını (Sak, Kızılkaya, Yılmaz&Dereli 2015) inceleyen araştırma makaleleri, okulöncesi öğretmenliği ile ilgili yapılan çalışmalara örnek niteliğindedir. Bu tür çalışmaların alana katkısı yadsınamaz ancak çocuk gelişimi eğitimi alan erkek öğrenciler ile ilgili çalışmalara, yapılan literatür taraması aşamasında, rastlanmamakla birlikte çalışmanın amaçlarından birini oluşturan, kadınsı alanlarda farklı erkeklik biçimlerine dair tartışmaların sınırlı olduğu görülmektedir. Özellikle, Türkiye’de, heteroseksüel, aile babası ve siyasi konjonktür ile bağlantılı muhafazakâr düşünceye sahip neo-muhafazakar erkeklik ile iş ve kariyer odaklı, liderlik ve yönetim pozisyonlarını hedefleyen, kapitalist mantığa sahip, para, yüksek gelir, kar elde etme güdüsünde olan neo-liberal erkekliğin (Connell & Wood 2005, 350-363) birlikte makbul olduğunu ve hegemonik erkekliği belirlediği göz önünde bulundurulduğunda feminen alanlarda erkekliğe/erkekliklere odaklanmanın önemi ortaya çıkmaktadır. Nitekim Williams (2013, 627) neo-liberal çağda cinsiyet eşitsizliğini açıklamak için yeni metaforlara ihtiyacımız olduğunu vurgular.

Erkek Çocuk Gelişimcilerin Kendilerini Kurma Biçimlerini Ortaya Çıkartmak: Yöntemsel Model

Erkek çocuk gelişimi bölümü öğrencilerinin deneyimlerine ve erkeklik inşa biçimlerine odaklanan bu çalışma, nitel araştırma yöntemleri ile gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın örneklemini, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Çocuk Gelişimi Bölümü'nde aktif olarak eğitim alan erkek öğrencilerin tümü oluşturmaktadır. Araştırmanın yapıldığı zaman diliminde, aktif eğitime katılan, kadın öğrencilerin sayısı 235 iken, erkek öğrencilerin tümü (1. sınıf, 2. sınıf, 3. sınıf, 4. sınıf dahil), 14 kişiden oluşmaktaydı.¹ Birinci sınıf öğrencilerinden iki, ikinci sınıf öğrencilerinden iki kişi araştırmaya katılmamıştır. Çalışma, genelleme gütmeyen nitel bir araştırma olduğundan dolayı temsili bir örneklem seçilmemiş, örnekleme ulaşım, araştırmaya katacağı pratiklik ve hız açısından kolaylık sağlayacağı düşüncesiyle, amaçlı örnekleme yöntemlerinden kolay ulaşılabilir durum örnekleme ile sağlanmıştır. Araştırmaya dâhil edilen bireylerin algılarının, düşüncelerinin ve deneyimlerinin, ortaya konabilmesi için, nitel araştırmalarda çok sık kullanılan görüşme tekniği, tercih edilmiştir. Görüşmeler, 2018-2019 Eğitim-Öğretim Bahar Döneminde gerçekleştirilmiştir. Yapılan derinlemesine görüşmelerde, önceden hazırlanmış, yarı yapılandırılmış görüşme formları kullanılmıştır. Veriler, betimsel analiz ile açılanıp, tartışmalar, *kadınsal alanlara dahil olma süreçleri*, *kadınsal alanlarda erkek olmak*, *toplumsal kabul edilmiş biçimi* ve *alandaki üretilen erkeklik biçimleri* olmak üzere dört önemli tema üzerinden yürütülmüştür.

Katılımcı öğrenciler, 19 ile 27 yaş aralığında yer almaktadırlar ve Kütahya, Yozgat, Amasya, Adana, Bitlis, Çorum, Adıyaman, Konya, Elâzığ, Mardin illerinden, bölüme, eğitim için gelmişlerdir. Öğrenciler, ortaöğretimde Anadolu, düz, Anadolu öğretmen, fen ve özel liselerde eğitim almışlardır. Öğrencilerin hepsi de çekirdek ailede büyüdüklerini belirtmişlerdir. Katılımcıların çoğunluğunun annesi, ilkökul mezunu (6 kişi) olup 2 kişinin annesi, okuryazar değildir. Bunların dışında bir kişinin ilkökul terk, bir kişinin ise lise mezunudur. Katılımcıların hepsi de annelerinin mesleğini, ev hanımı olarak tanımlamıştır. Babalarının eğitim durumu ise ilkökul (2 kişi), ortaokul (2 kişi), lise (3 kişi), üniversite (3 kişi) şeklindedir. Katılımcıların babaları, güvenlik görevlisi, çiftçi (2 kişi), memur (2 kişi), serbest meslek erbabı, tır şoförü, öğretmen (2 kişi) ve müteahhittir.

Feminen Alanlardaki Erkek(lik)lerin Anlatıları

Kadınsal alanlara dâhil olma süreçleri

Kavramsal çerçevede tartışıldığı üzere, ataerkil toplumlarda erkeklik söz konusu olduğunda heteroseksüel olma önemli bir anlam taşır ve heteroseksüelliği içerimleyen erkeklik, kadınsılıktan kaçınma eğilimi gösterir. Böyle bir erkeklik kültürü içerisinde doğan erkeklerin, kadınların hâkim olduğu eğitim alanlarından da uzak kalacağı düşüncesini akla getirir. Fakat az sayıda da olsa erkeklerin, kadınların hâkim olduğu çocuk gelişimi bölümünde varlığı görülmektedir. Bunun altında yatan nedenlerini sorgulamak adına bölümü tercih sebepleri sorulduğunda, görüşmeye katılım sağlayan erkek öğrencilerden sadece bir tanesi, bu bölümü yanlışlıkla tercih ettiğini dile getirmiştir. Öğrencilerin çoğunluğu ise "iş bulma" ve "atanma" imkanlarının olmasını, bölüme giriş nedeni olarak belirtmiştir:

"Üniversite sınavlarına hazırlanırken araştırdım. İş imkânı iyiydi... 3.tercihimdi ondan öncekilerde çocuk gelişimiydi." (G2,23 yaşında)

"Farklı alternatifler arasında en iyi seçim çocuk gelişimiydi. Atamalar iyi olduğu için çocuk gelişimine geldim." (G10, 26 yaşında).

Görüldüğü üzere, erkek öğrencilerin feminen bir alan olarak kabul edilen çocuk gelişimi bölümünü tercih etme nedenleri ekonomik temellidir. Literatürü destekler nitelikteki bu bulgu aynı zamanda Bradley'in (1993) erkeklerin, kadınsı alanlara girme aşamalarından ilki olarak belirlediği ve erkeklerin azınlık olarak var olmakla birlikte, erkeksi alanlardaki istihdam olanaklarının olmaması nedeniyle giriş yaptıkları *sızma aşamasına* işaret etmektedir. Çocuk gelişimi alanında erkek öğrenci sayısı çok azdır ve başka alanlardaki istihdam oranları az olduğu için erkeklerin bu alanlara girdiği anlaşılmaktadır. Öte taraftan bu bulgular, Türkiye'deki neoliberalleşen ekonomik yapının erkekleri, 'feminen' çalışma alanlarına yönlendirdiği savını da desteklemektedir. Nitekim toplumsal olarak inşa edilen hegemonik erkekliğin önemli vasıflarından biri, eve ekmek götürme, kamusal alanda prestijli, tam zamanlı bir iş/meslek sahibi olabilmektir. Bu nedenle, işsizlik, ekonomik kaygılara neden olmanın ötesinde, hegemonik erkekliği oldukça kırılğanlaştıran bir durumdur (Sancar 2009; Türkoğlu 2013). Bu

çerçevede işsizlik düşüncesi nedeni ile hegemonik erkekliği kırılganlaşan erkek öğrencilerin feminen fakat öñü açık alanlara, güncel, yeni mesleklere giriş yapması, erkekliği onarım girişimi olarak okunabilir ve erkeklik inşasında, iktisadi gerçekliği en üst seviyede tutan, iş ve kariyer odaklı neo-liberal bir erkeklik tasavvurunu da görmek mümkün.

Endişeler, Korkular, Çekinceler

Katılımcıların bir kısmı, kadınların egemen olduğu bir bölümde eğitim alma konusunda, bir takım korku, endişe ve çekince yaşadıklarını dile getirmekle birlikte öğrencilerden birisi yaşadığı deneyimi şu şekilde ifade etmiştir:

“Ben çocuk gelişimine ilk geldiğimde pişmandım. Bir de yanlışlıkla yazdım, geldi... Buraya geldim ortamı gördüm yine de bir yabancılık çektim. Çünkü ilk defa bu kadar kızla beraber okuyorum... O dönemler bunalımdaydım... Sonra baktım ortam güzel, neşeli geçiyor, bir şeylerle uğraşıyorsun... Sonra pişmanlığım geçti...” (G9, 19 yaşında).

Öğrencinin ifadesinden, yaşadığı korku, endişe, pişmanlıkların, bölüm içerisinde kadın öğrencilerin hâkim olmasından kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır. Bourdieu'nun erilliğin dişil korku ile inşa edildiği minvalindeki ifadesinin burada karşılık bulunduğunu söyleyebiliriz (Bourdieu 2014, 71). Ancak, öğrencilerin ifadelerinden, feminen bir alana girme konusunda tereddüt yaşamalarına rağmen söz konusu durumun süreklilik göstermediği, alana girdikten kısa süre sonra sönümlendiği anlaşılmaktadır. Erkeklerin alana girerken yaşadığı tereddütlerin kısa sürede sönümlenmesi, bu çalışmanın kapsamında, sadece eğitim alanına özgü bir şey olduğunu söylemek mümkün. Böyle kısa sürede sönümlenme durumu, erkek öğrencilere yöneltilen ‘eğitim hayatında, cinsiyet anlamında bir ayrımcılığa, önyargıya maruz kalıp kalmadıkları veya cinsiyete dayalı bir gruplaşma olup olmadığı’ sorusunda açığa çıkmaktadır. Erkek öğrenciler, bu soruya cevaben, eğitimciler ve sınıftaki kadın arkadaşları tarafından önyargı ve cinsiyet ayrımcılığına maruz kalmadıklarını ifade etmişlerdir. Bu ifadeler, tereddütlerinin, kaygılarının sönümlenmesinde etkili olduğunu düşündürmektedir. Bununla beraber katılımcılardan bazıları, kadın öğrencilerin, onlara daha çok yardımcı olduklarını vurgulamaktadır ve bir öğrenci bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

“Bayanlar biraz daha kız meslekten geldiği için, biz sonuçta erkekler olarak, Anadolu lisesi, düz lise, Anadolu öğretmen gibi liselerden geldiğimiz için, onlar bize biraz daha yardımcı oluyor yani...” (G6,21 yaşında).

Gönç de yaptığı çalışmada (2017b: 59), erkek hemşirelerin büyük kısmının “işyerinde cinsiyete dayalı gruplaşmalar olmadığını ve kadın hemşireler tarafından dışlanmadıklarını belirttikleri”ni ve bu nedenle yaptığı çalışmanın örnekleme kapsamında hemşirelik mesleğinde “bir sosyal izolasyonun gözlenmediğini” ifade etmektedir. Bu çalışmada da elde edilen bulgular çerçevesinde, azınlık olmalarına rağmen erkek öğrencilerin, eğitim alanında, cinsiyete dayalı bir gruplaşma ile karşılaşmadıklarını, ayrımcılığa maruz kalmadıklarını, toplumsal bir izolasyon yaşamadıklarını aksine hem eğitimcilerden hem de kız arkadaşlarından sosyal destek gördüklerini söylemek mümkündür.

Kadınsal Alanlarda Erkek Olmak

Neo-liberal Hegemonik Erkeklik

Kendi istekleri ile bölümü tercih eden, kararlarında istikrarlı olan ve bölümdeki cinsiyet oranları farkından dolayı kaygılar yaşayan erkek öğrencilerin bazıları, bu kaygıları aynı zamanda erkeklerin, müdür, yönetici gibi liderlik pozisyonlarına daha rahat erişebileceklerini ve bu konuda kadınlardan daha şanslı olduklarını dile getirerek gidermektedirler ve asıl hegemonik erkeklik inşası burada ortaya çıkmaktadır:

“Mesela yönetme konusunda bence erkekler kadınlara göre daha iyi. Uygulamada mesela çocuklarla iletişimde falan bence kızlar daha önde, daha ilerde, erkeklere göre. Ama yönetme konusunda, erkekler, kızlardan iyidir... Okullarda da kolay müdür olunabiliyormuş. 2 yıl öğretmen olup, daha sonrasında müdür olabiliyormuşsun, öyle duydum.” (G9, 19 yaşında)

Erkek öğrencinin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, toplumsal cinsiyet normlarına göre, meslek içerisinde bir ayırım yapılmaktadır. Bu ayrımcı perspektif, rasyonel oldukları için, erkeklerin akıl ve güç gerektiren işleri; duygusal olduğu için de kadınların, bakım gibi işleri üstlenmeleri gerektiği genel kanıyı pekiştirmektedir. Terzioğlu ve Taşkın'ın (2008, 64-65) ifade ettiği üzere, böyle düşünce yapılarının temeli, kadınların liderlik konusunda yeterince temsil edilmemesi ve liderlik davranışlarına şüpheyle yaklaşılması, kadınların ev içi rollerinin, liderlik yapmalarının önünde engel oluşturması gibi tarihsel bir arka plana dayanmaktadır.

Diğer taraftan iş/meslek ve rekabet odaklı olarak bölümü tercih etmelerinin yanı sıra katılımcıların, liderlik/müdürlük tahayyülleri de neo-liberal ekonominin, erkeklik inşasındaki etkinliğini göstermektedir. Segal'in de ifade ettiği üzere (1992, 360) "hem kar peşinde koşan sermayenin manipülasyonları hem de dışsal cinsiyet hiyerarşileri, ücretli işlerdeki cinsel ayrımı etkiler." Buna göre, neo-liberal ekonomi mantığı ile erkeklerin çalışma alanlarındaki iktidarını korumaya çalışma, arasında bir bağlantı bulunmaktadır. Erkekler, erkekliklerini, meşru kılmak için işyerlerinde de egemen olmaya çalışırlar (Segal 1992, 360). Bu anlamda erkek öğrencilerin bir kısmının anlatılarında yer alan liderlik, neo-liberalizmin yeni erkek özne kurgusuna uygun, kariyer odaklı, hesapçı özelliklere sahip aynı zamanda erkekliğini yeniden üreten, hegemonik erkeklik modelini desteklemektedir. Dahası daha önce çocuk gelişimi bölümünü tercih etme nedenlerinde yer alan neo-liberal erkek özne tasviri burada pekişmekte ve bir tahakküm mekanizması olarak hegemonik erkeklik asıl bu noktada inşa edilmektedir.

Meslek İçerisinde Kadınsı ve Erkeksi Alanlar

Çocuk gelişimi bölümü öğrencileri, mezun olduktan sonra Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı'na bağlı kurumlar; özel veya kamu statüsündeki okulöncesi ve özel eğitim kurumlarında öğretmenlik/idarecilik/kuruculuk; kız meslek liselerinde çocuk gelişimi öğretmenliği/idarecilik; hastanelerde çocuk gelişimcisi vb. gibi birçok alanda çalışabilmektedir. Görüşmecilere, mezun olduktan sonra çalışmak istedikleri alanlar sorulduğunda ise hastane, sosyal politikalar ve özel eğitim kurumlarında çalışmak, yüksek lisans yapıp öğretim üyesi olmak, özel bir kurum açmak (okulöncesi), liselerde öğretmen olmak gibi farklı birimlerde çalışmak istediklerini ifade etmişlerdir. Genel olarak okulöncesi öğretmeni olmak geleceğe dair planlarında ya yok ya da son sırada yer almaktadır. Öğrencilerden birisi de okulöncesi öğretmenliğini çalışmak istediği en son alan, olarak belirtmiştir:

"İlk olarak tabi şimdi gönlümde hastaneye ya da liseye atanmak var. Eğer olmazsa özel rehabilitasyon merkezlerinde çocuklara katkı vermek istiyorum. Okulöncesi en son planım." (G3, 21 yaşında)

Her ne kadar velilerle uğraşmanın zor olduğunu, mobbingin yoğun olduğunu, kişisel yetenek nedenleriyle anaokullarında çalışmak istemediklerini ifade edenler olsa da bazıları çalışma alanları için cinsiyet temelli ayrıştırmalar yaparak, çalışmak istedikleri veya istemedikleri kurumları belirtmişlerdir. Bu durum erkek öğrencilerin birinin ifadelerinde şu şekilde açığa çıkmaktadır:

"Sosyal hizmetlerde çalışmak isterdim. Sosyal hizmetlerde yani birebir çocuklarla ilgilenmiyorsun, birincisi bu. İkincisi, okulları denetleme olsun, sosyal hizmet açısından neyi yapıyorlarsa onu yapmak isterdim. Biraz daha üstten bakıyorlar ya, direkt çocuklarla ilgilenmeyip, nasıl ilgileneceğini söylemek gibi, yönlendirmek gibi..." (G7,22 yaşında)

Okulöncesi/anaokulu öğretmenliği alanlarında, bölümden mezun olan kadınların, iş bulma olasılığının da daha fazla olduğunu, diğer alanlarda ise erkeklerin iş bulma olasılıklarının daha fazla olduğunu düşünmektedirler. Örneğin, erkek öğrencilerden birisi okulöncesi kurumlarının dışında kalan iş alanlarında erkeklerin daha avantajlı olmasını erkeğin fiziksel ve bedensel gücünü ön plana çıkararak açıklamaktadır:

"Okulöncesinde (kadınlar tercih edilir) belki ama özel eğitimde değil. Diğer birimlerde, özellikle de özel eğitimde erkekler daha çok tercih edilebiliyor. Şiddet eğilimi olan öğrenci olabilir, güç isteyebilir..." (G2,23 yaşında)

Görüldüğü üzere erkek öğrencilerin bazıları, liderlik pozisyonları ile ilgili düşüncelerinde olduğu gibi, çocuk gelişimcisinin çalışma alanlarını ve bir çocuk gelişimcisi olarak kendilerinin çalışmak istedikleri alanları, toplumsal cinsiyet normlarına göre ayırmaktadırlar. Erkeklerin feminen alanlarda özellikle sosyal hizmet,

hastane gibi birtakım uzmanlık alanlarına yönelmeleri ve daha önceki bölümlerde de vurgulandığı gibi liderlik pozisyonlarında görev almayı düşünmeleri Bradley (1993)’in ileri sürdüğü sızmanın istila aşamasına evrilebileceği savını doğrulamaktadır. Fakat Bradley, bu aşamada erkeklerin azınlık olarak değil sayılarının arttığını da iddia eder. Ancak bölüm içerisinde erkek öğrencilerin sayısı oldukça azdır. Bu nedenle erkeklerin kadın işi olarak görülen alanlarda ‘erkek işi’ ve ‘kadın işi’ olarak uzmanlık alanları oluşturmalarının veya liderlik pozisyonlarını hedeflemelerinin, niceliksel boyutla sınırlı olmadığı, bu bulgular doğrultusunda görülmektedir. Mesleğin adını değiştirme veya kadınları bu alandan dışlama gibi ifadelerle hiç rastlanmadığı için devralma aşamasına ilişkin hiçbir bulguya rastlanılmamıştır.

Aynı zamanda, bu öğrencilerin, neo-liberal hegemonik erkekliği inşa eden erkek öğrenciler olduğunu vurgulamak gerekir. Çocuk gelişimi bölümünde kadın öğrencilerle birlikte aynı eğitimi almalarına rağmen, liderlik ve çocuk gelişimcisinin çalışma alanları ile ilgili cinsiyetçi düşünceleri, kadınsı ve çocukla ilgili bir alanda çalışmalarının hegemonik erkekliklerini kırılanaştırdığını, bu nedenle yeniden hegemonik erkekliğin inşasına yöneldiklerini göstermektedir. Eğitim alanındaki dişil korku burada da ortaya çıkmaktadır. Ancak bu düşüncenin eğitim alanına girişte yaşadıkları korku gibi sönümlenmediğinin aksine kadınsı alanlardan (okulöncesi/anaokulu/kreş), eylemlerden, çocukla ilgili konulardan uzak durarak ve bunlarla hiyerarşik bir ilişki kurarak hegemonik erkekliklerini onarmaya çalıştıkları ve ileriki zaman diliminde de (meslek edindikten sonra) onarmak için çaba harcayacaklarını göstermektedir.

Muhafazakâr hegemonik erkeklik

Çalışmada ulaşılan bir diğer önemli bulgu ise, bir önceki tema altında tartıştığımız, *neo-liberal hegemonik erkeklik* modeline uyan erkek öğrencilerin tümünün, özellikle de kız çocukları karşısında, daha korumacı bir tavır sergilemeye meyilli olduklarıdır. Katılımcıların anlatılarında, tam bu noktada, muhafazakâr tonlamalara rastlanmaktadır ve kendi çocukları söz konusu olduğunda çocuk gelişimcisinin cinsiyetine dikkat edeceklerini dile getirmektedirler. Öğrencilerden birisinin ifadesi, bu durumu en iyi şekilde yansıtmaktadır:

“Erkek çocuğum olsaydı, dikkat etmezdim ama kız çocuğum olsaydı bilmiyorum. Kız çocuğu gerçekten başka bir şey, şu an çocuğum yok ama düşüncecek olursam, kız çocuğum olsaydı, onun için en ufak bir şeyi bile göze alamazdım. O yüzden nasıl desem size bunu. Hani en ufak riski bile göz alamıyorsunuz ve her gün sürekli haberlerde izliyoruz... (taciz olaylarını kastediyor) o yüzden bunu göze almak istemezdim.” (G8, 21 yaşında)

Erkek öğrencilerin, alanın içerisinde olmalarına rağmen, kendi çocukları söz konusu olduğunda, erkek çocuk gelişimcisinin cinsiyetine dikkat edeceklerini belirtmeleri ilginç bir bulgudur. Fakat soru ilk sorulduğunda düşünme zamanı istediklerini, ardından “ederdim” deyip, çocuk gelişimcisi oldukları akıllarına geldiğinde tekrar duraksadıklarını da ifade etmek gerekir. Bu durum, aldıkları eğitim ile ailelerinin, sosyal çevrelerinin veya medyanın etkisiyle oluşan cinsiyet ve cinsellik algılarının ve normlarının bir çatışmasını yansıtmaktadır. Nitekim bu öğrencilerin biri hariç staj deneyimlerinin olmadığını belirtmek gerekir.² Belirtilmesi gereken diğer bir konu ise öğrencilerin geçmiş deneyimleri ilçe veya köy yaşantısına dayandığıdır. Muhafazakâr düşünceleri dile getiren erkek öğrenciler aynı zamanda daha önce vurgulanan neo-liberal erkeklik düşüncelerini de taşımakta ve vasıflarını da göstermektedir. Bu anlamda, bu bulgular, Türkiye’de hala fiziksel açıdan eksiksiz, heteroseksüel, aile babası ve muhafazakâr düşünceye sahip neo-muhafazakâr erkeklik ile neo-liberal erkekliğin birlikte makbul olduğu ve hegemonik erkekliği belirlediğini örneklendirmektedir.

Toplumsal Kabul Ediliş Biçimi

Madun erkeklik

Erkek öğrencilerin tümü, bölümü kazandıktan sonra ve eğitim görürken, aile içerisinde arkadaş çevresinde, gündelik hayatta karşılaşmalar esnasında önyargıyla karşılaştıklarını, çeşitli etiketlenmelere maruz kaldıklarını ifade etmişlerdir. Hepsinin de ortak olarak karşılaştığı bazı tepkiler, ‘bakıcı mı olacaksın, anaokulu öğretmeni mi olacaksın, erkekler o bölümde okuyabiliyor mu, başka bir bölüm mü yoktu, kızların bölümü değil mi o’ şeklindedir. Diğer taraftan doğrudan erkekler tarafından yadırgandıklarını bildiren katılımcılar da olmuştur. Örneğin, erkek öğrencilerden birisi bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

“Bizim köyde erkekler; ‘kız çok ya sizde 2-3 yıl sonra kız gibi olursunuz, kız gibi konuşursunuz, hareketleriniz kız gibi olur’ tarzında küçümseyici laflar söylediler.” (G9, 19 yaşında)

Erkek öğrencilerin, bu tarz alay, küçümseme gibi tavır veya söylemlerle, karşılaşmaları Connell'in ifade ettiği toplumsal cinsiyet kaynaklı egemenlik ve madunluk ilişkisini yansıtmaktadır (2019, 152). Ona göre, madun erkekliğin göze çarpan erkeklik tipi, toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin en altına konumlandırılan eşcinsel erkeklik olmakla birlikte çoğu zaman heteroseksüel erkek ve oğlanların eylemleri, eşcinsel erkeklerle benzeşmeye vardığı noktada heteroseksüeller de birçok hakarete maruz kalmaktadırlar (Connell 2019, 153). Burada erkek öğrencilerin, toplumdaki bazı kesimler tarafından, özellikle de abi, erkek arkadaşlar gibi, *diğer heteroseksüel erkekler* tarafından, toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin zeminine yerleştirilerek *madunlaştırıldığı* görülmektedir. Çalışmaya katılan örneklem çerçevesinde tüm erkek öğrencilerin *madun erkeklik* deneyimini yaşadığını belirtmek gerekir. Ancak neo-liberal ve muhafazakarlık ilişkiselliği ile inşa edilen, hegemonik erkeklik modeline uyan (5 kişi) erkek öğrenciler, madun konumuna itilip, erkeklikleri kırılanlaşmaya başladığı andan itibaren, yaşadıkları 'dişil korkuyla' beraber, erkekliklerini koruma ve yeniden inşa etme stratejilerini devreye sokmaktadırlar. Bu yeniden inşa stratejileri; bölümün, sadece, okulöncesi öğretmeni yetiştirmediği, bunun yanı sıra bölümden mezun olduğunda farklı alanlarda çalışma imkanlarının olduğunu anlatmayı içermektedir. Daha önce belirtilen liderlik vasıfları ve feminen alanlarla mesafe koyma durumu, tam bu noktada dolaşıma girmekte ve müdür/müdür yardımcısı ya da kuruculuk gibi iş imkanları da onları madunlaştırılara karşı, öne sürülmektedir. Bu durum, bizim, 'feminen' alanlara katılan erkek öğrencilerin, erkekliklerinin kırılanlaşmasını ve zedelendiğini düşünerek, cinsiyet normlarına göre çalışma alanlarını ve çalışmak istedikleri alanları ayırdıkları ve çocukla ilgili ve 'kadınsı' alanlardan kaçınmak için liderlik pozisyonlarını hedefledikleri düşüncelerimizi de doğrulamaktadır. Burada Rudman ve Phelan'ın, işyerinde bazı kişilerin (özellikle kadınların) ayrımcılık, değersizleştirme, sosyal izolasyon veya reddedilme gibi olumsuz tepkilerle karşılaştığını ve bu kişilerin, olumsuz tepkilerin yarattığı korkuları giderebilmek için çeşitli stratejiler üretebileceğini anlatan *ters tepki etkisini* (backlash effects) görmek mümkün (2008, 73). Ancak, onlar, bu stratejilerin, toplumsal cinsiyet kalıp yargılarının korunmasına yardımcı olacağını da vurgularlar (Rudman& Phelan 2008, 73). Bu çalışmada erkek öğrencilerin, madunlaştırılma veya dişil korkuları, *ters tepki etkisi* yaratarak iş yerlerindeki statüsü yüksek mevkileri hedeflemelerinde veya cinsiyet normlarına göre uzmanlık alanlarına yönelmelerinde etkili olmaktadır. *Ters tepki etkisi*, kavramsal çerçevede tartışılan, erkeklerin kadınsı alanlarda karşılaştığı homofobi gibi olumsuz tepkilerin bir avantaj sağlayacağı yönündeki düşüncelerle örtüşmektedir. Nitekim Williams'ın (1992) *cam yürüyen merdiven* metaforu burada karşılık bulmaktadır. Böylece katılımcıların yarısının, madun erkekliğe itilme korkusuyla, yüksek maaşlı uzmanlık alanlarında veya liderlik pozisyonlarında görev alma, dahası cinsiyete göre uzmanlık alanlarını ayırma gibi stratejiler belirlemeleri, aynı zamanda iş yerlerinde, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini yeniden üretecek bir *kısır döngüye* de işaret etmektedir.

Alanda Üretilen Erkeklik Biçimleri

Çocuk gelişimi öğrencilerinin bölüm müfredatlarına göre uygulama dersleri, üçüncü ve dördüncü sınıfta yer almaktadır. Bu nedenle çalışmamız kapsamında uygulama/staj deneyimi olan altı öğrenci bulunmaktadır. Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler İl Müdürlüğü, özel eğitim kurumu ve lisede staj yapan öğrenciler, staj uygulamaları esnasında cinsiyet açısından bir ayrımcılığa veya önyargıya maruz kalmadıklarını ifade ederken, okulöncesi kurumlarında staj yapanlar önyargılarla karşılaştıklarını belirtmişlerdir:

“Üçüncü sınıfta staja başladığımız ilk gün, okul müdürü, erkek stajyer görmek istemedi... Beni Mehmet hocaya verdiler. Beni bir erkek olarak en iyi anlaması gereken oydu ama öğretmen beni şikâyet etti 'şansıma bak erkek öğrenci verdiler' diye... Dönem içerisinde bu yargılar değişti, çocuklardan anlamayan boş gelip boş gidecek biri sanıyordu, gözlem yapmam gereken derslerde ben (çocuklarla)ilgilendim, ben etkinlik yaptırardım hatta hoca gelmedi ben girdim sınıfa. Hoca, 'gelecek seneye yine buraya gel' dedi...” (G5,27 yaşında)

“İlk gittiğimde erkek olduğum için ilk başta garip bir durum oldu; ama yine sıcak baktılar, desteklediler. Çocuklarla aram çok iyiydi, çok iyi bir baba, çok iyi bir okulöncesi öğretmeni olacağıma dair bir mektup yazmıştı staj yaptığım hoca.” (G2,23 yaşında)

Bir öğrenci ailelerden de bir takım olumsuz tepkiler aldığını belirtmektedir:

“...Ailelerle ilgili sıkıntım vardı. Aileler biraz önyargılıydı. Çocuklarını almaya geldiklerinde, beni görünce, ‘bu kim niye geliyor buraya?’ diye sorguluyorlardı. Sürekli açıklama yapmak durumunda hissediyordum kendimi. Tanıyınca zamanla önyargıları kırıldı...” (G5,27 yaşında)

Uygulamaya çıkan veya çıkmayan, fark etmeksizin, öğrencilerin zihinlerinde, okulöncesi alan uygulamasına çıktıklarında veya okulöncesi öğretmeni olduklarında, ailelerin erkek bir stajyer ya da öğretmen istemeyeceği düşünceleri yer alırken; görüldüğü üzere, uygulamaya çıkan öğrenciler aynı zamanda bu önyargıyı bizzat yaşadıklarını da belirtmektedirler ve okulöncesi alanlarından dışlanmaktadır. Aynı zamanda bazı okulöncesi kurumlarının müdürleri tarafından doğrudan reddedilen, bu kurumlarda staj imkânı tanınmayan erkek öğrencilerin olduğu da görülmüştür:

“İlk gün, müdür müydü, müdür yardımcısı mı? bizi odasına topladı, konuşmalar yaptı, ondan sonra kızların dışarı çıkmasını söyledi. Dedi, işte, ‘öğrenci velileri istemiyor, erkek stajyer, biz size söylemiştik, hocanıza’ falan. ‘Erkek stajyer kabul etmiyorum’ dedi. Ben de tamam dedim, zaten istemiyordum. Sonra oradan çıktım ASDEP’e geçtim...” (G1,21 yaşında)

“Dördüncü sınıfta gündüz bakımevine stajım çıkmıştı. Zaten biz başlamadan, onların önyargısıyla, bizi oradan aldılar. O yüzden ben liseye staja gitmek zorunda kaldım... ismim direk açıklanır açıklanmaz, danışmanımıza telefon açıp beni istemediklerini söylediler, ‘biz erkek öğrenci istemiyoruz’ diye, beni görmediler bile (gülüyor).” (G5,27 yaşında)

Uygulamaya çıkan öğrencilerin, diğer uygulama alanlarında, herhangi bir tepki ile karşılaşmaması ancak okulöncesi kurumlarında aileler, öğretmenler, müdürler tarafından dışlanmaları, toplumsal düzlemde gerçek erkeklik algısı olduğu ve bu erkeklik algısının sürekli olarak yeniden inşa edildiğini de göstermektedir. Bu anlamda erkek öğrenciler, okulöncesi kurumlarında uygulamaya çıkmak veya çalışmak istedikleri andan itibaren, onların, yeniden, dışlanma gibi çeşitli engellerle karşılaşma durumları ortaya çıkmaktadır. Bu engelleri, çocuk gelişimi bölümüne girdikleri andan itibaren karşılaştıkları damgalamalara yönelik ürettikleri, farklı alanlarda çalışma veya liderlik imkanları gibi strateji ve taktikleri, devreye sokarak, aşmak mümkün değildir. Çünkü zaten “mesafe konulması gereken alan”ın bizzat içerisinde bulunmaktadır. Bunun yerine çocuklarla olan ilişkileri, çalışma disiplini onların kabul edilmiş biçimlerini belirlemektedir. Nitekim okulöncesinde staj gören öğrencilerin, kendilerini, alanla, çocukla “mesafelendirme” gibi bir çabaları bulunmamaktadır. Bu olumsuz deneyimlere rağmen, öğretmenlik deneyimi fırsatı bulan öğrenciler, anaokulu öğrencileriyle olan iletişimlerini açıklarken, kendilerini yararlı hissettiklerini ve bu nedenle mutlu olduklarını, çocukların da kendilerinden memnuniyet duyduklarını ifade etmektedirler:

“Öğrenciler zaten ilk defa erkek öğretmen görüyorlar. Anasınıfında hiç erkek öğretmen görmemişler. Geliyorlar bacağıma sarılıyorlar, sürekli peşimdeler yani... çocuklara etkinlik yaptırıyordum, oyunlar oynuyordum, çok güzeldi yani.” (G2,23 yaşında)

Uygulama dersi kapsamında okulöncesi kurumlarında çalışan öğretmenler, kurum sahipleri, müdürler veya kuruma çocuğunu teslim eden aileler tarafından önyargıyla karşılandıklarını belirtmelerine rağmen, bu kurumlarda deneyim kazanma fırsatı yaşayan erkek öğrencilerin, aynı zamanda toplumsal kalıp yargıları dönüştürmekte oldukları da yine ifadelerinden anlaşılmaktadır. Anlık’ın da ifade ettiği üzere (2004, 32) okulöncesi kurumlarda çalışan erkek öğretmenler, çocukların bakımı ve eğitimi konusunda başarılı olurlarsa ve bu başarılarını kanıtlarlarsa hem toplum tarafından kabul görürler hem de toplumsal kalıp yargıları yıkarlar. Bu da toplumsal anlamda, hegemonik erkeklik dışında farklı karşıt erkekliklerin kurgulanacağı fikrini doğurmaktadır. Özellikle anaokulu öğrencilerinin, küçük yaştan itibaren erkek öğretmen profiliyle karşılaşmaları, erkek öğrencilerin deneyimlerinden de anlaşılacağı üzere, gelecek nesillerin üzerinde, cinsiyetçi düşüncelerin ve pratiklerin yıkılması açısından, olumlu etkiler bırakacağını düşündürmektedir. Özetle, bulgularda, staj yapan erkek öğrencilerin, kurumlarda birtakım önyargılarla karşılaştıkları görülmekle beraber, hegemonik erkekliğin aksine olumlu erkeklik modeline uyan pratikler gösterdiklerine ulaşılmıştır. Bu nedenle olumlu (eşitlikçi) erkeklik başlığı altında, olumlu erkeklik inşası, alan deneyimi yaşayan erkek öğrencilerin ifadeleri üzerinden tartışılmıştır.

Olumlu (Eşitlikçi) Erkeklik

Uygulama dersi alan -sadece biri dışında- erkek öğrenciler, bakım işlerinin kadın işi olduğu algısını ve erkeklerin de çocuklarla ilgilenebileceğini bilinçli olarak yıkmaya çalıştıklarına dair ifadeler kullanmaktadırlar:

“Anneler genelde, ‘ben iki çocuk büyüttüm sen ne bilicen?’ der. İlk başta illaki bir önyargı oluyor, erkek çocuğa mı bakar? diye. Bu kırıldı şu an. Ama anlattıkça milleti bilinçlendirdikçe o kırılıyor.” (G3,21 yaşında)

“Bir öğretmen hatta müdür yardımcısı bana hangi bölümde okuduğumu sormuştu, söyledim, şöyle bir durdu; ‘böyle bir bölüm mü var?’ dedi. Bir meslek lisesi müdür yardımcısı bana bu tepkiyi vermişti, bana çok komik gelmişti... O da aynı diğerleri gibi ‘okulöncesi mi?’ diye eklemişti, onla konuşma gereği duymadım... Çocuklarla uğraşmak çok mu kötü bir şey? Çocuk gelişimini bizim duyurmamız gerek. Bölüm hakkında yeterince bilgileri yok. Bizim bu işi yapamayacağımızı düşünüyorlar.” (G5,27 yaşında).

Erkek öğrencinin, müdür yardımcısının, feminen alanda bir erkek olmasından kaynaklı kendisine gösterdiği aşağılayıcı tavra karşı stratejisi, onunla konuşmamak, cevap vermemek olmuştur. Erkek öğrencinin karşı hegemonik tavırları, Messerschmidt’in (2019, 237-243) liselerde oğlanlarla yaptığı çalışmalarda karşılaştığı, şiddete ve zorbalığa karşı çekip gitme, umursamama gibi karşı hegemonik pratikler gösteren, eşitsiz toplumsal cinsiyet pratiklerine karşı çıkan *olumlu erkekliğe* uymaktadır. Staj deneyimi olan erkek öğrencilerin biri hariç, hepsi de karşı hegemonik pratikleri göstermektedirler. Aynı zamanda erkek öğrencinin, çocuk gelişimi mesleğini erkeklerin de yapabileceğinin duyurulması gerektiği minvalindeki ifadesi, olumlu erkekliği farklı çevrelerde yeniden inşa etme eğiliminde olduğunun göstergesidir. Böylece alan deneyimi olan erkeklerin çoğunun, hegemonik erkeklikten ayrıştığı görülmektedir. Diğer taraftan aynı öğrencilerin, (neo-liberal/muhafazakâr) hegemonik erkeklik modelinde yer alan erkek öğrencilerle ayrıştıkları konu, çocuğu olduğunda, çocuk gelişimcisinin cinsiyetine dikkat edip etmeyecekleri sorusunda karşılaşılmaktadır:

“Kesinlikle hayır! cinsiyet bazında düşünmezdim. Cinsiyete göre değil, çocuk gelişimciyi takip ederim, öyle emanet ederim. Kadın veya erkek olması fark etmiyor. Görevinin tanımına uygun davranıyor mu ona bakarım.” (G5,27 yaşında)

“Ben çocuk gelişimcisinin cinsiyetinden ziyade, kendi çocuğum için, çocuğumun geleceği için oraya konuşmaya gidiyorum, ben oraya danışmaya gidiyorum. Erkek olsun, kadın olsun hiçbir farkı olmayacak benim için. Anaokulu öğretmeni erkekler de bence ilgili, daha çok şey katar benim çocuğuma.” (G10, 26)

Bu düşünceleri dile getiren erkek öğrencilerin, uygulamaya çıkan erkek öğrencilerin arasından çıkması, bizzat işin içerisinde olmanın “içsel bir dönüşüm”ün de gerçekleşmesini sağladığı yönünde fikir vermektedir. bell hooks da, kız çocuklarına ebeveynlik yapan babalarla görüşmeler yaptığı çalışmasında, kız çocuklarıyla ilgilenmeye başlayan erkeklerin, cinsiyetçi önyargılarının kırıldığı, tahakkümcü modelden uzaklaştıkları sonucuna varmıştır. Bu tür sorumlulukların, erkeklerin bilinçlerinde ve davranışlarında bir dönüşüm yarattığını ve onların feminist erkek olmaları üzerinde etkili olduğunu vurgulamaktadır (2018, 131). Burada erkek öğrencilerin feminist bir bilinçle veya feminist siyasetle ilişkili olarak bir dönüşüm yaşadıklarını vurgulamak doğru olmaz. Bu durum Messerschmidt’in (2019, 237-243) çekip gitme, umursamama gibi karşı hegemonik pratikler aracılığıyla hegemonik, baskıcı, tahakkümcü erkekliğin dahası toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin altını oyan olumlu erkeklik modeline daha yakın görünmektedir. Olumlu erkeklik örneği gösteren katılımcıların (5 kişi) genel özellikleri de hegemonik erkekliğin uzağında olduklarını göstermektedir. Söz konusu bu katılımcılar, bölüme isteyerek gelen, bölümlerini değiştirmek istemeyen, baştan itibaren bölüme karşı hiçbir önyargı taşımayan, kadın ve erkeklerin yapacağı işler konusunda ayırım yapmayan kişilerdir. Sonuç olarak, aile içerisinde veya arkadaş çevrelerinde bakım işlerinin veya çocukla ilgilenmenin kadın işi olduğu algısını bilinçli olarak yıkmaya çalışmaları ve uygulama alanlarında da bunu destekleyici eylemlerde bulunarak çocuklarla iyi iletişim kurmaları; kendi çocuğu söz konusu olduğunda çocuk gelişimcilerin cinsiyetinin önemsiz olduğunu vurgulamaları ve ön yargı ile karşılaştıklarında konuşmama, gülme gibi karşı tavır almaları *olumlu erkekliği* yeniden inşa ettiklerini göstermektedir.³

Sonuç

Örneklemini çocuk gelişimi erkek öğrencilerin oluşturduğu, bir yandan feminen alanlarda yer alan erkeklerin düşüncelerini ve deneyimlerine odaklanılan bir yandan da farklı erkekliklerin izinin sürüldüğü bu nitel çalışmanın sonucunda, kimi zaman birbiriyle ilişkisel kimi zaman da birbirine karşıt *farklı ve çoklu erkekliklerin* varlığı ortaya çıkmıştır.

Bu çalışma ekseninde görüşülen erkeklerin yarısının (5 kişi), günümüz Türkiye’sinin ekonomik, toplumsal ve siyasal koşullarına uygun bir biçimde neo-liberalizm ve muhafazakarlık ilişkiselliği bağlamında hegemonik erkekliklerini inşa ettiklerini söyleyebiliriz. Bununla beraber erkek öğrencilerin, feminen eğitim alanlarında olmaları veya gelecekte feminen çalışma alanlarında olma ihtimalleri nedeniyle, toplumun herhangi bir kesimi ve özellikle de *heteroseksüel diğer erkekler* tarafından, erkekliğin dışına itilmekte ve *madunlaştırılmaktadırlar*. Burada *ters tepki etkisi* de görülmektedir. Madunlaştırılmaya çalışılan katılımcıların bir kısmı, neo-liberal erkeklik söylemlerini yeniden dolaşıma sokarak, erkekliklerini yeniden onarma girişiminde bulunmaktadır. Böyle bir durum iş yerlerinde, kadın ve erkek arasındaki toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin pekişmesine yol açacak bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Öte taraftan uygulamaya katılan öğrencilerin beşinin toplumsal cinsiyete dair düşüncelerinin transformasyona uğramış olduğunu vurgulamak gerekir. Böylece, madunlaştırılmaya rağmen bazı erkek öğrencilerin toplumsal cinsiyet hegemonyasını ve eşitsizliğini erozyona uğratan *olumlu-eşitlikçi bir erkeklik inşa ettiği* sonucuna da ulaşılmıştır. Bu erkekler, genellikle cinsiyetçi ifadelerden kaçınmaktadırlar, kendilerine yönetilen cinsiyetçi ifadeleri umursamamaktadırlar ve performatif bir şekilde hegemonik erkekliği yeniden inşa etmek yerine alanlarıyla ilgili cinsiyetçi fikirleri yıkmaya çalışmaktadırlar. Bu dönüşümün en önemli sebebi ise erkeklerin alana dâhil olması, çocuklarla ve ailelerle iletişim kurması, yaptıkları faaliyetle kurumlarda kendilerini kanıtlamalarıdır. Bu, kendi erkekliklerinin dönüşümü yanı sıra toplumdaki bireylerin zihinlerinde kalıplaşan cinsiyetçi yargıları da kırmayı sağlamaktadır. Bu nedenle cinsiyet eşitliğinin sağlanması için ister kadınsı ister erkeksi kabul edilsin, tüm eğitim ve çalışma alanlarına, kadın ve erkeklerin, eşit bir biçimde katılabilmesi gerekmektedir.

¹ Çocuk gelişimi bölümündeki öğrenci sayıları, üniversitenin resmi belgelerinden temin edilmiştir.

²Staj deneyimi olan bu öğrencinin diğer anlatılarından, okulöncesi kurumların erkek öğrenci istememesi nedeniyle bu kurumlarda deneyim edinemediği ve çocuklarla bir araya gelemedikleri anlaşılmıştır.

³Olumlu eşitlikçi erkekler de başlangıçta iş bulma kolaylığı ve iş garantisi için, bölüme dahil olduklarını belirtmişlerdir, ancak, diğer ifadelerinde bu tarz ekonomik, tahakkümcü ve cinsiyetçi anlatılara yer vermemişler veya ‘kadınsı’ ve çocukla ilgili alanlardan kaçınmamışlardır. Böylece neo-liberal hegemonik erkekliği veya farklı hegemonik erkeklik biçimlerini inşa etme girişiminde bulunmamışlardır. Nitekim Messerschmidt’e göre “Oğlanlar ve erkekler, belli bağlamlarda hegemonik erkekliklere katılırlar; ancak aynı erkekler ve oğlanlar, kendilerini diğer bazı durumlarda hegemonik erkeklikten uzaklaştırarak olumlu, eşitlikçi erkeklikler inşa ederler” (2019, 248).

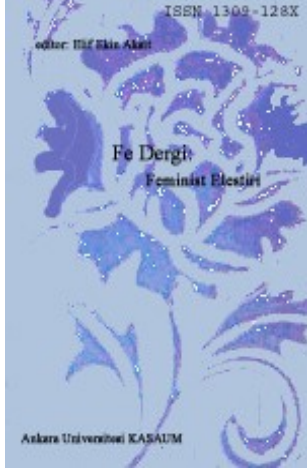
Kaynakça

- Anlıak, Şakire. “Okulöncesi Dönemde Çocuğun Yaşamında Baba ve Erkek Öğretmenin Rolü ve Önemi” *Ege Eğitim Dergisi*, n.5, (2004): 25-33
- Bourdieu, Pierre. *Eril Tahakküm*. çev. Bediz Yılmaz, (İstanbul: Bağlam, 2014)
- Bradley, Harriet. “Across the Great Divide”, *Doing Women’s Work: Men in Non-Traditional Occupations* ed. Christine L. Williams (London: Sage, 1993), 10-28.
- Chanter, Tina. *Toplumsal Cinsiyet-Akla Zarar Serisi* (Ankara: Fol Kitap, 2019).
- Christie, Alastair. “Negotiating the Uncomfortable Inter Sections Between Gender and Professional Identities in Social Work” *Critical Social Policy*,26, no. 2 (2006): 390-411.
- Connell, Raewyn. *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar* çev. Cem Soydemir, (İstanbul: Ayrıntı, 1998)
- Connell, Raewyn & Messerschmidt, W. James. “Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept” *Gender & Society* 19(6), (2005): 829-859.
- Connell, Raewyn & Wood, Julian. “Globalization and Business Masculinities”, *Men & Masculinities*, 7(4), (2005): 347-364
- Connell, Raewyn. *Erkeklikler* çev. Nagihan Konukçu (Ankara: Siyasal, 2019)
- Dudak, Anna. “Teachers’ Perception of Men in the Feminised Occupations” *Szkola – Zawód – Praca*, 17 (2019): 308-319.
- Fine, Cordelia. *Toplumsal Cinsiyet Yanılsaması* (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2011).
- Gönç, Temmuz. “Kadın Yoğun Meslekleri Erilleştirmeye Yönelik Stratejiler: Türkiye’de Erkek Hemşireler Örneği”, *SAD / JSR Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* cilt 19 Sayı 1, (2016a): 96-144
- Gönç, Temmuz “Hemşireliğin Geleceği Mesleğin Cinsiyetsizleşmesini Vadediyor Mu? Erkek ve Kadın Hemşirelik Öğrencilerinin Meslek ve Toplumsal Cinsiyeti İlişkilendirme Eğilimlerinin Sosyolojik Analizi” *Fe Dergi* 8, no. 1 (2016b): 144-167 http://cins.ankara.edu.tr/15_11.pdf
- Gönç, Temmuz. *Erkek Hemşireler: Değişen Roller, Çatışan Kimlikler* (Ankara: Siyasal Kitapevi, 2017a).
- Gönç, Temmuz. “Türkiye’de Erkek Hemşire Olmak: Avantajlar ve Dezavantajlar” *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 72, no.1 (2017b): 35-76.
- Haskan Avcı, Özlem, Karababa, Alper & Zencir, Tolga “Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Erkek Okul Öncesi Öğretmen Adayları: Algıladıkları Güçlükler ve Gelecek Kaygıları” *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 34(4), (2019): 1092-1106
- hooks, bell. *Değişme İsteği, Erkekler, Erkeklik ve Sevgi*, çev. Zeynep Kutluata (İstanbul: bgts yayınları, 2018).
- Hayes, Rader. “Men’s Decisions to Enter or Avoid Non-Traditional Occupations”. *The Career Development Quarterly* 35, no.2 (1986): 89–101.
- Hultin, Mia. “Some Take the Glass Escalator, Some Hit the Glass Ceiling? Career Consequences of Occupational Sex Segregation”, *Work and Occupations* 30, no. 1 (2003): 30-61.

- Hurd, Hope T. & Allred, Hilda F. "Interest in and Stereotyping of the Secretarial Position for Males" *Vocational Guidance Quarterly* 26, (1978): 255-259.
- Isaacs, Dallas & Poole, Marilyn. "Being a Man and Becoming a Nurse: Three Men's Stories" *Journal of Gender Studies* 5, no.1 (1996):39-47.
- Kanter, M. Rosabeth. *Men and Women of the Corporation* (New York: Basic Books, 1977a).
- Kanter, M. Rosabeth. "Some Effects of Proportions on Group Life: Skewed Sex Ratios and Responses to Token Women" *American Journal of Sociology* 82, no.5 (1977b): 965- 990.
- Kauppinen-Toropainen, Kaisa & Lammi, Johanna. "Men in Female-Dominated Occupations: A Cross-Cultural Comparison" *Doing Women's Work: Men in Non-Traditional Occupations* ed. Christine L. Williams (London: Sage, 1993), 91-113.
- Kaya, Nurten, Turan, Nuray& Öztürk, Aylin. "Türkiye'de Erkek Hemşire İmgesi" *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8, no.1 (2011) Erişim: <http://www.insanbilimleri.com>
- Kızıltaş, Emine, Halmatov, Medera& Sarıçam, Hakan. "Okul Öncesi Öğretmenliği Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları" *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 12, no. 23 (2012): 173 - 189
- Lupton, Ben "Maintaining Masculinity: Men who do Women's Work", *British Journal of Management*, 11(2000): 33-48.
- Messerschmidt, W. James. *Hegemonik Erkeklik: Formülasyon, Yeniden Formülasyon ve Genişleme* çev. Eleştirel Erkeklik İncelemeleri İnisyatifi (İstanbul: Özyeğin Üniversitesi Yayınları, 2019)
- Özbay, Cenk. "Neoliberalizm ve Erkekliğin Halleri", *Yeni Sol, Yeni Sağ*, ed. Armağan Oztürk, (Ankara: Phoenix, 2010), 101-132
- Reskin, Barbara F. & Hartmann, Heidi I. (Ed.) *Women's Work, Men's Work: Sex Segregation on the Job* (Washington: National Academy Press, 1994).
- Roos, A. Patricia & Stevens, M. Lindsay. "Integrating Occupations: Changing Occupational Sex Segregation in the United States from 2000 to 2014" *Demographic Research* 38, no.5 (2018): 127-154.
- Rudman, Laurie A. & Phelan, Julie E. "Backlash Effects for Disconfirming Gender Stereotypes in Organizations" *Organizational Behavior* 28, (2008): 61-79
- Sak, Ramazan, Kızılkaya, Güven, Yılmaz, Yakup & Dereli, Muhammet. "Çocukların Bakış Açısıyla Erkek ve Kadın Okul Öncesi Öğretmenleri", *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 29, (2015): 142-162
- Sancar, Serpil. *Erkeklik: İmkansız İktidar* (İstanbul: Metis, 2009)
- Scott, W. Joan. *Toplumsal Cinsiyet / Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi* (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2007).
- Segal, Lynne. *Ağır Çekim, Değişen Erkeklik, Erkekler* çev. Volkan Ersoy (İstanbul: Ayrıntı, 1992)
- Simpson, Ruth. "Masculinity at Work: The Experiences of Men in Female Dominated Occupations" *Work, Employment and Society* 18 no.2 (2004): 349–368
- Simpson, Ruth. "Men in Non-Traditional Occupations: Career Entry, Career Orientation and Experience of Role Strain", *Gender Work and Organization* 12, no.4 (2005): 363-380.
- Simpson, Ruth. "A Reversal of the Gaze: Men's Experiences of Visibility in Non-traditional Occupations", *Revealing and Concealing Gender* ed. Patricia Lewis and Ruth Simpson (UK: Palgrave Macmillan Press, 2010), 219-232.
- Terzioğlu, Füsün & Taşkın, Lale. "Kadının Toplumsal Cinsiyet Rolünün Liderlik Davranışlarına ve Hemşirelik Mesleğine Yansımaları" *C.Ü. Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi* 12(2), (2008): 62-67
- Türkoğlu, Beril. "Fay Hattında Erkeklikler: Çalışma ve İşsizlik Ekseninde Erkekliğe Bakış" *Mülkiye Dergisi* 37, no.4 (2013): 33-61

- Ünsal, Ayla, Akalın, İbrahim& Yılmaz, Volkan. “Farklı Meslek Çalışanlarının Erkek Hemşirelere İlişkin Görüşleri” *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 7, no.1 (2010). Erişim: <http://www.insanbilimleri.com>
- Williams, Christine L. “The Glass Escalator: Hidden Advantages for Men in the Female Professions”, *Social Problems* 39, no.3 (1992): 253-267.
- Williams, Christine L. (Der.) *Doing “Women's Work”: Men in Nontraditional Occupations* (London: Sage, 1993).
- Williams, Christine L. “The Glass Escalator, Revisited: Gender Inequality in Neoliberal Times” *Gender & Society*, 27, no.5 (2013): 609-629.
- www.yok.gov.tr (son erişim tarihi 03.08.2020) <https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans-bolum.php?b=10701>
- Yağbasan, Mustafa & Aksoy, Gonca Pervin. “ Erkek Anaokulu Öğretmenlerine Velilerin Bakış Açısı” *Turkish Journal of Educational Studies*, 3(3), (2016): 85-113.
- Zencir, Gülbanu & Eşer, İsmet. “Hemşirelik Öğrencilerinin Hemşirelik Mesleğine Yönelik Tutumları İle Hemşirelik Tercihi Arasındaki İlişki: Türkiye Örneği”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Elektronik Dergisi* 9, no.2 (2016): 30-37. <http://www.deuhyoedergi.org>
- Zimmer, Lynn. “Tokenism and Women in the Workplace: The Limits of Gender-Neutral Theory” *Social Problems* 35, no. 1 (1988): 64-77

Yayınlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM
Adres: Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Cebeci 06590 Ankara



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 13, Sayı 1
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

*Ahmet Ümit'in "Overlokçu Kız" Başlıklı Hikâyesinde
Toplumsal Cinsiyet İlişkileri ve Erkeklik Temsilleri*

Saniye Çancı Çalışaneller

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 10 Haziran 2021

Yazı Gönderim Tarihi: 09.09.2020

Yazı Kabul Tarihi: 05.03.2021

Bu makaleyi alıntılar için: Saniye Çancı Çalışaneller, "Ahmet Ümit'in "Overlokçu Kız" Başlıklı Hikâyesinde Toplumsal Cinsiyet İlişkileri ve Erkeklik Temsilleri" *Fe Dergi* 13, no. 1 (2021), 16-27.
URL: http://cins.ankara.edu.tr/25_2.pdf

Bu eser akademik faaliyetlerde ve referans verilerek kullanılabilir. Hiçbir şekilde izin alınmaksızın çoğaltılamaz.

Ahmet Ümit'in "Overlokçu Kız" Başlıklı Hikâyesinde Toplumsal Cinsiyet İlişkileri ve Erkeklik Temsilleri
Saniye Çancı Çalışaneller*

Bu çalışmanın amacı Ahmet Ümit'in 2019 yılında yayımlanan Aşkımız Eski Bir Roman başlıklı kitabındaki "Overlokçu Kız" hikâyesini toplumsal cinsiyet ilişkilerinin temsilleri bağlamında incelemektir. Eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkileri aynı gerçek dünyada olduğu gibi bu hikâyedeki kurmaca evrenin de her katmanına nüfuz ettiği için "Overlokçu Kız" toplumsal cinsiyet politikalarının nasıl işlediğini anlamlandırmak ve tartışmak adına yerinde bir örnek teşkil edecektir. Çalışma, toplumsal cinsiyet ve erkeklikler ile ilgili tartışmalar ışığında, hikâyenin karakterlerine odaklanarak eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerinin değişik bağlamlarda ve kültürel süreçlerde ataerki sistemi inşa eden örüntülerine dikkat çeker. Bunun yanı sıra, karakterlerin birbirleriyle olan ilişkilerine odaklanarak, erkek egemen toplumda kadınlar ve erkekler arasındaki iktidar ilişkilerini sorgular ve aynı zamanda farklı erkeklikler arasındaki iktidar ilişkilerini de mercek altına alır. Bu anlamda çalışma eşit olmayan toplumsal cinsiyet yapılarının inşa süreçlerini hem kadınlar ve erkekler arasındaki ilişkiler hem de farklı erkekliklerin birbirleriyle olan etkileşimleri bağlamında tartışır.

Anahtar Kelimeler: Ahmet Ümit, "Overlokçu Kız," toplumsal cinsiyet, erkeklikler, ataerki

The Representation of Gender Relations and Masculinities in Ahmet Ümit's "Overlokçu Kız"

The aim of this paper is to analyze the representation of gender relations and masculinities in Ahmet Ümit's "Overlokçu Kız," a short story in Ümit's book titled Aşkımız Eski Bir Roman published in 2019. "Overlokçu Kız" is a notable example to discuss gender politics because, as in real life, unequal gender relations pervade every single aspect of this fictional universe by shedding lights on the ways in which the unequal gender structure is constructed. In light of discussions surrounding the topics of gender and masculinities, this paper focusing on the characters in the story scrutinizes unequal gender relations in different contexts and cultural processes that contribute to the construction of patriarchy throughout the story. The paper also questions the power structures and relations between women and men and among masculinities. In this context, it discusses the ways in which the unequal gender structure is constructed in connection with the relationship between women and men along with the interactions among masculinities.

Keywords: Ahmet Ümit, "Overlokçu Kız," gender, masculinities, patriarchy

Giriş

Ahmet Ümit'in "Overlokçu Kız" hikâyesi bir tekstil atölyesinde ölü bulunan Gülseren isimli genç kızın ölümünü aydınlatmaya çalışan Başkomiser Nevzat ve ekibinin soruşturmasını anlatır. Gülseren'i "namus meselesi" yüzünden erkek kardeşi Gülabi mi öldürmüştür? Yoksa artık aşkına cevap vermediği için eski erkek arkadaşı Kirpi Çetesi'nin lideri Zeko mu öldürmüştür? Ya da Gülseren'in herkesten sır gibi sakladığı sevgilisi Hasan mı öldürmüştür? Bu üç ihtimal üzerinden soruşturmayı yürüten cinayet büro ekibi ilgili şahısları sorgularken okur da eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerinin sürekli ve yeniden inşa sürecini izleme fırsatı bulur. Tekstil atölyesinde "cansız bedeni, dikiş makinasının yanına" (Ümit 2019, 99) düşüp kalmış Gülseren erkek egemen toplumun kadın üzerindeki sistematik eril tahakkümünü örnekleyen bir imgedir hikâyede. Gülseren'in cansız bedeni sesi yitik kadınları ya da suskunluğa mahkûm edilmiş kadınları temsil eder; hikâyede adı vardır sesi yoktur Gülseren'in ve dahası Gülseren'i anlatanlar genellikle erkeklerdir. Gülseren'e dair pek çok şeyi genel olarak onu çepeçevre kuşatan erkeklerden ya da erkek egemenliğine suç ortaklığı eden ninesi Satı Kadın'dan öğreniriz. Gülseren'i sessizliğe mahkûm eden cinayetin katil zanlıları ise—erkek kardeş, eski erkek arkadaş ve gizli sevgili—erkek egemen toplumun cisimleşmiş halleridir ve onların da özellikle Gülseren'le olan ilişkileri temsil ettikleri erkeklikleri irdelemek açısından önemlidir. Bu yazının amacı "Overlokçu Kız" hikâyesinde toplumsal

*Öğr. Göv. Dr., Özyeğin Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, <https://orcid.org/0000-0002-3142-9198>, saniye.canci@ozyegin.edu.tr, Yazı Gönderim Tarihi: 09.09.2020, Yazı Kabul Tarihi: 05.03.2021

cinsiyet ilişkilerinin inşa ve işleyişini hikâyenin karakterlerine odaklanarak tartışmak, temsil edilen farklı erkeklikleri incelemek ve nihayetinde eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerinin, tıpkı gerçek dünyada olduğu gibi, bu hikâyenin evrenindeki toplumun da her katmanına nüfuz ettiğini vurgulamaktır.

Erkeklik çalışmalarının öncü isimlerinden Connell ve Messerschmidt, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin her zaman bir gerginlik alanı olduğunu belirtip bu gerginlik alanının hem kadınlar ve erkeklere hem de erkeklerin kendi arasındaki ilişkilere dair olduğunu belirtirler (Connell ve Messerschmidt 2005, 853). Farklı erkeklikler¹ arasında hiyerarşik ilişkiler olduğunun altını çizen ve hegemonik erkeklik kavramını geliştiren Connell, hegemonik erkeklik "daima kadınlarla ilgili olduğu kadar, ikincil konuma itilmiş çeşitli erkeklik biçimleriyle ilgili olarak da inşa edilmektedir" (Connell 2016, 268) diye not düşer. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet ilişkileri tartışılırken erkeklerin hem kadınlarla hem de diğer erkeklerle olan ilişkileri mercek altına alınır. Connell, hegemonya teriminin Gramsci'den ödünç alındığına atıfta bulunarak hegemonik erkeklik tanımında hegemonyanın "kültürel süreçler" ve "toplumsal güçler oyununda" elde edilen bir "toplumsal üstünlük" (Connell 2016, 269) olduğunu belirtir. Hegemonik erkeklik belli bir grup erkeğin kendilerine egemenlik sağlayan sosyal ilişkileri nasıl oluşturup meşrulaştırdıkları ile ilgilidir (Carrigan, Connell ve Lee 1985, 592). Ancak bu silah zoruyla kazanılan bir egemenlik değildir: "Dinsel öğreti veya pratiğe, kitle iletişim içeriğine, ücret yapılarına, ev tasarımına, yardım/vergileendirme politikalarına vb. kök salan üstünlük"tür (Connell 2016, 269). Bunun yanı sıra Connell, hegemonik erkeklik ile ataerki ilişkisinin altını çizer ve şöyle der: "Hegemonik erkeklik, ataerkinin meşruluğu sorununa hâlihazırda verilmiş, kabul gören yanıtı somutlaştıran toplumsal cinsiyet pratiği tertibatıdır" (Connell 2016, 150). Dolayısıyla da hegemonik erkeklik "erkeklerin baskın, kadınlarınsa madun konumda kalmalarını teminat altına alır (veya alması beklenir)" (Connell 2019, 150-151). Hegemonik erkekliğin meşruiyet kazanmasını sağlayan toplumsal süreçler kadınların erkeklere tabi kılınmaya boyun eğmeleri ve "erkeklerin çıkar ve arzularına hizmet etmeye" yönelik pratikleri ile tanımlanan "ön plana çıkarılmış kadınlık"² ile de ilişkilendirilir (Connell 2016, 268). Yapılan araştırmalar kadınların erkekliklerin oluşma süreçlerinin pek çoğunda merkezi bir yer işgal ettiğini göstermektedir ve dahası toplumsal cinsiyet hiyerarşileri "kadınların, özellikle genç kadınların kimlik ve pratiklerinin yeni konfüğürasyonlarının da etkisi altında bulun[maktadır]" (Messerschmidt 2019, 96). Dolayısıyla Messerschmidt erkekliklerin daha iyi anlaşılması ve incelenmesi için araştırmaların "kadınların pratiklerini ve kadınlıklarla erkekliklerin tarihsel karşılıklı etkileşimini daha fazla dikkate alması gerektiğini" (Messerschmidt 2019, 96) not eder. Sonuç olarak erkekliklerin hem kadınlar ve kadınlıklar hem de diğer erkekler ve erkekliklerle olan etkileşiminin incelenmesi erkekliklerin, kadınlıkların ve ataerkinin bir sistem olarak yeniden inşa sürecinin anlaşılması bağlamında önemlidir.

Toplumsal Cinsiyet İlişkileri ve Erkeklik Temsilleri

Gülseren'in etrafındaki erkekler toplumsal cinsiyet ilişkileri ve işleyişine dair pek çok ipucu verirler. Bu noktada ilk olarak Gülseren'in eski sevgilisi ve Kirpi Çetesi'nin lideri Zeko'nun sosyal çevresine odaklanıp sonra da Zeko'nun erkeklik pratikleri tartışılacaktır. Zeko erkekliğini öncelikle şiddet eylemi üzerinden kurgular. Kirpi Çetesi; Bağcılar'da yaşayan Zeko, Gülseren'in kardeşi Gülabi, Duran ve Bayram'dan oluşan bir mahalle çetesidir. Zeko'nun liderliğinde çete üyelerinin mahallede kabadayılık yaptıkları, bazı dükkânları soyup çaldıkları malzemeleri sattıkları, uyuşturucu işine bulaşıp yaralama olaylarına karıştıkları bilinir. Böyle zorbalıklarla mahalleliyi sindiren bu gençler Zeko'dan çekinirken mahallede kendilerini "kral" (Ümit 2019, 103) gibi görmeye başlarlar. Alt sınıf bir aileden gelen Zeko'nun ailevi sorunları da vardır. Zeko'nun babası "genelevlere dadanmış" (Ümit 2019, 119), AIDS kapmış ve eşine AIDS bulaştırmıştır. Zeko'nun annesi hastanede tedavi görmektedir ve Zeko çete üyelerinin annesinin AIDS'ten dolayı tedavi altında olduğunu öğrenmesinden çekinir çünkü annesinin namusuna laf edilmesinden ve rezil olmaktan korkmaktadır. Hatta bu durumdan öylesine çekinmektedir ki cinayetin işlendiği saatlerde hastanede annesinin yanında olduğunu bile saklamaya çalışır önce. Gülseren'le ilgili bildiklerini cinayet büro ekibi annesinin hastalığını sır olarak saklarsa anlatacağını söyler. Gülseren'le olan ilişkisinden dolayı çete üyeleri Zeko'ya düşman kesilince ve annesinin durumunun öğrenilmesi ihtimali de eklenince Zeko çete üyelerine karşı kendini zayıf ve savunmasız hissetmektedir. Bu durumda çete içinde kaybetmiş olduğu hâkim pozisyonu şiddete başvurarak yeniden inşa etmeye çalışır. Dolayısıyla Zeko çete içinde işler yolunda giderken çete üyeleriyle birlikte etrafa şiddet uygularken ve çete üyeleriyle arası bozulduğunda da çete üyelerine karşı şiddet uygularken erkekliğini kurgulamaktadır. Bu durum Connell'ın bazı erkeklerin üstünlüklerini kanıtlayabilmek için fiziksel saldırganlık gösterdikleri savıyla açıklanabilir (Connell 2016, 135). Zeko'nun erkeklik pratiklerine yakından bakabilmek adına Zeko ve çete üyeleri arasındaki ilişkileri gözden geçirmek yerinde olacaktır.

Çetenin üyeleri Duran, Bayram ve Gülabi, Zeko Gülabi'nin ablası Gülseren'e âşık oluncaya dek onu liderleri olarak görürler. Zeko'nun Gülseren'in peşine düşmesi Zeko'nun çete içindeki konumunu sarsar. Çete üyeleri böyle bir davranışı erkeklik etik kodlarına yakıştıramaz. Duran, Zeko ile aralarındaki ilişkinin neden ters yüz olduğunu şöyle anlatır: "Eskiden arkadaşlık, daha doğrusu abi diyorduk ona. Ama kalıbının adamı değilmiş, hepimizi sattı. Üstelik namus haini çıktı. ... Gülseren Abla'ya âşıkta bu puşt" (Ümit 2019, 112). Duran'ın Zeko'yu "namus haini" olarak nitelendirmesi Bourdieu'nün sembolik sermaye olarak şeref kavramı tartışmasını çağırıştırılmaktadır. Bourdieu'ye göre, kadınlar erkekler için şeref gibi toplumsal statü sağlayan sembolik sermayenin üretilmesindeki en önemli araçlardan biridir ve kadının sembolik değeri erkeğin toplum içinde elde edeceği sembolik kâr demektir: Başka bir deyişle, erkeğin elde edeceği sembolik kâr, kadının "şerefine ve bilhassa da ... iffetine bağlıdır" (Bourdieu 2015, 63). Bu bağlamda Gülseren'in iffeti Gülabi ve Gülabi'nin yakın arkadaşları Duran ve Bayram için dokunulmaz bir değerdir. Eğer Gülseren iffetini kaybederse ya da hikâyede olduğu gibi Zeko tarafından ayartılmaya çalışılırsa bu müdahale edilmesi gereken bir durum yaratır. Sembolik sermayeye el uzatan çetenin lideri de olsa o kişi alt edilmeye çalışılır. Nitekim Gülabi'nin uyuşturucu etkisinde olduğu ve kendine gelmesi için gözaltında tutulduğu sırada—bu işi Gülabi yapamayacak olduğu için olsa gerek—Bayram ve Duran, Zeko'yu dövmeyle kalkarlar.

Bu dört erkeğin arasındaki ilişki bir bakıma Gülseren'in bedeni üzerinden şekillenir. Bir zamanlar çete üyelerinin gözünde özenilen ve saygı duyulan erkek olan Zeko alaşağı edilir çünkü Gülabi'nin şerefine el uzatmıştır. Zeko, erkek egemen toplumda bir başka erkeğin egemenlik alanına girmiş ve Gülabi nazarında ataerkil gücün istikrarına gölge düşürmüştür. Gülabi, sembolik sermayesi olan Gülseren'in iffetini koruyabildiği oranda erkek egemen söylemin meşruluğuna yanıt verebilecektir. Dolayısıyla Gülseren'e el uzatan erkeğin cezalandırılması erkek egemen toplumun erkekliğe dair beklentilerini karşılamak için sergilenen bir çaba olarak okunabilir. Duran ve Bayram'ın Gülabi ya da Gülseren ile hiçbir kan bağı olmadığı halde Gülabi'nin yokluğunda Gülabi'nin intikamının peşine düşmesi bu erkekler için kadının sembolik sermaye olarak ne derece içselleştirilmiş bir meta olduğunu gösterir. Kadın bedeni ve namusu erkek egemen toplumun yeniden üretim araç ve stratejilerine dönüşmüştür. Bourdieu'nün de dediği gibi, "yeniden üretim stratejileri sistemin temel ilkesidir ve sembolik sermayenin üretim ve yeniden üretim araçlarının tekeli ellerinde tutan erkekler, bu sermayenin korunması veya çoğaltılmasını sağlamayı hedefler" (Bourdieu 2015, 66). Dolayısıyla, Gülabi hastanede kendine gelmesi için gözaltında tutulurken Duran ve Bayram'ın Gülabi'nin şerefini korumak ve Zeko'yu da "şerefsiz" ve "kalıbının adamı olmadığı" için dövmek istemeleri, Gülseren'in iffeti üzerinden erkek egemen sistemi yeniden üretmektir denebilir.

Kirpi Çetesi'nin lideri Zeko, bulunduğu konum ve eylemleri göz önüne alındığında Messerschmidt'in "toksik, abartılı-erkeklik" (Messerschmidt 2019, 128) olarak nitelendirdiği bir erkekliği temsil eder. Zeko "tehlikeli", çete üyelerini "baştan çıkartan", "deli cesareti" olan ve kimseden korkmayan bir kabadayıdır (Ümit 2019, 103). Gülabi, Bayram ve Duran ise "ezik çocuklar"dır ve Zeko bu gençleri yanına alıp "Bıçak nasıl kullanılır, nasıl dövüşülür, insanlar nasıl korkutulur hepsini öğretmiş"tir (Ümit 2019, 103). Zeko, şiddet uygulama ve zorbalık gibi çoğu kez eril güce atfedilen (Bourdieu 2015, 69) eylemleri yoluyla çete üyeleri üzerinde belli bir hâkimiyet sağlamıştır. Bu durumda Zeko aynı zamanda Messerschmidt'in tahakkümcü erkeklik olarak tanımladığı olaylar ve/ya da insanlar üzerinde "güç uygulamayı" (Messerschmidt 2019, 208) tercih eden ve bu yolla kontrolü ele almaya çalışan erkeklikle de örtüşmektedir. Zorbalık yoluyla ve güç uygulayarak çeteyi kontrol eden Zeko'ya Gülabi, Bayram ve Duran "Allah gibi tapıyorlardı" ve "Zeko'nun yanında kendilerini güçlü hissediyorlardı" (Ümit 2019, 103). Ancak daha önce de tartışıldığı gibi Zeko'nun diğerleri üzerinde kurduğu tahakkümün ömrü "raconu bozup Gülseren'e asılana kadar"dır (Ümit 2019, 103). Tekstil atölyesinin sahibi Hasan'ın anlattığına göre Gülabi, Bayram ve Duran Zeko'yu daha önce de raconu bozduğu için dövmeye kalkmışlardır. Zeko, bu kavganın sonunda çete üyelerine sözlü saldırıya devam ederken hâlihazırda kaybettiği pozisyonunu yeniden kazanmaya çalışır. Bu noktada Zeko'nun sarf ettiği sözler toplumsal cinsiyet ilişkileri bağlamında düşünölmeye değerdir. Zeko; Gülabi, Bayram ve Duran'a "“Adam mı oldunuz lan başıma?”" deyip gençleri "domaltı[p]" (Ümit 2019, 105) tecavüz etmekle tehdit eder. Zeko; Gülabi, Bayram ve Duran'ı "adam" olarak görmediğini söyleyip erkekliklerine meydan okurken, tecavüz tehdidiyle onları madunlaştırmaktadır. Başka bir deyişle, Zeko, tecavüz eylemini anarak bu erkekler üzerinde cinsel şiddet uygulamadan bahsederken kendisine güç diğerlerine ise zayıflık ve edilgenlik atfeder. Bourdieu "pek çok toplumda, eşcinsel sahip olma bir 'kudret' göstergesi, bir tahakküm edimidir (bu şekilde uygulandığında, bazı durumlarda, diğer kişiyi 'dişilleştirmek' suretiyle onun üzerinde üstünlük kurmayı sağlar)" (Bourdieu 2015, 35) der. Zeko'nun Bayram ve Duran'ı tecavüz ile tehdit etmesi Bourdieu'nün yukarıdaki savını örnekler niteliktedir.

Zeko, çete içinde kaybettiği statüsünü ve tahakkümünü bu şekilde yeniden kazanmaya çalışırken Connell'in hegemonik erkeklik bağlamında tartıştığı madunlaştırılmış erkeklikler tartışmasını da örnekler. Connell, madunlaştırılmış erkekliklerden bahsederken bu grubun eşcinsel erkekleri tanımladığını ve erkekler arasındaki cinsiyet hiyerarşisinde eşcinsel erkeklerin en alta yerleştirildiğini belirtir (Connell 2019, 153). Eşcinsellik, ataerkil yapıda hegemonik erkeklikte istenmeyen özellikleri içermekte ve hegemonik erkekliğin bakış açısından "kadınsılık" olarak algılanabilmektedir (Connell 2019, 153). Ancak madun erkeklik sınıfında sadece eşcinsel erkekler yoktur; "pısırik", "muhallesi çocuğu", "ödlek" gibi hakaret içeren ifadelerin de anlattığı gibi "bazı heteroseksüel erkekler ve oğlanlar da meşruiyet alanından dışlanmaktadır" (Connell 2019, 153). Burada Connell erkekliğin kadınsılıkla "bulanıklaştırıldığı"na (Connell 2019, 153) dikkat çeker. Gücünü ataerkinden almış hegemonik erkeklik kadınları madunlaştırdığı gibi eşcinsel ve bazı heteroseksüel erkekleri de madunlaştırmaktadır. Bu noktada Zeko'nun durumu ilginçtir. Zeko hegemonik erkekliği temsil etmese de, diğer bir deyişle genel olarak toplumda kabul gören bir erkekliği temsil etmese de, hegemonik erkekliğin düşünce sistemi içinde hareket edip çete üyelerini dişileştirerek madunlaştırmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla Zeko, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinden güç alan bir zihniyetle erkeklerden oluşmuş bu çete içindeki hiyerarşiyi yeniden kendi lehine oluşturmaya çalışmaktadır. Bununla birlikte Zeko'nun tecavüz tehdidi ve söylemi erkeklikler arasındaki hiyerarşik ilişkilerin kadın bedeni üzerinden inşa edilmesini de örnekler niteliktedir. Zeko'nun şiddete eğilimi alt sınıf mensubu erkeklerin durumuyla ilgili bazı tespitlerle de paralellik gösterir. Sancar şöyle der:

Alt sınıf mensubu erkeklerin yani "ailenin reisleri ve piyasanın işçileri"nin aile içinde tahakkümcü, dışarıda maço erkekler oldukları genel kabul gören bir saptamadır. Bu erkeklerin para kazanarak saygın bir statü elde edememe, dolayısıyla 'egemen erkeklik' standartlarını gerçekleştirememeleri durumlarında yaşadıkları öfke ve eksiklik duygusunu telafi etme saikiyle böyle davrandıkları iddia edilir. (Sancar 2011, 99)

Zeko, Başkomiser Nevzat'la konuşurken kendinin alt sınıf mensubu olduğunu ifade eder bir bakıma: "Evet, pek muteber bir adam sayılmam, size göre itin önde gideneyim" (Ümit 2019, 118). Zeko, toplumsal statü eksikliğinin farkındadır ve Nevzat gibi toplumda statü sahibi diğer erkeklerin kendi gibi alt sınıf mensubu erkekleri nasıl gördüklerini böyle dile getirir. Yapılan araştırmalar alt sınıf mensubu erkeklerin şiddete yönelmelerini "tehdit altındaki erkek kimliklerini bir tür sağaltma ya da yeniden güçlendirme arzusunun" (Sancar 2011, 108) tetiklediğine işaret ediyor. Zeko'nun Gülseren'in patronu Hasan ile olan ilişkisi de böylesi bir tespiti örnekler niteliktedir. Zeko, Gülseren'i görmeye tekstil atölyesine gidince, Hasan'la kavga eder. Zeko olayı şöyle anlatır:

O Hasan denen sümsük herif de ayrı bir yavşak. Güzellikle anlattım adama, sevgilimle aramı düzeltmek istiyorum, bana bulaşma dedim, anlamadı. Kendini patron zannediyor dümbük, erkekliği tuttu. Çaresiz ben de okşadım biraz. (Ümit 2019, 120)

Hasan ve Zeko'nun durumu ilginç ve çetrefildir. Hasan tekstil atölyesinin sahibi ve patronu olarak Zeko'nun sahip olamadığı toplumsal statüye sahiptir. Bu durumda Hasan'la karşı karşıya gelen Zeko'nun erkekliğini daha da fazla tehdit altında hissetmesi bir olasılık olarak mevcuttur. Zeko'nun kullandığı hakaret içeren dil bu olasılığın bir yansıması olarak okunabilir. Zeko, Hasan'ı "sümsük" diyerek küçültmekte ve önemsizleştirmektedir. *Türk Dil Kurumu Sözlükleri* "sümsük" kelimesinin "Uyuşuk davranan, miskin, aptal, mıymıntı, sünepe, pısırik" kimseler için kullanıldığını yazar (*Türk Dil Kurumu Sözlükleri* 2019). Zeko, Hasan'ın erkekliğine meydan okuyan bir dil kullanmakta ve onu erkeklik niteliklerinden yoksun bir kimlik olarak görme eğilimindedir. Bunu da "erkekliği tuttu" diyerek pekiştirmektedir. Benzer bir şekilde, Hasan'a "dümbük" diye hakaret ederek Hasan'ın toplum nazarında patron ve tekstil atölyesi sahibi olarak edindiği itibarı da indirgemeye çalışmaktadır. Bununla birlikte fiziksel şiddet de uygulayarak erkekliğine karşı hissettiği tehdidi savuşturma eğilimindedir. Zeko, Hasan'a uyguladığı şiddeti "biraz okşadım" diyerek örtmece yollu bir ifadeyle dile getirir. "Okşamak" kelimesinin gerçek anlamı düşünüldüğünde bu, Hasan'ı okşanan olarak edilginleştiren ve erkekliğini indirgeyen bir ifade olarak okunabilir. Böylece Zeko, hem fiziksel olarak (Hasan'ı döverken) hem de söylem düzeyinde (uyguladığı şiddet eylemini anlatırken) Hasan'ı da diğer çete üyeleri gibi madunlaştırmaya çalışmaktadır.

Gülseren'in etrafında şekillenen diğer ilişkiler göz önüne alındığında Gülseren'in erkek kardeşi Gülabi ve Gülseren'in ninesi Satı Kadın arasındaki diyaloglara odaklanmak erkek egemen sistemin ve eşit olmayan toplumsal cinsiyet ilişkilerinin kadınlar yoluyla da yeniden üretilebileceğini tartışmak açısından önemlidir. Gülabi, katil zanlısı olarak sorgulanan karakterlerden biridir ve hikâyede pek az görünür. Bağcılar'da yaşayan, henüz reşit bile olmayan Gülabi, uyuşturucu yüzünden hastanede yatmış, torbacılık yapmış, tekstil atölyesinin sahibi Hasan'ın tabiriyle "Apaçi denen gençlerdendir" (Ümit 2019, 102). Ablası Gülseren, Gülabi'ye kol kanat germiş, çalıştığı tekstil atölyesine Gülabi'yi gece bekçisi olarak aldırıştır. Gülabi'nin ve Gülseren'in anneleri ölmüştür, babaları Vehbi ise annesi Satı Kadın'ın "oyuncağı olmuş" (Ümit 2019, 114) pasif bir adamdır. Gülabi'nin yaşadığı evde ne Gülabi'nin ne ablası Gülseren'in ne de babaları Vehbi'nin sözü geçer. Bu evde tek söz sahibi ve iktidarı temsil eden Satı Kadın'dır. Gülabi ise erkekliğini aşağıda örnekleriyle tartışılacağı gibi Satı Kadın'ın ataerkil sistemi yeniden üreten ve erkeğin kadından üstünlüğünü vurgulayan baskıcı söylemlerinin egemen olduğu bir atmosferde kurgulamaktadır. Okurun Gülabi'yle karşılaştığı ilk sahnede Gülabi kendinde değildir ve Başkomiser Nevzat, Gülabi'yi şöyle anlatır: "Delikanlının garip bir hali vardı, adım atmaya üşenir gibiydi, yardımcımın itelemesiyle yürüyordu. ... bön bön etrafına bakıyor ama hiçbirimizi görmüyordu" (Ümit 2019, 100). Gülabi uyuşturucu etkisi altındadır ve burada Ali'nin "itelemesiyle" yürüyen Gülabi imgesi, Gülabi'nin kendi iradesini kullanmaktan uzak bir karakter olmasını simgeler. Gülabi'nin altında ezildiği güç ise "cadı" olarak nitelediği ninesidir. Kendine gelinceye kadar hastanede tutulan Gülabi, hikâyede ikinci ve son kez görüldüğü sorgulama sahnesinde cinayeti kendisinin işlemiş olabileceğini düşünüp "Allah belamı versin benim. Demek uydum o cadının sözlerine" (Ümit 2019, 131) dedikten sonra neden bunu yapmış olabileceğini şöyle açıklar:

Gece gündüz beynimi yiyordu. 'Ablan orospu oldu' diyordu. 'Gördüğü her erkeğin altına yatıyor' diyordu. En son dün sabah kahvaltı ederken Gülseren Ablam'ın midesi bulandı. Kendini tuvalete zor attı. Ninem kulağıma eğildi, 'Görüyor musun, ablan hamile kalmış. Bizi rezil edecek bu kız. Bir erkek olup cezasını veremedin şunun' dedi. (Ümit 2019, 132)

Satı Kadın'a göre Gülabi, Gülseren'i cezalandırdığında "erkek" olabilecektir. Daha önce de tartışıldığı gibi Gülseren'in iffeti Gülabi'nin sembolik sermayesini temsil ettiği için Gülseren'in iffetine sahip çıktığında Gülabi erkekliğini gösterebilecek ve bu hikâyede erkek egemen toplumun temsilcisi olan Satı Kadın'ın gözünde erkekliği teyit edilecektir. hooks'un tanımına göre, ataerki erkekleri "zayıf olarak algılanan herşeyden ve herkesten, özellikle kadınlardan üstün" kabul eder ve erkeklerin zayıf olanın üstündeki hâkimiyetlerinin devamını "şiddet yoluyla sürdürme hakkının" olduğunu iddia eder (hooks 2018, 33). Bu tanım çerçevesinde Satı Kadın tam da bu şiddet eylemine denk düşecek bir söylem ile Gülabi'yi kışkırtmaktadır. Satı Kadın'ın sözleri, hooks'un kadınların da erkekler kadar ataerkil sisteme sahip çıkabilir savını da doğrular niteliktedir (hooks 2018, 28). Satı Kadın'ın Gülseren'in çalışmasını istememesi, giyimine kuşamına karışması ve Gülabi'yi "Sen de erkek misin?" (Ümit 2019, 113) diyerek Gülseren'e müdahale etmediği için eleştirmesi hooks'un belirttiği gibi kadınların da ataerkil sisteme "dahil olmak üzere" sosyalleştirildiklerini göstermektedir (hooks 2018, 38). Satı Kadın Gülabi'nin katil zanlısı olarak alıkonulduğunu öğrendiğinde bununla neredeyse gurur duyar. Ona göre, eğer Gülabi Gülseren'i öldürdüyse "ablasının yaptığı ahlaksızlıkları görmüştür ve de kendine yakışanı yapmıştır" (Ümit 2019, 124). Satı Kadın'a göre erkek şiddeti meşrudur ve sistemin devamı için gereklidir çünkü Gülseren onu yani temsil ettiği erkek egemen sistemi "Dinlememiştir. Onca yıllık ninesini saymamıştır" (Ümit 2019, 124). Sonuç olarak Satı Kadın Gülseren nazarında erkek egemen sisteme direnen kadınlara, Gülabi nazarında da sisteme ayak uydur(a)mayan erkeklere müdahale eden ve erkek egemen sistemin yeniden üretilmesini sağlayan bir araçtır. Bu noktada Satı Kadın, Connell'in ön plana çıkarılmış kadınlık olarak adlandırdığı erkeklere tabi olmayı onaylayan kadınlığı simgeler (Connell 2016, 268) ki bu da erkek egemen toplumda hegemonik erkeklikle suç ortaklığı olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla Satı Kadın da eşit olmayan toplumsal cinsiyet ilişkilerinin inşa sürecinde rol oynar.

Gülseren'in patronu, herkesten sakladığı sevgilisi ve katili olan Hasan ise kadına uygulanan şiddetin sorumlusunun bizzat kadının kendisi olduğunu düşünen eril zihniyeti temsil etmektedir. Hasan hikâyenin bir başında bir de sonunda görülür ve hakkında bildiklerimiz epey sınırlıdır. Evlidir ve iki çocuk sahibidir, Gülseren'le bir ilişkisi vardır ve Gülseren hamile kalmıştır. Hasan'a göre onu baştan çıkararak Gülseren'dir. Hasan "Allem etti kallem etti, aklımı başımdan aldı, beni yoldan çıkardı. ... Beni kandırdı, beni kullandı, çünkü gözü paramdaydı" (Ümit 2019, 149-150) diyerek Gülseren'i bu ilişkinin tek sorumlusu ilan eder. *Türkiye'de Kadına*

Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması'na göre, araştırma için mülakat yapılan erkekler genel olarak yaraladıkları ya da öldürdükleri kadınları suçlamaya çalışmışlardır (Yüksel-Kaptanoğlu 2015, 243). Adı geçen araştırmanın bulgularıyla paralel olarak bu kurmaca dünyanın karakterlerinden biri olan Hasan da aynı eğilimdedir. Gülseren'i öldürüp hem Gülseren hem de gayrimeşru çocuğundan kurtulmak isteyen Hasan, Gülseren'i kötüleyerek işlediği cinayeti gerekçelendirmeye de çalışır. Kara ve Uluç'un dediği gibi, toplumda "itaat, uyum ve iffet rejimini askıya alan-ihlal eden her kadınlık biçimi (ve kadın) saygınlık, meşruiyet ve değerden yoksun bırakılır" (Kara ve Uluç 2019, 1576). Kara ve Uluç saygınlıktan mahrum bırakma ve şiddet eylemi arasında anlamlı bir ilişki olduğunu ifade edip "[ş]iddet olgusu, kadının icra ve inşa ettiği 'kadınlığının' saygınlıktan mahrum bırakılmasıyla deneyimlenir" (Kara ve Uluç 2019, 1575) tespitini yaparlar. Gülseren'in katili Hasan, bu tespiti doğrular nitelikte bir örnektir. Hasan, bir yandan "Ben Gülseren'i öz kızım gibi görüyordum" (Ümit 2019, 149) diyerek kendini aklamaya çalışırken diğer yandan Gülseren "çok kurnazdı," "bilhassa hamile kaldı", "'Benimle evleneceksin' dedi," "Gözü yüksekerdeydi" (Ümit 2019, 149) gibi ifadelerle Gülseren'in saygınlık ve iffetten uzak olduğunu ima eder ve işlediği cinayeti meşru kılmaya çalışır. Başkomiser Nevzat'a "Çaresiz kaldım. İnanın bana çaresiz kaldım" (Ümit 2019, 149) diyerek öldürmeyi bir çözümmüş gibi sunar. Her ne kadar işlediği cinayetten pişmanlık duyduğunu söylese de Hasan'ın sözleri kadını ötekileştiren, ikincilleştiren ve kadına şiddeti "müstahak" gören eril zihniyetin hikâyede vücut bulmuş halidir.

"Overlokçu Kız"da hegemonik erkeklik örüntülerinden oluşmuş ataerkil sistemin madunlaştırdığı eşcinsel erkekleri temsil eden karakter ise Satı Kadın'ın Gülseren'i evlendirmek istediği Serhat'tır. Yirmi yaşlarındaki Serhat, Esenler'de tüm sülalesiyle birlikte bir aile apartmanında yaşamakta ve aynı zamanda da apartmanın altındaki manav dükkânını işletmektedir. Eşcinsel olduğunu ailesi ve mahalleliden gizlemeyen Serhat, bu durumun sıkıntısını da hissetmektedir. Serhat'ın ailesi zorla da olsa Serhat'ı kabul etmiştir ama Serhat mahallelinin onu dışladığının farkındadır. Öte yandan Gülseren ve Serhat'ın aileleri arasında kan davası vardır ve Satı Kadın, Gülseren'i Serhat'a verirse kan davasını bitireceğine inanır. Bunu öğrenen cinayet büro ekibi Serhat'ı da sorgulamak üzere Serhat'ın manav dükkânına gider. Arkadaşları tarafından "Serhoş" diye hitap edilen Serhat'ı Başkomiser Nevzat şöyle tarif eder:

Sesi bir çocuğunki gibi incedi. Yoksa bir kadınlık gibi mi demeliyim? . . . Narin bedenini bize çevirdi, ölçülü adımlarla yaklaştı. . . . Uzun kirpiklerinin arkasındaki gözleri siyah birer elmas gibi ışıltıyordu, biraz çarpık burnunu saymazsak, kalın dudakları yüzüne bir genç kız havası veriyordu. (Ümit 2019, 126-127).

Serhat ya da Serhoş hikâyede eşcinsel erkeklerin dışlanmışlığının sembolüdür. Connell'in dediği gibi ataerkil düşünce sisteminde "eşcinsellik, hegemonik erkeklikten simgesel olarak dışlanan ne varsa onu bünyesinde barındırır" (Connell 2019, 153). Serhat'ın ince sesi, narin bedeni, uzun kirpikleri, kalın dudaklarıyla somutlaştırılan imgesi hegemonik erkeklikte istenmeyen "kadınsı" özelliklerdir. Schippers'a göre hegemonik erkeklik kültürel olarak desteklenen özelliklerle meşruluk kazanır (Schippers 2007, 96). Dışı olan ve dişilik ile özdeşleştirilen özellikler "aşağı derecede" ve "arzu edilmeyen" toplumsal cinsiyet özellikleri olarak tanımlanırken erkeklik ise "üstün" olarak kalmalı ve hiçbir surette "arzu edilmeyen" özelliklerle ilişkilendirilmemelidir (Schippers 2007, 96). Bu erkek egemenliğinin "kültürel sigortası" olarak kabul edilir ve kendi cinsiyet kategorisine özgü hegemonik özelliklerle bağdaşmayan bir erkek kadınsı ve sorunlu olarak damgalanır (Schippers 2007, 96). Dolayısıyla Serhoş olarak anılıp kadınlara özgü olduğu düşünülen sıfatlarla temsil edilen Serhat, erkek egemen toplumun reddettiği bir karakterdir. Serhat "çok sopa yedim, çok iş geldi başıma ama kabul ettiler sonunda" (Ümit 2019, 129) diyerek ailesi tarafından inkâr edilmesini ama aynı zamanda da zoraki olarak kabul edilmesini ifade eder. Ailesi zoraki olarak Serhat'ı kabul etse de Serhat toplumun "öteki" olarak dışladığıdır. Başkomiser Nevzat'a pis ve kanunsuz bir işe bulaşmadığını anlatmaya çalışırken caddedeki diğer dükkânlara bakar ve şöyle der Serhat: "Onlar gibi değilim diye iftira ediyorlar" (Ümit 2019, 128). "Onlar gibi" olmayan ve toplumun beklediği tipik eril davranışları sergilemeyen Serhat'ın durumu eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerinin göstergesidir.

Messerschmidt eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerinin inşa sürecinde ilişkisellik kavramını vurgular:

Hegemonik erkekliğin, vurgulanan kadınlık-ve hegemonik olmayan erkeklikler-ya da hegemonik erkekliği tamamlayan, ona itaat eden ve ona tâbi bulunan kadınlık biçimleriyle kurduğu *ilişki* dışında

anlamı yoktur. Bu bağlılık ve üstünlük ilişkisinin meşrulaştırılması, hegemonik erkekliğin anlamını ve özünü ortaya çıkarır. (Messerschmidt 2019, 60)

Bu noktada komiser yardımcısı Ali'nin Serhat ile karşılaşması Ali'nin erkekliğine dair ipuçları verir niteliktedir. Hikâye boyunca Ali hakkında öğrenebildiklerimiz onun diğer karakterlerle olan iletişim ve etkileşimlerinden yola çıkarak elde edebileceğimiz durumlarla sınırlı olmasına rağmen Ali'nin cinsiyetçi ve şiddete meyilli bir erkek olduğunu söylemek yanlış olmaz. Ali'nin diğer erkeklerle olan diyalog ve ilişkileri bu çıkarımı doğrular niteliktedir. Ali, Serhat'ı ilk gördüğünde "alaycı bir sesle" "Kızı bununla mı evlendireceklermiş? ... Eşcinsel bu ya!" (Ümit 2019, 127) der. Ali'nin Serhat'ı işaret etmek için küçümseme ve horlama ifade eden "bu" zamirini kullanması Ali'nin toplumsal cinsiyet eşitsizliğini meşrulaştıran eşitsiz ilişkileri inşa etme girişimini gösterir. Bu çerçevede Ali'nin söylem düzeyindeki bu pratiği heteroseksüel erkeklerle eşcinsel erkekler arasında olduğu varsayılan hiyerarşinin yeniden üretilme pratiğidir ve dolayısıyla Ali hegemonik erkeklik örüntüsü içinde hareket etmektedir denebilir.

Messerschmidt "meşru kılıcı etkilerine ek olarak" hegemonik erkekliğin her zaman olmamakla birlikte tahakkümcü olabileceğini not eder (Messerschmidt 2019, 208). Buna paralel olarak hegemonik erkeklik örüntüleri içinde hareket eden Ali'yi diğer erkeklerle olan ilişkilerinde tahakkümcü bir erkeklik inşa ederken de görmek mümkündür. Hikâye boyunca "sert" erkeği temsil eden Ali genel olarak şiddete meyilli, tehlike durumlarında gözünü karartıp risk alan ve zorbalıktan kaçınmayan biridir. Hikâyenin ilk sahnesinde "tehditkâr sesi" (Ümit 2019, 99) atölyede yankılanan, Kirpi Çetesi üyelerinin kavgasını görünce kavganın ortasına dalan, kendine bıçak çekildiğinde "sakin bir tavırla ve adeta bir dansçı çevikliğiyle" (Ümit 2019, 109) tehlikeyi savuşturup rakibini etkisiz hale getirdikten sonra "suratına okkalı bir de kafa" (Ümit 2019, 109) atan Ali tahakkümcü eril davranışlar sergiler. Ali'nin suratına kafa attığı kişi Zeko'dur ve olay sonrasında Zeko, Ali'ye "gıptayla" (Ümit 2019, 119) bakar ve "Sizde de ne kafa varmış amirim, az kalsın burnum beynime yapışacaktır" (Ümit 2019, 119) der. Zeko'nun Ali'yi öven bu tavrı erkeklikler arasındaki hiyerarşiyi gösterir. Ali'nin tahakkümcü erkekliğinin başka bir bağlamda toksik ve tahakkümcü erkeklikler sergileyen Zeko tarafından övülmesi eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerini meşrulaştıracak bir tavır olarak okunabilir.

Ali eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerini sorgulamaktan uzak bir karakterdir. Serhat'ın sorgusu esnasında Serhat cinayet büro ekibine aslında kendi ailesinin kan davasının peşini çoktan bıraktığını ve Gülseren'le de evlenmelerine gerek kalmadığını söyler. Sorgu sonrası Başkomiser Nevzat'la durum değerlendirmesi yapmaya çalışan Ali şöyle der: "Nasıl yani, zavallı kız boş yere mi öldü şimdi? ... Ortalıkta bir sebep bile yokmuş" (Ümit 2019, 130). Ali'nin söylemi sorunludur. Başkomiser Nevzat'ın da dediği gibi "Gerçekten de Serhat'la evlenecek olsaydı, kız boşa ölmemiş mi olacaktı" (Ümit 2019, 130). Ali, Gülseren'in öldürülmesini sorgulamak yerine Gülseren'in ölümünün boşuna olmadığını gösterecek bir sebep arayışında gibidir. Kadının öldürülmesinin kabul edilemez bir şey olmasını düşünmek yerine kadının öldürülmesinin geçerli bir gerekçesi olup olmadığını peşine düşen Ali, eril hâkimiyetin olduğu toplumda kadın hayatının değerini sorgulamak adına üstüne düşünülmesi gereken bir karakterdir.

"Overlokçu Kız"ın başkarakteri Başkomiser Nevzat genellikle olumlu erkekliklerin temsilidir. Nevzat Balat'ta yaşayan bekâr bir erkektir. Tatavla adlı meyhaneyi işleten sevgilisi Evgenia ile uzun zamandan beri devam eden bir ilişkisi vardır. Evgenia Suriye göçmeni olan Azez'i evlat edindikten sonra Nevzat da Azez'e babalık yapmaya başlar. Nevzat cinsiyetçilik ve ayrımcılıktan hoşlanmayan ve yardımcısı Ali'yi cinsiyetçi tutumlarından dolayı eleştiren bir erkektir. Messerschmidt'in tanımına göre olumlu erkeklikler "erkeklerle kadınlar erkeklikle kadınlık ve erkeklikler arasında eşitlikçi ilişkileri meşru kılmaya katkı sunan (yerel, bölgesel ve küresel) toplumsal cinsiyet inşalarıdır" ve bu tip erkeklikler hegemonik ilişkilerin gerçek alternatifi olduğu için "karşıhegemoniktir" (Messerschmidt 2019, 234). Başkomiser Nevzat bu kıstaslara uyacak nitelikte tavırlar sergiler. Gülseren'in bir sevgilisi olduğu için öldürülmüş olma ihtimalini öğrenince Nevzat'ın aklından geçenler Nevzat'ın erkek egemen toplumun düşünce sistemini benimsemediğini gösterir:

Tek suçu bir sevgilisi olması mıydı? Saçmaydı ama bu ülkede öldürülen pek çok genç kız gibi bu son derece doğal ilişkisi yüzünden katledilmiş olma ihtimali yüksekti. Onu serseri olmasın diye işe aldırıldığı kardeşi mi öldürmüştü gerçekten? Neden olmasın, Gülabi gibi birçok cahil erkek, namustu, şerefti, töreydi diye kız kardeşlerini hunharca katletmiyor muydu bu ülkede? (Ümit 2019, 108)

Burada Nevzat eril toplumların kadını sembolik sermaye olarak görmesine karşı çıkarken toplumsal bir eleştiri yapar. Gülseren'in Satı Kadın'ın evlendirmek istediği kişiyle evlenmeyip bir erkek arkadaş edinmesi sembolik sermayenin "merkezi aygıtı" (Bourdieu 2015, 59) olarak tanımlanan evlilik kurumunu reddetmesidir. Bourdieu'nün dediği gibi eril iktidar için evlilik aygıtında kadınlar "sembolik sermayenin devam ettirilmesi ve arttırılmasına katkı sunmak işlevini taşıyan semboller olarak var olabilir sadece" (Bourdieu 2015, 59-60). Bu bağlamda Gülseren'in ona dayatılan bir evliliği reddedip kendine bir sevgili bulması eril iktidara başkaldırmasıdır. Nevzat, Gülseren'in durumuyla empati kurup eril iktidarın yaptırımını eleştirerek olumlu erkeklik sergiler.

Nevzat'ın tipik eril şiddet pratiklerinden uzak durması da onun olumlu erkeklik sergilediğinin göstergesidir. Nevzat'ın sevgilisi Evgenia'nın evlatlığı Suriye göçmeni Azez'i uyum sorunu yaşadığı için gittiği okuldan atmak isterler. Evgenia, okul müdürünün Azez'i göçmen olduğu için atmak istediğini sezince şikâyetle bulunacağını söyler. Okul müdürü ise "Bildığınız yere şikâyet edin, zaten bıktık bu Suriyelilerden" (Ümit 2019, 136) der. Olanları öğrenen Nevzat'ın genel tavrı olumlu erkeklikle bağdaştırılabilir. Duruma çok sinirlenen Nevzat duygularını şöyle ifade eder: "kan beynime sıçramıştı, şeytan kalk git, bul şu herifi, eşek sudan gelinceye kadar dövüyordu, elbette yapmadım" (Ümit 2019, 136). Nevzat durumu içine sindiremeye de şiddete başvurmaktan kaçınır ki bu Nevzat'ın olumlu erkekliğini örnekleyen bir davranıştır.

Bunların yanı sıra hikâyede Nevzat, farklı erkeklik pratikleri de sergiler. Nevzat'ın okul müdürüyle yüz yüze olan diyalogu Nevzat'ın o bağlam ve ortamda tahakkümcü denebilecek nitelikte bir erkeklik sergilediğini de gösterir. Nevzat okul müdürünün TC kimlik numarasını ister ve bunu da şöyle açıklar:

Suç işlemeye meyilli bir şahıssınız, yani şüphelisiniz. Belki de suç işlediniz. Daha önce ne tür olaylara bulaştınız, onları öğrenmek için bu bilgiler lazım. Bakmayın öyle yüzüme, GBT'nizi kontrol edeceğim. Siz ırkçısınız. Irkçılık evrensel bir suçtur. Bu suçtan ceza alıp almadığınızı sorduracağım. Ve mümkünse size işten el çektireceğim. (Ümit 2019, 138)

Nevzat'ın mesleki otoritesini kullanarak tehditkâr bir söylem kullanması bu diyalog bazında Nevzat'ın tahakkümüne işaret eder. Öte yandan ırkçılık karşıtı söylemi ise Nevzat'ın olumlu erkekliğini gösterir. Bunun yanı sıra Nevzat geçici hegemonik erkeklik örüntüsü içinde de yer alır. Messerschmidt'e göre, geçici hegemonik erkeklikler "kısa süreyle deneyimlenirler, ömürleri kısa ve bir anlık deneyimlerdir" (Messerschmidt 2019, 158). Azez'in yeniden okula devam edebileceği haberini alan Evgenia ile Nevzat arasındaki diyalog böylesi bir geçici hegemonik erkekliğe işaret eder. Şöyle ki, Evgenia Nevzat'a teşekkür eder ve "İşte bunun için seviyorum seni. Adam gibi adam olduğun için" (Ümit 2019, 139) der. Burada Evgenia'nın "adam gibi adam" ifadesinin üzerinde durmak yerinde olabilir. *Türk Dil Kurumu Sözlükleri* "adam" kelimesi için çeşitli açıklamalar içerir. Sözlükte yer alan sıraya göre bu açıklamalar şöyledir. "İnsan", "Erkek kişi", "Birinin yanında bulunan ve işini yapan kimse", "Birinin yararlandığı, kullandığı kimse", "Daima birinin yanında olan, onu destekleyen, isteklerini yerine getiren kimse", "Görevli kimse", "İyi huylu, güvenilir kimse", "Bir alanı benimseyen kimse", "Eş, koca" (*Türk Dil Kurumu Sözlükleri* 2019). Sözlük aynı zamanda "adam gibi" deyimini şöyle açıklar: "terbiyeli, akıllı uslu", "adamlığa, insanlığa yarışır yolda" ve "iyice" (*Türk Dil Kurumu Sözlükleri* 2019). "Adam" kelimesi üzerinde durmadan önce sözlüğün "kadın" kelimesi için sıraladığı açıklamaları da not etmek faydalı olabilir. "Kadın" kelimesi için deyimler hariç dört açıklama verilmiştir. Bunlar sırasıyla şöyledir: "Erişkin dişi insan, hatun, hatun kişi, zen", "Analık veya ev yönetimi bakımından gereken erdemleri, becerileri olan", "Hizmetçi bayan" ve "Bayan" (*Türk Dil Kurumu Sözlükleri* 2019). "Adam" kelimesinin ilk anlamı genel olarak insana atıfta bulunsa da hem "adam" kelimesi hem de "adam gibi" ifadesi söylem bazında eril-dişil arasındaki hiyerarşik sisteme işaret eder. Bu durum sözlükte "kadın" kelimesinin açıklamalarında "erkek" kelimesinde olduğu gibi yüceltici ya da övücü referanslar olmadığı düşünülürse daha da dikkat çekici bir hal alır. Şöyle ki, "adam" kelimesinin birinin yanında olup, onu desteklemesi, isteklerini yerine getirmesi, iyi huylu ve güvenilir olması gibi olumlu anlamlarından yola çıkarak kelimeyi "kadın" kelimesi ve referanslarıyla karşılaştırdığımızda "kadın" kelimesinin bu vasıflardan yana eksik kaldığı görülür. "Kadın" kelimesinin sadece analık, ev yönetimi ve hizmetçilikle ilişkilendirilmesi "adam" ve "kadın" kelimelerinin algılanmasındaki hiyerarşiyi ima eder. Bu durumda Evgenia belki de farkında olmadan Nevzat'ın "adamlığını" överken eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerini meşrulaştıracak bir söylem kullanmaktadır. Toplumsal cinsiyet ilişkilerinde hegemonya "eşit olmayan toplumsal cinsiyet ilişkilerine rıza göstermeye, bu ilişkiler etrafında birleştirilmeye dâhil olmaya teşvik eden kültürel hüküm-söylemsel ikna-yoluyla" (Messerschmidt 2019, 60) yani "rıza ve aktif katılım yoluyla inşa

edilir” (Messerschmidt 2019, 77) ve hegemonik erkekliğin başarısı buna bağlanır. Yukarıdaki örnekte Evgenia’nın Nevzat’ın “adamlığını” överken “adam” ve “kadın” kelimelerinin referanslarını düşünmediği kabul edilebilir. Ancak bu Evgenia’nın eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerinin inşasına ve hegemonik erkeklik örüntülerine dâhil olmadığı anlamına gelmez. Nevzat’ın Evgenia’ya cevabı da yine benzer şekilde okunabilir: Nevzat “Buna itiraz etmem bak, eğer sen beni seveceksen, ben de adam gibi adam olmaya çalışırım hep” (Ümit 2019, 139) der. Bu kültürel olarak eril niteliklerin yükselişte olduğu geçici hegemonik erkeklik örüntüsünün gözlemlendiği bir an olarak değerlendirilebilir. Messerschmidt’e göre, geçici hegemonik erkeklik söylem ve pratikleri “her yere yayılmış” olabilir ancak “çok iyi gizlenmişlerdir” (Messerschmidt 2019, 158). Nevzat ve Evgenia örneği de her an her yerde ortaya çıkabilecek bir durum olabilir ancak bunun bir hegemonik erkeklik örüntüsü olarak görülmesi zor olabilir. Bunun dışında genel olarak olumlu erkekliği temsil eden Nevzat’ın bir sosyal ilişkide tahakkümcü ve bir başka bağlamda geçici hegemonik erkeklik örüntüsüne dâhil olması bir erkeğin farklı düzlemlerde farklı erkeklikler sergileyebileceğini de göstermektedir.

Gülseren’e Dair Anlatılanların Anlamı

Gülseren’in mutlak bir sessizlik içinde olduğu ve sadece cesedini gördüğümüz bu hikâyede Gülseren’i Gülseren’in etrafındaki zanlıların anlatılarından tanımaya çalışırız. Bu anlatılar genel olarak kadın düşmanı söylemler olarak karşımıza çıkar. Zeko, polis sorgusunda Gülseren’e dair bildiklerini anlatırken Gülseren’in “rahat” (Ümit 2019, 119) bir kız olduğunu söyler. Zeko, Gülseren’e “yazılmak” gibi bir niyeti olmadığını iddia edip asıl “kız bana yürüdü” (Ümit 2019, 119) der. Zeko’ya göre bu ilişkiyi başlatan ve Zeko’nun aklını çelen Gülseren’dir. Gülseren güzel olduğu kadar zeki bir kızdır; Zeko’ya göre öyle zekidir ki “şeytana pabucunu ters giydirir” (Ümit 2019, 120). Zeko’nun anlattıklarına göre Gülseren yalancıdır, “zehir” gibidir, “değme oyunculara taş çıkartır” (Ümit 2019, 121), öyle ki yeni sevgilisini Zeko dâhil herkesten saklamıştır. Dahası Zeko’ya göre “Gülseren gibi kadınlar, adamı kolaylıkla katil edebilir” çünkü Gülseren “güzel olduğu kadar vefasız, güzel olduğu kadar bencil bir kızdı[r]” (Ümit 2019, 121). Zeko gibi Hasan da Gülseren’i kadın düşmanı bir dille tarif eder. Hasan’ın Gülseren hakkında ilk sorgusunda ve son sorgusunda söyledikleri çelişkilidir. Hikâyenin başında sorgulanan Hasan Gülseren’in işi çabuk öğrenen, işini aksatmayan, “düzgün” (Ümit 2019, 104) ve Zeko gibi bir “herifle” (Ümit 2019, 104) işi olmayacak bir kız olduğunu söyler. Hasan’a göre Gülseren namuslu, sorumluluk sahibi, başı önde işine gidip gelen, lükse düşkün olmayan “Güzel bir elbise, pahalı bir çanta, marka bir ayakkabı için erkeklerle düşüp kalkan” (Ümit 2019, 107) kadınlardan farklıdır. Bu ilk sorguda Gülseren’i saygın ve namuslu olarak tanımlayan Hasan daha önce de tartışıldığı gibi katil olduğu anlaşıldığında Gülseren ile ilgili tam tersi bir resim çizer. Son sorguda Hasan, Gülseren’in çocuğu aldırarak istemediğini, ona bir ev açmak istediğinde buna karşı çıkıp kendisiyle evlenmesi için zorladığını iddia eder. Hasan’a göre Gülseren Hasan’ı kullanmıştır Gülseren’in gözü de Hasan’ın parasındadır.

Hem Zeko’nun hem de Hasan’ın kullandığı dil her ne kadar sadece Gülseren’i hedef almış gibi görünse de aslında bütün kadınları baskılayan ve genel olarak kadınlara karşı düşmanlık ifade eden bir dildir. Kadın düşmanı söylemin nefret söylemi olarak kabul edilmesi gerektiğini savunan Richardson-Self kadın düşmanı söylemi iki kategoride inceler. Birinci kategori bir grup olarak bütün kadınlara karşı takınılmış düşmanca tavrı ifade eder (Richardson-Self 2018, 263)³. “Bütün kadınlardan nefret ediyorum; hepsi sürtüktür” gibi bir ifade bu kategoride yer alır (Richardson-Self 2018, 264). Diğer kategoride⁴ ise söylem kadınlar arasındaki bazı kadınları hedef olarak seçer ve düşmanca ifadeler bu kadınlar için kullanılır. Bu durumda kadın düşmanı söylem “kötü kadınlar” ve “iyi kadınlar” arasında bir ayırım yaptırmaya odaklanır ancak yazar bu ikinci kategorinin de bütün kadınları baskı altına aldığı söyler (Richardson-Self 2018, 265-266). Bunun nedeni ise kadınlar, ne kadar zor olursa olsun, “kötü kadın” yaftasını yememek için hep “iyi kadın” olmaya çalışacak ama kadın olmaları sebebiyle her zaman bazı erkekler ve bazı kadınlar tarafından “kötü kadın” olarak görülme riski altında olacaklardır (Richardson-Self 2018, 266). Dolayısıyla kadın düşmanı söylem her iki durumda da kadınları baskı altına alacaktır. İşte bu noktada Zeko’nun Gülseren’i “rahat bir kızdı” diye tanımlayıp “Gülseren gibi kadınlar, adamı kolayca katil edebilir” (Ümit 2019, 119) demesi Gülseren’i “kötü kadın” kategorisine koyarak Gülseren’in düştüğü durumu ona “müstahak” olarak gördüğünün ifadesidir ki bu söylem “kötü kadın” olmak istemeyen diğer bütün kadınlar için bir gözdağı niteliğindedir. Benzer şekilde Hasan’ın Gülseren’i “düzgün” bir kadın olarak tanımladığı ve Gülseren’i övmeye çalıştığı ilk sorgusunda “kötü kadınları” tanımlamak için kullandığı “erkeklerle düşüp kalkan” kadınlar ifadesi de kadınlar arasında ayırım yapan ve yine kadın düşmanı ve nefret söylemi içeren bir konuşmadır. Dolayısıyla Gülseren’in eski sevgilisi Zeko ve katili Hasan hikâye boyunca sergiledikleri erkekliklerle paralel bir söylem üretmektedirler. Hatırlanacağı gibi Zeko tahakkümcü ve toksik

erkeklikler sergilerken Hasan da kadına uygulanan şiddetin sebebinin kadının kendisi olduğunu temsil eden eril düşünce şeklini sembolü olarak hikâyede yer almaktadır.

Bu iki karakterin sergiledikleri erkeklikler göz önüne alınınca kullandıkları kadın düşmanı söylem ilginç görünmeyebilir ancak hem hikâyenin anlatıcısı hem kahramanı hem de olumlu erkeklikler sergileyen karakteri Nevzat'ın Gülseren'e atıfta bulunurken "kız" kelimesini kullanması ilgi çekicidir. Birkaç örnek verilebilir: "bir kez daha süzdüm yerde yatan kızı" (Ümit 2019, 107), "Kızı taciz etmişsin" (Ümit 2019, 120), "kız boşa ölmemiş mi olacaktı" (Ümit 2019, 130), "Eğer kız hamileyse" (Ümit 2019, 141), "o kızı siz öldürdünüz" (Ümit 2019, 147). Her ne kadar olumlu erkeklikler sergilese de, niyeti kötü olmasa da Gülseren'i kastetmek için Nevzat'ın kullandığı "kız" kelimesi, Richardson-Self'in tanımı bağlamında, cinsiyetçi bir söylem olarak kabul edilebilir. Richardson-Self bir erkeğin pek de düşünmeden, herhangi bir kötü niyet gütmeksizin yetişkin bir kadına kadın demeyip özellikle "kız" demesi örneğine odaklanır ve böyle bir konuşma pratiğinin kadınların erkeklerden daha düşük statüde olduklarının ima edilmesidir der (Richardson-Self 2018, 263). Dolayısıyla hikâyede olumlu erkeklikler sergileyen Nevzat'ın Gülseren'e atıfta bulunurken cinsiyetçi bir söylem kullandığı söylenebilir. Richardson-Self'in de belirttiği gibi cinsiyetçi söylem düşmanlık içermeyebilir (Richardson-Self 2018, 261) ki Nevzat'ın söylemi de düşmanca değildir, hatta Nevzat kadın düşmanlığının karşısında durur ancak buna rağmen Nevzat'ın kullandığı dil de cinsiyetçi bir anlam ifade eder. Buna ek olarak evlilik öncesi kadına kız deyip kadının kadınlığını ve toplum içindeki statüsünü evlilik ve dolayısıyla bir erkekle bedensel temasına indirgeyen anlamları da göz önüne alındığında Nevzat'ın hikâye boyunca Gülseren'i kastetmek için "kız" kelimesini kullanması sorgulamaya değerdir.

Bununla birlikte hikâyenin başlığı "Overlokçu Kız" da cinsiyetlendirilmiş emeğin simgesi olarak okunabilir. Kadın emeğinin tarihçesi bu yazının amacının çok dışında bir konu olsa da Gülseren'in overlokçu kız olarak cinsiyetlendirilmiş iş gücüne tabii kılınmasını açıklayabilmek adına kadınların tekstil endüstrisine dâhil olmaları ve kadın iş gücünün tekstil atölyelerinde nasıl kullanılageldiği bahsedilmeye değer bir noktadır. Geçmişte olduğu gibi bugün de tekstil endüstrisinin yükselişte olduğu gelişen ekonomilerde tekstil fabrikaları kadın iş gücünün ülke ekonomisine resmi olarak katıldığı yerlerdir (English 2013, 68). On dokuzuncu yüzyıl sonlarına doğru Amerika'daki tekstil atölyelerindeki iş bölümünde cinsiyet ayrımı cinsiyetlendirilmiş fiziksel özellikleri iyice pekiştirir; atölye sahiplerinin kadınların çeviklikleri, el çabukluğu ve becerileri ve küçük parmaklarıyla tekstil makinelerine daha çabuk uyum sağlayacaklarına dair inanışları bu cinsiyetlendirilmiş iş gücünü daha da artırır (English 2013, 70). Otomasyonun gelişmesiyle yüksek beceri gerektirmeyen mekanik işler erkeklerin radarından çıkarken paraya muhtaç kadınların düşük ücrete razı olup para kazanabilecekleri bir alan olarak kalır. Böylece tekstil endüstrisinde erkekler beceri gerektiren ve statü vaat eden model kalıbı çıkarma ya da amirlik gibi pozisyonlara sahip çıkarken kadınlar vasıfsız işlere mahkûm olurlar (English 2013, 70-71). Emeğin bu şekilde dişleştirilip cinsiyetlendirilmesi bu alanlarda çalışan kadınların sayısındaki artışla ilgili olduğu kadar cinsiyet eşitsizliğini yaratan ve yeniden üreten düşünce sistemiyle de ilgilidir (English 2013, 72). Bugünün iş piyasası da geçmişte olduğu gibi kadın ve erkek arasındaki iş gücü ücret farklılıkları ve cinsiyet temelli ayrımcılıkla şekillenirken kadın iş gücüne talep beceri gerektirmeyen ve kariyer geliştirme şansı olmayan alanlarda toplanmıştır (English 2013, 72). Bu noktada elimizdeki hikâyede eril tahakkümün sarmalından kurtulamayan Gülseren'in tekstil atölyesinde overlokçu kız olarak çalışması anlamlıdır. Gülseren kariyer hayali bile kuramayacağı bir pozisyonda mekanik ve yüksek beceri gerektirmeyen ve de cinsiyetine "uygun" bir işte çalışmaktadır. Yaptığı işin kendisi Gülseren'in tekstil atölyesindeki yerini de simgeler niteliktedir. Overlok sözlükte tanımlandığı gibi "Kumaş, halı, kilim vb.nin kenarına makine ile yapılan sıkı, zikzaklı dikiş"tir (Türk Dil Kurumu Sözlükleri 2019). Overlok yapmak kumaşın en kenarının iplik iplik olmasına engel olmak için ortaya konan emeğin adıdır. Bir kumaş parçasının yaratıcı bir şekilde tasarlanıp kesilip biçilip yepyeni bir şekle sokulup yeni kullanım değeri kazandırıldığı sürece dâhil olmadan sadece kumaşın kenarına dikiş yapmaktan ibaret olan işiyle Gülseren tekstil atölyesinde de en kenardaki, en dışta kidedir. Dolayısıyla hikâyenin başlığı olarak kullanılan "Overlokçu Kız" ifadesi Gülseren'in cinsiyetlendirilmiş iş gücünün ve erkek egemen toplumda eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerinin zihinlerdeki yansımalarıdır. Yukarıda da tartışıldığı gibi "kız" kelimesinin barındırdığı anlamlar, overlokçuluk işinin doğası ve de kadının tekstil endüstrisindeki tarihsel yeri düşünüldüğünde overlokçu kız ifadesi erkeğin üstün ve kadının madun olması hali ile ilişkilendirilebilir.

Sonuç

"Overlokçu Kız" hikâyesi toplumsal cinsiyet ilişkileri bağlamında farklı hiyerarşik örüntüleri resmetmektedir. Gülseren erkek egemen toplumun kadın üstündeki sistematik tahakkümünü simgeler. Erkek kardeşi Gülabi'nin

sembolik sermayesi olan Gülseren, erkek egemen toplumu sahiplenen ve her fırsatta onu yeniden inşa eden ninesi Satı Kadın tarafından gözden çıkarılan torundur. Gülseren'in cansız bedeni dışında hiç görünmediği bu hikâye ironik bir şekilde Gülseren'in etrafında şekillenen eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerini resmeder. Hikâye aynı zamanda farklı erkekliklere ve bu erkekliklerin dinamiklerine ayna tutarken eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerinin toplumun her katmanına yayılmış olduğunu da gösterir niteliktedir. Çete lideri Zeko, toksik ve tahakkümcü erkekliklerin temsili olarak resmedilirken başkaları üzerinde tahakküm kurma potansiyeli yüksek olan komiser yardımcısı Ali özellikle eşcinsel Serhat'la karşılaştığı anda eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerini inşa ederek hegemonik erkeklik örüntüsü içinde yer alır. Gülseren'in katili, tekstil atölyesinin patronu Hasan ise kadına uygulanan şiddeti normalleştirmeye çalışan ve bu şiddetin sorumlusu olarak yine kadını suçlayan eril zihniyetin temsilidir. Başkomiser Nevzat, genelde olumlu erkekliğin resmidir ancak farklı bağlamlarda tahakkümcü ve geçici hegemonik erkeklikler sergiler. Nevzat'ın erkekler ve kadınlarla olan etkileşimlerinde farklı erkeklikler sergilemesi ise toplumsal cinsiyet ilişkilerinin karmaşık, akışkan ve dinamik yapısına işaret eder. Öte yandan "Overlokçu Kız", kadın cinayetleri ve kadının ezilmişliğine dikkat çekip bu durumu eleştirse de hikâyenin olumlu erkeklikler sergileyen karakteri olan Nevzat'ın geçici hegemonik erkeklik sergilediği diyaloglar ve cinsiyetçi söylem pratikleri ironik bir şekilde hikâyenin bu amacına çelme takar ve eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerini yeniden üretir.



¹Messerschmidt “erkeklik” kavramını açıklarken onun “bireylerin bedenlerine veya kişilik özelliklerine gömülmüş sabit bir öz” olmadığını, aslında erkekliklerin “toplumsal eylem içinde hayata geçirilen uygulama biçimleri” olduğunu ve bu nedenle de “belirli bir sosyal ortamdaki toplumsal cinsiyet ilişkilerine göre farklılıklar” (Messerschmidt 2019, 70) gösterebileceğinin altını çizer.

²Kavramın orijinali “emphasized femininity”dir. Connell’in *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar* kitabının Türkçesinde “ön plana çıkarılmış kadınlık” olarak geçmektedir. Öte yandan Messerschmidt’in *Hegemonik Erkeklik* kitabının çevirisinde “vurgulanan kadınlık” ve “vurgulanmış kadınlık” olarak kullanılmıştır.

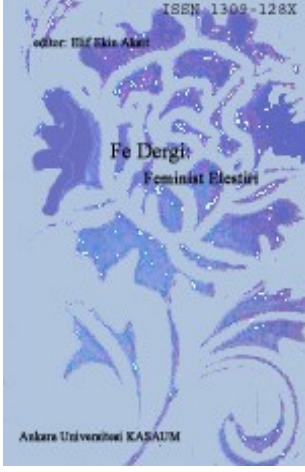
³Yazar çalışmasında bu söylemi “interdivisional misogynistic speech” kavramı ile karşılar.

⁴Yazar çalışmasında bu söylemi de “intradivisional misogynistic speech” kavramı ile karşılar.

Kaynakça

- Bourdieu, Pierre. *Eril Tahakküm*, Çev. Bediz Yılmaz. (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2015).
- Carrigan, Tim, Bob Connell ve John Lee. “Toward a New Sociology of Masculinity,” *Theory and Society* 14, no:5 (1985): 551-604, <http://www.jstor.org/stable/657315>
- Connell, Raewyn W. ve James. W. Messerschmidt. “Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept,” *Gender & Society* 19, no:6 (2005): 829-859, <https://doi.org/10.1177/0891243205278639>
- Connell, Raewyn W. *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Toplum, Kişi ve Cinsel Politika*, Çev. Cem Soydemir. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016)
- Connell, Raewyn W. *Erkeklikler*, Çev. Nagihan Konukçu. (Ankara: Phoenix Yayınları, 2019)
- English, Beth. “Global Women’s Work: Historical Perspectives on the Textile and Garment Industries,” *Journal of International Affairs* 67, no:1 (2013): 67–82, <https://www.jstor.org/stable/24461672>
- hooks, bell. *Değişme İsteği: Erkekler, Erkeklik ve Sevgi*, Çev. Zeynep Kutluata. (İstanbul: Bgst Yayınları, 2018)
- Kara, Zülküf ve Mehmet Ali Uluç. “Şiddetin Cinsiyeti: Bir Modern Toplum Anksiyetesi,” *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research* 3, no:25 (2019): 1566-1581, <https://doi.org/10.26791/sarkiat.655891>
- Messerschmidt, James W. *Hegemonik Erkeklikler: Formülasyon, Yeniden Formülasyon ve Genişleme*, Çev. Eleştirel Erkeklik İncelemeleri İnisiyatifi, Ed. Çimen Günay-Erkol ve Nurseli Yeşim Sünbuloğlu. (İstanbul: Özyeğin Üniversitesi Yayınları, 2019)
- Richardson-Self, Louise. “Woman-Hating: On Misogyny, Sexism, and Hate Speech,” *Hypatia* 33, no: 2 (2018):256-272, <https://doi.org/10.1111/hypa.12398>
- Sancar, Serpil. *Erkeklik: İmkânsız İktidar* (İstanbul: Metis Yayınları, 2011)
- Schippers, Mimi. “Recovering the Feminine Other: Masculinity, Femininity, and Gender Hegemony,” *Theory and Society* 36, (2007): 85-102, <https://doi.org/10.1007/s11186-007-9022-4>
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri*, “Adam,” Erişim tarihi Temmuz 1, 2020, <https://sozluk.gov.tr/>
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri*, “Adam gibi,” Erişim tarihi Temmuz 1, 2020, <https://sozluk.gov.tr/>
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri*, “Kadın,” Erişim tarihi Temmuz 1, 2020, <https://sozluk.gov.tr/>
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri*, “Overlok,” Erişim tarihi Kasım 10, 2020, <https://sozluk.gov.tr/>
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri*, “Sümsük,” Erişim tarihi Temmuz 1, 2020, <https://sozluk.gov.tr/>
- Ümit, Ahmet. “Overlokçu Kız,” *Aşkımız Eski Bir Roman* içinde, 99-150 (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019)
- Yüksel-Kaptanoğlu, İlknur. “Erkeklerin Kadına Yönelik Şiddete Bakışı,” *Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması* içinde, 225-258 (Ankara: Elma Teknik Basım Matbaacılık, 2015), <http://www.hips.hacettepe.edu.tr/KKSA-TRAnaRaporKitap26Mart.pdf>

Yayınlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM
Adres: Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Cebeci 06590 Ankara



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 13, Sayı 1
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

***Bir İşçi Mekanı Olarak Kadınlar Kulübü Örneğinde
Cinsel Şiddetin Online İşçisi ve İşçilere Verilen Tepkiler***

*Özlem Cankurtaran
Günseli Ayça Şaldırdak*

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 10 Haziran 2021

Yazı Gönderim Tarihi: 21.11.2020,
Yazı Kabul Tarihi: 19.04.2021

Bu makaleyi alıntılar için: Özlem Cankurtaran, Günseli Ayça Şaldırdak, “**Bir İşçi Mekanı Olarak Kadınlar Kulübü Örneğinde Cinsel Şiddetin Online İşçisi ve İşçilere Verilen Tepkiler**” *Fe Dergi* 13, no. 1 (2021), 28-41.
URL: http://cins.ankara.edu.tr/25_3.pdf

Bu eser akademik faaliyetlerde ve referans verilerek kullanılabilir. Hiçbir şekilde izin alınmaksızın çoğaltılamaz.

Bir İfşa Mekanı Olarak Kadınlar Kulübü Örneğinde Cinsel Şiddetin Online İfşası ve İfşalara Verilen Tepkiler

Özlem Cankurtaran*

Günseli Ayça Şaldırdak*

Kadınların yaşadıkları cinsel şiddeti, fiziksel şiddet kadar kolay anlatamadıkları bilinmektedir. Cinsel şiddetten sağ kurtulan pek çok kadın çeşitli nedenlerle özellikle de yargılanacakları kaygısıyla yaşadıklarını paylaşmamakta/paylaşmamakta ve bu nedenle de yaşadıkları travmayı atlatamamaktadırlar. Bir kadın paylaşım forumu olan Kadınlar Kulübü'nde 2015 yılı Şubat ayından 2018 yılı Haziran ayına kadar "taciz" veya "tecavüz" kelimeleri içeren tüm başlıkların incelendiği bu araştırmada otuz üç cinsel şiddet ifşası ve onlara verilen 2203 yanıt, yorumlayıcı açıklayıcı metodoloji kullanılarak niteliksel ikincil analiz ile çözümlenmiştir. Araştırmada cinsel saldırıdan sağ kurtulanların ifşa nedenleri; ifşalarında paylaştıkları duygular; ifşalara verilen tepkiler ve bu tepkiler sonrası ifşa edenin hisleri analiz edilmiştir. İfşalara verilen tepkilerin saldırıdan hayatta kalan için önemi göz önüne alındığında büyük çoğunluğu destekleyici olsa da az sayıdaki negatif tepki endişe vericidir. Elde edilen bulgular doğrultusunda saldırıdan hayatta kalanların gizliliklerini koruyarak ifşada buldukları online ortamlarda uzmanlarla buluşturulması ve işlevsel yeni yardım modellerinin geliştirilmesi için öneri getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Cinsel şiddet, online ifşa, sosyal tepkiler, niteliksel ikincil analiz, sosyal hizmet.

Online Disclosure of Sexual Violence and Reactions in the Example of the Women's Club as a Place of Disclosure

It is well known that most women who had been exposed to sexual violence can not or not willingly speak about it as easily as they do about physical violence. There are various reasons why women do not share or cannot share what they experienced. One of their concern is being judged and therefore they are not able to overcome their trauma. In this study, thirty-three sexual violence disclosures and 2203 responses were analyzed through qualitative secondary analysis using the interpretive and explanatory methodology. Where all headings containing the words "assault" or "rape" from 2015 to June 2018 in the Women's Club, a women's sharing forum, were investigated. We have analyzed the reasons for disclosure, emotions involved in disclosures, reactions to disclosures and, emotions after reactions. The importance of reactions to disclosures for the survivor is taken into account, although the majority of responses are supportive, the minority of responses are negative and worrisome. In light of the results obtained, a proposal was formed, which aims to develop functional support models and bring specialists together in online platforms where survivors disclose sexual violence by protecting their privacy.

Keywords: Sexual violence, online disclosure, social reactions, qualitative secondary analysis, social work.

Giriş

Cinsel şiddetin ifşası, geleneksel ataerkil yapı nedeniyle toplumsal olarak kabul görmez. Cinsel saldırı gibi toplumsal sözleşmenin ihlal edildiği durumların dile getirilmesi toplum tarafından istenmemektedir (Herman 2017, 1). Cinsel şiddet, bugün pek çok toplumda cinsel saldırıdan hayatta kalanı değersizleştiren bir olgudur.

*Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi, İktisadi İdari Bilimler Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü, cankurtaranoz@gmail.com, 0000-0003-2243-0274, Yazı Gönderim Tarihi: 21.11.2020, Yazı Kabul Tarihi: 19.04.2021

*Arş. Gör., Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, ayca.yildirim@ahievran.edu.tr, 0000-0002-7843-1359, Yazı Gönderim Tarihi: 21.11.2020, Yazı Kabul Tarihi: 19.04.2021

Ancak ifşa gerçekleşmediğinde hem toplumda bu tür suçların yaygın olmadığı algısı oluşmakta hem de şiddete sessiz bir boyun eğiş meydana gelmektedir (Heath et. al. 2011, 596). İfşa, hem saldırıdan sağ kalanın sağaltımının hem de ‘sosyal düzenin onarılmasının’ ön şartıdır (Herman 2017, 1).

Cinsel saldırı ifşasına toplumun tepkisi bir yandan duygusal destek diğer yandan damgalanma olabileceğinden, sağ kurtulan saldırıyı ifşa etmek ile etmemek arasında bir ikilem yaşamaktadır. Seçiminin sonuçlarından korkan bireyler genellikle karar vermede zorluk yaşamaktadırlar (Carretta, Burgess ve DeMarco 2015, 1148). İfşa sürecinde inanılmama, sorgulanma, kendini suçlama, utanma, kendi ve başkaları için kaygı duyma ve akran etkisi önemli belirleyicilerdir (McElvaney, Greene ve Hogan 2014, 928). Ancak travmatik olaylarda genel olarak ifşanın stresi azalttığı, sosyal desteği artırdığı ve travmanın yarattığı fiziksel belirtileri azalttığı bilinmektedir (Arata 1998, 70). Klinik araştırmalara göre ‘kendini açma’ -kendi ile ilgili başka birisine açılma- iyileşme için önemli bir adımdır (Carretta, Burgess ve DeMarco 2015, 1147).

Cinsel şiddet sonrası ifşada bulunamama, bireyi sosyal destekten yoksun bırakır. Bu yoksunluk ise beraberinde kendini istismarın suçlusu olarak görmeyi, kendini damgalamayı ve sert bir şekilde eleştirmeyi getirmektedir. Bunların sonucu olarak travma belirtileri artmaktadır (Deitz et. al. 2015, 609; Carretta, Burgess ve DeMarco 2015, 1159; Hassija ve Gray 2012, 3435). Cinsel saldırıyı ifşa edememiş olanlar ifşa etmiş olanlara kıyasla daha düşük oranda duygusal iyileşme arayışına girmektedirler (Carretta, Burgess ve DeMarco 2015, 1160). Ancak saldırı sonrası ifşa etmenin yaşanan olayın tanımlanması, anlamlandırılması gibi başlı başına olumlu etkileri olduğu gibi; diğer yandan ifşa süreci pek çok kişiye cinsel şiddetin yeniden anlatılmasını içerdiğinden duygusal zorlanma yaşatır (Heath et. al. 2011, 597). Her bireyin farklı biçimde deneyimleyebileceği ifşa sürecini cinsel saldırıya uğrama yaşı, saldırının karakteri, saldırıyı ifşa etme yaşı, ifşanın kime yapıldığı, ifşaya alınan tepkiler gibi çeşitli değişkenler etkilemektedir (Arata 1998, 69; Hassija ve Gray 2012, 3435). Bu araştırmada ise literatür ışığında cinsel şiddet ifşasının ve ifşa edememenin nedenleri tartışılmakta; ifşanın ilk kime yapıldığı ve ifşaya verilen tepkiler ele alınmaktadır.

İnsanlar pek çok alanda online olarak iletişim kurmaktadır, ancak online soru ve cevaplar akademik araştırmalara çok fazla konu olmamaktadır (Moors ve Webber 2012, 800). Bu araştırmada bir kadın paylaşım forumu olan Kadınlar Kulübü’nde 2015 yılı Şubat ayından 2018 yılı Haziran ayına kadar açılmış “taciz” veya “tecavüz” kelimeleri içeren tüm başlıklar incelenmiş ve otuz üç cinsel şiddet ifşası ve onlara verilen 2203 yanıt yorumlayıcı açıklayıcı metodoloji kullanılarak niteliksel ikincil analiz ile çözümlenmiştir. Araştırma giriş, yöntem, analiz ve sonuç ve öneriler olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde literatür taraması sonucu ifşa, ifşanın ve sessiz kalmanın nedenleri, ifşada bulunulan kişi ve ifşaya verilen tepkiler değerlendirilmiştir. Yöntem bölümünde araştırmada kullanılan verilerin özellikleri ve nasıl analiz edildikleri açıklanmıştır. Araştırmadan elde edilen bulgular doğrultusunda ortaya çıkan dört tema, alt temalar ve kategoriler analiz bölümünde detaylı bir şekilde açıklanmıştır. Son bölüm ise sonuç ve önerilerdir.

İfşanın ve sessiz kalmanın nedenleri

Cinsel saldırı oldukça travmatik bir olaydır ve pek çok sağ kalanı başkalarıyla iletişim kurmaya yönlendirir. Saldırıdan hayatta kalanın ifşa etme nedeni değişebilmektedir. Ahrens ve arkadaşları (2007, 41) tecavüzden sağ kurtulan 102 kadınla yaptıkları görüşmeler sonucunda cinsel saldırı sonrası ifşanın nedenlerini “yardım arama” ve “başkası tarafından ifşanın başlatılması” olarak iki ana başlıkta açıklamaktadırlar. Yapılan araştırmaya göre ifşanın en yaygın nedeni yardım aramadır; birilerine ulaşip destek almak için bilinçli bir karar vermeye dayanır. Yardım arama kategorisi altında ise (a) duygusal destek aramak için ifşa etme, (b) rahatsız eden duyguları açığa vurarak onlardan kurtulma isteği ile ifşada bulunma, (c) tıbbi veya hukuki hizmet almak için somut bir yardım arayışına dayalı ifşa ve (d) saldırganın yakalanması için yapılan ifşalar bulunmaktadır. Araştırmada ele alınan ifşa nedenlerinden diğeri ise “başkası tarafından başlatılan ifşa” biçiminde adlandırılmıştır. Bu şu anlama gelmektedir: Hayatta kalana, sohbet sırasında saldırının olduğu gün ne yaptığı, nerede olduğu ile ilgili sorular sorulduğunda veya hayatta kalanın değişen ruh haline ilişkin endişeler dile getirildiğinde ifşa gerçekleşebilmektedir. Bunların dışında, cinsel saldırılar konusunda bir tartışma ortamı içinde bulunmak veya saldırı anında bir tanığın bulunması ifşayı ortaya çıkaran nedenler arasında belirtilmektedir.

İfşa edemeyip sessiz kalmanın nedenleri ise çok daha karmaşıktır. Bunlar sağ kurtulanın saldırının suçlusu olarak görüleceği, kendisine inanılmayacağı, ifşa gerçekleştiğinde utanacağı, birilerine anlattırsa hayatının kontrolünü kaybedeceği, yakınlarına zarar geleceği, saldırganın şiddeti arttıracığı ve/veya intikam alacağı gibi çeşitli korkuları barındırır (Scully 2017, 19). Bunlara ilaveten cinsel şiddetten sağ kalanın travmanın etkisi veya istismar sırasında yaşının küçük olması gibi nedenlerle olayı adlandıramaması, olayla ilgili kafa

karışıklığı ve belirsizlikler ile saldırganın ailenin bir yakını veya herkes tarafından güvenilen birisi olması gibi durumlarda korkular artmakta ve sessizlik seçilmektedir (Heath et. al. 2011, 606).

İfşada bulunan kişi

Literatürde ilk ifşada bulunan kişinin önemli olduğu belirtilmektedir. Özellikle ilk ifşada alınan tepki, sağ kurtulananın iyileşme süreci üzerinde iyileştirici veya hasar verici bir etki bırakabilmektedir (Ahrens et. al. 2007, 38). Saldırdan hayatta kalanlar ifşa etmeye karar verdiklerinde polis, sağlık personeli, öğretmen gibi resmi; arkadaş, aile üyesi ve duygusal partner gibi gayri resmi destek sağlayıcılarla görüşmektedirler. Yapılan araştırmalara göre ifşaların büyük çoğunluğu gayri resmi destek sağlayanlara yapılmaktadır (Ahrens et. al. 2007, 41; Fisher et. al. 2003, 31; Lorenz et. al. 2017, 16; Middleton et. al. 2016, 232; Orchowski ve Gidycz 2012, 278; Stein ve Nofziger 2008, 158). En yaygın destek sağlayanlar arkadaş ve özellikle kadın akranlar olmaktadır; daha sonra aile üyeleri, en son ise duygusal partnerler gelmektedir (Ahrens et. al. 2007, 41; Lorenz et. al. 2017, 16; Orchowski ve Gidycz 2012, 278; Middleton et. al. 2016, 232).

Cinsel saldırıdan sağ kurtulananlar, polis veya sağlık personeli gibi profesyonellere daha az ifşada¹ bulunmaktadırlar. İş arkadaşı, komşu, yabancı gibi diğer destek sağlayanlara ifşada bulunmak yaygın değildir (Ahrens et. al. 2007, 41). İfşanın kime yapıldığını belirleyen etmenlerden biri saldırının karakteridir. Saldırı inanılabilir geliyorsa –mesela bir yabancı tarafından ve silah zoruyla gerçekleştirilmişse, fiziksel izler yaratıyorsa veya saldırının bir tanığı bulunuyorsa- resmi mercilere bildirme artmaktadır (Fisher et. al. 2003, 31).

İfşaya verilen tepkiler

Cinsel saldırıdan sağ kurtulananlara, resmi veya gayri resmi destek sağlayanların pozitif veya negatif tepkiler verdiği bilinmektedir (Ahrens, Cabral ve Abeling 2009, 92). Araştırmalar, cinsel şiddet ifşasına verilen negatif tepkilerin travma sonrası stres bozukluğuna, depresyona, kaygıya, değersiz hissetmeye, düşük benlik saygısına ve problem çözme becerisinde azalmaya neden olduğunu ortaya koymuştur (Hassija ve Gray 2012, 3435; Orchowski, Untied ve Gidycz 2013, 2015). Ullman (2000, 263-264), cinsel saldırı ifşasına verilen sosyal tepkileri ikisi pozitif ve beşi negatif olmak üzere yedi kategoride ele almaktadır: (i) Duygusal destek (*emotional support/belief*), cinsel saldırıdan sağ kurtulanı dinlemeyi, ona inanmayı, onun bir suçu olmadığını söylemeyi içermektedir. (ii) Somut yardım (*tangible aid/information support*), hayatta kalana nasıl tıbbi destek alacağı, nasıl şikâyetçi olacağı gibi bilgileri vermeyi kapsamaktadır. (iii) Kurbanı suçlama (*victim blame*), hayatta kalanlara hatalı olduklarını veya yeterince temkinli olmadıklarını söylemek gibi suçlayıcı tepkileri kapsamaktadır. (iv) Kontrol altına alma (*take control*), sağ kalan adına kararlar vermeyi veya ona bir çocuk gibi neler yapacağını söylemektir. (v) Dikkat dağıtma (*distraction*), saldırıdan sağ kurtulananın olayla ilgili düşünmeyi ya da saldırı hakkında konuşmayı bırakmasını sağlamaya çalışmaktır. (vi) Farklı davranma (*treat differently*), cinsel saldırıdan sağ kalanlardan uzaklaşmak; onlara “zarar görmüş mal” muamelesi yapmak ve onları damgalamaktır. (vii) Benmerkezci tepki (*egocentric*), duyduğu ifşadan sonra kendi ihtiyaçlarına odaklanan veya sağ kalanları destekleyemeyecek kadar kendi üzüntüsüne yoğunlaşanların tepkileridir.

İfşa literatürü, destek sağlayanın kimliğine göre sosyal tepkilerin değişiklik gösterdiğini ortaya koymaktadır. Resmi kurumlara başvuranlar genellikle olumsuz tepki almaktadır (Ahrens et. al. 2007, 46). Kadın arkadaşlar sıklıkla pozitif tepki verme eğilimindedir, bunun nedeni ise benzer travmalar yaşamaları olarak belirlenmiştir (Lorenz et. al. 2017, 16). Akran veya anneden genellikle pozitif destek alınmaktayken erkek akranlar genelde benmerkezci tepki verme eğilimindedir ve olayla ilgili karar verici olmaya çalışmaktadırlar (Orchowski ve Gidycz 2012, 279). Özellikle arkadaşlardan alınan tepki negatif olduğunda stres ve travma belirtileri artmaktadır. Ayrıca ifşaya verilen tepki, ifşa edenin yaşına bağlı olarak da farklılık göstermektedir. Yaşadığı cinsel istismarı dile getirdiğinde yaşı daha büyük olan kadınların genç olanlara göre daha fazla negatif tepki aldıkları ortaya çıkmıştır (Arata 1998, 69). Ahrens ve arkadaşları (2009, 92) belli destek sağlayıcıların ifşaya verdikleri tepkilerin doğasını ortaya koymak için 103 kadınla cinsel tacizi ifşa deneyimleri ile ilgili görüşme yapmışlardır. Bu görüşmelerde 250 ifşa detaylı bir biçimde incelenmiştir. Elde edilen sonuçlara göre uzman danışmanlar ve arkadaşlar çoğunlukla duygusal destek sağlamaktadır. İfşa en büyük oranda arkadaş, aile veya danışmana yapılırken daha az oranda romantik partner, hekim veya polis memuruna yapılmıştır. Arkadaş ve danışmana yapılan ifşaların daha iyileştirici olduğu ifade edilmektedir. Ailelerin ve romantik partnerlerin ifşaya verdikleri tepkiler, ifşada bulunanlar tarafından daha negatif olarak algılanmaktadır. Duygusal partnerler en yüksek seviyede suçlayıcı, kontrol edici ve benmerkezci tepkiler vermektedir.

Literatürde sözlü olarak yapılmış ifşaları ele alan araştırmalardan farklı olarak Moors ve Webber (2012, 812) Avusturalya’da sosyal bir ağ üzerinden cinsel şiddet ile ilgili 31 online ifşa ve onlara verilen cevapları analiz etmişlerdir. Araştırma, adlandırma, derdini açma, duygularını ifade etme ve yardım arama olmak üzere dört tipte online ifşa tespit etmiştir. Online ifşalara verilen tepkilerin büyük çoğunluğu destekleyici olsa da az sayıda negatif tepki bulunmaktadır.

İfşanın etkileri, nedenleri, kime yapıldığı, psikolojik etkileri ve ifşaya verilen tepkiler üzerine araştırmalar genellikle yabancı literatürde bulunmaktadır. Bu araştırmalarda cinsel şiddetten sağ kurtulanlar ile tecavüz kriz merkezleri ve cinsel şiddet danışma hatları gibi çeşitli hizmetler aracılığıyla iletişim kurulmaktadır. Türkiye’de ise cinsel şiddet sonrası hayatta kalanın destek alabileceği bu tür hizmetler 11 Mayıs 2011’de imzaya açılan ve 1 Ağustos 2014’te yürürlüğe giren İstanbul Sözleşmesi olarak anılan Kadına Yönelik Şiddet ve Ev İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye Dair Avrupa Konseyi Sözleşmesi 25. Madde² ile belirlenmiş, ancak söz konusu hizmetler oluşturulmamış, sessizliğin sürdürülmesi devam etmiştir.³

Cinsel şiddetin sözlü veya online ifşası ile ilgili Türkiye’de yapılan araştırmalar artarak önem kazanmaktadır. Türkiye’de sosyal ağlar üzerinden cinsel şiddetin ifşası Özgecan Aslan’ın⁴ cinsel saldırı sonrası öldürülmesi ile başlamış ve bu süreç Twitter ve Ekşi Sözlük’te “sendeanlat” etiketi ile giderek hız kazanmıştır. Cinsel saldırıdan hayatta kalan veya yakınlarından birinin maruz bırakıldığı cinsel şiddete tanık olan binlerce kadın bu etiketle ifşada bulunmuştur (Özdemir 2015; Yılmaz 2015). Kadınlara yönelik tacizin ne kadar yaygın olduğunu ortaya koyması ve kadınların korkmadan ifşada bulunmalarını cesaretlendirmesi açısından “sen de anlat” hareketi oldukça önem taşımaktadır. Bununla birlikte, sözü edilen araştırmalarda Twitter’da 140 karakter sınırlaması bulunması ve Ekşi Sözlük’te yapılan ifşalara verilen yanıtların sadece mesajı alan kişi tarafından görülebilmesi gibi sınırlılıklar bulunmaktadır. Bu nedenle cinsel şiddet ifşaları ve onlara verilen tepkilerin analizini amaçlayan bu çalışma, bir kadın paylaşım forumu olan Kadınlar Kulübü’nden alınan verilerle mümkün olmuştur. Hem konu ile ilgili Türkiye’de sınırlı sayıda araştırma katkıda bulunacak olması hem de saldırıdan hayatta kalanlar için yeni hizmetler önermesi bakımından bu araştırma önem arz etmektedir.

Yöntem

Bu araştırmada bir kadın paylaşım forumu olan Kadınlar Kulübü’nde 2015 yılından 2018 yılı Haziran ayına kadar açılmış “taciz” veya “tecavüz” kelimelerini içeren tüm başlıklar incelenmiştir. Cinsel şiddet ifşası içeren otuz üç paylaşım ve bunlara verilen 2203 cevap yorumlayıcı açıklayıcı metodoloji kullanılarak niteliksel ikincil analiz⁵ ile çözümlenmiştir. Kadınlar Kulübü forumunun ‘Biz Kimiz?’ bölümünde yer alan bilgilere göre forum 2001 yılında kurulmuştur ve 600.000 kadın üye tarafından aktif olarak kullanılmaktadır. Güzellik, moda, sağlık, diyet, dekorasyon gibi pek çok farklı konuda paylaşımında bulunulan bir sosyal ağdır. Forumda, kadınlar toplum baskısından ötürü dile getiremedikleri, sormaya cesaret edemedikleri deneyimlerini internetin gizliliği ve anonimliği altında rahatlıkla yazabilmektedirler.

Bu araştırmada analiz edilen ifşaların başlangıç tarihi Özgecan Aslan cinayetinin gerçekleşme tarihi olan 11 Şubat 2015 olarak belirlenmiştir. Bunun nedeni, bu cinayetin toplumun ortak tepkisine yol açması ve cinsel şiddete daha fazla dikkat çekmesidir. Ayrıca, olaydan sonra kadınlar yaşadıkları cinsel şiddeti eskiye oranla daha sık dile getirebilmiştir. Araştırmada yer alan ifşaların son tarihi ise 2018 yılı Haziran ayı olarak belirlenmiştir. Türkiye’de dile getirilmeyen bir sorun olan cinsel şiddetle ilgili, Özgecan Aslan cinayeti ile kamusal farkındalık –olayın olduğu dönem için bile olsa- artmış; inkar, sır ve utanç engellerinin aşılması yönünde bir adım atılmıştır.

Forumda 2015 yılında yapılmış bir ifşa ve verilen elli üç cevap, 2016 yılında yapılmış altı ifşa ve verilen 733 cevap, 2017 yılında yapılmış on yedi ifşa ve verilen 926 cevap ve 2018 yılı Haziran ayına kadar yapılmış dokuz ifşa ve verilen 491 cevap incelemeye dahil edilmiştir. Ele alınan ifşalar ve onlara verilen cevaplar büyük çoğunlukla “Bir Derdim Var” başlığı altında bulunmaktadır. İfşaların bulunduğu diğer başlıklar ise “İlişkiler, Duygular, Hayatın İçinden” ve “Üyelerimize Sorduk” biçimindedir. Araştırma, forum yöneticileri tarafından sahte olduğu belirlenmiş ifşaları içermemektedir. Forum içindeki yazışmalarda kadınların yaşadıkları şehir ve tanınabilecekleri bilgiler bulunduğundan, forumdaki takma isimler araştırmada kullanılmamış, cinsel şiddet ifşalarının karışmaması için ifşalara numaralar verilmiştir. Anlatılar aslına sadık kalmak için aktarıldığı şekilde alıntılanmak istenmiştir ancak alıntılarda okumayı güçleştirecek denli çok hata bulunduğundan, başka hiçbir değişiklik yapılmadan yalnızca yazım hataları düzeltilmiştir. Saldırmanın kimliğinin ifşanın karakterine etkisinden dolayı, cinsel şiddet ifşalarının yanına parantez içinde saldırmanın yakınlığı yazılmıştır.

Araştırmada cinsel saldırıdan hayatta kalan kadınların online ifşaları ve onlara verilen tepkiler analiz edilirken Maxqda 2018 programından faydalanılmıştır. Forumdan elde edilen ifşalar ve onlara verilen tepkiler programa depolanmış; kodlama yapıldıktan sonra cinsel saldırıdan sağ kurtulan kadınların online ifşasında ortaya çıkan duygular, online ifşada bulunma nedenleri, diğer forum kullanıcıları tarafından ifşaya verilen cevaplara olumlu ve olumsuz tepkiler ve tepkilerin hayatta kalana hissettirdikleri biçiminde temalar belirlenmiş, kategorize edilmiştir.

Analiz

Cinsel şiddetten sağ kurtulan kadınların online ifşaları analiz edildiğinde otuz üç ifşadan on saldırının yabancılar tarafından, yirmi üç saldırının ise tanıdıklar (çekirdek aile üyesi bir, akraba yedi, aile dostu veya komşu üç, iş arkadaşı veya hoca yedi, arkadaş veya eski flört beş) tarafından gerçekleştirilmiş olduğu belirlenmiştir. Saldırıların büyük çoğunluğu daha önce ifşa edilmemiş veya haklarında bir şikâyette bulunulmamış, resmi bir süreç başlatılmamıştır. Saldırısı yapan tanıdık olduğunda, saldırıdan hayatta kalanın kendisine inanılmaması, suçlanması, yakınlarına zarar verilmesi, ifşadan dolayı intikam alınması gibi korkuları ve utancı artmakta ve sessizlik sürdürülmektedir (Heath et. al. 2011, 606; Scully 2017, 19).

Forumda 21 Haziran 2017 tarihinde açılan ve cinsel şiddet ifşası içeren bir başlıkta “Hiç cinsel saldırıya (fiziksel tacize) maruz kaldınız mı?” sorusu ile anket yapılmış; ankete katılan 174 kişiden yalnızca yirmi altısı yani %14,9’u hayır cevabını vermiştir. Bu oranın Türkiye’de ve dünyada yapılan araştırmalarda ortaya çıkan cinsel şiddete maruz kalan kadın oranının çok daha üzerinde olması, internette anonim olarak ifşa etmenin sözel olarak ifşada bulunmaktan kolay olması ile açıklanabilir. Cinsel saldırıya maruz kalma oranının yüksekliği karşısında duyulan şaşkınlık, forumda kadınlar arasındaki konuşmalarda ortaya çıkmaktadır. Bilindiği üzere cinsel saldırıyı sessizlik ile karşılamak ataerkil kültürün dillendirilmeyen kurallarına dayanmaktadır (hooks 2018, 39). Ancak günümüzde şiddet konusundaki farkındalığın giderek artması, kadın hareketinin mücadelesi bu sessizliği kırma olanağı sağlamaktadır.

Niteliksel analiz sonucunda ifşa nedeni, ifşa edenin duyguları, ifşaya verilen tepkiler ve ifşa sonrası duygular olarak dört tema (Tablo 1’de gösterildiği üzere) ortaya çıkmıştır. Bu temalardan “ifşa nedeni”, “yardım arama” ve “uyarıda bulunma” şeklinde alt temalara ayrılmaktadır. “İfşaya verilen tepkiler” teması dayanışmacı ve yargılayıcı tepkiler olarak iki alt temada incelenmiştir. “Dayanışmacı tepkiler” alt teması “ifşa etmeyi önerenler”, “şiddete şiddetle cevap verilmesini önerenler”, “şikâyet önerileri”, “psikolojik destek önerileri”, “ifşanın ifşaya etkisi olarak kendi deneyimini paylaşanlar” ve “sessiz kal” önerisi olarak altı kategori içermektedir. “Yargılayıcı tepkiler” alt teması ise “saldırıya inanmama” ve “hayatta kalanı suçlama” şeklinde iki kategoriye ayrılmaktadır.

Tablo 1. Nitel Analizde Temalara Genel Bakış

Temalar	Alt Temalar	Kategoriler
1. İfşa Nedeni	1.1. Yardım Arama	
	1.2. Uyarıda Bulunma	
2. Duygular		
3. İfşaya Verilen Tepkiler	3.1. Dayanışmacı Tepkiler	3.1.1. İfşa Etmeyi Önerenler 3.1.2. Şiddete Şiddetle Cevap Verilmesini Önerenler 3.1.3. Şikâyet Önerileri

3.1.4. Psikolojik

Destek Önerileri

3.1.5. İfşanın

İfşaya Etkisi,

Kendi

Deneyimini

Paylaşanlar

3.1.6. Sessiz

Kal Önerileri

3.2. Yargılayıcı Tepkiler

3.2.1. Saldırıya

İnanmama

3.2.2. Hayatta

Kalanı Suçlama

4. İfşa Sonrası Duygular

1. İfşa nedeni

Cinsel saldırıdan sağ kurtulanların online ifşalarında genellikle ifşa etmenin iki nedeni bulunmaktadır: Bunlardan birisi “yardım arama”, diğeri “uyarıda bulunma”dır.

1.1. Yardım Arama

Cinsel saldırı sonrası ifşanın en yaygın nedeni yardım aramadır (Ahrens et. al. 2007, 41). Ahrens ve arkadaşlarının (2007) çalışmalarında belirttiği gibi ifşa nedeni olarak yardım arama, destek almaya, sıkıntı veren duyguları açıklayıp rahatlamayı ve tıbbi veya hukuki hizmet almak için bilgi edinmeye çalışmayı içermektedir. Cinsel saldırıdan hayatta kalanlar, yaşadıkları saldırıyı daha önce kimseye söyleyemediklerini dile getirirken, kimliklerini gizli tutarak yardım aradıklarını belirtmektedirler.

Yardım arayanların büyük çoğunluğu hissettiği olumsuz duygularla nasıl baş edecekleri ile ilgili “psikolojik destek almalı mıyım”, “travmanın etkilerini nasıl atlatabilirim”, “yaşadıklarımı nasıl unutabilirim” şeklinde sorular sormaktadır.

İ.5 “*Şu anda 19 yaşındayım ama durduk yere yaptıklarını düşünüp ağlıyorum. Herkesin sevdiği, güvendiği biri bana bunu yaparsa kime güvenebilirim ki? Durgunlaşıyorum, yalnız kaldığımda durmadan düşünüp ağlıyorum. Destek almalı mıyım? Korkumu nasıl yenebilirim?... Gittikçe daha da rahatsız olmaya başladım. Ama aileme anlatamam 10 yıl sonra. Kimden yardım almalıyım? Unutmak istiyorum, bir yandan kimseye anlatmamak, ama 10 yıldır unutamadım. Kurtulmak istiyorum yük gibi... Kimseye anlatamadığımdan, buraya bu soruyu sormak için üye oldum. Tanımadığım biri belki çözüm bulur diye.*” (Akraba tarafından çocukken cinsel saldırıya uğramış).

İ.10 “*Bu pislikler her yerde. İlk defa başıma böyle bir şey geldi. Ben bunu nasıl unutacağım. Çok etkilendim psikolojik yönden.*” (Yabancı tarafından cinsel saldırıya uğramış).

Resmi veya gayri resmi destek sağlayıcılara ifşada bulunamayanlar sosyal destekten mahrum kaldığı için online ifşa aracılığı ile saldırganı nasıl şikâyet edecekleri, hangi kurumlara hangi yollarla başvuracakları ile ilgili hukuki bilgiye ulaşmaya çalışmaktadırlar.

İ.8 “*4 ay önce görüştüğüm askeriyede olan birisi tarafından kandırıldım, tecavüze uğradım. Sonrasında tehdit edildim ve hastaneye rapor almaya gittiğim gün silah zoruyla susturuldu. Şimdi ruh sağlığım bozuldu, çalışıyordum heyet raporuyla ara verildi. Psikolojimi toparlayamıyorum. Şikâyet etmek için çok mu geç kaldım lütfen bilen birileri varsa aranızda yol gösterin... Çok zor durumdayım.*” (Erkek arkadaşı tarafından tecavüz edilmiş).

Cinsel saldırı sonrasında, iyileşmek ve adalet aramak için saldırıdan hayatta kalan tarafından olayın tanımlanması ve isimlendirilmesi gerekmektedir (Karjane, Fisher ve Cullen 2002, 7). Az sayıda da olsa başından geçen olayın taciz olup olmadığını, duyduğu rahatsızlığın normal olup olmadığını adlandırabilmek için yardım arayanlar bulunmaktadır.

İ.15 “*Sizce ben mi çok fesadım yoksa bu biraz tacize mi giriyor? Ya da gereksiz bir samimiyet?*” (Arkadaşı tarafından taciz edilmiş).

1.2. Uyarıda Bulunma

Cinsel saldırıdan sağ kurtulup online ifşada bulunan kadınlar iki şekilde forumdaki diğer kadınlara uyarıda bulunmaktadırlar. Yaşadıkları cinsel saldırıyı başkalarının, özellikle çocukların yaşamaması için ev halkından veya dışarıdan gelebilecek cinsel saldırılara karşı annelere yönelik uyarılar ve resmi kanallara başvurmayanları harekete geçirmek için başınıza gelirse siz benim gibi susmayın şeklinde uyarılar bulunmaktadır.

İ.23 “*Anlatma sebebim biraz da benim gibi korkup polise gitmeyen insanların polise gitmeleri gerektiğini söylemek içindi. Çok pişmanım o konuda. Keşke gitseydim.*” (Tanıdık tarafından taciz edilmiş).

Özellikle çocukken cinsel istismara maruz kalmış kadınlar, çocukların koruyucusu olarak sorumlu tutulan anneleri online ifşalar aracılığı ile uyarmaktadır. Clevenger bu durumu kadına toplum tarafından yüklenen koruyucu rol nedeniyle çocuğun bakım ve tehlikelerden korunmasının annenin görevi olarak görülmesi ile açıklamaktadır (2016, 248).

İ.4 “*Selam kızlar. Burayı uzaktan takip ediyordum, son zamanlarda açılan konuları görünce kötü anılarım depreşti ve anneleri bir de ben uyarmak istedim. Evet, böyle bir talihsizlik benim de başımdan geçti. Evet, çocukluğum elimden alındı öz abim tarafından. O da çocuktü. İçimde derin bir yara olarak kalan bu konuyu çocuklara da dikkat edin, aile içine de dikkat edin ve kesinlikle erkek ve kız çocuklarınızın odalarını ayırın mutlaka demek için açtım.*” (Abisi tarafından taciz edilmiş).

İ.14 “*İyi akşamlar. Aslında bu olayı şu ana kadar hiç kimseye anlatmadım. Buraya anlatma sebebim ise her biriniz anne ya da adayısınız. Etraftaki insanlar o kadar kötü ki hiç kimseye güven yok. İyi niyetli olmamak gerekiyor inanın. Lütfen çocuklarınızı bir dakika dahi olsa gözünüzün önünden ayırmayın!*” (Akrabası tarafından cinsel saldırıya uğramış).

2. Duygular

Yaşadıkları cinsel şiddeti online olarak ifşa eden kadınların paylaştıkları duygular üzüntü, öfke, kaygı, bunalım, kendini suçlama, utanç, aşağılama, korku, hissizlik, güvensizlik, savunmasızlık, yalnızlık, düşük özgüven, kendinden kuşku duyma, yabancılaşma, kendine inancın azalması ve kişilerarası ilişkilerde zorlukları içermektedir. Önceki araştırmalarda da cinsel şiddetten hayatta kalanların yaşadığı duyguların benzer olduğu belirtilmektedir (Moors ve Weber 2012, 805) ve bu korkular nedeniyle hayatta kalanların cinsel şiddeti ifşa edemeyerek sosyal destek alamadıkları ortaya konmaktadır (Heath et. al. 2011, 597).

İfşalara bakıldığında, çocukken yaşanan cinsel saldırıya ilişkin duyguların yetişkin yaşlarda yaşanan cinsel saldırıya ilişkin duygulardan daha yoğun olduğu görülür. Cinsel şiddetten sağ kurtulanlardan özellikle küçük yaşta tanıdıkları tarafından taciz edilmiş olanlar, yaşadıklarını kimseye paylaşamadıklarını ve ne yapacaklarını bilmediklerini belirtmektedirler. Saldırıdan sağ kurtulanların hemen hepsinin paylaşımları, yaşadıklarının gündelik hayatlarına olumsuz etkilerini ve travma sonrası stres bozukluğu belirtilerini ifade eden duygularını içermektedir.

İ.24 “*Yıllar geçti ve ben hala yaşadıklarım için kendimi suçluyorum. Bedenimi o kadar kirli hissediyorum ki. Defalarca intihar etmeye çalıştım ama yapamadım. Allah'ı yok sayıp canıma kıyamadım. Hiçbir zaman normal bir insan olamadım. Olabileceğimi de hiç sanmıyorum. Herkesten nefret ettim en başta kendimden. Evlenene kadar kimsenin benim gibi bir insanı kabul etmeyeceğini ve belki de onlar gibi yapacağını düşündüm. Üstünden çok zaman geçti belki ama ben unutamıyorum.*” (Çocukken tanıdıklar tarafından cinsel şiddete maruz bırakılmış).

İ.33 “Bunu neden yazdığımı bilmiyorum, sadece artık içinden çıkılmaz bir hale geldi benim için. Henüz 6 yaşımıdayken öz amcam tarafından tacize uğradım, sonra babamın arkadaşları, akrabanın oğlanları derken bende korku ve içine kapanıklık başladı... Her yerdeler ahlaksız pislik erkekler her yerdeler sanki. O kadar boğuluyorum ki ölmek istiyorum... Doktor bana Borderline Kişilik Bozukluğu teşhisi koydu. Gelecek göremiyorum. Mutluluk göremiyorum... Bazen ölümden başka çıkış yolu göremiyorum. Üzgünüm yorulduğum...”

Benzer bir farklılık, tanıdık güvenilen biri tarafından uygulanan cinsel şiddete ilişkin duygular ile yabancı biri tarafından uygulanana ilişkin duygular arasında da görülebilmektedir. Saldırgan tanıdık, özellikle yakın akraba ise sağ kurtulanlar kendilerini daha kötü hissetmekte, olumsuz duyguları uzun süredir hissettiklerini belirtmektedirler.

İ.3 “Beni en çok üzen de bir pislik yüzünden bütün düzenimden olmam yetmedi psikolojim bozuldu. O da yetmedi bunun karşılığında adama hiçbir şey olmadı. Sokakta bir yerde her an karşıma çıkacak diye korkuyorum. Sinirlerim o kadar bozuluyor ki anlatamam size... Burada her şeyi yazıp insanların içini karartmak istemiyorum ama bütün olanlar çok çirkin. Hayata olan inancımı, insanlara olan güvenimi yitirdim resmen.” (Komşusu tarafından cinsel saldırıya uğramış).

İ.19 “Bu olay beni çok derinden etkiledi... Şu an kendine güveni olmayan, insanlara da güvenemeyen birisiyim. Kendimi değersiz ve sevilmeye layık olmayan birisi gibi görüyorum.” (Çocukken kuzeni tarafından cinsel saldırıya uğramış).

İ.32 “Şu an çok sinirliyim ve kötü hissediyorum. Gerçekten nasıl insanlar var ya pedofili resmen, yaşından başından da utanmıyorlar, çocukları torunları vardır şimdi bu pisliğin, yazık... Kendimi gerçekten kötü hissettim ellerim titredi ya” (Yabancı tarafından cinsel saldırıya uğramış).

3. İfşaya Verilen Tepkiler

Online ifşalara verilen cevaplar incelendiğinde dayanışmacı tepkiler ve yargılayıcı tepkiler olarak iki alt tema ortaya çıkmıştır. Dayanışmacı tepkiler, ifşa et, şiddete şiddetle karşılık ver, şikâyet et, psikolojik destek al, sessiz kal önerilerini kapsamakta ve kendi deneyimini paylaşmayı içermektedir. Yargılayıcı tepkiler ise saldırıya inanmama ve saldırıdan hayatta kalanı suçlama şeklindedir.

Saldırının şekli, saldırganın yakınlık durumu, ifşanın kime yapıldığı gibi değişkenlerin verilen tepkiyi belirlediği bilinmektedir (Ahrens, Cabral ve Abeling 2009, 92; Arata 1998, 69). Ancak bu araştırmada online ifşaya tepki verenler, yalnızca ifşayı forumda okuyarak yorum yazan kadınları içerdiğinden bu değişkenleri ortadan kaldırarak inceleme fırsatı sunmaktadır. Moors ve Webber yaptıkları online ifşa analizinde, ifşaya verilen tepkileri acıyı paylaşmak, tavsiyede bulunmak, saldırıya uğrayan kişiyi harekete geçirmek için teşvik etmek, saldırıyı normalleştirmek, nasihat vermek, destek olmamak ve şüphe duymak olarak sıralamıştır (2012, 812).

3.1. Dayanışmacı Tepkiler

Cinsel saldırının online ifşasına verilen tepkiler yüz yüze yapılmış ifşalarda olduğu gibi büyük çoğunlukla destekleyici, pozitif tepkilerdir (Ahrens et. al. 2007, 42). Dayanışmacı tepkilerin yargılayıcı tepkilerden fazla olmasının nedeni, forum kullanıcılarının kadın olması ile açıklanabilir. Kadınlar cinsel saldırı ifşasına benzer deneyimleri yaşadıkları için pozitif tepki verme eğilimindedir (Lorenz et. al. 2017, 16). Dayanışmacı tepkiler genellikle hayatta kalanın bir daha cinsel şiddete maruz kalmamasına ilişkin dilekleri ve bundan sonraki yaşamının güzel geçmesi için duaları içermektedir. İfşa sahibi çocukluğunda veya ergenlik döneminde cinsel istismara maruz kaldıysa onun bir hatası olmadığı, kendisini suçlu hissetmemesi gerektiği sıklıkla tekrarlanmakta ve şiddetin doğruluğunu sorgulayan sorular pek fazla sorulmamaktadır. Dayanışmacı tepkiler altı farklı kategoride ele alınmıştır.

3.1.1. İfşa etmeyi önerenler: “Çünkü bu adiler, sessizlikle besleniyor”

Dayanışmacı tepkilerden en yaygın olanlardan biri, hayatta kalanın yaşadıklarını ifşaya devam etmesi önerisidir. Saldırganın sağ kurtulanın sessizliğini bozması için destek olan tepkilerde, sağ kalan susmaya devam ederse saldırganın başkalarına da benzer saldırılarda bulunacağı dile getirilmiştir.

“Taciz her yerde kızlar, apartmanda, karşıdan karşıya geçerken, yolda yürürken, bir yerde otururken, otobüsteyken... Dolayısıyla böyle bir muameleye maruz kaldığınızda susmayın, bağırın, ayağınızı tekmeleyin, dik dik bakın, ne bileyim bir şeyler yapın işte, kabullenmeyin, sessiz kalmayın.”

“Sesinizi duyurmalı, hesap sormalısınız. Yapamam edemem dersiniz üzerinden bir 30 yıl daha geçer, içinizdeki acı asla dinmez. Kayıp olan sizin hayatınız olur.”

“Belki başka çocuklara da yaptı veya halen yapıyor. Lütfen susmayın.”

“Burada anlatsam roman olur... Ne tacizler ne kavgalar ufffff... Susmadım hiçbirinde ama. Başkasına yapıldığını görsem ona da susmam. Siz de susmayın kızlar.”

3.1.2. Şiddete şiddetle cevap verilmesini önerenler: “Acımayın çünkü bize de acımadılar!”

Dayanışmacı tepkilerin birçoğunda saldırgan şiddet uygulanması gerektiği ifade edilmekte ve ancak bu yolla cinsel şiddete çözüm bulunabileceği vurgulanmaktadır. Kadınların tepkilerinde şiddetin bu denli yer almasının nedeni ise cinsel şiddet uygulayan saldırganlara yeterli cezaların verilmemesine ve cezaların caydırıcı olmamasına dayandırılmaktadır.

“Yok mu ya şöyle iki babayiğit tanıdığın? Çağır bir yere, ağzını yüzünü kırsınlar, kemiklerini köpeklere atsınlar. Ne hale gelmişsin, elini şeyini sallaya sallaya gezmemeli ya.”

“Yemin ediyorum orda olsam kafa göz daldardım o şahsiyetsiz serseriye. Soyları kurusun, o eli kırılın, bir de meydan dayağı yesin inşallah.”

“Bu konuda çok hassas insanlar da var sağ olsunlar. Hem caydırıcı olması bakımından da yaptıklarının cezası verilmeli diye düşünüyorum. Linç edilmeliler. Yoksa yaptıkları yanlarına kâr kalıyor. Bir sonrakinde daha da cesaretle ve sanki en doğal haklarıymış gibi yapıyorlar.”

“Böyleleri için idam gelmeli, tacizci tecavüzcü için gerçekten çok ciddiyim. Her gün memleketin herhangi bir yerinde benzer olaylar yaşanıyor. Ve ne hikmetse hep de kadınlar suçlanıyor, yok açık giyinmeseydi yok gülmeseydi vs. vs.”

“Eli ile dokunanın eli kesilmeli! Organı ile yapanın organı! Öyle temizlenir bu dünya.”

3.1.3. Şikâyet önerisi: “Bir sapık 3 jenerasyonu taciz eder”

Dayanışmacı cevaplarda saldırgan sağ kalanın saldırganı yakalatması ve saldırganın yaptığının “yanına kar kalmaması” için resmi makamlara şikâyet etmesi istenmektedir.

“Canım benim çok geçmiş olsun. O zamanlar çocukmuşsun. Ama şimdi reşitsin ve sana yıllarını zehir eden bu pisliği gidip şikâyet et lütfen. Susma artık.”

“Kadın hakları ve taciz konusunda duyarlı, sağlam bir avukat bulun. Hiçbir şey olmazsa itibarı sarsılır. Konumunu kullanarak kimseye yanaşmaya cesaret edemez bir daha.”

3.1.4. Psikolojik destek önerileri

Dayanışmacı tepkilerden sıklıkla tekrarlananlardan biri de sağ kalanın psikolojik destek alması tavsiyesidir. İfşacının yaşadığı zor zamanları ve hissettiği olumsuz duyguları aşabilmesi için resmi kurumlardan psikolojik yardım almasının gerekliliği anlatılmaktadır.

“Geçmişinde travma yaşayıp şu an hayatı seven ve umutla bakan insanlardan olmak için profesyonel yardım almalısınız. Bunu siz de isteyin lütfen ve yarına randevu alın. Her şey güzel olacak.”

“Bulduğunuz ildeki Sosyal Hizmetler İl Müdürlüğüne gidin. Oradaki sosyal hizmet uzmanıyla görüşün. Her türlü psiko-sosyal desteği talep etme hakkınız var.”

“Böyle şeyleri dile getirmek zordur. Burada kimliğiniz gizli olsa bile, yazarken utana sıkıla ve zorlanarak yazmışsınızdır eminim. Direkt ‘hadi annene söyle, babana söyle’ diyerek söylenebilecek bir

durum değil. İnsan kendine bu olanları söylerken bile zorlanabilir. O yüzden önce destek almalısınız, psikoloğunuza dillendirdikten sonra az çok kafanızda şekillenecektir yapmanız gerekenler. Aldığınız destekten sonra eminim ki ailenize anlatacaksınız.”

3.1.5. İfşanın ifşaya etkisi, kendi deneyimini paylaşanlar

İncelenen otuz üç ifşaya verilen cevaplarda, 128 cinsel şiddet ifşası bulunmaktadır. Önceki araştırmalara göre kendi hikâyelerini anlatan kadınlar benzer duygular yaşadıklarını paylaşıp ifşacıyı iyi hissettirmeye ve ifşacının suçluluk hissini azaltmaya çalışmaktadırlar (Heath et. al. 2011, 606; Lorenz et. al. 2017, 19). Ayrıca okudukları online ifşa, kadınların kendi deneyimledikleri cinsel şiddeti hatırlatmakta ve kimlikleri gizli kalacağı için ifşa etmeye cesaretlendirmektedir.

“Canım çocukken 2 kere başıma geldi ama anlamıyorsun, büyüdükçe anlıyorsun. Ne bileyim ben, sevgi göstergesi olarak anladım ama büyüyünce anladım ve de yıkıldım. Şimdi ikisinin yüzüne bakınca o günler aklıma geliyor, çocuksun bir şey anlamıyorsun. Ne bileyim demek ki böyle sevgi diyorsun. Kimseye söyleyemedim, ilk defa burada söyledim, yazıyı görünce öyle yazdım.”

“Konuyu okuyunca benim de yaşadığım taciz geldi aklıma. Hem de yaşlı başlı aksakallı, herkesin hürmet gösterdiği, nur yüzlü dediği biri tarafından. Ben üstünü örtmüşüm, şimdi burayı okuyunca hatırladım. Yazarken bile yazmamak gerektiğini düşünüyorum nedense. Sizdeki gibi bir travma yaratmadı belki ama eminim bilinç altımda birçok şeye yol açtı. Böyle insanların varlığından utanıyorum.”

3.1.6. Sessiz kal önerileri

Özellikle iş arkadaşları tarafından cinsel saldırıya uğrayan kadınlara tepki verenler arasında sessiz kalmalarını öğütleyenler bulunmaktadır. Diğer destekleyici tepkiler gibi tacizle aktif bir mücadele önermese de sağ kalanı korumak amacıyla sessizliğin sürdürülmesi tavsiye edilmektedir. “İşten atılırsın”, “sana kimse inanmaz”, “olan sana olur” gibi ifadelerin bulunduğu bu tepkiler az sayıdadır.

“Rezalet bir durum. Keşke anlamazdan gelip olayı dillendirmeseydiniz.”

“Bazen susmak gerekir. Tabi ki tacize katlan demiyorum ama her şeyin bir usulü vardır. Kanıtsız vs. siz suçlanacaksınız. Adam yaşlı ve uzun yıllardır orada çalışıyorsa size yol görünüyor.”

“Anadolu’da bir tabir var ‘it itin kuyruğuna basmaz’ Kimi kime şikâyet edeceksin ki?”

3.2. Yargılayıcı Tepkiler

İfşalara gelen tepkiler dayanışmacı olduğu kadar yargılayıcı da olmaktadır. Ullman’ın (2000, 263-264) suçlama, kontrol altına alma, dikkat dağıtma, farklı davranma ve benmerkezci tepki olarak beş kategoride ele aldığı negatif tepkiler yüz yüze yapılmış ifşalardan elde edilmiştir. Ancak bu araştırmada incelenen online ifşalardan tacize inanmama ve hayatta kalanı suçlama şeklinde iki farklı yargılayıcı tepki kategorisi ortaya çıkmıştır.

3.2.1. Saldırıya İnanmama: ‘Bana inandırıcı gelmedi’

Online olarak ifşa edilen cinsel şiddetin gerçekliğini sorgulayan tepkiler bulunmaktadır. Bu tepkilerde ifşada bulunana, yaşadığı cinsel şiddet ile ilgili sorgulayıcı, şüphe dolu sorular yöneltilmektedir. Genellikle saldırının anlatılan şekilde gerçekleşmesinin mümkün olmadığı vurgulanmaktadır.

“Bana inandırıcı gelmedi bu konu. Ha imkânsız mı değil de böyle aleni ulu ortada yapması ilginç geldi. Ayak bileğininizden tutması için adamın yerlerde olması lazım. Bilemedim.”

“Bu konunun gerçekçiliğinden emin olamıyorum. Maalesef böyle kötü niyetli kullanan insanlar olduğu için her zaman kadının beyanı esas alınmamalı. Cinsiyetçilik değil, adalet gözetiyorum.”

“Evlilik vaadiyle mi kandırıldınız yoksa tecavüze mi uğradınız? Zira ikisi aynı şey değil.”

3.2.2. Hayatta kalanı suçlama: ‘Kurban seçilme’

Yargılayıcı tepkilerden diğeri ise saldırıdan hayatta kalanı suçlamadır. Bu suçlamalar hayatta kalanı saldırgana cesaret veren davranışlarda bulunmasıyla cinsel şiddetin sorumlusu olarak göstermektedir.

“Benim mesafeli durduğum adam bana bu maymunlukları yapamaz.”

“Şimdi bir şey diyeceğim çullanmayın üzerime & Ne olursa olsun senin o herifle aynı arabaya binmemen gerekirdi baş başa. Herif sapık bilemezdin ama işte tam da bu olasılıkları en aza indirmek için baş başa kalmamak gerek.”

“İlkinde ses etmemişsin, ikincide ses etmemişsin. Üçüncüde de ses etme artık. Bir yılan tarafından iki kere ısırılmaz bir adam.”

4. İfşa Sonrası Duygular

Resmi veya gayri resmi destek sağlayıcılara yaşadıkları cinsel saldırıyı ifşa edemeyen bireylerin gizliliklerini koruyarak yaptıkları online ifşa, destek almak için bir alternatif olmaktadır.

“Ya ne kadar güzel yazmışsınız. Yemin ediyorum içim açıldı. Huzur verdiniz.”

“Sadece paylaşmak istedim. Keşke o zamanlar bilseydim Kadınlar Kulübünü. Belki bu kadar korkmaz bir çözüm bulurdum.”

“Teşekkür ederim yorumlarınız çok iyi geldi.”

Tepkilerin çoğunluğu destekleyici olsa da yargılayıcı tepkilerin etkileri oldukça derin olabilmektedir. Negatif tepki alan ifşacıların oldukça kötü hissettiği, inanılmamak ve suçlanmanın etkisi ile psikolojik sıkıntı belirtilerinin arttığı, kendini suçlama ile birlikte travma sonrası stres bozukluğu belirtilerinde artış olduğu bilinmektedir (Ahrens et. al. 2007, 43; Ullman 1996, 520; Hassija ve Gray 2012, 3435). Yeterli sosyal destek alınmadığında, sağ kalanların yaşadıkları cinsel şiddet ile baş etmeleri zorlaşmaktadır (Relyea ve Ullman 2015, 48; Orchowski, Untied ve Gidycz 2013, 2016). İfşa sonrası aldığı tepkilerle ilgili olumsuz duygularını paylaşan bir kişi bulunmaktadır.

“Gelen yorumları okudukça korkum daha da arttı. Burada bile inanmayanlar varken nasıl derdimi anlatabilirim.”

Sonuç ve Öneriler

Araştırmaya konu olan kadınlar yaşadıkları cinsel şiddeti kimseye ifşa edememiş, gizliliklerini koruyarak online ifşada bulunmuşlardır. Bu kadınların büyük çoğunluğu tanıdıkları tarafından şiddete maruz bırakılmıştır. Saldırgan tanıdık olduğunda inanılmama, suçlanma, intikam alınma gibi korkuların artmasıyla ifşa etmekten çekinmektedirler.

Cinsel saldırıdan sağ kurtulan kadınların ifşa etme nedenleri arasında uyarıda bulunma, literatürden farklı olarak bu çalışmada karşımıza çıkmaktadır. Kadınlar, deneyimledikleri şiddeti başkaları, özellikle çocuklar yaşamasın veya sağ kalanlar saldırı sonrası süreçle daha iyi baş edilebilsin diye forumdaki diğer kadınları uyarmak için ifşada bulunmaktadırlar.

Genellikle daha önce yüz yüze ifşada bulunmamış kadınlar, online ifşa aracılığı ile duygularını açığa vurmaktadırlar. İfşalarda üzüntü, kaygı, kendini suçlama, değersiz hissetme, duygusuzluk, öfke, güvensizlik gibi duygular ve intihar düşünceleri dile getirilmektedir. Günlük hayatta saldırının yaşattığı duyguları açığa vuramayanlar için alternatif olan online ifşa ile iyileşmeye adım atılabilmektedir. Online ifşa, cinsel saldırı sonrası süreç için tıbbi, hukuki, sosyal destek sağlama amacıyla yardım arayışında olan hayatta kalan için, destek bulmanın ve bilgi edinmenin aracı olmaktadır.

İfşalara verilen tepkiler dayanışmacı veya yargılayıcı olabilmektedir. Dayanışmacı tepkiler, yaşanan saldırıya karşı susulmamasını, cinsel şiddete şiddet ile karşılık verilmesi gerektiğini, ifşa edenin olayı şikâyet etmesi için teşviki, travmanın atlatılması için psikolojik destek alınması gerekliliğini, ifşacıyı korumak amaçlı

bazı durumlarda sessiz kalınması önerilerini ve forum üyelerinin deneyimlediği cinsel şiddeti anlatan mesajları içermektedir. Yargılayıcı tepkiler ise destekleyici tepkilere göre azdır; tacize inanmama ve hayatta kalanı suçlama şeklindedir.

İfşaya verilen tepkiler genellikle destekleyici olduğu için ifşa sonrası duygularda da pozitif hisler çoğunluktadır. Ancak az sayıda da olsa ifşada bulunduğu olaya inanılmayan ve suçlanan kadınlar, hiç tanımadıkları insanlardan bile olumsuz tepki aldıkları için daha çok korkup ifşa etmekten uzaklaşabilirler. İfşaya verilen negatif tepkiler, destek göremeyen hayatta kalan için iyileşmeyi ve yaşadığı olayın etkileriyle baş etmeyi güçleştirebilir. Bu nedenle hem kadınların istedikleri sürece anonim kalabilecekleri hem de kolay ulaşılır bir ifşa platformu olarak alternatif hizmetlerin sunulması gerekliliği bu çalışma ile ortaya konulmaktadır.

Çalışmada online ifşalar incelendiğinden cinsel saldırıdan hayatta kalanlar ile ilgili yalnızca girdilerinde verdikleri bilgiler elde edilebilmektedir. Demografik bilgilere ulaşamadığımız için cinsel şiddet ve ifşası ile ilgili sınırlı değerlendirme yapılabilmektedir. Ayrıca ifşalar yalnızca erkeklerin kadınlara uyguladığı cinsel şiddet hikâyelerini ve onlara verilen tepkileri içermektedir. Cinsel şiddet saldırısından sağ kalanlara ulaşmak için çevrimiçi veya çevrimdışı yeni hizmetler geliştirildiğinde erkekler, LGBTİ+ bireyler, farklı etnik gruplar için benzer araştırmalar yapılabilir.

Online ifşa, travmanın onarılmasında ilk adımlardan olan adlandırma, içini döküp rahatlama ve duyguları açığa vurmaya içermektedir. Saldırıdan hayatta kalanın kendi istediği sürece gizliliğini koruyarak ifşada bulunabilmesi, tıbbi ve hukuki süreçlerle ilgili bilgi alması, profesyonel ve online hizmet veren cinsel şiddet destek merkezleri ile sağlanabilir. Bu merkezlerde cinsel şiddet ile ilgili eğitim almış; destekleyici ve empatik tepkiler verecek uzman kişilerin olması olası risklerin en aza indirilmesini sağlayacaktır.



¹Polis, sağlık personeli, öğretmen gibi resmi destek sağlayıcılara yapılan ifşaların sonucu her zaman şikâyetle bulunma ile sonuçlanmamaktadır. Örneğin polise yapılan bir taciz ifşası sonrası herhangi bir delil olmadığı- kamera kaydı, tanık, fiziksel deliller vs.- gerekçesiyle resmi bir işlem yapılmayabilir. Ayrıca araştırmada da bahsedildiği gibi suçlanma, korku, utanma gibi hisler veya saldırganın güvenilen biri olması gibi durumlarda resmi destek sağlayıcılara yapılan ifşalar resmi kayıtlara geçmeyebilir, bu nedenle ifşa kategorisi altında değerlendirilmektedir.

²Madde 25: Cinsel Şiddet Mağdurları İçin Destek: Taraflar, mağdurlara tıbbi ve adli muayene, travma desteği ve danışma hizmetleri sunacak uygun ve kolay erişilebilir tecavüz kriz merkezleri veya cinsel şiddet başvuru merkezleri kurmak üzere gerekli hukuki veya diğer tedbirleri alır.

³3718 Sayılı Cumhurbaşkanlığı kararı ile 20 Mart 2021 tarihinde sözleşme feshedilmiştir.

⁴20 yaşında, üniversite öğrencisi olan Özgecan Aslan 11 Şubat 2015 tarihinde minibüs sürücüsü tarafından tecavüz edilmek istenmiş; direnince bıçaklanmış, kafasına levye ile vurularak öldürülmüş ve elleri kesilip bedeni yakılarak deliller karartılmak istenmiştir.

⁵Tümevarımlı analitik bir yaklaşım kullanarak temaların ardında yatan anlamı anlamaya ve açıklamaya çalışan yorumlayıcı bir analiz yapılmıştır (Elliott ve Timulak 2005). Kavramsal tanımları formüle edip kavramlar arasındaki ilişkileri incelerken ikincil veriler kullanılmıştır (Patton 2014).

Kaynakça

Ahrens, Courtney E. ve Erendira Aldana. "The Ties That Bind: Understanding the Impact of Sexual Assault Disclosure on Survivors' Relationships with Friends, Family, and Partners," *Journal of Trauma & Dissociation* 13, no. 2 (2012): 226-243.

Ahrens, Courtney E., Giannina Cabral ve Samantha Abeling. "Healing or Hurtful: Sexual Assault Survivors' Interpretations of Social Reactions From Support Providers," *Psychology of Women Quarterly* 33, (2009): 81-94.

Ahrens, Courtney E., Rebecca Campbell, N. Karen Ternier-Thames, Sharon M. Wasco ve Sefl Tracy. "Deciding Whom to Tell: Expectations and Outcomes of Rape Survivors' First Disclosures," *Psychology of Women Quarterly* 31, (2007): 38-49.

Arata, Catalina M. "To Tell or Not to Tell: Current Functioning of Child Sexual Abuse Survivors Who Disclosed Their Victimization," *Child Maltreatment* 3, no. 1 (1998): 63-71.

Broman-Fulks, Joshua J., Kenneth J. Ruggiero, Rochelle Hanson, Daniel W. Smith, Heidi Resnick, Dean G. Kilpatrick ve Benjamin E. Saunders. "Sexual Assault Disclosure in Relation to Adolescent Mental Health: Results from the National Survey of Adolescents," *Journal of Clinical Child and Adolescent Psychology* 36, no. 2 (2007): 260-266.

Carretta, Carrie M., Ann W. Burgess ve Rosanna DeMarco. "To Tell or Not to Tell," *Violence Against Women* 21, no. 9 (2015): 1145-1165.

Clevenger, Shelly. "Mothers of Sexual Assault Victims: How Women 'Do Mother' After Their Child Has Been Sexually Assaulted," *Feminist Criminology* 11, no. 3 (2016): 227-252.

Deitz, Mandi F., Stacey L. Williams, Sean C. Rife ve Peggy Cantrell. "Examining Cultural, Social, and Self-Related Aspects of Stigma in Relation to Sexual Assault and Trauma Symptoms," *Violence Against Women* 21, no. 5 (2015): 598-615.

Elliott, Robert ve Ladislav Timulak. "Descriptive and Interpretive Approaches to Qualitative Research," *A Handbook of Research Methods for Clinical and Health Psychology* ed. Jeremy Miles ve Paul Gilbert (New York: Oxford University Press, 2005), 147-159.

Fisher, Bonnie S., Leah E. Daigle, Francis T. Cullen ve Michael G. Turner. "Reporting Sexual Victimization to the Police and Others: Results From a National-Level Study of College Women," *Criminal Justice and Behavior* 30, no. 1 (2003): 6-38.

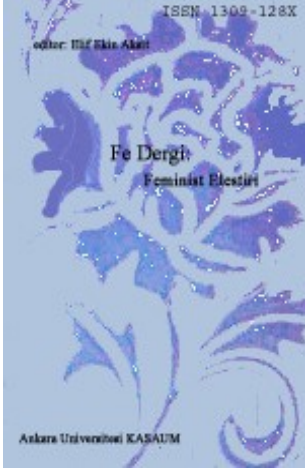
Hassija, Christina M. ve Matt J. Gray. "Negative Social Reactions to Assault Disclosure as a Mediator between Self-Blame and Posttraumatic Stress Symptoms Among Survivors of Interpersonal Assault," *Journal of Interpersonal Violence* 27, no. 1 (2012): 3425-344.

Heath, Nicole M., Shannon M. Lynch, April M. Fritch, Lyn N. McArthur ve Shilo L. Smith. "Silent Survivors: Rape Myth Acceptance in Incarcerated Women's Narratives of Disclosure and Reporting of Rape," *Psychology of Women Quarterly* 35, no. 4 (2011): 596-610.

Herman, Judith Lewis. *Travma ve İyileşme: Şiddetin Sonuçları Ev İçİ İstismardan Siyasi Teröre* (İstanbul: Literatür Yayınları, 2017).

- hooks, bell. *Değişme İsteği: Erkekler, Erkeklik ve Sevgi* (İstanbul: Bgst Yayınları, 2018).
- Hunter, Bronwyn A., Emily Robison ve Leonard A. Jason. "Characteristics of Sexual Assault and Disclosure Among Women in Substance Abuse Recovery Homes," *Journal of Interpersonal Violence* 27, no. 13 (2012): 2627-2644.
- Karjane, Heather M., Bonnie S. Fisher ve Francis T. Cullen. *Campus Sexual Assault: How America's Institutions of Higher Education Respond* (Final Report, Newton, MA: Education Development Center, Inc, 2002).
- Koon-Magnin, Sarah ve Corina Schulze. "Providing and Receiving Sexual Assault Disclosures: Findings From a Sexually Diverse Sample of Young Adults," *Journal of Interpersonal Violence*, (2016): 1-26.
- Lorenz, Katherine, Sarah E. Ullman, Anne Kirkner, Rupashree Mandala, Amanda L. Vasquez ve Rannveig Sigurvinsdotti. (2017). "Social Reactions to Sexual Assault Disclosure: A Qualitative Study of Informal Support Dyads," *Violence Against Women*, (2017): 1-24.
- McElvaney, Rosaleen, Sheila Greene ve Diane Hogan. "To Tell or Not to Tell? Factors Influencing Young People's Informal Disclosures of Child Sexual Abuse," *Journal of Interpersonal Violence* 29, no. 5 (2014): 928-947.
- Middleton, Ashley V., Kelly M. McAninch, Kimberly B. Pusateri ve Amy L. Delaney. "'You Just Gotta Watch What You Say in Those Situations': A Normative Approach to Confidant Communication Surrounding Sexual Assault Disclosure," *Communication Quarterly* 64, no. 2 (2016): 232-250.
- Moors, Rosetta ve Ruth Webber. "The dance of disclosure: Online self-disclosure of sexual assault," *Qualitative Social Work* 12, no. 6 (2012): 799-815.
- Orchowski, Lindsay M. ve Christine A. Gidycz. "To Whom Do College Women Confide Following Sexual Assault? A Prospective Study of Predictors of Sexual Assault Disclosure and Social Reactions," *Violence Against Women* 18, no. 3 (2012): 264-288.
- Orchowski, Lindsay M., Amy S. Untied ve Christine A. Gidycz. "Social Reactions to Disclosure of Sexual Victimization and Adjustment Among Survivors of Sexual Assault," *Journal of Interpersonal Violence* 28, no. 10 (2013): 2005-2023.
- Özdemir, Yeliz D. "Taciz Anlatılarında Cinsiyetçi Söylemlerin Yeniden İnşası: #Sendeanlat," *Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi* 2, no.2 (2015): 80-103.
- Patton, Michael Q. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2014).
- Peter-Hagene, Liana C. ve Sarah E. Ullman. "Social Reactions to Sexual Assault Disclosure and Problem Drinking: Mediating Effects of Perceived Control and PTSD," *Journal of Interpersonal Violence* 29, no. 8 (2014): 1418-1437.
- Relyea, Mark ve Sarah E. Ullman. (2015). "Unsupported or Turned Against: Understanding How Two Types of Negative Social Reactions to Sexual Assault Relate to Postassault Outcomes," *Psychology of Women Quarterly* 39 no. 1 (2015): 37-52.
- Scully, Diana. *Cinsel Şiddeti Anlamak* (İstanbul: Metis Yayınları, 2017).
- Stein, Rachel E. & Stacey D. Nofziger. "Adolescent Sexual Victimization: Choice of Confidant and the Failure of Authorities," *Youth Violence and Juvenile Justice* 6, no. 2 (2008): 158-177.
- Ullman, Sarah E. "Social Reactions, Coping Strategies, and Self Blame Attributions in Adjustment to Sexual Assault," *Psychology of Women Quarterly* 20, (1996): 505-526.
- Ullman, Sarah E. "Psychometric characteristics of the Social Reactions Questionnaire: A measure of reactions to sexual assault victims," *Psychology of Women Quarterly* 24, (2000): 257-271.
- Yılmaz, Berkant. "Yeni Medya Ortamlarında Örgütlenme ve Toplumsal Etkileri: #sendeanlat Örnek Olay İncelemesi," *Toplumsal ve Kurumsal Çatışmalar ve Çözümler Kongresi*, (2015): 325-338.

Yayınlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM
Adres: Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Cebeci 06590 Ankara



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 13, Sayı 1
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

Feminist Mücadelenin Üniversitedeki Ayağı: CTS Birimleri

Seda Kalem

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 10 Haziran 2021

Yazı Gönderim Tarihi:05.04.2021

Yazı Kabul Tarihi: 06.05.2021

Bu makaleyi alıntılar için: Seda Kalem, “**Feminist Mücadelenin Üniversitedeki Ayağı: CTS Birimleri**”
Fe Dergi 13, no. 1 (2021), 42-56.
URL: http://cins.ankara.edu.tr/25_4.pdf

Bu eser akademik faaliyetlerde ve referans verilerek kullanılabilir. Hiçbir şekilde izin alınmaksızın çoğaltılamaz.

Feminist Mücadelenin Üniversitedeki Ayağı: CTS* Birimleri
Seda Kalem**

Kadına yönelik şiddetin en ağır biçimlerinden birisi olan cinsel şiddet aynı zamanda ortaya çıkarılması en zor şiddet türüdür. Üniversiteler hem hiyerarşik yapıları nedeniyle hem öğrencilerin ve çalışanların bir arada uzun süreler ve kalabalık şekilde çalıştıkları ortamlar olmaları nedeniyle cinsel şiddetin yaşanma olasılığının oldukça yüksek olduğu kurumlardır. Türkiye üniversitelerinde son on yılda cinsel şiddetle mücadele için kurulan birimler (CTS birimleri) gerek amaçları bakımından gerekse yaptıkları işin niteliği ve yöntemi itibarıyla Türkiye'deki feminist hareketin önemli bir bileşenidir. Hal böyleyken bu birimlerin feminist incelemenin -akademi içinden veya dışından- konusu olduğu çalışmalar son derece sınırlıdır. Bu eksiklikten yola çıkarak Türkiye üniversitelerindeki CTS birimlerinin feminist mücadeleyle nasıl ilişkilendiklerini, üniversite içindeki ve dışındaki kadın örgütlenmeleriyle CTS'ler arasındaki dayanışma ağlarının nasıl kurulduğunu sekiz farklı üniversiteden temsilcilerle yaptığım görüşmeler üzerinden anlamaya çalışacağım.

Anahtar Kelimeler: CTS, cinsel taciz, cinsel saldırı, üniversitelerde cinsel şiddet, üniversitelerde toplumsal cinsiyet temelli şiddet

Feminist Work at Universities: CTS* Units**

Sexual violence is one of the most serious forms of violence against women and as such it is also the type that is hardest to unravel. Universities, being settings where large number of people work together for long periods of time, are also hierarchical institutions with a high probability of sexual violence. In Turkey special units for the prevention of sexual violence (CTS units) have been established at universities in the last decade. With regards to their founding objectives and goals as well as the essence and the methods of their work, these units can be seen as significant components of feminist movement in Turkey. Nonetheless, they have rarely been the subject of a feminist inquiry, academic or not. In this study, based on interviews with eight representatives from different universities, I try to explore how CTS units relate to the feminist movement in Turkey and how the networks of support and solidarity are established between these units and other women's groups within and outside the universities.

Keywords: CTS, sexual harassment, sexual assault, sexual violence at universities, gender based violence at universities

*Üniversitelerde cinsel taciz ve saldırıyla mücadele eden birimler için kullanılan kısaltma. Bu birimlerin adı değişmekle birlikte, birimlerin oluşturduğu ağın ismi CTS ağıdır. <https://ctsuni.wordpress.com/>.

**Doç. Dr., İstanbul Bilgi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Anabilim Dalı, ORCID: [0000-0002-2404-9429](https://orcid.org/0000-0002-2404-9429), seda.kalem@bilgi.edu.tr. Yazı Gönderim Tarihi: 05.04.2021, Yazı Kabul Tarihi: 06.05.2021.

***Turkish acronym for Units for Prevention of Sexual Harassment and Assault.

Feminist teoriyi eve taşımak, feminizmin yaşadığımız yerlerde, çalıştığımız yerlerde işlemesini sağlamaktır. Feminist teoriyi ev ödevi olarak düşündüğümüzde, üniversite de orada çalışmamızın yanı sıra üzerinde çalıştığımız bir yer olur. Tikelliklerimizi genele meydan okumak için kullanırız.

Sara Ahmed (2017, 23)

Giriş

Türkiye üniversitelerinde özellikle son on yılda artan bir şekilde cinsel şiddetle mücadele birimleri (CTS) kurulmaktadır. Üniversitelerde yaşanan cinsel şiddeti görünür kılmaya ve bu şiddeti önlemeye yönelik olarak gerçekleşen ilk girişim, 2007 yılında Sabancı Üniversitesinde “Cinsel Tacize Karşı Önlem ve İlkeler Belgesi”nin yayımlanması ve bu alanda çalışmak üzere Cinsel Tacize Karşı Komitenin kurulmasıdır. 2011 yılında Ankara Üniversitesinde ve 2012 yılında Boğaziçi Üniversitesinde kurulan birimler ise devlet üniversitelerindeki ilk girişimlerdir. 2021 yılı itibarıyla ise sayıları yirmiyi aşan bu birimlerin oluşturduğu bir de Cinsel Taciz ve Saldırıya Karşı Üniversitelerarası İletişim Ağı (CTS Ağı) bulunmaktadır. Bu ağa üye olan birimlerin temsilcileri yılda iki kere bir araya geldikleri çalıştaylarda gerek deneyim paylaşımı yapmakta gerekse alana dair sıkıntıları, karşılaşılan engelleri paylaşıp, ortak çözüm önerileri geliştirmektedirler (Uygur ve Şimşak 2018a).

Bu birimler -hepsi eşit derecede aktif olmamakla birlikte- parçası oldukları kurumlarda cinsel şiddeti önlemek ve ortaya çıktığı durumlarda etkili bir destek hizmeti sunabilmek için ağırlıklı olarak gönüllü çalışmalar yürütmektedirler. Yaptıkları çalışmaların ve sundukları hizmetin niteliği ve amaçları itibarıyla, bu birimlerin genel olarak toplumsal cinsiyet temelli şiddetle mücadelede önemli bir rolü olduğunu söylemek mümkündür. Öncelikli amaçları üniversitelerdeki cinsel taciz ve saldırı durumlarına müdahale etmek olan bu birimlerin uzun vadede ise hem akademik ortamdaki cinsiyetçi kültürün ortadan kalkmasını sağlamayı hem de esasen toplumsal bir değişimin de tetikleyicisi olmayı hedefledikleri söylenebilir. Bu bağlamda, CTS’ler akademi içindeki toplumsal cinsiyet odaklı şiddetle ve özellikle de cinsel taciz ve saldırıyla mücadele eden mekanizmalar olarak kadın hareketinin yeni kurumsallaşma biçimlerinden ve tam da bu nedenle toplumsal cinsiyet eşitsizliği ve buna dayanan şiddet biçimleriyle mücadele etme geleneği ve pratikleri içindeki yerleri akademik bir incelemeyi gerektirir.

Türkiye’de feminist hareketin örgütlü tarihi üzerine yapılan çalışmalar, 1980’lerdeki ilk sokak hareketlerini takiben, giderek artan bir hızda kadın hareketinde bir kurumsallaşmaya gidildiğini ortaya koymaktadır. 1990’lı yıllarda Kadın Dayanışma Derneği (1989), Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı (1990), Kadın Eserleri Kütüphanesi (1991), Ka-Der (1997) gibi sivil toplumdaki kurumsallaşma örneklerinin yanı sıra akademi de kadın çalışmaları programlarının açılması ve kadın araştırma merkezlerinin kurulması bu alandaki önemli gelişmelerdir (Birkalan-Gedik 2005). Kimlik siyasetinin öne çıktığı 2000’lerde giderek çeşitlenen bu feminist örgütlenme pratikleri zaman içerisinde çok sayıda akademik çalışmanın da konusu olmuştur (Alptekin 2011; Birkalan-Gedik 2009; Bora ve Günel 2002; Çaha 1996; Dayan 2019; Ecevit 1996, 2010; Kökalan 2002; Özman ve Özkan-Kerestecioğlu 2017; Sancar 2003; Savaş, Ertan ve Yol 2018).¹

CTS’ler ise bu kurumsallaşma tarihi içerisinde henüz yeterince incelenmemiştir. Birimler üzerine var olan sınırlı sayıdaki çalışma ağırlıklı olarak birimlerin kuruluş hikayelerine ve ortak deneyimlerine veya üniversitelerdeki cinsel taciz ve saldırı politikalarına veya deneyimlerine odaklanmaktadır (Kadir Has Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Araştırma Merkezi 2017; Uygur ve Şimşak 2018b). Bu çalışmalar durum tespiti yaparak, görece yeni kurulan bir alanın bileşenlerini ve ihtiyaçlarını ortaya koymaları bakımından son derece önemlidir. Üstelik bu çalışmalar sayesinde var olan birimlerin deneyimlerinin, izledikleri yöntemlerin, karşılaştıkları zorlukların ve birbirleriyle olan ilişkilerinin görünür kılınması da hem kurulacak yeni birimlere ilham vermiş hem de siyasi ortamın nereden geleceği belli olmayan yıkıcı etkilerine karşı ortak bir kurumsal hafızanın oluşmasına katkı sağlamıştır (Özkazanç 2009). Bu anlamda üniversitelerde CTS birimlerinin kurulma süreçlerine ve işleyişlerine dair bu tanıklıklar, esasen Türkiye’de feminist mücadelenin de tutanaklarıdır.

Bu çalışmada ise CTS’lerin feminist hareketin kurumsallaşma tarihi açısından da önemli olduğuna inanarak, bu birimlerin feminist mücadeleyle ilişkilerini anlamaya çalışmaktayım. Bu bağlamda, hem birimlerin işleyişlerine, amaçlarına ve faaliyetlerine yakından bakabilmek hem de birimlerin Türkiye’de cinsel şiddetle mücadeleye ve daha da genel olarak feminist harekete katkılarını birinci elden dinleyebilmek adına bazı

CTS'lerin temsilcileriyle derinlemesine görüşmeler gerçekleştirdim. Aralık 2020'de başladığım ve pandemi nedeniyle çevrimiçi olarak gerçekleştirdiğim görüşmeleri Mart 2021'de tamamladım. Görüştüğüm kadınların en önemli ortak özellikleri gerek kendi birimlerindeki faaliyetleri gerekse CTS'lerin tarihçesinde ve ağ çalışmaları içinde yer alma biçimleri itibarıyla 'aktif' olarak nitelendirdiğim kişiler olmalarıdır. Öte yandan, bazı birimler ilk kurulan birimlerden iken bazılarının yeni olması, bazılarının güçlü bir kadın araştırma merkezi geleneğinin devamı olması, devlet ve vakıf üniversitesi farkları da çalışmaya dahil edilen birimler arasında çeşitliliği sağlamaya yönelik seçimlerdir. Bu çerçevede, toplamda sekiz kadın temsilciyle ortalama yetmiş dakika süren görüşmeler gerçekleştirdim. Kendim de altı senedir bir CTS'de aktif olarak yer aldığım, görüşme yaptığım kadınların da hepsi bu alanda birlikte çalıştığım kadınlar olduğu için, kendimi de akademide cinsel şiddetle mücadele alanının yerlisi kabul ediyorum. Feminist bir metodolojiyle yürüttüğüm bu görüşmeler bu nedenle benim için de yaptığımız işi birlikte ve yeniden düşünebilme fırsatları olarak çok kıymetliydi.

Son olarak yazı boyunca kadın hareketi ve feminist hareket tanımlamalarını birbirlerinin yerine kullanıyorum ve bu kullanımları da genel olarak toplumsal cinsiyet eşitsizliği ile mücadele ekseninde tanımlıyorum.² Bu mücadelenin farklı kavramsallaştırmalarını ve kadın hareketinin barındırdığı farklılıkları da anlatılarda görünür kılındığı kadarıyla aktarıyorum.³ Bu seçim epistemolojik olduğu kadar politik de zira kadın hareketinin çeşitlenen aktivizm biçimlerinden biri olarak gördüğüm CTS'ler ile hareketin diğer bileşenleriyle arasındaki kopukluğun görünür kılınarak giderilmesi gerektiğine inanıyorum. Bu nedenle de kadın hareketini çok boyutlu ve katmanlı ama tek bir hareket olarak ele almanın, çeşitlenen bileşenlerini hala aynı bütünün parçaları olarak görmemize imkân tanıyacağını umuyorum.

Üniversitelerde Cinsel Taciz ve Saldırıyla Mücadeleye Dair Anlatılanlar

Yazının bu kısmında görüşülenlerin gözünden CTS'ler ile feminist hareket arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışacağım. İlk bölümde *feminist mücadeleler* başlığı altında görüştüğüm kadınların CTS bünyesinde yaptıkları işi kendilerinin nasıl anlattıklarını ve tanımladıklarını paylaşacağım. İkinci bölümde ise *feminist mesafeler* başlığı altında birimlerin ve yaptıkları işlerin örgütlü feminist hareketle olan ilişkisini inceleyeceğim.

Feminist Mücadeleler

Görüştüğüm kadınlar CTS tecrübelerini paylaşırken genelde yaşadıkları mücadeleyi iki ana eksen üzerinden aktarmışlardır. Bunların ilki birimlerin *kuruluşunda ve daha sonraki işleyişinde* tecrübe edilenlere ve bunlarla nasıl baş edildiğine ilişkin paylaşımlardır. İkinci olarak ise kadınlar feminist mücadelelerini birimlerin gerçekleştirdikleri *faaliyetler ve bunların amaçları* üzerinden görünür kılarlar.

i. Kuruluş ve işleyiş

Birimlerin nasıl kurulduğuna dair anlatılar farklı yöntemlere ve tecrübelerle değinmekle birlikte ortak olarak daima bir *gönüllülük* unsuruna işaret etmektedirler. Birimler bazen aktif çalışan veya kurulmuş olmakla birlikte faal olmayan kadın araştırmaları/çalışmaları merkezlerinin, kulüplerinin bünyesinde veya bunların devamı olarak kurulmakta iken bazen ise toplumsal cinsiyet konularında çalışan öğretim üyelerinin üniversite içindeki taciz şikayetlerinden veya toplumda infial yaratan bazı kadına yönelik şiddet vakalarından dolayı inisiyatif olarak kurdukları yapılar olarak faaliyete geçmektedirler. Her şekilde, cinsel taciz ve saldırıyla mücadele etmeye yönelik politikaların ve faaliyetlerin hayata geçirilmesi süreçleri, üniversitelerde toplumsal cinsiyet eşitliği alanında çalışan hocalar tarafından gönüllü olarak yürütülmüştür.⁴ Bir diğer deyişle bu birimlerin kuruluşlarında yer alan görüşülenler -bu süreci kendileri de başlatmış olsa üniversite yönetimi tarafından da başlatılmış olsa- her şekilde bu görevi üstlenmek isteyen kişiler olmuştur. Öte yandan, CTS birimlerinin çoğunun kuruluş hikayesi bu tür bir gönüllülük unsurunu taşısa da⁵, bu durumun birimlerin tümü için geçerli olduğunu ileri sürmek mümkün değildir. Özellikle son yıllarda üniversitelere yönelik siyasi müdahaleler bağlamında CTS'lerin bazılarında da idari atamalar gerçekleştirilmiş, bu atamalarla birimlere veya parçası oldukları merkezlere gönüllü olmayan ve hatta toplumsal cinsiyet alanında dahi çalışmayan kişiler getirilerek bu yapıların bazılarının içi boşaltılmıştır.

Kuruluş hikayelerindeki gönüllülük unsuru *sahiplenme* anlatılarıyla iç içe geçmiştir. Bu sahiplenme birimlerin faaliyete geçmesi için gönüllü öğretim üyelerinin ortaya koydukları gayretin yanı sıra üniversitenin genelinde oluşan ve hatta daha da kritik olarak yönetim tarafından ortaya konulan destek bağlamında da anlatılır. Birimlerin kuruluşu genelde kolektif çalışmaların sonucu olarak aktarılmakta ve bu kolektiflik de genelde üniversitenin farklı bileşenlerinin görüşlerini ve desteğini almayı içeren katılımcı süreçleri içermektedir. Bu

durum zaman zaman öğrencilerin ve üniversitenin farklı birimlerinin desteğini alan tabandan bir örgütlenme anlamını taşımakla birlikte esasen sahiplenmenin en can alıcı unsurunu yönetimlerin yaklaşımları oluşturmaktadır. Neredeyse tüm anlatılarda yönetim kademelerinin hatta birebir rektörlerin birimlerin kurulmasına verdikleri desteğin bu yapıların sahiplenilmesi bakımından taşıdığı öneme işaret edilmiştir. Bu sahiplenme, bazen rektörlerin ilgili hocaları böyle bir yapının kurulması konusunda teşvik etmeleri şeklinde ortaya çıkarken, bazen kurulma sürecinde yapılan önemli bir toplantıya katılım veya birime dair bir destek mesajının üniversiteyle paylaşılması olarak kendini belli eder. Her şekilde, gördüğüm kadınlar farklı konulardaki yöneticilerin kişisel yaklaşımlarının birimlerin kurulması ve devam etmesindeki önemini altını çizerekler.

Bazı dekanlar o ne demek falan demişler, bize Senatóda sunum yapın dedi Rektör. Çok demokratik bir Rektördü...Burada da tavrını ortaya koydu, istediğini belirtti. Biz bir saatlik sunum yaptık Senatóya! Senato seksen kişi, yüz kişi neredeyse, o kadar kişinin önünde bu vakti Rektör bize verdi. Bu çok güven verici bir şey. Hem de bir kadın olarak, o Senato tabii erkek bir salon. Oraya iki kadın gidiyorsunuz, bir saat konuşuyorsunuz. Hepimiz kadın olarak böyle bir erkek kitlesi karşısında konuşmanın hiç de kolay olmadığını çok iyi biliyoruz. (G4)

Taciz olayı oluyor okulda...Bunun üstüne Rektör ne yapmak istediğimizi sormuştu, biz de birim istediğimizi, politika belgesi istediğimizi belirtmiştik. Ve ardından Rektörün olumlu tavrıyla Birim kuruldu, politika belgesi de hemen aynı tarihte çıktı ve çalışmaya başladık. (G2)

Gönüllülük ve sahiplenme her daim *mücadele* anlatıları ile iç içedir. Üstelik gönüllülük ve sahiplenme hem kuruluş aşamalarında hem birimlerin işleyişleri sırasında oldukça önemlidir ve birimleri ayakta tutabilmek için verilen daimî mücadelenin de kurucu unsurları yine bu ilişkilene biçimleridir. Nitekim bazı anlatılarda kuruluş aşamalarında ortaya çıkabilen direnişe veya engelleyici yaklaşımlara karşı verilen mücadelenin aktarımında, bu sahiplenme oldukça görünürdür: “Çünkü bir iş yapmaya çalışıyorsunuz, üstüne titreyerek, o iş baltalanmaya çalışılırsa herkes gibi panterleşebilirsiniz! Bir rüzgâr essin istemiyorum, hiçbir gölge düşün istemiyorum üstüne!” (G4). Öte yandan, bu engelleyici tavırlar sadece birimlerin kuruluş süreçlerinde değil birimler faaliyete geçtikten sonra da devam ettikleri için mücadeleyi de sürekli canlı tutarlar. Bu bağlamda görüşülenler, karşılaştıkları bürokratik, idari veya ideolojik engelleri, mevzuata dayandırılan sınırlamaları ve hatta kaba erkeklik performanslarını da mücadele etmek zorunda oldukları “duvarlar” (Ahmed 2017) olarak aktarmışlardır.

Ama ilgili birim bunu soruştururken, bizim koyduğumuz ismi sorguluyor: Israrlı takip de neymiş diyor mesela! Bunu hiç içselleştirmemiş olabilir, hiçbir fikri olmayabilir. Ne var ya söyleseydi kız rahatsız oluyorum çekil artık, beni takip etme dese ydi adam da etmezdi diyebiliyor. Ve hiç soruşturma açmayabiliyor. (G5)

Rektörlük çok destekliyordu... Fakat Senatóda sunulurken kanıt topluyor gibi algıladıkları için yapıyı, haksız bir şey olursa mahkeme tarzında soruşturma mı yapacaksınız gibi... Konuşanların büyük kısmı da erkekti ve çoğunluğu cinsel saldırıya veya tacize uğrayanla empati kurmadılar. (G8)

Mesela bizi görünce bir ortamda işte siz de sorunlu kadınları mı araştırıyorsunuz falan gibi merkezin adı üzerinden dalga geçmek olsun veya işte onlar da feminist bir şeyler yapıyorlar falan gibi. Ve bunlar erkek hocalar...Uygulamada karşımıza idari engel çıkarma olmadı ama sözlü olarak, tepkisel bazı söylemlerle karşılaştık. (G3)

Bu bağlamda birimlerin varlıklarını devam ettirebilmeleri esasen bir ayakta kalma mücadelesi olarak görülür ve bu mücadele de değişen siyasi koşullara, o koşullarla birlikte dönüşen kurumsal kültüre, o kültürle yerleşen zihniyete bağlı olarak yürütülmektedir. Bu şekilde pratikte neyin yapılabilir neyin yapılamaz olduğu da belirlenmektedir zira siyasi ortam işleri hızlandırabildiği gibi bir anda kurulan yapıları işlevsizleştirebilmektedir de. Nitekim gördüğüm kadınlardan biri, 2010'lardan itibaren birçok üniversitede böyle yerlerin olmasını

“feminist hareketin Türkiye’de bir noktaya gelmiş olmasına, kurumsallaştırmalardaki artışa, o sıradaki İstanbul Sözleşmesi, 6284, AB süreci gibi tartışmalara, kadın cinayetleri meselesine, *MeToo* gibi gelişmelere” bağlamaktadır (G1). Benzer bir şekilde bir başka temsilci de 2015-2016 yıllarında birimin kurulması ve belgelerin hazırlanması için çalışılırken, o dönemde YÖK’ün toplumsal cinsiyet eşitliği konusundaki olumlu tavrının önemine değinmiş ve hukuki çerçevenin nasıl ellerini kuvvetlendirdiğini aktarmıştır: “Tabii buradaki dayanaklarımız hep devletin, bakanlığın, YÖK’ün bu konudaki çalışmalarıydı. İstanbul Sözleşmesi ve 6284’ün çok güncel bir şekilde vurgulanmasıydı” (G4). Nitekim aynı dönemde Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Tutum Belgesinin de YÖK Genel Kurulunda “olduğu gibi” kabul edilmesi ve hemen üniversitelere gönderilmesi yine bugünden bakılınca şaşırtıcı bir gelişme olarak aktarılır (G8). Bir başkası da benzer şekilde birim kurulduktan hemen sonra gerçekleşen Rektör değişikliğine atıfla, zamanlamanın çok önemli olduğunu, eğer yönergeyi üç ay sonra geçirmeye kalkmış olsalardı, bugün bunları konuşmuyor olabileceğimizi söylemiştir (G5). Tam tersi bir yönde, bugüne atıfla konuşan bir başka temsilci ise, “ortam itibarıyla belki üç beş sene önce böyle şeyleri konuşmak, insanların neler yapabileceklerine bakmak daha şey olabilir ama şimdi herkes kendi küçük alanını korumaya çalıştığı için mümkün olmuyor” (G1) diyerek siyasi ortamın CTS’lerin işleyişini belirlemedeki gücünü ortaya koymuştur. Benzer şekilde bir diğer temsilci de açık açık “bulduğumuz dönemde de rahat değiliz, ne olacağımız belli değil. Sürekli kadın araştırma merkezlerinin yapıları değiştiriliyor, atananlar değiştiriliyor. Bizim için üniversitede tutunma mücadelesi yine sürecek gibi duruyor” (G2) ifadesiyle belirsizliğin etkilerini gözler önüne sermiştir.

Akademik saldırı altında olduğuna ve yaşadığı bu saldırılardan ötürü de kendi içine kapandığına, artık daha ziyade sahip olduklarını koruma refleksiyle hareket etmeye başladığına ilişkin gözlemler yine bu siyasi koşullara ve gelişmelere bağlı olma haliyle ilişkilidir (G5). Görüşmelerde sıklıkla, öncelikli amacın birimleri korumak olduğuna ve bu nedenle birimlerin idari yapılar olduklarını unutmadan hareket etmek gerektiğine ilişkin paylaşımlar yapılmıştır. Örneğin bir temsilci CTS ağının daha görünür olmasını esasen stratejik bir tutum olarak değerlendirir: “Şimdi hayalet gibiyiz. O da işe yarıyor. Bir sözü söylüyoruz ama kim olduğumuz da tam belli değil ama kim olduğumuz da tahmin edilir aslında” (G7). Bu şekilde, fazla dikkat çekmeyerek, daha fazla hareket alanına sahip olmak mümkündür. Öte yandan, bu stratejik yaklaşımlar ileride görüleceği gibi CTS’lerin feminist hareket ile olan ilişkisini de belirleyebilir zira üniversitenin bir birimi olarak hareket etmek, aktivizm yapmamayı ve hatta görünür olarak feminist olmamayı dahi gerektirir.

...O kurumsal görünümü de hiç kaybetmedik. Üniversite içindeki aktivistler olarak değil, üniversitenin bir akademik birimi olarak çalışmaya özen gösterdik... Sosyal alandaki mücadelelerde daha radikal sloganlar atabilirsiniz ama üniversite içinde radikalizm işe yaramıyor. Attığımız bir adımı bir daha hiç atamayacak şekilde geri çekmeniz de söz konusu olabilir... (G4)

Ama herkesin kendi üniversitesinde verdiği bir mücadele var. Var oluş mücadelesi bu aslında. Öbür tarafta nasıl kadın cinayetleri bir var oluş mücadelesiyse bu ağdaki insanlar da buldukları yerde var olanın mücadelesini veriyorlar. Dolayısıyla onun ötesine geçip ben var oldum güçlüyüm şimdi bir de başkalarına destek olayım, onlara da bu tartışmayı açayım demesi zor. Ve üniversitede yapılan bir çalışmanın feminist hareketten beslenmesi kolay değil, üniversitede senin meşruiyetini artıracak bir şey değil bu! Tam tersine mesafeyi koruman lazım birtakım şeylere ikna edebilmek için...(G6)

Siyasi koşulların belirleyici gücü haliyle birimlerin geleceğine ilişkin endişeleri de beraberinde getirir. Ayakta kalma mücadelesi her an kapatılabilecek olmanın tehdidiyle de tetiklenir. Üstelik bu tehdit oldukça gerçekçidir. Nitekim bu çalışma tamamlandığı sırada aktif CTS birimlerinden birinin faaliyetleri askıya alınmış, bir başkasının da kurucu kadrosu tamamen değiştirilerek içi boşaltılmış ve birim etkisiz hale getirilmiştir. Bu durum kurumsal olarak sürdürülebilir bir yapı oluşturmayı, deneyim paylaşımı üzerinden ilerlemeyi de engeller ve gördüğüm kadınlar esasen sürdürülebilirliğin birçok bileşeni olduğunun da farkındadırlar. Nitekim üniversitelerde cinsel şiddetle mücadelenin uzun soluklu olması için sadece birimlerin kurulması yeterli görülmez, bu birimlere üniversitenin genelinde sahip çıkılması, birimlerde çalışacak kişilerin toplumsal cinsiyet eşitliği, feminist metodoloji, cinsel şiddet mağdurlarıyla iletişim gibi konularda donanımlı olmaları, birimlerin

görevlerinin ve yetkilerinin resmi olarak tanımlanması ve benimsenmesi, ayrıca disiplin mevzuatındaki boşlukların giderilmesi gibi destekler gerekmektedir.

... Sonuçta o politika belgeleri neydi? Bir taahhüt belgesi onlar. Üniversite bunu yapacak dediğin bir şey. O zaman onu yaptığını birimler dışında bir şeylerin göstermesi lazım. Mesela bir Dekanlık için de bu geçerli olabilir, ver afişini ben kapıma asacağım desin. Veya Rektörlük fakültelere yazı göndersin akademik kurullarınızda cinsel tacizi önleme biriminin sunumu zorunludur diye. Senin böyle tırnaklarınla kazıyarak vaktinden arttırdığın şekilde bir şey yapmaya çalıştığın şeyden başka bir şeyler de oluversin. (G1)

Mesela üç senedir yanımda olan bir arkadaş var, onun yanına birinci sınıftan birini aldık, o da onu yetiştirecek. Bunu öğrenciler düzeyinde sağlamaya başladık ama öğretim üyeleri düzeyinde yok. Gerçekten sahiplenmek gerek. Bu sizin işinizmiş gibi kabullenmeniz gerekiyor. Beni görevden alabilir her an üniversite, Rektör başkasını da atayabilir. O zaman işler biter. (G2)

YÖK Yönetmeliğinden kaynaklı olarak bypass etmeye çalışıyorlar. Yani dışarıdan böyle açılan küçük bir cepçik olduğumuz için biz, o yönetmeliğin içinde bizim yerimiz yok. Kendimizi konumlandırmaya çalıştığımız meşru bir pozisyonumuz olmadığı için söyledığımız sözün bir ağırlığı yok. Hiç olmamış gibi davranılabilir. (G5)

ii. Faaliyetler ve amaçlar

Kuruluşa ve işleyişe dair hikayelerle birlikte, paylaşılanların önemli bir kısmı da birimlerin yaptıkları faaliyetlere ve bu faaliyetlerin amaçlarına ilişkin anlatılardır. Bu anlatıların ortaklaştığı önemli bir nokta, CTS birimlerinin esas olarak *destek* birimleri olmalarıdır. Eğitim, tanıtım, farkındalık artırma gibi daha önleyici faaliyetler de yürütülmekle birlikte CTS'ler temelde destek birimleri olarak tanımlanmaktadır. Bir temsilci kendi üniversitesindeki cinsel tacizi önleme komitesinin bir “örgütlenme alanı” veya “insanların bir örgütmüş gibi ilişki kurdukları bir alan” olarak işlemediğini, daha ziyade gelen vakalarla ilgilenen ve böylece “üniversitede kurumsal dönüşümlerin veya bireysel dönüşümlerin yolunu açan bir destek birimi” (G6) olarak faaliyet gösterdiğini paylaşmıştır. Bu destekler de birimlerin kendi kaynaklarına bağlı olarak değişebilse de temelde hukuki, idari, psikolojik ve zaman zaman maddi destek olarak sunulmaktadır. Burada, idari destek dışındaki destek türlerinde, CTS'lerin bu hizmetlerin sağlayıcısı değil, başvuruyla hizmet sağlayıcılarını bir araya getiren, bir nevi “aracılık eden” (Şenol-Cantek 2018, 11) mekanizmalar olduklarını unutmamak gerekir. Birimler bünyelerinde hukukçu veya psikolojik danışman barındırsa dahi, temelde yapılan iş yönlendirilebilecek destek hizmetleri hakkında bilgi vermek ve bu hizmetlere erişimde destek olmaktır. İdari süreçlerdeyse birimler başvuruyla başlattıkları şikâyet ve disiplin süreçlerinin neredeyse bütün aşamalarında yanlarında olmaya çalışırlar. Bu destek, idari süreçlerin yazışmalarını yapmak ve takip etmek şeklinde resmi müdahaleleri içerdiği gibi birim temsilcilerinin üniversite yönetimiyle veya ilgili taraflarla yaptıkları -ve sıklıkla enformel olabilen- görüşmeler şeklinde de ortaya çıkabilir.

Tüm bunlar bağlamında, destek faaliyetleri esasen başvuruyla hakları hakkında bilgilendirme ve bu yoldan güçlendirme amacı etrafında şekillenmektedir.⁶ Nitekim görüştüğüm temsilciler de bu “hak temelli yaklaşıma” sıklıkla vurgu yapmışlardır. Bir temsilci, üniversite dışındaki örgütlerle kurdukları ilişkilerde bu temel üzerinden ilerlediklerini ve bu şekilde özellikle sivil toplumla akademik alanda iş birlikleri yapabildiklerini söylerken (G3), bir diğeryse üniversite içi örgütlü gruplarla olan ilişkilerinde bu yaklaşımın sınır belirleyici olduğunu, örneğin üniversite içi ifşalara birimin destek olmamasının, “hukuk içinde kurulmuş bir birim” olmasına atıfla açıklandığını paylaşmıştır (G2). Bir başka temsilci ise hak temelli yaklaşmayı işin profesyonelce yürütülmesinin bir şartı olarak gördüğünü ve bunun “çağdaş eğitim anlayışının” bir parçası olduğuna inandığını aktarmıştır: “Nasıl ki engelli bireyler için üniversite kampüsünde bazı düzenlemeler yapmak lazım, cinsel şiddete dayalı her türlü ayrımcılığa karşı da bazı düzenlemeler yapmak lazım dedik. Bu da bir üniversitenin sunması gereken bir hizmetti” (G4). Bu bağlamda anlatılarda haklarla kurulan bu bağlantı, yapılan işin toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesinin parçası olarak görülmesinin yanı sıra, aynı zamanda birimlerin gerek üniversite içinde idareyle ve üniversitenin farklı bileşenleriyle gerekse üniversite dışındaki sivil toplumla kurdukları ilişkinin çerçevesini çizmek bakımından stratejiktir de. Birimler yukarıda da bahsedildiği gibi ayakta

kalma mücadelesi verirken, hukuki bir çerçeveye dayanmak, öncelikli amaçları olan cinsel şiddete maruz kalanlara destek olmayı yapılabilir kılmaktadır.

Birimlerin destek faaliyetlerinin dışında cinsel taciz ve saldırı konusunda üniversite çapında eğitimler vermek, çalıştaylar yapmak, tanıtım programları yürütmek ve materyalleri hazırlamak gibi faaliyetleri de vardır. Bu faaliyetler esasen kurumsal kültürü dönüştürerek şiddetin ortaya çıkmasını önleme amacıyla bağlantılıdır. Dolayısıyla bu kurumsal dönüşümü mümkün kılacak araç da yine akademinin kendi sermayesidir. Bir diğer deyişle, cinsel şiddet konusunda kurumsal dönüşümün önemli bileşenlerinden biri bu alanda akademik bilgi üretmek ve bunu önce kurum içinde yaygınlaştırmaktır. Bir temsilci bunu üniversitenin sorumluluğu olarak görür: “Üniversite bir yandan yaşadığı kente bilgiyi aktırır ama bir yandan da kendi içine de akmak zorunda, kendi öğrencisini, öğretim elemanını da beslemek zorunda” (G4). Bir başka temsilci ise “çok ciddi bir farkındalık çalışması” olarak tanımladığı bu işin pratikteki karşılığını şöyle aktarır:

Öğretim üyeleri arasından ders programına bu konuyu ekleyip, başka öğretim üyelerine örnek olanlar oldu. Derste kullandığı bir dille ilgili veya öğrenciye söylediği bir şeyle ilgili şikâyet geliyor diyelim, ben bunu nasıl yaptım veya ben bunun farkında değilim diyerek ciddiye alıyor, kendi dilini, ilişkilmesini dönüştürüyor ve başka öğretim üyelerini de katıyor. (G6)

Bir başka temsilci ise kurumsal dönüşümü teoriyle pratiğin bir araya gelmesi üzerinden anlatır: CTS teoriyle pratiğin kesiştiği yerde bence bizim için, feministler için. Üniversitede kimsenin kabul etmek istemediği o akademik hiyerarşi içindeki şiddeti açığa çıkarması, tanımlaması, her şeyden önce bunu çok önemsiyorum. Bunu kabul ettirmek bile çok güç. Görmeyen gözlerle gösteriyor bir kere. İkincisi, bunun nasıl ortadan kaldırılacağına ilişkin teoriden aldığı gücü pratiğe aktarıyor. Üniversitelerden bizim beklentimiz verilen eğitime herkesin erişmesi, akademik özgürlük ortamı olması, güvenli bir ortam olması, bunlar o görünmeyen taciz ve şiddet, ayrımcılık ve iktidar ilişkileriyle görünmüyordu. Sanki yüzeyde her şey çok güzelmiş gibi ama bakıyorsunuz kadın öğrenci tacize uğradığı için kampüse gelemiyor, eğitim hayatını bitirmeyi düşünüyor ısrarlı takibe maruz kaldığı için. Veya cinsel yönelimi farklı bir öğrenci homofobik şakalara maruz kaldığı için depresyona sürükleniyor, güvende hissetmiyor kendini. Öğrencilere ve çalışanlara o güvenli alanı açtığı için ben önemsiyorum. (G3)

Üstelik bu tür kurumsal dönüşümlerin aynı zamanda daha büyük toplumsal dönüşümleri tetikleyebileceğine de inanılır. Nitekim bir temsilci bu durumu şöyle ifade eder:

...Yıllardır ağırlıklı olarak üniversitelerde yürüyen bir tartışma oldu cinsel taciz. En büyük örgütlenme, paylaşım, dönüşüm bizlerin yarattığı çalışmalarla üniversitelerde oldu kurumsal dönüşüm. Şimdi bu son ifşalarda özellikle edebiyatçılarla ilgili ifşalarda önemli bir fark vardı. İlk defa kurumlar sorumluluk aldılar ve mekanizmalar oluşturma veya bu konuya eğilme yolunda adım atmaya karar verdiler. Bu bence kritik bir dönüşüm ve bunu hep birlikte sağladık... (G6)

Bütün bunlar -hem destek faaliyetleri hem önlemeye yönelik faaliyetler- esasen sıkı örülmüş bir dayanışma ağını da görünür kılmaktadır (Uygur ve Şimşak 2018a). Nitekim bazı katılımcılar CTS ağı olarak bilinen birlikteliği tam da bu tür bir dayanışmanın alanı olarak tanımlarlar:

Ağın da sekiz yıldır dayandığı o temel değer dayanışma ve dayanışmanın çok iyi bir örneğini gösteriyoruz. Kimse kişisel çıkarını veya üniversitesini düşünmeden birbirine koşulsuz destek sunuyor. Tam bir dayanışma gerçekleşiyor, çok değerli. Ben oraya gerçekten gönülden bağlıyım. (G2)

Birimler arası oluşan dayanışmanın temel bileşenlerinden birisi de hem üniversitelerin hem de bireylerin sahip oldukları farklı kaynakların ve sermayelerin paylaşımıdır. Örneğin anlatılarda sıklıkla hukuk fakültelerinin ve tıp fakültelerinin olduğu üniversitelerin diğerlerine destek olmasından bahsedilmektedir. Bu dayanışma hukukçu veya hekim olan birim çalışanlarının kültürel ve sembolik sermayelerini sadece kendi

kurumlarındaki vakalar için değil, diğer üniversitelerdeki şiddet olaylarına müdahale için de faydalanılabilir kılmasında da görünürdür. Nitekim CTS ağının önemi yine buradan anlatılmaktadır: “Birim yoksa bile şu kişi var, ona ulaşmak veya orada bir kadın örgütü varsa ona ulaşmasını sağlamak. Her zaman hukuki süreçler olması gerekmiyor çünkü. Yalnız kalmamak, muhatap bulmak, bir şekilde paylaşım, dayanışma falan da gerekebiliyor, o yüzden koordinasyon çok önemli, birilerine ulaşarak yapmaya çalışıyoruz” (G1). Bir başka temsilci yine birimlerin kendi aralarındaki “dayanışmanın güzel tarafının” bu olduğunu, kişisel temaslarla hızlı bir şekilde süreçlerin işletilebildiğini, gerekirse yönetmeliğin kısıtlı kaldığı durumlarda bile başka türlü müdahaleleri bu dayanışma sayesinde mümkün kılabildiklerini paylaşmıştır (G8).

Aynı zamanda dayanışma, yukarıdaki anlatıların ortaya koyduğu gibi giderek üniversiteler ile akademi dışındaki kurumlar -meslek örgütleri, sivil toplum kuruluşları, çeşitli platformlar- arasında da filizlenmektedir. Bir temsilci “bu konuyu biraz daha sistematik olarak yaygınlaştırmak için” harekete geçilmesi gerektiğine işaret ederken bunu “kurumsal dönüşüme dair yıllardır biriktirdiklerimizi paylaşma sorumluluğu” olarak tanımlar (G6). Bir başka temsilci ise özellikle sivil toplumla kurulan bu dayanışmayı karşılıklı bir katkı olarak aktarır: “Biz onlara akademik katkı sunuyorduk, onlar bize pratikten katkı sunuyorlardı. Ve onların hak temelli perspektifi ve hak öznesi olarak katkıları çok önemliydi. Biz orada hak öznesini temsil eden savunuculara söz söyleyebilecekleri bir alan açmak istedik ki bu alanı tam da o dönemde kaybetmeye, üniversitelerden dışlanmaya başlamışlardı” (G3). Bu şekilde, hak temelli çalışan sivil toplum örgütlerini derslere, çalıştaylara çağırarak, onların tecrübelerinin akademiye sızmasının yolu açılmış olur.

Akademi dışı kurumlarla dayanışmanın alacağı şekli belirleyen unsurlardan birisi de örgütlenme pratiklerinde kentler arasındaki farklardır. Bir CTS’nin sivil toplum ile, meslek örgütleriyle, yerel yönetimlerle nasıl bir ilişki kurduğu biraz da o kentin fiziksel koşulları ile politik ve kültürel yapısıyla alakalıdır. Örneğin anlatılarda sıklıkla Ankara’da çok daha iyi işleyen bir dayanışma ağı olduğuna, birimlerdeki kişilerin birbirlerine hızlı bir şekilde ulaşabildiklerine ve birimlerle meslek örgütleri ve sivil toplum arasında daha aktif işbirlikleri olduğuna değinilmiştir: “İstanbul’da siz çok dağınıksınız ve sayınız da çok. Burası küçük olduğu için belki dayanışma içinde olabiliyoruz...Kendi aramızda toplantılar yapıyoruz, Ankara’da bulunan üniversitelerin merkezleri olarak” (G8). Benzer şekilde bir başka temsilci de yerel yönetimlerle kurdukları dayanışmayı, İzmir’in kendine özgü işleyişiyle açıklamaktadır. Belediyelerin akademiyle ilişkilerinin İstanbul’a kıyasla daha yoğun ve istikrarlı olduğu bu kentte, üniversitelerin yerel yönetimlerin doğal paydaşları olduğunu söyleyen temsilci, “kentin sosyal ve bilgiye dayanan yaşamında” üniversitenin önemini “askeri ve mülki erkan dediğimiz şeyin içinde üniversiteler de oturuyor” ifadesiyle aktarır.⁷

Neticede, gerek kuruluş ve işleyiş aşamalarında verilen mücadelelere dair gerekse birimlerin faaliyetlerine ve amaçlarına dair paylaşılanların hepsi esasen feminist pratiklerdir. Bunlar ilk etapta cinsel şiddete maruz kalanın hakları konusunda bilgilendirilmesini ve bu hakların kullanılması konusunda kendisine destek olunmasını içeren, başvuruçuların kişisel olarak deneyimleyebileceği müdahalelerdir ve bu müdahaleler “mesela insanların o hocadan değil başka bir hocadan ders alabilmesi, o asistanla değil başka bir asistanla bir gruba geçebilmesi” (G6) gibi başvuranın gündelik hayatını doğrudan kolaylaştırabilme gücüne dahi sahiptir. Aynı zamanda, yukarıda da aktarıldığı gibi, yapılanlar kurumsal dönüşümleri de tetikleyebilen ve hatta toplumsal yaşamın dönüştürülmesini hedefleyen feminist müdahalelerdir. Bu bağlamda, CTS temsilcilerinin anlattıkları, cinsel şiddete maruz kalanları -çoğu zaman kadınları- güçlendirmenin, kişiler özelinde hak savunuculuğu yapmanın çok ötesinde etkileri olan müdahalelerdir. “Toplumsal cinsiyet eşitsizliğiyle asıl mücadelenin burada olduğunu” savunan bir temsilci bunun önemini şöyle anlatır: “Bunu önlersek çok büyük bir adım atacağız! Çünkü akademik kültürü değiştiriyorsunuz, kadınlık erkeklik anlayışları değişiyor, bu çok değerli bir mücadele” (G2).

Sonuç olarak, cinsel şiddet kişilere yöneliktir ancak önlenmesine ve şiddeti yaşayana destek olmaya yönelik hamlelerin tümü aynı zamanda bir kurum, bir alanı ve hatta toplumu dönüştürmeye yönelik politik hamlelerdir. Kişisel olan politiktir. Ve tüm bu müdahaleler, tacize maruz kalanlar için olduğu kadar, mücadeleyi veren bu kadınlar için de kişisel, kişisel olduğu kadar da politiktir.

Kendimizi konumlandığımız yerden dolayı sorumluluk olarak görüyoruz...Ben kendi adıma cinsel taciz olmayan, cinsel tacizi tolere etmeyen bir kurumun oluşması için elimden gelen her şeyi yapmak istiyorum. Bu benim kimliğimin bir parçası. Benim öğrencilerim, ben öğrenciyken yaşadıklarımı yaşamasın ya da geliştirdiğim tuhaf stratejileri geliştirmesin istiyorum. Üniversite çok toplumsal cinsiyet eşitsizliği üzerine temellenmiş bir kurum. Bu

kurumun, benim gibi senin gibi insanlarla dönüşebileceğini, bizim çabalarımızla dönüşebileceğini düşünüyorum. (G5)

Feminist Mesafeler

Görüştiğim temsilcilerin hepsi CTS'lerin kadın hareketi içindeki yerini ve önemini özellikle vurgulamıştır. Örneğin doğrudan “CTS'lerin feminist hareket için önemli mi” diye sorduğumda, bir temsilci şöyle yanıtlamıştır: “Tabii tabii! Asıl mücadele burada yani. Ben onu hep savunuyorum. Toplumsal cinsiyet eşitsizliğini durdurmanın en önemli yolu cinsel taciz ve saldırıyı önlemektir” (G2). Görüştiğim bir başka temsilci ise “Üniversitelerdeki kadın hareketinin bir parçasıdır elbette cinsel saldırıyla ve tacizle mücadele eden mekanizmalar. Bu bir kazanımdır. Yoktu böyle bir şey dikkate bile alınmıyordu” diyerek, CTS'lerin sadece var olarak bile bazı konuları konuşabilir hale getirmelerini, feminist bir kazanım olarak açıklar (G8). Bir başka temsilci de özellikle “feminist hareketin kesişimsellik nedeniyle diğer hareketlerle de ilişkisini düşündüğümüz zaman”, CTS birimlerinin de sadece kadınları ele almadıkları için feminist hareketle ilişkili olduğunu söyler: “... belli bir disenfranchised [haklarından mahrum bırakılmış] grup kaldığı müddetçe hiçbirimiz özgür olmayacağız diyen bir yere doğru eviriliyor bütün bu hareketler... Birimler hetero bir erkeği de LGBTİ bir bireyi de kapsıyor. Özellikle bu bağlamda feminist hareketle iç içeler. Bir de de facto zaten kişiler aynı” (G7).

Bir başka temsilci de birçok CTS'nin kurucularının kadın hareketiyle olan başına dikkat çeker: Bir yandan da on senedir, yirmi küsur üniversitede bir şekilde örgütlenmiş ve bu alanda mücadele etmeye çalışan yapılar var ve bunların birçoğu bir yerde iyi kötü bir aktivizm geçmişi olan kadınların kurduğu birimler. Evet daha akademik tandanslarla gelen, araştırma yapalım diye kurulan veya yapılması gereken doğru şey olduğu için kurulan veya yönetimin isteğiyle kurulan da var. Ama iyi kötü bir yerlerde böyle bir aktivist kafası, tecrübesi, daha önceden bu konulara kafa yormuş olmak var, başlangıçta zaten ilk kuran insanlara baktığın zaman böyle bir durum var. (G1)

Kişilerin ortak olması feminist hareket ile CTS'ler arasındaki ilişkiye dair sıklıkla dile getirilen bir tespittir. Bu ortaklık, birimlerde çalışan herkesin kendisini feminist diye tanımladığı anlamını taşımaya da yine anlatılarda yapılan işin, verilen mücadelenin feminizm olduğunun altı çizilir.

Kendisini kadın hareketiyle ilişkilendirmese de kendisi başlı başına o hareketi yapıyor, onun farkında değil! Ben mesela A'nın nerelere gittiğini, ne kapılar aşındırdığını, birimi kurmak için neler yaptığını biliyorum. Ama kendisine sorsanız kendisini feminist olarak da nitelmez, kadın hareketiyle ilişkisini de kurmaz. Ama gerçekten yaptığı mücadele tam bir kadın mücadelesi ve çok değerli...Yine B de öyle. Yani bunlar gerçekten işi sahiplenen ve çok ciddi mücadele eden kadınlar, idari anlamda da kurumsal anlamda da ama kendilerini kadın hareketiyle ilişkilendirmiyorlar. (G2)

Hal böyle iken, CTS'lerin mücadelelerini, faaliyetlerini, amaçlarını şekillendiren feminist akıl ve yöntem, bu birimlerin üniversite içindeki ve dışındaki feminist örgütlenmelerle ilişkilenmelerinde henüz yeterince belirleyici olamamaktadır. Bir diğer deyişle, görüştiğim kadınların hepsi CTS'leri feminist hareketin bir parçası olarak görürler ve bu alanı kolektif mücadelenin içinde tanımlarlar. Ancak birimlerin Türkiye kadın hareketinin içindeki yerine ilişkin bir farkındalığın henüz yeterince gelişmediğine ilişkin görüşler de sıklıkla paylaşılmıştır. Örneğin bir temsilci yukarıda bahsedilen ortaklığa atıfla sokak hareketleri ve sivil toplum ile CTS'ler arasında “doğal köprü” işlevini yerine getiren çok insan olduğunu ancak yine de “kadın hareketi içerisinde bu konuda özel bir farkındalık ve bunun üzerine çok düşünülmüştük olduğunu” kendisinin görmediğini ifade etmiştir (G6). Tam da bu gözlemden yola çıkarak temsilcilere birimlerinin üniversite içindeki kadın örgütleriyle -kulüpler, platformlar, ağlar- ilişkileri ile kurum dışındaki feminist sivil toplumla olan temasları sorulmuştur. Bu anlatılarda CTS'lerin özellikle feminist aktivizm yapan gruplar ve örgütler tarafından nasıl görüldüklerine ilişkin değerlendirmelerin izi sürülmüştür.

i. Üniversite içi ilişkiler

Kampüslerinin uzak olmasından dolayı öğrencilerin mekânsal paylaşımlarının sınırlı olduğunu belirten iki temsilci dışında, diğer görüşülenler birimlerinin üniversitedeki kadın gruplarıyla, toplumsal cinsiyet kulüpleriyle veya benzeri örgütlenmelerle olan ilişkilerini çoğunlukla olumlu bir yerden aktarmışlardır. Hatta bazı birimlerin tecrübelerinde bu ilişki o kadar öne çıkmaktadır ki, öğrencilerin birime desteği ve birimin faaliyetlerini sahiplenmesi kurucu bir unsur sayılır. Örneğin bir temsilci kendi süreçlerinde öğrenci gruplarının çok önemli bir yeri olduğunu, bütün öğrenci oluşumlarını en başından beri sürece dahil ettiklerini, onların ihtiyaçları doğrultusunda seminerler yaptıklarını aktarmıştır (G5). Bir başka temsilci ise yine kuruldukları günden beri birimin öğrenci ayağını hep aktif tutmaya çalıştıklarını belirtmiş, öğrencilerin yapıyı sahiplenmesinin elzem olduğunu ve bunun için tüm kulüplere, öğrenci gruplarına ulaşmak gerektiğini söylemiştir (G3). Birime destek veren gönüllü öğrenci ağının pandemiyle başlayan çevrimiçi dönemde “on katına çıktığını” söyleyen bir başka temsilciyse öğrencilerin özellikle bu dönemde birimi çok sahiplendiklerini ifade etmiştir (G2).

Öte yandan, kampüs içindeki örgütlü öğrencilerle olan ilişkinin inişli çıkışlı olduğu da ayrıca dikkati çekmektedir. Bu duruma ilişkin değerlendirmeler çoğu zaman öğrenciler nezdinde “beklentiyi karşılamamak” çerçevesinde aktarılır ve bunun da iki ayağı söz konusudur: *birime başvurulduğunda bir şey yapılmadığına inanmak ve birimin öğrenci aktivizmine destek olmadığını düşünmek*. Birime başvuran öğrencilerin bir kısmı sonuç alamadıklarını düşündükleri için hayal kırıklığı yaşarlar. Üstelik bu durum bazen birimin kendisinden de kaynaklanmaz. Örneğin bir temsilci birim açısından çok net olan, “adını koydukları” bir dosyanın gittiği bir başka birimde aynı şekilde değerlendirilmediği durumda öğrencide birimle iletişimini zedeleyen bir hayal kırıklığı oluştuğundan bahseder: “Orada çünkü öğrenci çok doğal olarak hayal kırıklığını yönetmeliğe, üniversitenin kurumsallaşmış yapısına yöneltmiyor. Birime yöneliyor. Ve orada hani işe yaramaz birim oluyor, hani var ama yok” (G5). Öte yandan zaman zaman bu hayal kırıklığı birimin tam olarak ne iş yaptığını, neyi ne kadar yapabileceğini, rolünün ne olduğunu bilmemekten de kaynaklanabilmektedir: “Zaten şeyi karıştırdıkları için yani ben birime gittim hiçbir şey olmadı argümanı ara ara çıkıyor, karar ceza veren yer zannediyorlar” (G1). Bu gerçek dışı beklentilerin yarattığı olumsuzluk esasen ikinci grup anlatılarında da merkezindedir. Üniversitedeki özellikle örgütlü, aktivist öğrenci grupları, eylemlerine birimin açık bir şekilde destek vermesini bekleyebilmekte, ancak özellikle birimin idari konumundan ötürü bu taleplere karşılık verememesinden ötürü birimle kurdukları ilişki zedelenebilmektedir. Anlatılarda bu tür beklentiler genellikle bir kampanyaya destek vermek, bir metni imzalamak veya en sık olarak da ifşa süreçlerine katılmak gibi aktivist müdahaleler üzerinden aktarılır.

Bu tür bir ifşanın içinde yer almayacağımızı her zaman öğrencilere söylüyorum. Biz çünkü hukuk içinde mücadele etmek için kurulmuş bir birimiz. Bu şekilde bir şey yapacaksınız bize gelmeyin, tercihinizi kendiniz yapın ya CTS’ye gelin ya ifşaya gidin diyorum. (G2)

Öğrencilerle yaşanabilen bu gerilimleri çözmek için de yine feminist yöneme başvurulmaktadır. Bir temsilci ideal çözümün “bunların konuşulduğu alanları çoğaltmak” olacağını zira hem “kurumsal dönüşümün öncüsü” olabilecek mekanizma olarak CTS’lere hem de “o sınırların dışına çıkacak kamusal alanda tartışmalara” ihtiyaç olduğunu söyler. Bu şekilde CTS’den ifşaya katılması beklenmez ancak gençlerin arasındaki aktivist enerji de susturulmamış olur (G6). Bir başka temsilci ise bu süreçlerde birimlerin temsilcilerinin mümkün olduğunca öğrencilere hiyerarşik olmayan bir yerden yaklaşıp, bir yandan onların beklentilerini anlamaya çalışırken bir yandan da öğrencileri birimlerin sınırları ve kaynakları hakkında bilgilendirmelerinin önemine değinir:

Konuşarak, anlatarak. Aynen burada seninle konuştuğumuz gibi. Evet çok haklısın diye bunu söyleyerek, yani sahip olmadığım bir güç varmış gibi davranmıyorum bir kere. Bunun hiç olmamasıyla bunu kıyaslıyorum. Ne yazık ki böyle şu anda Türkiye’deki durum. Yani hiç olmadığı dönemde yaşananlarla var olmasının küçük kazanımları. (G5)

Öte yandan, aynı temsilci öğrencilerin birime gittiklerinde beklentileri karşılandığı zamanlarda -hayal kırıklığı yaşanmadığında- bu durumun birimin işleyişine olumlu katkıları olduğuna da ayrıca dikkat çekmiş ve hatta iyi işleyen bir CTS’nin ifşaya gerek duyulmamasını sağlayabileceğini ayrıca belirtmiştir:

Bir de bizim bir vakamız -öğrencilerin bir öğretim üyesine dair şikayetçi oldukları bir vaka-bence dönüm noktamız çünkü gizlilik açısından çok iyi yürüttük. Süreç herkesi mutlu eden şekilde sonuçlandı. O bence ifşa olmadığında daha iyi oluyor mesajını verdi öğrenciye. Çünkü çok sayıda öğrencinin şikayetçi olduğu bir vakaydı ve bunlar aktif öğrencilerdi, o yüzden çevrelerine de yayıldı. Ya bir dakika ifşa olmayınca daha iyi sonuç almıyor mesajının verilmesinde o vakanın özellikle işe yaradığını düşünüyorum. (G5)

ii. Üniversite dışı ilişkiler

Üniversite dışındaki örgütlü kadın hareketi ile CTS'ler arasındaki ilişkiye dair sorular ise görüştüğüm kadınları özellikle düşündürülen sorular oldu. Esasen bunlar, benim de bu çalışmaya başlamama sebep olan sorulardı ve görüşmeler boyunca kendimi bu ilişki üzerine tekrar tekrar düşünürken buldum. Anlatılarda doğal köprülerden, dirsek temasından, karşılıklı desteklerden bahsedilse de üniversite dışındaki örgütlü kadın hareketi ile CTS'ler arasındaki bağın olması gerektiği kadar görünür ve sağlam olmadığı da yine ortak yorumlardır.

Dokuz yıl olmuş başlayalı. Bu anlamda kadın örgütleriyle doğrudan yakın temasta bulunmak bakımından eksikliğimiz var, onu kabul etmemiz lazım. Birçoğunun bizim çalışmalarımızdan haberleri yok... Üniversite içinde verdiğimiz mücadelelerden de hiçbir haberleri yok, sanki üniversitede hiçbir şey yapılmıyormuş imajına sahipler. (G2)

Kopukluğun nedenleri bazı temsilciler tarafından akademi ile aktivizm arasındaki mesafe üzerinden açıklanır. Bu mesafe hem akademinin öğreti olarak kendi içine kapanıklığına hem de eylemsel olarak sokaktan uzaklığına atıfla anlatılır. Örneğin bir temsilci bu farkın her daim olduğunu kendi öğrencilik döneminde toplumsal cinsiyet derslerinde asla aktivistlerin metinlerinin okutulmaması üzerinden anlatır ve bugün de esasen bu farkın devam ettiğini, örneğin bir CTS'nin 25 Kasım'da eyleme gittiğini veya İstanbul Sözleşmesi için yapılacak bir eyleme katıldığını hayal etmenin güç olduğunu ekler (G1). Bu durumu bir başka temsilciyse özellikle içinde bulunduğumuz dönemin koşulları bağlamında yorumlar ve akademinin üzerindeki siyasi baskılardan dolayı özellikle "içine kapandığını", bu dönemde "kendine döndüğünü" ve "sahip olduklarını korumaya çalıştığını", bunun sokak ile ilişkisini iyice kısıtladığını söyler (G5). Esasen bu koşullar, daha önceden belirtildiği gibi CTS'lerin yapabileceklerinin sınırlarını belirler. Bu bağlamda, CTS'lerin akademi içinde kurulmuş idari birimler olarak sivil toplum aktivizmi yapamayacakları tüm katılımcıların ortak görüşüdür.

CTS olarak o kadar çok kurumsal mücadele ediyoruz ki sivil toplumla işbirliği yapmak anlamında dışarıya çıkamadık çünkü üniversite içinde tutunmamız büyük problem. Dışarıya çıktığımız zaman zaten hava olumsuz dönüyor, daha çok sindirmeye çalışıyorlar, daha çok baskı altına almaya çalışıyorlar. Yani çalışmalarımızı ortadan kaldırmaya yönelik bir baskı aracına dönüşebiliyor. (G2)

Öte yandan, bu mesafenin kurucusu salt akademi olarak da görülmez; sivil toplum da akademiye kendinden uzak görmeye alışmıştır. Bir temsilci bu durumun karşılıklı olduğunu, kendisini hiç sokaktan uzak hissetmese de sokaktakinin kendisini öyle gördüğünü, bunun da "iten bir şey olduğunu" aktarır:

Ben benim yaptığımın, senin yaptığın çalışmaların sokağa etkisi olduğunu düşünüyorum. O yüzden bu çalışmaları tercih ediyorum ama sokaktaki aktivistler feminist akademidekiler bunu yapıyor veya yapmıyor dediğinde uzaklık büyüyor. İki taraf da birbirini farklı görüyor, birlikte ne yapabilirizden ziyade biz buradayız onlar orada ayrımı çok net galiba. (G5)

CTS ağının bir kimliğinin olmaması da yine birimlerin sokağa, sivil topluma yaklaşmasına engel olarak görülmektedir. Bir temsilci ağı "birimleri olan yerlerin doğal olarak dayanışmaya geçtiği" bir alan olarak tanımlar ve böyle bir alanın ortak bir söylem veya eylem üretebilmesini pek mümkün görmez: "Yani buradan bir kimlik çıkıyor mu çok emin değilim. CTS ağı olarak şunu yapalım demek belli bir kimlik ister, onun da epey bir ağırlığı vardır ama biz kimliği olabilecek bir grup muyuz?" (G7). CTS ağının "âtlı" olduğuna ilişkin görüşler

yine birlikte bir şey üretememek üzerinden kurulur: “Biraz daha aktif olsa, mesela iki günlük panel yapalım, üniversitelerdeki durumu konuşalım dense bir sürü insan gelir. Bu tip şeylerin üretildiği bir yer olsa, feminist aktivistleri de çağırmak, tartışmayı açmak durumunda kalırsın ama hareket etmediğin zaman kapalı halde devam ediyor” (G1).

Nitekim birimlerin CTS ağı üzerinden ortak bir söylem ürettiklerini veya ortak eylemler geliştirdiklerini söylemek gerçekten pek mümkün değildir. Ağın Haziran 2020’de açılan sosyal medya hesaplarında zaman zaman paylaşımlar yapılmakla birlikte bunların ağırlıklı olarak bilgilendirici metinlerle birimlerin faaliyetlerine ilişkin duyurular ve haberlerden ibaret oldukları görülebilir.⁸ Öte yandan *cts.iletisimagi* isimli Instagram hesabının Nisan 2021 ortası itibarıyla 498 takipçisi olduğu göz önünde bulundurulursa, kamuoyu oluşturma etkisinin henüz pek kuvvetli olamayacağını da düşünmek gerekir.⁹ Bu 498 takipçinin profilleri incelendiğinde ise takipçiler arasında kişisel hesapların veya üniversitelerin CTS birimlerinin veya toplumsal cinsiyet alanında faaliyet gösteren merkezlerin hesaplarının ağırlıkta olduğu, Türkiye kadın hareketi içinde etkili rol oynayan feminist örgütlerin, sivil toplum kuruluşlarının, platformların, dayanışma ağlarının ise CTS ağının sosyal medya hesabını takip etmedikleri görülmektedir. Hatta, *Kadın Koalisyonu*, *CEİD*, *Çatlak Zemin*, *Mor Salkım Derneği*, *Kadının İnsan Hakları Yeni Çözümler Derneği* ve *Aramızda Derneği* ile birkaç bölgesel kadın dayanışma ağı dışında, *cts.iletisimagi* hesabını takip eden feminist örgütlenme yok denilebilir. Bu durum üniversite dışındaki feminist örgütlenmeler için geçerli olduğu kadar, üniversitelerdeki kadın dayanışmasını temsil eden *Mor Kampüs*, *Üniversiteli Kadın Kolektifi* veya *Kampüs Cadıları* gibi feminist topluluklar için de geçerlidir. Son dönemde özellikle yaygınlaşan *#susmabitsin* gibi dijital hareketlerin yine CTS hesaplarını takip etmedikleri görülmektedir.

Sonuç

Son olarak, mevcut çalışmanın sınırlılıklarını da paylaşmak yerinde olacaktır. Yazıda da belirtildiği gibi ağın içindeki bütün CTS birimleri faaliyetleri anlamında eşit derecede aktif olmadıkları gibi çalışmalarını sırasında hepsinin görünür şekilde feminist bir perspektif veya yöntem benimsediklerini ileri sürmek mümkün değildir. Birimlerde gönüllü çalışanların feminizme, Türkiye’deki kadın mücadelesiyle temasları farklı şekillerde olabildiği gibi içlerinde yaptıkları işi feminizme hiç ilişkilendirmeyenler dahi olabilir. Benim gördüğüm kadınlar ise hepsi Türkiye’de kadın hareketi içinde aktif şekilde yer alan, feminist akademik çalışmalar yapan ve kendilerini feminist olarak tanımlayan kadınlardır. Gördüğüm kişilerin bu özelliklerini onların üniversite içi ve dışındaki feminist örgütlenmelere dair paylaşacaklarını belirleyebilecek unsurlar olarak gördüğüm için çalışma kapsamında sadece bu politik duruşu taşıdığını bildiğim kadınlarla görüştim. Öte yandan, farklı motivasyonlarla CTS birimlerinde yer alan kişilerle yapılacak bir çalışmada daha farklı sonuçlara ulaşılması mümkündür. Kanımca çalışmanın bir başka önemli sınırlılığı da üniversitelerdeki örgütlü kadın öğrencilerin ve üniversite dışında toplumsal cinsiyet temelinde çalışan sivil toplum kuruluşlarının ve hatta dijital mecralarda örgütlenen oluşumların CTS’lere ilişkin görüşlerinin incelenmemiş olmasıdır. Hatta bu tür bir sorgulamanın mevcut araştırmayı tamamlayıcı nitelikte olduğunu düşündüğüm için, mutlaka başka bir araştırmanın konusu olması gerektiğine inanmaktayım.¹⁰

Bu çalışmaya, CTS’lerin mücadelelerini temsilcilerinin gözünden, dilinden aktararak, bu birimlerin özellikle kadına yönelik şiddetle mücadele bağlamında feminist hareketteki yeri üzerine birlikte düşünmeye davet eder. Birimlerin kuruluşlarına, işleyişlerine, çalışmalarına dair paylaşılan anlatılarda, üniversitelerin kendi bürokratik kültürleri içerisinde karşılaşılan güçlükler, yönetim zihniyetinden kaynaklı olarak değişebilen destek biçimlerine, üniversitelerin buldukları kentin örgütlenme pratiklerine, birim temsilcilerinin kendi kişisel sermayelerine ve bunları nasıl kullanabildiklerine ilişkin farklılıklar göze çarpmaktadır. Tam da bu farklılıklar nedeniyle CTS birimlerinin Türkiye’deki örgütlü feminist mücadeleyle ilişkilene biçimleri de değişebilmektedir. Öte yandan, anlatılar birimlerin hem kuruluşunun hem işleyişinin sürekli mücadeleyi gerekli kıldığını, mücadelenin hem kişisel hem kolektif bir boyutu olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim birimler arası farklılıklar kişisel sermayelerin ortaklaştırılarak kolektif bir mücadelenin hizmetine sunulmasıyla aşılabilir. Esasen anlatılanlar, kurulan ve büyütülen bir dayanışma alanının hikayesidir.

Üstelik CTS’lerin ürettiği kolektif bilgi ve deneyim üzerinden kurulan bu dayanışma, bugün cinsel şiddetle mücadeleyi üniversite dışındaki kurumlarla birlikte yürütmenin de yolunu açmaktadır. 1980’lerden itibaren hem akademiye hem sivil toplumda kurumsallaşmaya başlayan feminist mücadele, 2000’li yıllara kadar bu iki alan arasındaki iş birliği üzerine gelişir. Akademiye kadın çalışmalarındaki, araştırma merkezlerindeki

hocalar kadın hakları aktivizminden gelen kadınlardır ve bu kadınlar da yine akademideki bilgi ve tecrübeyle örgütlü kadın hareketine katkıda bulunmuşlardır. 2000’li yıllardan sonra ise AB süreciyle beraber yükselen projeciliğin etkisiyle feminist akademinin sokaktan koptuğu eleştirileri yapılmıştır (Polatdemir 2017b). Bugünse CTS’lerin biriktirdiği kurumsal bilginin ve deneyimin kurum dışına aktarılması aslında akademiyle sivil toplum arasındaki bağı yeniden güçlendirilmesi için bir fırsat olarak görülebilir. Üstelik şimdi bu bağı daha kuvvetli olmasını sağlayabilecek bir unsur da siyasi müdahaleler ile akademi dışına itilen feministlerin sivil toplumdaki varlığıdır (G5). Tıpkı kadın araştırma merkezlerinde veya feminist hareketin diğer kurumsallaşma biçimlerinde olduğu gibi CTS’ler de aktivist kadınların kurduğu ve yine bu kadınların gönüllü olarak sahiplendikleri mücadele alanlarıdır. Üniversitelerden koparılan feministlerle bugün sivil toplumla akademi arasındaki “doğal köprüler” yeniden kuvvetlenmektedir. Siyasi koşullar müdahaleyi öngörülemez biçimde sürekli hale getirdikçe, feminist mücadele yöntemleri ve dayanışma biçimleri de çeşitlenmeye ve güçlenmeye devam etmektedir.



¹Kurumsallaşma tecrübelerine dair yakın tarihli önemli bir çalışma için bkz. *Türkiye'deki Kadın Hareketlerinin Farklı Şehirlerde Karşılaştırılması Araştırma Sonuçları* (2017).

²"Kadın hareketi"nin hangi grupları içerdiğine ilişkin bir tartışma için bkz. (Polatdemir 2017a)

³Bu konuda detaylı bir inceleme için bkz. (Binder ve Karakaşoğlu 2017).

⁴Benzer bir durum Yıldız Ecevit'in anlatımıyla kadın araştırma merkezleri için de söz konusudur (Kökalan 2002, 114).

⁵CTS birimlerinin hikayeleri için bkz. (Uygur ve Şimge 2018b).

⁶Birimler çoğunlukla başvuru sahiplerinin ihtiyaçları üzerinden destek faaliyetlerini düzenlerler ancak onarıcı adalet bağlamında mağdur-fail arasında "sağlıklı bir iletişim" kurulmasını sağlamaya yönelik yaklaşımlar da olabilmektedir (Şenol-Cantek 2018, 14).

⁷İzmir'in küçük bir şehir olmasından kaynaklı olarak burada görüşüleni belirtmemeyi seçtim.

⁸İstanbul Sözleşmesine ilişkin Ağustos 2020'de yayımlanan ortak metin ile Şubat 2021'de Boğaziçi Üniversitesindeki LGBTİ kulübünün kapatılmasına ve Nisan 2021'de Boğaziçi CİTÖK'ün ofis çalışanının ücretsiz izne çıkarılmasına karşı hazırlanan ortak açıklamalar şimdiye kadarki genel paylaşımların yeni istisnaları olarak görülebilir.

⁹Twitterda da durum pek farklı değildir. Haziran 2020'de açılan @cts_iletisimagi hesabının Nisan 2021 ortası itibarıyla 286 takipçisi vardır.

¹⁰Bu nedenle çalışma esasen Türkiye'de feminist mücadelenin söylemlerinde ve yöntemlerindeki artan çeşitliliği, bu çeşitliliğin kadın hareketine etkilerini ve farklılaşan mücadele araçlarının ve yöntemlerinin de nesiller arası nasıl etkilediğini anlamayı hedefleyen daha geniş çaplı bir araştırmanın başlangıcı olarak da düşünülebilir. Bu konuda son dönemde yapılan önemli bir çalışma için bkz. (Polatdemir 2017b)

Kaynakça

Ahmed, Sara. *Feminist Bir Yaşam Sürmek*, çeviren. Sümer Aydaş (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2017).

Alptekin, Duygu. "Sokaktan Akademiye: Kadın Hareketinin Kurumsallaşma Süreci" Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, no. 26 (2011): 33-43.

Birkalan-Gedik, Hande A. "Women Studies Programs in Muslim Countries: Caucasus and Turkey," *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures* ed. Suad Joseph (Leiden: E. J. Brill, 2005), 783-785.

Birkalan- Gedik, Hande A. "Türkiye'de Feminizmi ve Antropolojiyi Yeniden Düşünmek: Feminist Antropoloji Üzerine Eleştirel Bir Deneme" *Cogito*, no. 58 (2009): 285-338.

Binder, Charlotte ve Yasemin Karakaşoğlu. "(Feminist) Kadın Hareket(ler)i: Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Uzmanları için Tanım Önerileri," *Türkiye'deki Kadın Hareketlerinin Farklı Şehirlerde Karşılaştırılması Araştırma Projesi Raporu* (2017). https://www.blickwechsel-tuerkei.de/download/Forschungsergebnisse/Frauenbewegungen/tuerkisch/III.1.B.BinderKarakasoglu_TR.pdf.

Bora, Aksu ve Asena Günel (ed.). *90'larda Türkiye'de Feminizm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002).

Çaha, Ömer. *Sivil Kadın: Türkiye'de Kadın ve Sivil Toplum* (Ankara: Savaş Yayınları, 1996).

Dayan, Cansu. "Konumlandırılmış Akademik Marjinalizasyondan Konumlandırılmış Biraradalığa: Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları" *Fe Dergi 11*, no. 2 (2019), 51-64.

Ecevit, Yıldız. "Türkiye'de Kadın Çalışmaları: Durum, Sorunlar ve Gelecek," *Akademik Yaşamda Kadın: Türk ve Alman Üniversitelerinde Kadın Kariyerlerinin Karşılaştırılması* ed. Hasan Coşkun (Ankara: Alman Kültür Merkezi, 1996), 319-336.

Ecevit, Yıldız. "Akademik Bir Alan Olarak Kadın Çalışmaları: Karşılaştırmalı, Feminist, Eleştirel Bir Bakış," *21. Yüzyılın Eşiğinde Kadınlar: Değişim ve Güçlenme Cilt I* ed. Füsün Döşkaya (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2010), 49-52.

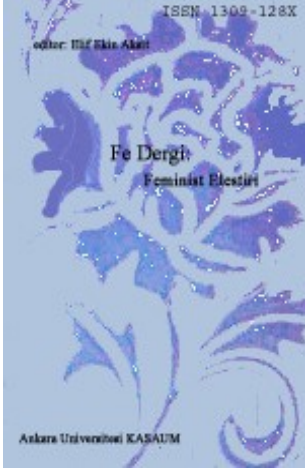
Kadir Has Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Araştırma Merkezi. *Cinsel ve Toplumsal Cinsiyete Dayalı Taciz ve Saldırı Politikalarının Analizi: Türkiye'deki Üniversiteler için Araç Seti*. Rapor. (2017). <https://gender.khas.edu.tr/sites/gender.khas.edu.tr/files/inline-files/1.pdf>.

Kökalan, Füsün. "1980 Sonrası Türkiye'de Kadın Çalışmaları" (Yayımlanmamış YL Tezi, T.C. Muğla Üniversitesi, 2002).

Özkazanç, Alev. "Üniversitede Cinsel Tacize Karşı Önlemler: Mevcut Yaklaşımlara Eleştirel Bir Bakış" *Feminist Politika 3*, (2009), 10-12.

- Özman, Aylin ve İnci Özkan-Kerestecioğlu. "The Historico-Political Parameters of Academic Feminism in Turkey," *Universities in the Neoliberal Era* eds. Hakan Ergül ve Simten Coşar (Palgrave Macmillan, 2017), 181-216.
- Polatdemir, Aslı. "Araştırma Sahalarından Türkiye'deki Kadın Hareketlerine Örnekler," *Türkiye'deki Kadın Hareketlerinin Farklı Şehirlerde Karşılaştırılması* Araştırma Projesi Raporu (2017a). https://www.blickwechsel-tuerkei.de/download/Forschungsergebnisse/Frauenbewegungen/tuerkisch/III.2.A.Polatdemir_TR.pdf
- Polatdemir, Aslı. "Türkiye'deki Kadın Hareketlerini Ayrıştıran ve Birleştiren Perspektifler," *Türkiye'deki Kadın Hareketlerinin Farklı Şehirlerde Karşılaştırılması* Araştırma Projesi Raporu (2017b). https://www.blickwechsel-tuerkei.de/download/Forschungsergebnisse/Frauenbewegungen/tuerkisch/III.3.A.Polatdemir_TR.pdf.
- Sancar, Serpil. "Üniversitede Feminizm? Bağlam, Gündem ve Olanaklar" *Toplum ve Bilim*, no. 97 (2003), 164-82.
- Savaş, Gökhan, Senem Ertan ve Fatma Yol. "Türkiye'deki Üniversitelerin Kadın Araştırmaları Merkezleri Profili Araştırması" *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 17, no. 68 (2018), 1527-1547.
- Şenol-Cantek, Funda. "6 Yıllık Bir Dayanışma Deneyimi: Ankara Üniversitesi Cinsel Taciz ve Saldırıya Karşı Destek Birimi'nin Faaliyetleri," *Üniversitelerde Cinsel Taciz ve Saldırıyla Mücadele: CTS Çalışmaları* ed. Gülriz Uygur ve Hülya Şimğa (KKTC: Doğu Akdeniz Üniversitesi Yayınevi, 2018), 11-16.
- Türkiye'deki Kadın Hareketlerinin Farklı Şehirlerde Karşılaştırılması Araştırma Sonuçları* (2017). https://www.blickwechsel-tuerkei.de/tr/Proje/2014-2016/Proje_Kadin_Hareketleri/Arastirma_Sonuclari_Kadin_Hareketleri1.php.
- Uygur, Gülriz ve Hülya Şimğa. "Giriş," *Üniversitelerde Cinsel Taciz ve Saldırıyla Mücadele: CTS Çalışmaları* ed. Gülriz Uygur ve Hülya Şimğa (KKTC: Doğu Akdeniz Üniversitesi Yayınevi, 2018a), 1-9.
- Uygur, Gülriz ve Hülya Şimğa (ed.). *Üniversitelerde Cinsel Taciz ve Saldırıyla Mücadele: CTS Çalışmaları* (KKTC: Doğu Akdeniz Üniversitesi Yayınevi, 2018b).

Yayınlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM
Adres: Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Cebeci 06590 Ankara



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 13, Sayı 1
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

Toplumsal Cinsiyet, Savaş ve Hukuk: Kongo Demokratik Cumhuriyeti'nde Cinsel Şiddet Suçları

Bilge Şahin

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 10 Haziran 2021

Yazı Gönderim Tarihi: 01.02.2021

Yazı Kabul Tarihi: 12.05.2021

Bu makaleyi alıntılar için: Bilge Şahin, “**Toplumsal Cinsiyet, Savaş ve Hukuk: Kongo Demokratik Cumhuriyeti'nde Cinsel Şiddet Suçları**” *Fe Dergi* 13, no. 1 (2021), 57-70.
URL: http://cins.ankara.edu.tr/25_5.pdf

Bu eser akademik faaliyetlerde ve referans verilerek kullanılabilir. Hiçbir şekilde izin alınmaksızın çoğaltılamaz.

Toplumsal Cinsiyet, Savaş ve Hukuk: Kongo Demokratik Cumhuriyeti'nde Cinsel Şiddet Suçları*
Bilge Şahin**

Kongo Demokratik Cumhuriyeti'nde cinsel şiddet suçları sistematik ve yaygın bir şekilde işlenmektedir. Bu suçlarla mücadele etmek için uluslararası örgütler ve hükümet dışı kuruluşlar Kongo'da hukuk sistemine yardımda bulunmaktadır. Bunun için uluslararası aktörler Kongo hukuk sisteminin cinsel şiddet suçları alanında güçlendirilmesine, cinsel şiddet suçlarına maruz kalan kadınların adalete erişmelerine ve bu suçları işleyen kişilerin cezalandırılmasına odaklanmaktadır. Cinsel şiddet suçları barış zamanı kadınlara yönelik şiddetin savaşta bir uzantısı olarak ortaya çıkmasına rağmen, uluslararası alanda bu suçlar ele alınırken toplumsal cinsiyet göz ardı edilmiştir. Cinsel şiddet suçlarının hukuki çerçevede ele alınması önemli olmakla birlikte, bu suçların tanımında ve çözüm sürecinde toplumsal cinsiyetin göz ardı edilmesi, bu suçların ortadan kaldırılması için büyük engel teşkil etmektedir. Cinsel şiddet suçlarıyla mücadele için sadece hukukla sınırlı kalmayarak iktidarın kadına hem fiziksel hem de sistematik şiddeti meşru kıldığı ekonomik, siyasi ve sosyal alanları da kapsayacak şekilde mücadele vermek gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Savaşta Cinsel Şiddet Suçları, Toplumsal Cinsiyet, Eleştirel Hukuk Teorisi, Kongo Demokratik Cumhuriyeti, Afrika

Gender, War, and Law: Sexual Violence Crimes in the Democratic Republic of the Congo

In the Democratic Republic of the Congo, sexual violence crimes are widespread and committed systematically. To challenge these crimes, international organizations and non-governmental organizations provide support to the Congolese legal system. They focus on strengthening the legal framework on sexual violence crimes, facilitating access to justice for survivors of these crimes, and prosecuting the perpetrators. While sexual violence crimes result from the continuum of gendered violence from peacetime to conflict, this is not recognized at the international level in challenging sexual violence crimes. It is essential to deal with sexual violence crimes through a legal context; however, not acknowledging gender in the interpretation of and solutions to these crimes prevents their eradication. These crimes must be challenged not only through law but with reference to economic, political, and social aspects where power legitimizes violence against women.

Keywords: Conflict-related Sexual Violence Crimes, Gender, Critical Legal Theory, Democratic Republic of the Congo, Africa

Giriş

Kongo Demokratik Cumhuriyeti (Kongo) 1996 – 2003 yılları arasında komşu devletlerin ve çok sayıda silahlı grubun dahil olduğu iki büyük savaşa sahne olmuştur. 2003 yılında savaşın tarafları arasında barış antlaşmalarının imzalanmasına rağmen ülkenin doğusundaki çatışmalar sona ermemiştir. Devam eden çatışmalarda öldürme, zorla yerinden etme, çocukların asker olarak kullanılması gibi birçok insan hakları ihlali meydana gelmektedir (Marriage 2013). Bunlara ek olarak cinsel şiddet suçları sistematik ve yaygın bir şekilde işlenmektedir.

* Bu makale, yazarın *Sexual Violence Crimes and Gendered Power Relations: Bringing Justice to Women in the Democratic Republic of the Congo* (London: Routledge, 2021) kitabından uyarlanmıştır.

** Dr Öğretim Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, <https://orcid.org/0000-0003-2101-7074>, bs42@soas.ac.uk, Yazı Gönderim Tarihi: 01.02.2021, Yazı Kabul Tarihi: 12.05.2021

Cinsel şiddet suçlarıyla mücadele etmek için uluslararası örgütler ve hükümet dışı kuruluşlar önemli yardımlarda bulunmaktadır. Bu yardımların başında Kongo hukuk sisteminin geliştirilip güçlendirilmesi gelmektedir. Uluslararası aktörler cinsel şiddete maruz kalmış Kongolu kadınların hukuki sürece katılarak faillerin cezalandırılmasını hedeflemektedirler. Bu uluslararası yardımlar sonucu Kongo hukuk sisteminde önemli gelişmeler gözlenirse de ülkenin doğu bölgesinde cinsel şiddet suçları işlenmeye devam etmektedir.

Bu makalede, savaşta işlenen cinsel şiddet suçlarıyla mücadele için yapılan uluslararası yardımlar ve bu yardımların çok boyutlu sonuçları incelenecektir. Makalede, cinsel şiddet suçları bölgeye hâkim olan toplumsal cinsiyet güç ilişkileriyle doğrudan ilişkilendirilmekte ve bu suçlarla mücadele için toplumsal cinsiyetin dönüşümünün gerekliliği savunulmaktadır. Uluslararası yardımlar ise hukuk söylemi içerisinde hareket etmekte ve adaletin sağlanacağı taahhüdünü barındırmaktadırlar. Ancak bu makale, eleştirel hukuk teorisini kullanarak hukukun toplumsal cinsiyetin dönüşmesi konusundaki sınırlarını ortaya koyacaktır. Bu doğrultuda, makalenin amacı hukuk çerçevesinde yürütülen mücadelenin cinsel şiddet suçlarını ortadan kaldırmak ve toplumsal cinsiyeti dönüştürmek için ne ölçüde etkili olduğunu analiz etmektir. Böylece, Kongo'nun doğu bölgesinde etkili olan toplumsal cinsiyet güç ilişkilerinin uluslararası yardımlarla yapılan hukuki müdahalelerden nasıl etkilendiğini inceleyerek literatüre önemli bir katkıda bulunulacaktır.

Makale, ilk olarak cinsel şiddet suçlarının nedenlerini ve toplumsal cinsiyetle olan bağlantısını ortaya koyacaktır. Bunu takip eden bölümde uluslararası alanda cinsel şiddet suçlarının nasıl tanımlandığı ve bu suçlarla hukuki çerçevede mücadele etmenin sonuçları açıklanacaktır. Bu yapılırken de cinsel şiddet suçlarına yönelik hem tanım hem de çözüm yöntemleri içerisinde toplumsal cinsiyete ne ölçüde yer verildiği incelenecektir. Üçüncü bölüm cinsel şiddet suçlarıyla mücadele için Kongo'ya yapılan hukuki yardımları ele alacaktır. Son bölüm ise hukuki mücadelenin bölgeye hâkim olan toplumsal cinsiyet ilişkilerine etkisini analiz edecektir.

Bu makalede kullanılan veri 2015-2016 yılları arasında Kongo'nun iki büyük doğu eyaletinde, Kuzey Kivu ve Güney Kivu, toplanmıştır. Bu süre içinde toplam 79 katılımcıyla görüşmelerde bulunulmuştur. Bu görüşmecilerin 38'i uluslararası ve yerel hükümet dışı kuruluş çalışanları, Birleşmiş Milletler (BM) çalışanları, barış koruma misyonu çalışanları, Kongolu avukatlar ve hakimler ve son olarak Kongolu feminist aktivistlerdir. Bunun dışında eyaletlerin merkezlerinden uzaktaki köylerde, askeri grupların saldırılarına ve cinsel şiddet suçlarına maruz kalan 35 Kongolu kadınla 4 farklı odak grubu (A, B, C ve D Odak Grupları) içerisinde görüşülmüştür. Bunlardan ayrı olarak 6 görüşmeciyle 15 yaşından küçük olmaları ve şiddet deneyimlerinin yeni olması nedeniyle bire-bir görüşmelerde bulunulmuştur. Elbette gerek konunun hassaslığı gerekse araştırma yapılan bölgenin aktif savaş bölgesi olması nedeniyle etik ilkelere azami hassasiyet gösterilmiş ve tüm güvenlik önlemleri alınmıştır. Katılımcılara zarar vermemek birincil öncelik olmuştur. Metin içinde katılımcıların isimleri kullanılmamış, gereken noktalarda fiktif isimler verilmiştir.

Barıştan Savaşa Devam Eden Şiddet

Uluslararası alanda Kongo "dünyanın tecavüz başkenti" olarak anılmaktadır (UN News 2010). Ülkenin doğu bölgesinde cinsel şiddet suçları korkunç bir vahşetle oldukça yaygın bir şekilde işlenmektedir. Bu suçlara büyük oranda kadınlar ve kız çocukları maruz kalsa da erkeklere ve oğlan çocuklarına yönelik cinsel şiddet suçlarının işlendiği de görülmektedir. Bu suçların failleri ise yalnızca silahlı gruplar içerisinde hareket eden erkekler değil aynı zamanda Kongo ordusunda ve BM Barış Koruma Misyonunda görev alan askerlerdir (Freedman 2015). Cinsel şiddet suçları genelde kamuya açık, herkesin görebileceği alanlarda meydana gelmektedir. Bu suçlar bireysel ve toplumsal açıdan çok çeşitli sonuçlar doğurmaktadır. Fiziksel yaralanmalar, istenmeyen hamilelik ve bulaşıcı hastalıkların yanı sıra bu şiddete maruz kalan kişiler, travma benzeri psikolojik sorunlarla da mücadele etmek zorunda kalmaktadırlar. Bunlara ek olarak cinsel şiddete maruz kalan kişinin ailesinden ve içinde bulunduğu toplumdan dışlandığı yaygın bir şekilde görülmektedir. Cinsel şiddet suçunun sorumluluğu kadına yüklenmekte ve kadın karalanma, ayıplanma ve dışlanmaya maruz kalmaktadır. Bu durum beraberinde kadınlar için ekonomik sorunlar doğurmakta ve kadınları hayatta kalmak için önemli bir mücadele vermek zorunda bırakmaktadır (Kongolu aktivistle görüşme, 20 Ekim 2015, Goma).

Cinsel şiddet suçlarının ortaya çıkma nedeni doğrudan çatışmalarla açıklanmakta ve Kongo'da barış sağlandığında bu suçların ortadan kalkacağına inanılmaktadır. Ancak bu yaklaşım kadınların savaşta şiddet deneyimlerini toplumsal cinsiyet güç dinamiklerinden ayırmakta ve bu suçların toplumsal dokuya içkin olduğunu görememektedir (Ayiera 2010). Oysaki cinsel şiddet suçları sadece savaşta meydana gelmemekte, barış zamanı kadınlara yönelik şiddetin savaşta bir uzantısı olarak ortaya çıkmaktadır (Cockburn 2014). Cinsel

şiddet suçları toplumsal cinsiyetten kaynaklı şiddet eylemleridir ve toplumsal cinsiyetin doğallaştırdığı ve meşrulaştırdığı algılar doğrultusunda gücün ve hakimiyetin ortaya çıkış biçimidir (Bourke 2007). Bu bölüm cinsel şiddet suçlarını şiddetin barıştan savaşa olan devamlılığı üzerinden analiz ederek bu suçların Kongo özelinde ortaya çıkma nedenlerini açıklayacaktır.

Şiddet sadece görünen, fiziksel şiddetten ibaret değildir, aynı zamanda siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel güç dinamiklerine de içkindir (Galtung 1969). Güç dinamiklerine içkin olan şiddet belli gruplara yönelik hakimiyeti, sömürüyü, baskıyı ve dışlamayı beraberinde taşımaktadır (Žižek 2008). Şiddete bu çerçeveden baktığımızda kadınlar için sadece savaşın değil barışın da şiddeti barındırdığını söylememiz mümkündür. Kadın bedenine yüklenen anlamlar ve kadınların toplum içinde sahip oldukları roller barış zamanında kadının sadece fiziksel şiddete maruz kalmasına neden olmaz, aynı zamanda kadını marjinalleştirerek ve öznelliğini kısıtlayarak güç dinamiklerinden kaynaklı sistematik şiddete de maruz bırakmaktadır. Bu nedenle barış dönemi kadınlar için yanıltıcı olmakla birlikte bu dönemde etkili olan toplumsal cinsiyet güç ilişkilerinin savaş zamanı da kadının bedenine yönelik algının ve kadınların deneyimlerinin belirlenmesinde etkili olmaktadır (Wibben 2020). Bir başka deyişle, kadınlara ve erkekliklere toplumsal cinsiyetten kaynaklı yüklenen değerler ve anlamlar savaş zamanında kadınların ve erkeklerin rollerini ve deneyimlerini doğrudan belirlemektedir. O halde savaşta kadınların deneyimledikleri şiddet sadece savaş söylemi içerisinde anlaşılmalı, barıştan savaşa şiddetin devamlılığı üzerinden açıklanmalıdır (Cockburn 2014).

Kongo'nun doğu bölgesindeki çatışmalarda işlenen cinsel şiddet suçlarının nedenlerini anlamak için ilk olarak bu bölgeye hâkim olan toplumsal cinsiyet ilişkilerine bakmamız gerekmektedir. Afrika kıtasında toplumsal cinsiyet ilişkileri incelenirken sömürgecilik döneminden başlamak gerekmektedir çünkü sömürgecilikle birlikte kadınların ve erkeklerin toplumdaki rolleri ve ilişkileri önemli bir şekilde değişmiştir (Tamale ve Bennett 2011). Kongo'nun doğu bölgesinde sömürgecilik öncesinde kadınlar toplumda ve ailede karar verme mekanizmalarında önemli yere sahipken ve toprağa sahip olmaları nedeniyle ekonomik gücü ellerinde bulundururken, Belçikalı sömürgeci otoritelerin gelmesiyle bunlar tamamen ortadan kalkmıştır. Kadınların temel görevi ailelerine ve eşlerine hizmet etmek olarak belirlenmiş ve her türlü konuda erkeğin otoritesi altına alınmışlardır. Kadın, erkek izni olmadan kamu alanında hiçbir faaliyet yapamaz hale gelmiş ve karar mekanizmalarına dahil edilmemiştir (Rusan Wilson 1982). Kongo bağımsızlığını elde ettikten sonra da kadının toplumdaki bu konumu hukuki, siyasi, ekonomik ve dini araçlarla devam ettirilmiştir (Freedman 2015).

Mevcut toplumsal cinsiyet rollerinde bu tarihselliğin etkisi devam etmekle birlikte görüşme yapılan Kongolu kadınlar evliliğin ve cinselliğin de oldukça belirleyici olduğunu ifade etmişlerdir. Görüşmeciler geleneksel anlamda kadın olmanın anne, eş ve kız kardeş şeklinde aile ilişkileriyle tanımlandığını belirtmişlerdir (Odak Grubu A, 21 Aralık 2015, Nyiragongo). Buna bağlı olarak da kadın olmanın gerekliliği evlenmek, eşin cinsel ihtiyaçlarını karşılamak, çocuk sahibi olmak, çocuklara bakmak şeklinde tanımlanmıştır (Odak Grubu D, 26 Kasım 2015, Minova). Kadın olmanın erkeğin otoritesine bağlı olmak olarak görüldüğü ve itaatini olmadığı durumlarda erkek tarafından kadına uygulanan şiddetin meşrulaştırıldığı belirtilmiştir (Odak Grubu C, 26 Kasım 2015, Minova). Erkek hem ailenin hem de toplumun lideri ve koruyucusu olarak tanımlanmıştır. Aile kurumunun içinde cinsellik de erkek için üretilmiş bir alandır. Kongolu kadın görüşmeciler erkeğin cinselliğinin doğal görüldüğünü ve erkeklerin ne zaman isterlerse bu ihtiyacı yerine getirme hakkına sahip olduklarını belirtmişlerdir. Bu durumda kadının cinselliğinden ve rızasından söz edilmemekte ve kadının mutlak itaati beklenmektedir (Odak Grubu B, 21 Aralık 2015, Nyiragongo). Barış dönemine hâkim olan kadına yönelik sömürüyü, marjinalleşmeyi, baskıyı, kontrolü ve fiziksel şiddetin meşruluğunu içeren bu güç ilişkileri kadınlara yönelik şiddetin varlığını ortaya koymaktadır.

Savaş dönemine gelindiğinde toplumda kadınlara yönelik algı ve erkekliğin kadınlık üzerindeki otoritesi cinsel şiddet suçlarının ortaya çıkışlarında belirleyici rol oynamaktadır. İlk olarak bu suçlar savaşta kullanılan bir silah ya da askeri bir taktik olarak tanımlanmaktadır (Crawford 2017). Buna göre eğer bir savaş farklı etnik, dini, ulusal ya da benzeri gruplar arasındaysa kadınların bedenleri savaş alanı haline gelmektedir. Kadınların toplum içindeki sembolik konumu, ailenin ve toplumun devamlılığını sağlamaları nedeniyle düşmanların topluma saldırma amacıyla kadınlara cinsel şiddet uyguladığı görülmektedir. Kadınların bedenleri aynı zamanda düşman grubun erkeklerini zayıflatma ve onlara karşı güç gösterisi yapma amaçlı bir mesaj mahiyetinde de cinsel şiddete maruz kalmaktadır (Eriksson Baaz ve Stern 2013; Davies ve True 2015). Burada erkeklerin kadınlar üzerindeki hakimiyeti ve "kadını" koruyamayan erkeğin erkekliğini kaybetmesi şeklinde bir algıyla hareket edilmektedir. Ayrıca toplumu baskılamak, direnişini kırmak ve kontrol altına almak gibi amaçlarla da cinsel şiddet suçlarının işlendiği görülmektedir (Freedman 2015).

Militarist erkeklikler de cinsel şiddet suçlarının neden işlendiğini açıklamak için önemlidir. Cockburn (2001, 18), ordunun ve silahlı grupların, erkeklerin vücutlarını nasıl silah olarak kullanmayı öğrendikleri alanlar olduğunu ve yumruk, tekme ve nihayetinde penisin eril iradenin dayatılması için kullanılan birer araç haline geldiğini belirtmektedir. Bu da ordu ve silahlı gruplarda erkekliğin yeniden üretilmesine ve erkekliğe içkin olan şiddetin güçlendirilmesine neden olmaktadır. Erkekliğin gücü ve otoritesi kadınlık üzerinde hakimiyet kurmak olarak barış döneminde belirlendiği için savaş döneminde de erkekler güç ve otoritelerini düşman topluma göstermek için kadınlara cinsel şiddette bulunmaktadırlar (Eriksson Baaz ve Stern 2018; Fahlberg ve Pepper 2016).

Son olarak, toplumsal cinsiyet erkeklik için yerine getirilmesi gereken temel ihtiyaçları belirleyerek de cinsel şiddet suçlarının ortaya çıkmasında etkili olmaktadır. Eriksson Baaz ve Stern'in (2010, 31) Kongo ordusunun askerleriyle gerçekleştirdikleri çalışmada, askerler kadınlara tecavüz ederek "temel ihtiyaçları olan cinselliği" yerine getirdiklerini belirtmişlerdir. Kongo'daki yerel silahlı gruplardan biri olan Mai-Mai ile yapılan başka bir çalışmada da benzer nedenlerin verildiği görülmektedir: "Kadınlar bizlerin cinsel ihtiyaçlarını gidermek için vardır, cinsel ihtiyacımız olduğunda köylere kadın avlamaya çıkarız" (Women for Women International 2007, 13). Barış dönemi kadın bedeninin erkeğin ihtiyaçları doğrultusunda tanımlanması, sadece erkek cinselliğinin doğal kabul edilmesi ve kadının rızası aranmaksızın istenildiği zaman gerçekleştirilebilmesi düşüncesi savaş zamanı cinsel şiddetin ortaya çıkmasında etkili olmaktadır.

Bu durumda barıştan savaşa doğru toplumsal cinsiyetten kaynaklı şiddetin devamlılığı oldukça net bir şekilde ortaya konmaktadır. Kongo'nun doğusunda savaş zamanında işlenen cinsel şiddet suçları, topluma içkin olan toplumsal cinsiyet güç ilişkilerinden doğrudan etkilenmektedir. Barış zamanı hâkim olan kadın bedeninin toplumdaki yeri, erkekliğin kadınlık üzerindeki otoritesi, eril cinselliğinin tanımlanışı ve erkekliğe atfedilen güç savaş zamanı hedefin kim olacağı ve şiddetin hangi şekilde manifesto edeceğini belirlemektedir. Bu nedenle cinsel şiddet suçlarıyla mücadelede sadece savaşın sona erdirilmesi üzerinden hareket edilmemeli, toplumsal cinsiyet güç ilişkilerine doğrudan müdahale edilmesi gerekmektedir.

Uluslararası Politikada Cinsel Şiddet Suçları

Cinsel şiddet suçları, insanlık tarihinde savaşın olduğu durumlarda daima ortaya çıkmışlar, ancak uluslararası alanda çok uzun yıllar görünürlük kazanmamış ve bir sorun ya da bir suç olarak kabul edilmemişlerdir. Bunun yerine cinsel şiddet suçları savaşın kaçınılmaz bir yan etkisi, askerlerin stres atmaya ya da deşarj olmak için ihtiyaçları olan bir durum ya da savaş ganimeti olarak tanımlanmıştır (Bosmans 2007). 1990'lı yıllardan itibaren bu durum değişmiş ve cinsel şiddet suçları uluslararası alanda giderek artan bir öneme sahip olmuştur. Bu suçlar ve genel olarak kadınların savaştaki deneyimleri ilk olarak 2000 yılında BM Güvenlik Konseyi'nin kadın, barış ve güvenlik alanında bir dönüm noktası olarak kabul edilen 1325 sayılı kararnameinde ele alınmıştır. Bu kararname kadınların savaştaki deneyimlerinin tanınması, kadınların korunması ve çözüm süreçlerine dahil edilmeleri için gerekli yasal dayanağı sağlamış olması nedeniyle büyük öneme sahiptir. Bu kararname hem kadınların savaştaki yerinin önemini vurgulamış hem de BM'nin kadın, barış ve güvenlik alanına daha spesifik olarak odaklanmasını sağlamıştır (Bell ve O'Rourke 2010). Kabul edildiğinden bu yana, 1325 sayılı Güvenlik Konseyi kararı özellikle cinsel şiddet suçlarıyla olan mücadelenin temel taşı haline gelmiştir. Bu bölüm cinsel şiddet suçlarının BM Güvenlik Konseyi tarafından nasıl tanımlandığını ve bu suçlarla mücadele için hangi stratejinin seçildiğini inceleyecektir.

2008 yılından itibaren kadın, barış ve güvenlik alanında BM Güvenlik Konseyi ek kararnamele çıkartmıştır. Bu kararname kadınların savaşta korunmaları, cinsel şiddet suçlarının sona erdirilmesi, kadınların barış ve güvenlik süreçlerine dahil edilmeleri ve bu kararnamele ulusal düzeyde uygulanması için eylem planlarının geliştirilmesi gerekliliğinin üzerinde durmaktadırlar. 1820 (2008), 1888 (2009), 1960 (2010) ve 2106 (2013) kararnamele yalnızca savaşta gerçekleşen cinsel şiddet suçlarına karşı kadınların korunması ve suçluların yargılanması üzerinde dururken, 1889 (2009), 2122 (2013) ve 2242 (2015) kararnamele kadınların savaşın çözüm yöntemlerine ve barış sürecine dahil edilmesine de odaklanmaktadır. Son belirtilen kararnamele cinsel şiddet suçlarından doğrudan bahsediyor olmasa da kullanılan dil bu suçların hala temel odak noktası olduğunu göstermektedir (Otto 2016). Böylece bu kararnamele birlikte uluslararası alanda cinsel şiddete yönelik ilgi önemli ölçüde artmıştır. Hatta cinsel şiddet suçları kadınların savaştaki diğer deneyimlerini marjinalleştirecek ölçüde uluslararası politikanın merkezine yerleşmiştir.

BM Güvenlik Konseyi'nin kadın, barış ve güvenlik alanında kabul etmiş olduğu kararnamele cinsel şiddet suçlarını savaşta belli bir toplumun aşağılanması, korkutulması, yerinden edilmesi ve hakimiyet altına

alınması için uygulanan savaş taktiği olarak tanımlamaktadır (BM Güvenlik Konseyi S/RES/1820). Buradaki vurgu kadından ziyade topluma yapılan saldırıdır ve kadın bedeninin toplumsal cinsiyet güç ilişkileri nedeniyle toplumdaki konumundan bahsedilmemiş sadece cinsel şiddet suçlarının taktikselliğine değinilmiştir. Cinsel şiddet suçları aynı zamanda uluslararası barış ve güvenliğe tehdit olarak da tanımlanmaktadır (BM Güvenlik Konseyi S/RES/1820; S/RES/2106). Cinsel şiddet suçlarının stratejik olarak kullanıldığının vurgulanması gerekli olsa da BM Güvenlik Konseyi kararnameleleri bu suçlara militarizm ve güvenlik çerçevesinden yaklaşmakta ve toplumsal cinsiyetle olan bağı kurmamaktadır. Bu tanımlar, uluslararası politikada cinsel şiddet suçlarının sadece savaş çerçevesinde kabul edildiğini göstermektedir. Bu da toplumsal cinsiyetin sorunlu olduğunun kabul edilmesini ve dönüştürülmesine yönelik çabaların ortaya çıkmasını engellemektedir. Bir önceki bölümde cinsel şiddet suçlarının savaşta bir silah ya da taktik olarak tanımlandığı belirtildiğinde toplumsal cinsiyetle olan ilişkinin üzerinde durulmuştu. Ancak söz konusu kararnamelere bakıldığında Güvenlik Konseyi'nin bu ilişkiyi kurması bir yana toplumsal cinsiyet kelimesine dahi çok az yer verdiği gözlenmekte ve yer verdiği noktalarda da güç ilişkilerine içkin olan bu terimin kadınla eş anlamlı bir şekilde kullanıldığı tespit edilmektedir. Charlesworth (2004, 14-17) radikal bir niteliğe sahip toplumsal cinsiyet teriminin uluslararası alanda kadını ifade etmek için kullanılan bir kelime haline gelmesini, feminist konseptlerin uluslararası politikaya dahil edildiğinde siyasi ve ideolojik önemlerini yitirerek teknik konular halini aldıkları şeklinde yorumlamaktadır. Uluslararası politikada cinsel şiddet suçları tanımlanırken toplumsal cinsiyetle olan bağlarının tanımlanmaması bu suçların beslendiği güç ilişkilerini görünmez kılmaktadır. Bu durum ise cinsel şiddet suçlarıyla mücadelede etkili sonuçlar üretilmesini engellemektedir.

BM Güvenlik Konseyi kararnameleleri cinsel şiddet suçlarıyla mücadelede hukukun önemi üzerinde durmakta ve suçların gerçekleştiği ülkelerin yargı sistemlerinin güçlendirilmesinin, cinsel şiddet suçlarına maruz kalanların adalete erişimlerinin sağlanmasının ve faillerin cezalandırılmasının barış ve adaleti sağlayacağını belirtmektedirler (BM Güvenlik Konseyi S/RES/1888, para.8; S/RES/1820, para.4; S/RES/2106, para.1). Kadınların hukuk sistemi içinde korunması ve savaşta ihlal edilen haklarının geri sağlanması oldukça önemlidir. Hak merkezli bakış açısı hukuk sisteminin içinde kadınlara eşitsizliğe karşı çözümler sunabilir. Ancak söz konusu toplumsal cinsiyet güç ilişkilerini dönüştürmek olduğunda Charlesworth (1995) bu çözümlerin sınırlı olduğunu ve toplumsal değişimin gerçekleştirilmesinde ulusal veya uluslararası herhangi bir yasanın önemi konusunda şüpheli olmak gerektiğini söylemektedir.

Eleştirel hukuk teorisi, barışın, adaletin ya da sosyal dönüşümün sağlanmasının hukuk sistemi ve hak merkezli bir söylemde gerçekleşiyor olmasının çeşitli sınırları olduğunu savunmaktadır (Kennedy 2004; Koskenniemi 2010). Bu sınırların ilki, hukuk sisteminin çözüm sürecine hâkim olması durumunda bunun dışındaki siyasi, ekonomik ve sosyal alanlara yapılması gereken müdahalelerin marjinalleşmesidir. Bu durum, uluslararası ve ulusal politikaların ve kaynakların hukuk sistemine odaklanmasına ve siyasi, ekonomik ve sosyal alanlarda mücadeleye yönelik eşit çabaların olmamasına neden olmaktadır (Kennedy 2004). BM Güvenlik Konseyi kararnamelelerinde de cinsel şiddet suçlarını önlemek için hukuk sistemi ve hak merkezli söylemin hâkim rol oynaması benzer bir sınırlama getirilmesine neden olmakta, kadınların savaşta deneyimleri ve eşitlik ve özgürlük talepleri sadece hukuk çerçevesinde dile getirilmekte ve siyasi, ekonomik ve sosyal dinamikler içinde kadınlara alternatifler geliştirilmemektedir.

İkinci sınır, hukuk sistemi ve hak merkezli çözüm yöntemlerinin bireysel niteliğe sahip olması ve sistematik bir değişime yol açmaya uygun olmamalarıdır. Kadınların hakları elbette çok önemlidir ve kadınların statülerini iyileştirmek için önemli bir adımdır. Ancak kadınların eşitliği ve özgürlüğünü büyük ölçüde hukuk çerçevesinde gerçekleştirmeye çalışmak kadınların deneyimlerini ve ihtiyaçlarını sınırlı ve bireysel dile sahip hak söyleminde tutacaktır (Pritchard-Jones 2018; Tonetto 2019). Üçüncü bir sınır da hukuki çözüm yöntemlerinin cinsel şiddet suçlarının ortaya çıkmasındaki güç ilişkilerine müdahale etmemesi ve büyük ölçüde bu suçların sonuçlarına yönelik çözümler getirmesidir. BM Güvenlik Konseyi kararnamelelerinde cinsel şiddet suçu işleyenlerin yargılanmasına yönelik söylem önemli olmakla birlikte, bu sadece sorunun semptomlarıyla uğraşmakta ancak sorunun esas nedenine dair doğrudan bir müdahalede bulunmamaktadır. Böylece cinsel şiddet suçlarının ortaya çıkmasında etkili olan güç ilişkileri devam etmektedir.

Son olarak, eleştirel hukuk teorisi barışın, adaletin ve özgürlüğün hukuki çerçeve içine sıkıştırıldığını ve devlet-merkezli yaklaşımla kurumsallaştırılıp siyasi ve idari mekanizmanın merkezine yerleştirildiğini söylemektedir. Kurumsallaşmanın önemli bir sonucu insanların haklarını ancak o haklar tanıdığı, hukukileştiği ve kurumsallaştığı ölçüde kullanabilmeleridir. Haklar kurumsallaştığında bu hak ve özgürlüklerin gerçekleşmesi mahkemelere ve idarecilere kalmakta ve bu da kurumların çıkarlarını ve değerlerini gözeterek hareket etmelerine

neden olmaktadır. Hukuk, siyasi bir dönüşüm sağlamak ve kadınları güçlendirmek yerine, devletin kontrolünün sağlanmasına neden olmaktadır (Koskenniemi 2010, 49). BM'nin cinsel şiddet suçlarını hukuk söylemi içerisinde devlet-merkezli bir yaklaşımla sona erdirmeye çalıştığını görmekteyiz. Bu durum kadınların haklarının tanınması ve korunmasını mahkemelere ve idarecilere bırakmaktadır.

Uluslararası alanda cinsel şiddet suçları ele alınırken barıştan savaşa devamlılık gösteren şiddetin tanınmadığı ve müdahale edilmediği görülmektedir. Bu doğrultuda hukuk sistemi içerisinde Kongo'ya yapılan uluslararası yardımlar hukuk dışında alternatif çözüm yöntemleri oluşturulmaması, sistemsel dönüşümden ziyade bireysel sonuçlar doğurması, toplumsal cinsiyete müdahale etmemesi ve kadınların özgürlüklerinin kurumsallaştırılması yönünden incelenecektir.

Cinsel Şiddet Suçlarıyla Hukuki Çerçeve Mücadele

Kongo'daki cinsel şiddet suçlarıyla mücadele hukuki çerçevede gerçekleşmektedir. Bunun için uluslararası yardımlar Kongo'nun hukuk sisteminin güçlenmesine, cinsel şiddet suçlarına maruz kalan kadınların adalete erişim sağlamasına ve bu suçları işleyen kişilerin cezalandırılmasına odaklanmaktadır. Bu bölüm bu üç noktayı inceleyecektir.

Cinsel şiddet suçlarına hukuki çerçevede müdahale edilmesi, hukuku bu suçları ortadan kaldırmak için birincil araç haline getirmektedir. Bu nedenle de ilk olarak Kongo hukuk sisteminin uluslararası hukuk kuralları doğrultusunda yeniden düzenlenmesinin gerekliliği ortaya konmuştur. Savaşta işlenen cinsel şiddet suçları için uluslararası hukuktaki en önemli kaynak Uluslararası Ceza Mahkemesi'nin kurucu sözleşmesi olan Roma Statüsü'dür. Roma Statüsü'nde cinsel şiddet suçları insanlığa karşı suç (Madde 7) ve savaş suçları (Madde 8) olarak tanımlanmaktadır. Madde 7(g) cinsel suçlar olarak kabul edilen şiddet eylemlerini tecavüz, cinsel köleleştirme, fuhuşa zorlama, hamileliğe zorlama, zorla kısırlaştırma veya benzeri ağırlıkta diğer cinsel şiddet eylemleri olarak tanımlanmaktadır. Roma Statüsü suç unsurlarını tanımladığı ek bölümde tecavüz suçunu şu şekilde ele almıştır:

1. Failin, mağdurun veya failin vücudunun herhangi bir kısmına cinsel bir organla veya herhangi bir cisim veya herhangi bir şeyle anal veya genital açıklığa çok az da olsa nüfuz ederek sonuçlanan bir davranışla bir kişinin vücudunu işgal etmesidir.
2. İşgal, bu kişiye veya başka bir kişiye karşı şiddet korkusu, baskı, gözaltı, psikolojik baskı veya gücü kötüye kullanma gibi nedenlerle kuvvet veya zorlama tehdidi veya zorlama yoluyla veya zorlayıcı bir ortamdan yararlanılarak gerçekleştirilmiş veya işgal, gerçek rıza gösteremeyen bir kişiye karşı yapılmıştır.

Kongo'nun 2002 yılında Roma Statüsü'nü imzalaması sonucunda bu metin ulusal hukukta doğrudan etkili hale gelmiştir. Yine de uluslararası örgütler ve hükümet dışı kuruluşlar Kongo iç hukukunun Roma Statüsü doğrultusunda yenilenmesi için önemli girişimlerde bulunmuşlardır. Bunların en önde geleni kadın ve erkek eşitliğinin tanındığı ve cinsel şiddet suçlarıyla mücadeleyi kapsayan yeni bir anayasanın 2006 yılında kabulü olmuştur. Anayasa metni hazırlanırken BM yetkilileri sadece metnin yazım aşamasında değil kabulünde de oldukça etkili olmuşlar ve hatta Kongo hükümetine uluslararası standartlara uygun bir anayasa metni kabul edilmediği taktirde uluslararası yardımların çekileceği yönünde baskı kurmuşlardır (Autesserre, 2010). Buna ek olarak 1940 yılında kabul edilmiş ve o tarihten beri yenilenmemiş Ceza Kanunu 2006 yılında yeniden düzenlenerek cinsel şiddet suçu olarak kabul edilen eylemlerin ve tecavüz suçunun tanımı Roma Statüsü'ne uygun bir şekilde değiştirilmiştir. Başta Amerikan Barolar Birliği, Sınır Tanımayan Avukatlar ve BM Kalkınma Programı olmak üzere birçok uluslararası aktör hem Roma Statüsü hem de yenilenen ulusal hukukla ilgili hakimlere, savcılara ve avukatlara eğitimler vererek ve yazılı kaynaklar dağıtarak hukuk uygulayıcılarının bu alanlardaki uzmanlıklarını geliştirmek için de çaba göstermektedirler (Kongolu avukat ve BM yetkilisiyle görüşmeler, 27 Ekim 2015, Goma).

Hukuki kaynakları cinsel şiddet suçları alanında yeniden düzenlenmiş olmakla birlikte bunların uygulanabilirliği için bu suçlara maruz kalan kadınların adalete erişmeleri ve yaşadıklarını mahkeme önüne getirmeleri gerekmektedir. Ancak Kongo'da adalete erişim oldukça sorunludur. İlk olarak cinsel şiddete maruz kalan kadınlar ailelerinden ve toplumdaki dışlanma korkusuyla başlarına gelenleri mahkeme önüne getirmek bir yana sesli bir şekilde ifade dahi edememektedirler (Bosmans 2007). Yaşadıklarını ifade etmekten çekinmeyen

kadınlarsa çoğu zaman haklarını veya bir suça maruz kaldıklarında bununla hukuki yollardan nasıl mücadele edeceklerini bilmemektedirler. Ayrıca adalete erişim için hastanede muayene olmak, avukat tutmak ve mahkemeye başvurmak ve bunların hepsi için de ücret ödemek gerekmektedir. Tüm bu kurumların büyük şehirlerde olması kırsal bölgelerdeki kadınların ayrıca ulaşım ve kalacak yer için harcama yapmasını gerektirmektedir (FIDH 2013). Kadınların faaliyetlerinin aile içi emekle sınırlı olması, adalete erişim için gerekli ekonomik kaynaklara sahip olmamalarına neden olmaktadır. Kadınların adalete erişimlerinin önündeki engeller toplumsal cinsiyet kaynaklıdır. Toplumsal cinsiyet sadece kadınları şiddete maruz bırakmakla kalmamakta şiddetle başa çıkma konusunda da onlara engeller yaratmaktadır.

Uluslararası aktörler adalete erişim sağlanması için kadınların deneyimledikleri engelleri kaldırmaya yönelik yardımlarda bulunmaktadır. İlk olarak kadınların cinsel şiddet suçları hakkında konuşabiliyor olmalarını sağlamak ve kadınları hakları konusunda bilgilendirmek amacıyla çeşitli eğitimler düzenlemektedirler. BM Kalkınma Programı ve BM İnsan Hakları Ofisi cinsel şiddet suçları ve Kongo hukuk sistemi hakkında bilgilendirme amaçlı etkinlikler organize etmekte (BM yetkilileriyle görüşmeler 20 ve 21 Ekim 2015, Goma), Sınır Tanımayan Avukatlar ve Amerikan Barolar Birliği de kadın haklarına yönelik radyo programları ve seminerler düzenlemektedirler (ASF 2019). Böylece kadınların haklarını ve cinsel şiddet suçlarıyla hukuki yollarla nasıl mücadele edebileceklerini öğrenmeleri adalete erişimin sağlanmasını kolaylaştırmaktadır.

Cinsel şiddet suçlarının mahkemeye taşınması ve dava takip sürecinin sağlanması için uluslararası aktörler hukuk büroları kurmakta ya da mevcutta var olanlara destek vermektedirler. Sınır Tanımayan Avukatlar, Kongo barolarına yardım ederek cinsel şiddet suçlarına maruz kalan kadınlara ücretsiz hukuki destek vermektedirler. Büyük şehirlere ulaşamayan kadınlar için düzenledikleri “adalet karavani” projesiyle de kırsal bölgelere düzenli ziyaretlerde bulunarak bu bölgelerde yaşayan insanlara hukuki yardım sağlamaktadırlar (Uluslararası örgüt çalışanıyla görüşme, 15 Ekim 2015, Goma). Amerikan Barolar Birliği kendi kurmuş olduğu hukuk bürolarında cinsel şiddet suçlarına maruz kalan kadınlara ücretsiz hukuk desteği sağlamaktadır. Kırsal kesimlere de bürolar açan Amerikan Barolar Birliği büyük şehirlere uzakta yaşayan kadınların ulaşım ve kalacak yer masrafı olmadan hukuka erişimlerini sağlamaktadır (Uluslararası örgüt çalışanıyla görüşme, 15 Ekim 2015, Goma). Bu birimler kadınların adalete erişimlerinin önündeki ekonomik engelleri kaldırmaktadırlar. Ayrıca bu bürolara başvuran kadınlar dava süreçleri devam ederken hastanede bu şiddet eylemlerinin yaratmış olduğu fiziksel ve psikolojik rahatsızlıklar için tedavi görmektedirler. Kadınlara okur yazarlık sağlanarak ve mesleki eğitim verilerek de ekonomik olarak bağımsız hale gelmeleri konusunda destek sağlanmaktadır (Kongolu doktorla görüşme, 3 Kasım 2015, Goma).

Bu yardımlar adalete erişimin önündeki birçok engeli kaldırmakta ve sonuç olarak da kadınlar artan bir şekilde cinsel şiddet suçlarını mahkeme önüne getirmektedirler (UNDP 2013). Uluslararası yardımların bu etkisi göz önünde bulundurulmakla birlikte uluslararası politikada cinsel şiddet suçlarına yönelik sorunlu yaklaşımın Kongo özelindeki sonuçlarını da ortaya koymak gerekmektedir. İlk olarak cinsel şiddet suçlarının toplumsal cinsiyet içinden tanımlanmaması ve sistemsel bir sorun yerine savaşın bir sonucu olarak kabul edilmesi yapılan yardımların da sistemsel dönüşüm yaratmaktansa geçici iyileştirmelere odaklanmasına neden olmaktadır. Eleştirel hukuk teorisinin ortaya koyduğu üzere adalete erişime yönelik yardımlar cinsel şiddet suçları yaşandıktan sonraki sürece yöneliktir. Bu nedenle de bu suçların ortaya çıkmasına neden olan güç ilişkilerine dair doğrudan bir müdahale içermemektedir. Ayrıca kadınların adalete erişimlerinin önündeki engeller bireysel seviyede çözülmüş olsa da eğitim, hukuk ve ekonomik alanlardaki sistemsel sorunlar devam etmektedir.

İkinci olarak, cinsel şiddet suçlarının kadınların maruz kaldıkları diğer şiddet deneyimlerinden ayrı bir şekilde ele alınması sadece cinsel şiddet suçlarına yardım sağlanmasına ve kadınların diğer şiddet deneyimlerinin göz ardı edilmesine neden olmaktadır. Cinsel şiddet suçları Kongolu kadınların deneyimledikleri ekonomik, sosyal ve siyasi sorunların sadece bir tanesidir. Son olarak, uluslararası aktörler kadınlara hakları konusunda eğitim veriyor ve kadınlara adalete erişimleri için yardımda bulunuyor olsalar da bunu toplumsal cinsiyeti dönüştürmekten ziyade hukuk sisteminin işlevselliğini sağlamak için yapmaktadır. Zira kadınlar hukuk önüne davalarını getirmedikleri sürece uluslararası aktörlerin hukuk çerçevesinde cinsel şiddet suçlarıyla mücadelesi mümkün olmayacaktır.

Hukuk çerçevesinde cinsel şiddet suçlarıyla mücadelenin son noktası ise bu suçların Kongo mahkemelerince yargılanması ve failerin cezalandırılmasıdır. Uluslararası aktörler bu noktada da Kongo hukuk sistemine çeşitli yardımlarda bulunmaktadır. Cinsel şiddet suçları davalarının mahkeme önüne getirilmesi, iddialara yönelik soruşturmanın yürütülmesi ve soruşturma sırasında kanıt toplanılması hususlarında BM

Kalkınma Programı, BM İnsan Hakları Ofisi ve BM Barış Koruma Misyonu önemli rol oynamaktadır (BM yetkilileriyle görüşmeler, 14 ve 21 Ekim 2015, Goma). Mahkeme başladığı taktirde kırsal kesimdeki kişileri büyük şehirlere getirmek yerine mobil duruşmalar (*audience foraine*) aracılığıyla mahkeme dava taraflarının dinlenmesi için suçların işlendiği bölgeye gitme kararı alabilir. Mobil duruşmalar cinsel şiddet suçları için organize edildiği taktirde BM Kalkınma Programı ve BM İnsan Hakları Ofisi her türlü ekonomik ve lojistik desteği vermekte, mobil duruşmanın gerçekleşeceği yeri ayarlamakta ve mahkeme yetkilileri için ulaşım ve kalacak yer sağlamaktadırlar (ibid.). BM Barış Koruma Misyonu ise dava boyunca hem mahkeme yetkililerinin hem de davacıların ve tanıkların güvenliğini sağlamaktadır (BM yetkilisiyle görüşme, 27 Ekim 2015, Goma).

Kongo hukuk sisteminde gerek yasaların yeniden düzenlenmesi gerekse de dava süreçlerinin etkili bir şekilde gerçekleşmesi için yapılan uluslararası yardımlar sonucunda cinsel şiddet suçlarının artan bir şekilde yargılandığı ve faillerinin cezalandırıldığı görülmektedir. Kongo mahkemeleri dünyada ilk kez Roma Statüsü'nü doğrudan uygulayan ulusal mahkemeler olmuştur (Baylis 2009). Özellikle cinsel şiddet suçları davalarında rızanın ve tecavüz suçunun tanımı için Kongo mahkemeleri sıklıkla Roma Statüsü'ne referans vermektedirler. Ayrıca, cinsel şiddet suçlarının cezalandırıldığı başarılı davalar bulunmaktadır. 2011 yılında Yarbay Daniel Kibibi Mutuare ve emrindeki askerler Güney Kivu'nun Fizi kasabasında işlemiş oldukları cinsel şiddet suçları nedeniyle 20 yıl hapis cezasına çarptırılmışlardır (ICTJ 2015). Bu dava Kongo'da şimdiye kadar hapsedilen en yüksek rütbeli askerin olması nedeniyle önem taşımaktadır. 2017 yılında *Djeshi ya Yesu* isimli silahlı örgütün 11 üyesine ve bu örgütle bağlantısı olduğu kanıtlanan Milletvekili Frederiz Batumike'ye Güney Kivu'nun Kavamu kasabasında işledikleri cinsel şiddet suçları nedeniyle ömür boyu hapis cezası verilmiştir (Perissi ve Taquet 2018). Bu davada ilk kez bir milletvekilinin silahlı örgütlerle olan bağlantısı ortaya konmuş ve cinsel şiddet suçlarından cezalandırılmıştır.

Ancak cinsel şiddet suçlarının cezalandırılması sorunsuz bir şekilde gerçekleşmemekte ve siyasi ve askeri müdahalelerin sonucu tamamlanmayan ya da faillerin yargılanmadığı birçok örnek de bulunmaktadır. Bunların en çarpıcı örneği 2010 yılında Kuzey Kivu'nun Walikale bölgesinde gerçekleşen suçlar için açılan davadır. Başta *Mai Mai Sheka* ve *Forces démocratiques de libération du Rwanda* (FDLR) isimli silahlı örgütlerin bulunduğu bir grup Walikale bölgesinde birçok köye saldırmış ve en az 387 kişiye tecavüz etmişlerdir (UNJHRO 2014). İşlenen suçlar BM İnsan Hakları Ofisi ve BM Barış Koruma Misyonu tarafından mahkeme önüne getirilmiş ve gerekli soruşturma başlatılmıştır. *Mai Mai Sheka*'nın lideri Ntabo Ntaberi Sheka'nın bu suçlar için emir verdiği ve kendisinin de bizzat bu suçları işlediği kanıtlanmasına rağmen mahkeme devam etmemiş ve Sheka tutuklanmamıştır. Hatta Sheka 2011 yılında milletvekili adayı olmuş ve Doğu Kongo'da kampanya konuşmaları yapmış ancak ne kendisine ne de kendisinin emrinde olan silahlı örgüte dokunulmamıştır. 2017 yılına gelindiğinde Sheka, Kongo siyaseti içerisindeki gücünü kaybetmesi sonucu tutuklanmış ve 2020 yılında ömür boyu hapis cezasına çarptırılmıştır (Trial International 2020).

Bu durumda uluslararası aktörler her ne kadar Kongo hukuk sistemine yönelik yasaların değiştirilmesi, kadınların hakları konusunda bilinçlendirilmesi ve mahkemelerin gerçekleştirilmesi için destek sağlıyor olsa da ülkedeki siyasi dinamiklerin izin verdiği ölçüde cinsel şiddet suçlarına hukuk çerçevesinde müdahale edilebilmektedir. Cinsel şiddet suçlarına yönelik siyasi müdahalelerin gerçekleşiyor olması eleştirel hukuk teorisinde özgürleşmenin kurumsallaştığında idari ve siyasi yapıların çıkarlarına bağlı bir hale geldiğinin belirtilmesine oldukça önemli bir örnek teşkil etmektedir. Hak ve özgürlüklerin gerçekleştirilmesi hukuki çerçevede devletin kontrolindedir ve bu da siyasi dinamiklerin kadınlara ve cinsel şiddet suçlarına yönelik hukuki süreçleri çıkarları doğrultusunda manipüle etmelerini mümkün kılmaktadır. Hakların varlığı önemli olmakta birlikte bunların uygulanması ve korunması da gerekmektedir (Koskeniemi 2010). Kongolu kadınlar mücadelelerini hak söylemi içerisinde gerçekleştirirlerse de, bu ancak siyasi dinamiklere bağımlı bir halde alan bulabilmektedir.

Hukukun Toplumsal Cinsiyete Etkisi

Uluslararası aktörler cinsel şiddet suçlarıyla mücadelede toplumsal cinsiyet ilişkilerini göz ardı ediyor olsalar da hukuk çerçevesinde gerçekleştirilen yardımların toplumsal cinsiyete dolaylı etkileri olmaktadır. Bu bölümde Kongolu kadınların söylemlerinden yola çıkarak hukuki çerçevede cinsel şiddet suçlarıyla mücadele edilmesinin toplumsal cinsiyete olan etkileri incelenecektir.

Kongo'nun doğusunda hukuk sisteminin uluslararası aktörler tarafından ön plana çıkarılması, kadınların hem kadınlıklarına yönelik algılarında hem de cinsel şiddet suçlarıyla mücadelelerinde hukukun etkisinin artmasına neden olmuştur. Kadınların artan bir şekilde kadınlıklarını hukuk üzerinden tanımladıkları

gözlenmiştir. Görüşmeler sırasında yöneltilen ‘kadın olmak ne demek?’ sorusu, kadın görüşmeciler tarafından sahip oldukları haklardan yola çıkarak cevaplanmıştır. Odak Grubu A’da Belvie kadın olmayı miras hakkı, eğitim hakkı ve çalışma hakkı üzerinden tanımlamıştır (Odak Grubu A, 21 Aralık 2015, Nyiragongo). Odak Grubu B’de Marie ifade özgürlüğü ve kadınların başlarına gelen şiddet olaylarını özgürce anlatabilmelerinin gerekliliği üzerinde durmuştur (Odak Grubu B, 21 Aralık 2015, Nyiragongo). Odak Grubu D’den Grace de yaşama hakkı, miras hakkı, yiyecek ve temiz su gibi temel ihtiyaçlara ulaşım hakkı, eğitim hakkı ve insanların kadınlara saygı göstermesinin gerekliliğinden bahsetmiştir (Odak Grubu D, 26 Kasım 2015, Minova). Bu yanıtlardan Kongolu kadınların kadın olmayı geleneksel aile içi rollerden ziyade hak kavramı üzerinden tanımladıklarını görmekteyiz.

Bununla birlikte Kongolu kadınların geleneksel rolleri de eleştirdiği gözlenmiştir. Geleneksel toplumsal cinsiyet ilişkilerinde kadınların erkeklerden daha aşağı bir konuma sahip olması kadın görüşmeciler tarafından eleştirilmiş, bunu yaparken de yine hak söylemi içerisinden memnuniyetsizliklerini dile getirmişlerdir. Odak Grubu C’de buna yönelik önemli örnekler bulunmaktadır.

Claudine: “Geleneksel kurallar sadece erkeği hak sahibi olarak tanımlarken, hukuk kadın ve erkeğe eşit haklar tanımaktadır.”

Nelly: “Haklarımız olduğunun bilincindeyiz ve toplumda kadınlara yönelik davranışları kabul etmiyoruz.”

Feza: “Geleneksel olarak toplum kadına daima evlendiği zaman haklara sahip olacağını söyler, ama artık biliyoruz ki biz erkekler olmadan da haklara sahibiz ve bu hakları kullanabiliriz” (Odak Grubu C, 26 Kasım 2015, Minova)

Ayrıca odak gruplarında istisnasız tüm kadın görüşmeciler haklarını savunmada hukukun önemi konusunda hem fikir oldular ve haklarının korunması ya da haksızlıklarla mücadele için hukuk sistemine başvurmanın öneminden bahsettiler. Bunun kadınları güçlendiren bir yönü olduğu da görüşmeler sırasında ortaya çıkmıştır.

Emanuella: “İnsanlar artık haklarımı ve kendimi nasıl savunacağımı bildiğimi biliyorlar, bu yüzden bana hiçbir şey yapamazlar.”

Aisha: “Artık başkaları benim hakkımda ne düşünür diye endişelenmeme gerek yok, çünkü haklarımı ve toplumdaki gerçek yerimi biliyorum” (Odak Grupları C ve D, 26 Kasım 2015, Minova).

Diğer kadın görüşmeciler de benzer şekilde hukuk çerçevesinde mücadele vermenin kendilerini daha güçlü hissettirdiğini ve kendileriyle gurur duyduklarını ifade etmişlerdir (Odak Grupları A ve B, 21 Aralık 2015, Nyiragongo). Böylece, kadınlar hukuku şiddetle mücadele etmek, haklarını geri kazanmak ve toplum içindeki geleneksel statülerini değiştirmek için bir araç olarak kullanmaya başlamışlardır.

Elbette bu değişim uluslararası aktörlerin adalete erişim için sağlamış oldukları yardımlardan yararlanan kadınlar için geçerlidir. Odak grubundaki görüşmeciler hukuk büroları aracılığıyla seçilmiş, eğitimlere katılan, cinsel şiddet davalarını hukuki sürece götürmüş kadınlardır. Sistemsel olarak adalete erişim sağlanmadığı için bireysel olarak uluslararası yardımlardan faydalanmış kadınlar sadece hak söylemi içerisinden hareket etmektedirler. Bireysel olarak görüşmede bulunduğum 6 kadın herhangi bir eğitim programına katılmamış ve maruz kaldıkları şiddet deneyimleri oldukça yeniydi. Bu görüşmeciler haklarını bilmediklerini ve hukuk önüne gidip herkesin başlarına ne geldiğini öğrenmelerinden çekindiklerini belirtmişlerdir (Bireysel görüşmeler, 28 Ekim 2015 ve 3 Kasım 2015, Goma).

Toplumsal cinsiyet ilişkileri açısından dönüşümün görüldüğü bir başka alan da cinsel şiddet suçlarına karşı sessizliğin sona ermesi ve kadınların bu konuda dışlanmasının önüne geçilmesi olmuştur. Yapılan eğitim faaliyetleri sonucu cinsel şiddet suçları toplumda görünür ve konuşulur hale gelmiştir. Toplum kadınları dışlamaktansa onlara yardım etmesi konusunda bilinçlendirilmiştir. Odak gruplarının organizasyonu sırasında hukuk bürosu yetkilisi bu tarz faaliyetleri eskiden yapmanın mümkün olmadığını çünkü kadınların bir araya gelip konuşmaktan çekindiklerini ama artık kadınların korkmadan istekli bir şekilde bir araya gelip

konuştuklarını ve deneyimlerini paylaştıklarını ifade etmiştir (Hukuk bürosu yetkilisiyle görüşme, 21 Aralık 2015, Nyiragongo). Bir başka sivil toplum örgütü yetkilisiyle yapılan görüşmede de benzer bir şekilde toplumda cinsel şiddete maruz kalmış kadınların dışlanmasının azaldığı belirtilmiştir (Sivil toplum örgütü yetkilisiyle görüşme, 26 Kasım 2015, Minova). Odak grubuna katılan kadın görüşmecilerin üçte biri ailelerinin ya da mahallerindeki insanların yardımıyla hukuki süreci başlattıklarını, hastaneye ve polise gittiklerini belirtmişlerdir. Ayrıca Odak Grubu A ve B'de kadınların cinsel şiddet suçlarına maruz kalmalarına rağmen aileleriyle yaşadıkları ve ailelerinden kovulmadıkları gözlenmiştir. Buna rağmen halen cinsel şiddet suçlarını mahkeme önüne götürmekten çekinen kadınların varlığı hem bireysel olarak gerçekleştirilen görüşmelerde hem de hukuk büroları çalışanları ile yapılan görüşmelerde ortaya çıkmıştır. Ayrıca Odak Grubu C'de 8 görüşmeciden 5'i kocaları tarafından terkedilmiştir (Odak Grubu C, 26 Kasım 2015, Minova). Cinsel şiddet suçlarına yönelik sessizlik ve dışlama kısmi olarak ortadan kalkmış olsa da buradaki değişimin belli suçlara yönelik olduğunun üzerinde durulması gereklidir. Uluslararası aktörlerin sadece cinsel şiddet suçlarına odaklanmaları ve genel olarak toplumsal cinsiyetle ilgilenmemeleri kadınların bu suçlar dışındaki sorunları üzerindeki sessizliğin devam etmesine neden olmaktadır. Ayrıca uluslararası aktörlerin hukuk çerçevesinde hareket etmesi cinsel şiddet suçlarına karşı alternatif siyasi, sosyal ve ekonomik alanların oluşturulmamasına ve mücadelenin hukukla sınırlı olmasına neden olmaktadır.

Hukuk çerçevesinde cinsel suçlarla mücadelenin artan bir şekilde kadınları karar alma mekanizmalarında yer almaya ve toplumda aktif role sahip olmalarına neden olduğu da gözlenmiştir. Geleneksel olarak aile içi sorumluluklara sahip olan kadınlar toplumda söz hakkına sahip değilken Kongo'nun doğusunda bu durum değişmektedir. Kadınlar gerek aktivist gerekse de avukat olarak cinsel şiddet suçlarıyla mücadelede etkin rol almaktadır. Görüşme yapılan iki sivil toplum örgütü çalışanı, kadınların giderek artan bir şekilde karar alma mekanizmalarında rol aldıklarını, bunun uluslararası aktörlerin Kongo'daki çalışmalarından sonra olduğunu belirtmişlerdir (Sivil toplum örgütü çalışanlarıyla görüşme, 19 Kasım 2015, Goma). Buna ek olarak kadınların şiddet deneyimlerine yönelik hukuki süreç başlatmaları ve faillerinin cezalandırılmasına yönelik inisiyatif göstermeleri de karar alma yetkisine sahip olduklarını görünür kılmaktadır. Bu, kadının pasif ve erkeğin hakimiyetinde olduğu algısını değiştirmekte hatta failinin kaderini belirleyecek güce sahip olduğunu göstermektedir.

Diğer bir yandan da kadınlar uluslararası aktörlerin eğitim programlarında öğrendikleri bilgileri kendi çevrelerindeki insanlarla paylaşarak cinsel şiddet suçlarına ve kadınların haklarına yönelik bilginin yayılmasında aktif rol oynamaktadırlar. Odak Grubu B'de Cecile cinsel şiddet suçlarına maruz kalan diğer kadınlara ne yapmaları gerektiği konusunda bilgilendirmede bulunduğunu belirtmiştir (Odak Grubu B, 21 Aralık 2015, Nyiragongo). Odak Grubu A'da Merveille ise kadın haklarına yönelik öğrendiği bilgileri kardeşleriyle paylaştığını söylemiştir (Odak Grubu A, 21 Aralık 2015, Nyiragongo). Odak Grubu C ve D'de katılımcıların çoğunluğu (15 görüşmeciden 11'i) öğrendikleri bilgileri çocuklarına öğrettiklerini belirtmişlerdir (Odak Grupları C ve D, 26 Kasım 2015, Minova). Bunlar kadının geleneksel statüsünün değişmesine ve toplumda aktif role, bilgiye ve karar alma yetkisine sahip kadınların görünür hale gelmesine neden olmaktadır. Elbette bu durumun yine cinsel şiddet suçlarıyla ve hukuk süreciyle sınırlı olduğu, bunun dışındaki sorunların ve çözüm süreçlerinin bu dönüşüme dahil olmadığı belirtilmelidir.

Tamale (2008, 64) hukuki söylemlerin kadın hakları ve bunların korunması ve savunulması için önem taşımakla birlikte yeterli olmadığını belirtmiştir. Pritchard-Jones (2018) de benzer bir şekilde kadınlara yönelik şiddetin tanınması ve kadınların korunması açısından hukukun önemini belirtmekle birlikte bunun sınırlı ve bireysel bir dile sahip olması nedeniyle kadınların sistematik güç eşitsizlikleriyle baş etmelerinde yeterli olmadığını dile getirmiştir. Eleştirel hukuk teorisinin hukukun yetersizliğini gösterdiği alanlar Kongo'da uluslararası yardımlar üzerinden somutlaşmaktadır. Kongo'da gerek kadın olmaya yönelik alginın değiştiği gerekse cinsel şiddet suçlarıyla hukuki mücadelenin arttığı gözleniyor olsa da toplumsal cinsiyet kaynaklı sorunlarla mücadele için hukuk yetersiz kalmaktadır. İlk olarak hukuki çerçeve içinde gerçekleştirilen müdahale kadınları genel olarak kapsamamakta ve cinsel şiddet suçları dışında kalanlar için hak söyleminin geliştirilmesine izin vermemektedir. İkincisi hakların bireysel niteliği toplum düzeyinde değişmesi gereken dinamiklere müdahale etmemektedir. Bir başka önemli nokta da sorunların dile getirilmesi ve kadınların aktif rollerinin sadece hukuki çerçevede gerçekleşiyor olması başka söylemler (siyasi, ekonomik ve sosyal) aracılığıyla özgürlük elde etmenin önünü kapatmakta ve bunun dışındaki söylemleri daha az değerli ve daha az meşru hale getirmektedir (Kennedy 2004). Demir'in (2020) de belirttiği üzere hukuki mücadele kadınlara adalet sağlamak ve toplumsal cinsiyete adalet getirmek için önemli olmakla birlikte yeterli değildir. Toplumsal cinsiyet

güç ilişkileri siyasi, ekonomik ve sosyal alanlarda da kadınların baskıya, zulme ve dışlanmaya maruz kalmalarına neden olmaktadır. Bu nedenle de kadınların sorunlarının dile getirilmesi ve kadınların güçlenmeleri için tüm bu alanlarda mücadele verilmesi gereklidir.

Sonuç

Cinsel şiddet suçları savaş nedeniyle değil, barış zamanı kadınlara yönelik şiddetin savaştaki bir uzantısı olarak ortaya çıkmaktadır. Kongo’da barış zamanı hâkim olan kadın bedeninin toplumdaki yeri, erkekliğin kadınlık üzerindeki otoritesi, eril cinselliğinin tanımlanışı ve erkekliğe atfedilen güç, savaş zamanı kadınlara yönelik şiddetin ortaya çıkmasında belirleyicidir. Bu makale cinsel şiddet suçlarının anlaşılmasında toplumsal cinsiyetin önemini vurgulamış ve bu suçlarla mücadelede bu güç ilişkilerinin önemini ortaya koymuştur. Ancak cinsel şiddet suçları, uluslararası politikada ele alınırken toplumsal cinsiyetle olan bağı koparılmış ve bu suçlar savaş çerçevesi içinde tanımlanmıştır. Bu suçlarla olan mücadele de paralel bir şekilde devlet merkezli ve güvenlik söylemi içerisinde hareket ederek, savaşın ve şiddetin görüldüğü ülkede hukuk sisteminin geliştirilip güçlendirilmesi olarak belirlenmiştir. Cinsel şiddet suçlarının hukuki çerçevede ele alınması önemli olmakla birlikte, bu suçların tanımında ve çözüm stratejisinde toplumsal cinsiyetin göz ardı edilmesi, bu suçlarla mücadele için büyük engel teşkil etmektedir.

Uluslararası alandaki stratejiyle paralel olarak, Kongo’da hukuk çerçevesinde cinsel şiddet suçlarıyla mücadelede ilk olarak uluslararası aktörler Kongo hukuk sisteminin uluslararası hukuk kuralları doğrultusunda yeniden düzenlenmesine destek vermişlerdir. İkinci olarak, uluslararası aktörler cinsel şiddet suçlarına maruz kalan kadınların adalete erişimleri önündeki engelleri eğitim, sağlık, sosyo-ekonomik ve hukuki destek sağlayarak kaldırmaya çalışmışlardır. Son olarak, uluslararası aktörler cinsel şiddet suçlarının yargılanmasında, suçların mahkeme önüne getirilmesi, soruşturmanın yürütülmesi ve mahkemelerin gerçekleştirilmesi konularında yardım sağlamışlardır. Bunların bir sonucu olarak da cinsel şiddet suçlarının artan bir şekilde yargılandığı ve faillerinin cezalandırıldığı görülmektedir. Ancak bu makale aynı zamanda Kongo’da cinsel şiddet suçlarıyla hukuki çerçevede mücadelede uluslararası ve ulusal dinamiklerden kaynaklanan sorunları da ortaya koymuştur. Cinsel şiddet suçlarıyla mücadelede uluslararası politikada toplumsal cinsiyet göz ardı edilmekte, yapılan yardımlar bireysel etkiler doğurmakta ve toplumsal cinsiyetten kaynaklanan sistemsel sorunlar ortadan kalkmamaktadır. Bu durum doğal olarak sadece cinsel şiddet suçlarına yardım sağlanmasına ve kadınların diğer şiddet deneyimlerinin görünmez kılınmasına neden olmaktadır. Barış zamanı etkili olan toplumsal cinsiyetin devamlılığı, uluslararası yardımlara rağmen cinsel şiddet suçlarının işlenmesine neden olmaktadır. Ulusal dinamiklerden kaynaklanan sorunlar ise sınırlı da olsa mevcuttaki çözümleri siyasi ve askeri müdahaleler sonucu engelleyerek birçok cinsel şiddet suçlarını cezasız bırakmaktadır. Ayrıca kadınların haklarının kullanımının büyük ölçüde siyasi güçlerinde elinde olduğunu göstermektedir.

Bu makale son olarak uluslararası alanda cinsel şiddet suçlarıyla mücadelede toplumsal cinsiyet göz ardı ediliyor olsa da hukuk çerçevesinde gerçekleştirilen yardımların toplumsal cinsiyete dolaylı etkisi olduğunu ortaya koymuştur. Kadınlar, geleneksel toplumsal cinsiyet ilişkilerini reddederek kadınlıklarını hak söylemi üzerinden tanımlamaya başlamışlardır. Kadınlar ayrıca hukuku şiddetle mücadele etmek ve haklarını geri kazanmak için bir araç olarak kullanmaya başlamışlardır. Kadınlar artan bir şekilde cinsel şiddet suçları alanında karar alma mekanizmalarında yer almaya ve toplumda aktif role sahip olmaya da başlamışlardır. Bu dönüşümler önemli olmakla birlikte sistemsel dönüşümün eksikliği nedeniyle bireysel seviyede kalmış ve sadece uluslararası yardımlara ulaşan kadınları etkilemiştir. Ayrıca bu dönüşüm cinsel şiddet suçlarıyla sınırlı kalarak sadece hukuki çerçeve içinden gerçekleşmiştir. Cinsel şiddet suçlarıyla mücadele için toplumsal cinsiyetten kaynaklı şiddetin ortadan kaldırılması gereklidir, bu da mücadelenin siyasi, sosyal ve ekonomik alanları da kapsayacak bir şekilde gerçekleşmesini gerekli kılmaktadır.

Kaynakça

- ASF. "In the Democratic Republic of the Congo, the fight against impunity continues" 3 Haziran 2019. <https://www.asf.be/blog/2019/06/03/in-the-democratic-republic-of-the-congo-the-fight-against-impunity-continues/>
- Autesserre, Severine. *The trouble with the Congo: local violence and the failure of international peacebuilding* (New York: Cambridge University Press, 2010).
- Ayiera, Eve. "Sexual violence in conflict: a problematic international discourse" *Feminist Africa* 14 (2010): 7–18.
- Baylis, Elena A. "Reassessing the Role of International Criminal Law: Rebuilding National Courts Through Transnational Networks" *Boston College Review* 50 (2009): 1- 85.
- Bell, Christine ve O'Rourke, Catherine. "Peace agreements or pieces of paper? The impact of UNSC resolution 1325 on peace processes and their agreements" *International and Comparative Law Quarterly* 59 (2010): 941–980.
- BM Güvenlik Konseyi "Resolution 1820 (2008) adopted by the Security Council at its 5916th meeting" S/RES/1820 (2008).
- BM Güvenlik Konseyi "Resolution 1888 (2009) adopted by the Security Council at its 6196th meeting" S/RES/1888 (2009).
- BM Güvenlik Konseyi "Resolution 2106 (2013) on sexual violence in armed conflict" S/RES/2106 (2013).
- Bosmans, Marleen. "Challenges in aid to rape victims: the case of the democratic republic of the Congo" *Essex Human Rights Review* 4, no. 1 (2007): 1–12.
- Bourke, Joanna. *Rape: a history from 1860 to the present* (London: Virago, 2007).
- Charlesworth, Hilary. "Not waving but drowning: gender mainstreaming and human rights in the United Nations" *Harvard Human Rights Journal* 18 (2005): 1–18.
- Charlesworth, Hilary. "Feminists Critiques of International Law and Their Critics," *Third World Legal Studies*, 13 (1995): 1-16.
- Cockburn, Cynthia. "A continuum of violence: Gender, War, and Peace" *The Criminology of War* ed. Ruth Jamieson (London: Routledge, 2014) 357-377.
- Cockburn, Cynthia. "The gendered dynamics of armed conflict and political violence" *Victims, perpetrators, or actors: gender, armed conflict, and political violence* ed. Caroline Moser ve Fiona Clark (London: Zed Books, 2001) 13–30.
- Crawford, Kerry F. *Wartime Sexual Violence: From Silence to Condemnation of a Weapon of War* (Washington DC: Georgetown University Press, 2017).
- Davies, Sara E ve True, Jacqui. "Reframing conflict-related sexual and gender-based violence: Bringing gender analysis back in" *Security Dialogue*, 46, no. 6 (2015): 495-512.

Demir, Ebru. "Ongoing Violence against Women in Post-War Bosnia and Herzegovina: Notes from the Field" *International Journal of Rule of Law, Transitional Justice and Human Rights* (2020): 109-128.

Eriksson Baaz, Maria ve Stern, Maria. *The complexity of violence: a critical analysis of sexual violence in the Democratic Republic of Congo (DRC)* (Uppsala: The Nordic Africa Institute, 2010).

Eriksson Baaz, Maria ve Stern, Maria. *Sexual violence as a weapon of war? Perceptions, prescriptions, problems in the Congo and beyond* (London: Zed Books, 2013).

Eriksson Baazi Maria ve Stern, Maria. "Curious erasures: the sexual in wartime sexual violence", *International Feminist Journal of Politics*, 20, no.3 (2018): 295-314.

Fahlberg, Anjuli ve Pepper, Mollie. "Masculinity and Sexual Violence: Assessing the State of the Field". *Sociology Compass*, 10 (2016): 673– 683.

FIDH. "Victims of sexual violence rarely obtain justice and never receive reparation" 2013. https://www.fidh.org/IMG/pdf/rapport_rdc_.pdf

Freedman, Jane. *Gender, violence and politics in the Democratic Republic of Congo* (Surrey: Ashgate, 2015).

Galtung, Johan. "Violence, peace, and peace research" *Journal of Peace Research* 6, no. 3 (1969): 167–191.

ICTJ. "The accountability landscape in Eastern DRC: analysis of the national legislative and judicial response to international crimes (2009–2014)" 17 Temmuz 2015 <https://www.ictj.org/publication/briefing-accountability-landscape-eastern-drc-analysis-national-legislative-and-judicial-response>

Kennedy, David. *The Dark Side of the Virtue: Reassessing International Humanitarianism*. (Princeton: Princeton University Press, 2004).

Koskenniemi, Martti. "Human Rights Mainstreaming as a Strategy for Institutional Power" *Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development*, 1, no 1 (2010): 47-58.

Marriage, Zoë. *Formal peace and informal war. security and development in Congo* (Abingdon: Routledge, 2013).

Otto, Dianne. "Women, peace, and security: a critical analysis of Security Council's vision" LSE Centre for Women, Peace, Security, Working Paper No. 1 (2016) <http://eprints.lse.ac.uk/69472/>

Perissi, Daniel ve Taquet, Elsa. "The Kavumu trial: complementarity in action in the Democratic Republic of Congo". *International Justice Monitor*. 5 Şubat 2018. <https://www.ijmonitor.org/2018/02/the-kavumu-trial-complementarity-in-action-in-the-democratic-republic-of-congo/>

PGA. "PGA welcomes the enactment of the implementing legislation of the Rome Statute of the ICC by the Democratic Republic of the Congo" 4 Ocak 2016 <https://www.pgaction.org/news/pga-welcomes-enactment-drc-implementing.html>

Pritchard-Jones, Laura "Revisiting the Feminist Critique of Rights: Lessons for a New Older Persons' Convention?" *Ageing, Gender and Family Law*. Ed. Beverley Clough ve Jonathan Herring (London: Routledge, 2018): 109-124.

Rusan Wilson, Francille. "Reinventing the past and circumscribing the future: authenticité and the negative image of women's work in Zaire" *Women and work in Africa* ed. Edna G. Bay (Boulder, CO: Westview Press, 1982) 153–170.

Tamale, Sylvia. "The Right to Culture and the Culture of Rights: A Critical Perspective on Women's Sexual Rights in Africa" *Feminist Legal Studies* 16 (2008): 47-69.

Tamale, Sylvia ve Bennett, Jane. "Legal voice: challenges and prospects in the documentation of African legal feminism" *Feminist Africa* 15(2011): 1-15.

Tonette, Milene C. "Feminist Reformulations of Human Rights" *Human Affairs*, 29, no. 3 (2019): 311-327.

Trial International. "DRC: Sheka and his accomplice receive life sentences, victims are finally recognized" 23 Kasım 2020. <https://trialinternational.org/latest-post/drc-sheka-and-his-wingman-receive-life-sentences-victims-are-finally-recognized/>

UN. "Principles for the protection and promotion of human rights through action to combat impunity" E/CN.4/2005/102/Add.1 (2005).

UNDP. "Rule of Law and access to justice in Eastern and Southern Africa: showcasing innovations and good practices" 9 Mayıs 2013. <https://www.undp.org/content/undp/en/home/librarypage/democratic-governance/accesstojusticeandruleoflaw/rule-of-law-and-access-to-justice-in-eastern-and-southern-africa.html>

UNJHRO. "Avancées et Obstacles dans la Lutte Contre L'Impunité des Violences Sexuelles en République Démocratique du Congo" (2014). <https://www.ohchr.org/Documents/Countries/CD/UNJHROApril2014fr.pdf>

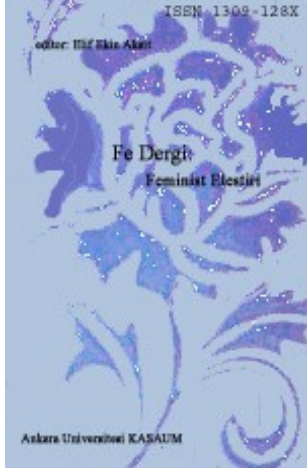
UN News. "Tackling sexual violence must include prevention, ending impunity – UN official" 27 Nisan 2010 <https://news.un.org/en/story/2010/04/336662>

Wibben, Annick T.R. "Everyday Security, Feminism, and the Continuum of Violence" *Journal of Global Security Studies* 5, no. 1 (2020): 115-121.

Women for Women International. "Ending violence against women in Eastern Congo: preparing men to advocate for women's rights" 7 Mart 2007 <https://reliefweb.int/report/democratic-republic-congo/ending-violence-against-women-eastern-congo-preparing-men-advocate>

Žižek, Slavoj. *Violence* (London: Profile Books, 2008).

Yayınlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM
Adres: Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Cebeci 06590 Ankara



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 13, Sayı 1
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

***“Yakın akraba göçü” ve 1989 göçü süreçlerinde
Bulgaristan’dan Türkiye’ye göç eden kadınların çalışma hayatına dair deneyimleri***

*Sercan Eklemezler
Selda Adiloğlu*

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 10 Haziran 2021

Yazı Gönderim Tarihi: 25.01.2021

Yazı Kabul Tarihi: 29.04.2021

Bu makaleyi alıntılar için: Sercan Eklemezler, Selda Adiloğlu, ***“Yakın akraba göçü” ve 1989 göçü süreçlerinde Bulgaristan’dan Türkiye’ye göç eden kadınların çalışma hayatına dair deneyimleri*** *Fe Dergi* 13, no. 1 (2021), 71-85.

URL: http://cins.ankara.edu.tr/25_6.pdf

Bu eser akademik faaliyetlerde ve referans verilerek kullanılabilir. Hiçbir şekilde izin alınmaksızın çoğaltılamaz.

“Yakın akraba göçü” ve 1989 göçü süreçlerinde Bulgaristan’dan Türkiye’ye göç eden kadınların çalışma hayatına dair deneyimleri

Sercan Eklemezler*

Selda Adiloğlu*

Göçmenliği 1970’li yıllarla birlikte kabul görmeye başlayan kadının iş piyasasındaki varlığı, görünmezliği de barındıran bir duyarsızlığa maruz kalmaktadır. Çoğunlukla ikincil ve yedek işgücü ya da “kadın işi” olarak tanımlanan bir pozisyonda yer bulan kadın emeği, göçmenlik söz konusu olduğunda daha da değersizleştirilebilmektedir. Bu noktada çalışmanın odağı, kadının bir göçmen olarak çalışma hayatındaki emeğidir. Göç öncesi ve sonrası kadın deneyimini ve çalışma olgusunu, Bulgaristan göçmeni kadın çalışanlar üzerinden ortaya koymak, bu çalışmanın başlıca amacıdır. Bu doğrultuda 1969-1978 arası “yakın akraba anlaşması göçü” ile 1989 göçü sürecinde Bursa iline göç etmiş Bulgaristan göçmeni kadınlardan altışar kişilik iki grubun bilgisine başvurulmuştur. Literatürdeki örneklerle bu çalışma bulgularının karşılaştırılması, göç ve çalışmaya dair deneyiminin, toplumsal cinsiyet, siyasal ve ekonomik sistem ile sosyo-kültürel yapıdan etkilenerek farklılaştığını ortaya koymaktadır. Kadınların boş vakit pratiklerinin yetersizliği, ev sahibi olma azimleri, “çalışkan muhacir kadın” imgesini sahiplenmeleri ve ikinci nesille birlikte kırılmaya uğrayan “çalışkanlık” söylemi ise çalışmanın diğer bulgularıdır.

Anahtar Kelimeler: Bulgaristan göçmeni kadınlar, çalışan göçmen kadın, kadın emeği, çalışma olgusu, çalışma deneyimi

The working life experiences of women who immigrated from Bulgaria to Turkey during the “close relatives migration” and 1989 migration.

The presence of women in the labor market, whose immigration began to be accepted in the 1970s, is exposed to an insensitivity that also includes invisibility. Women's labor, which often takes place in a position defined as secondary and reserve labor or as “women's work”, can be further devalued when it comes to immigration. At this point, the focus of the study is women's labor in working life as an immigrant. The main purpose of this study is to reveal the women's experience and working phenomenon before and after migration through immigrant women from Bulgaria. In this direction, the information of two groups of six immigrant women who migrated to the province of Bursa from Bulgaria between 1969-1978 with “close relatives migration agreement” and during the 1989 migration period were consulted. Comparison of the findings of this study with the examples in the literature reveals that the experience of migration and work differs by being influenced by gender, political and economic system, and socio-cultural structure. The inadequacy of women's leisure practices, their determination to own a home, with their embracing the image of “hardworking immigrant woman” and the discourse of “industriousness” that has been broken with the second generation are the other findings of the study.

Keywords: Immigrant women from Bulgaria, working migrant women, female labor, working fact, working experience

Giriş

Yakın tarihlere kadar göçün erkek merkezli gelişim ve gidişatı tartışılırken, bugün hiç olmadığı kadar kadınla ilişkilendirilmiş bir göç olgusundan bahsedilmektedir. Göçmenliği 1970’li yıllarla birlikte kabul görmeye başlanan kadının bir çalışan olarak iş piyasasındaki varlığıysa görünmezliği de içinde barındıran bir duyarsızlığa

* Arş. Gör., Bursa Teknik Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Sosyoloji Bölümü, sercan.eklemezler@btu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-3198-8413>, Yazı Gönderim Tarihi: 25.01.2021, Yazı Kabul Tarihi: 29.04.2021

*Dr. Öğr. Üyesi, Bursa Teknik Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Sosyoloji Bölümü, selda.adiloglu@btu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-9725-436X>, Yazı Gönderim Tarihi: 25.01.2021, Yazı Kabul Tarihi: 29.04.2021

maruz kalmaktadır. Bu noktada çalışmanın odağı, kadının bir göçmen olarak çalışma hayatındaki emeğidir. Göç öncesi ve sonrası kadın deneyimini ve çalışma olgusunu, Bulgaristan göçmeni kadın çalışanlar üzerinden ortaya koymak, bu çalışmanın başlıca amacıdır.

Akademik çalışmaların çoğu Bulgaristan eksenli göçlerin başlangıcına takılı kalmış durumdadır. Böylelikle, tarihsel bir zemin üzerinden siyasi çıkar ve gayelerin çatışması anlatılır, sonrasında da buna bağlı olarak gelişen insan hareketliliği kronolojik sırayla aktarılır. Oysa göç, ortaya çıktığı andan çok daha uzak bir zaman ve mekâna etki edebilir. Göçmenin hayata tutunma taktikleri, deneyim ve birikimleri, çalışma hayatına katılımları ve bunların gündelik yaşama yansımaları, göç tarihinden, siyasi ve ekonomik sistemden, sosyo-kültürel yapıdan ve toplumsal cinsiyetten etkilenecek farklılaşır. Dolayısıyla tüm bunlar göçe dair akademik nitelikteki yaklaşımların çeşitlendirilmesini gerektirir.

Bir kadın sosyal bilimci olarak Mirjana Morokvasic (2008), kadının görünmezliğine ve erkek bağımlı oluşuna bir anlamda veryansın eder. Yazar, tarihsel olarak kadının her daim hareketsizlik ve/veya edilgenlikle eşleştirildiğini, sırf bu nedenden dolayı da harekette olmalarının onlar için büyük öneme sahip olduğunu aktarır. Son dönemde kadın göçmen olgusuna ve kadının göç deneyimine dair artan ilgi, salt sosyal bilimcilerin iddia ve çabalarıyla değil, göç istatistiklerindeki verilerle de ilişkilidir. 2019 yılı rakamlarına bakıldığında (International Migration Report 2019), dünya genelindeki uluslararası göçmenlerin %47.9'unu kadınların oluşturdukları görülür, bu da hemen hemen eşit oranlarda kadınların da birer göçmen olduğunu tartışmasız gözler önüne serer. Bu etkenler ise ister istemez göç çalışmalarında kadını, hiç olmadığı kadar ilgi çekici bir noktaya getirir (Çakmak 2015). Kadına yönelik artan ilgi, göç çalışmalarını arttırdığı kadar çeşitlenmesine de neden olur. Bir yandan göç öncesi ve sonrası kadın deneyimlerine bir yandan çalışma olgusuna, Bulgaristan göçmeni kadın çalışanlar üzerinden eğilen bu çalışma da söz konusu çeşitlenme sürecinin bir ürünüdür.

Araştırmanın Yöntemi

Çalışma, Bulgaristan'dan Türkiye'ye göç edip Bursa'ya yerleşen kadınların çalışma yaşamlarına dair deneyimlerini içermektedir. Bunun için köken ülkede ve Türkiye'de çalışma deneyimi olan kadın katılımcılara ulaşılmıştır. Amaca yönelik örneklem seçimi ile farklı tarih aralıklarında Türkiye'ye göç etmiş, toplam 12 kişiden oluşan iki kadın göçmen grubu belirlenmiştir. Gruplardan biri, 1968 yılında Bulgaristan'la Türkiye arasında imzalanan yakın akraba göçü antlaşması (Yakın Akraları 1952 Yılına Kadar Türkiye'ye Göç Etmış Olan Türk Asıllı Bulgar Vatandaşlarının Bulgaristan Halk Cumhuriyeti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne Göç Etmeleri Hakkında Anlaşma) sonrasında 1970'li yıllarda Türkiye'ye göç etmiş altı göçmen kadını içermektedir. Diğer, 1989 göçü sürecinde Türkiye'ye göç etmiş altı kadından oluşmaktadır¹. Mayıs 1989'dan itibaren Bulgaristan Türkleri, büyük gruplar halinde sınır dışı edilmeye başlanmış ve Türkiye'nin sınırlarını kapattığı 22 Ağustos 1989 tarihine kadar Türkiye'ye, 310 bin kişi göç etmiştir (Boykov 2017, 386). Ancak, araştırmaya dâhil edilen kadınlar iki ülke arasındaki sınır kapılarının açık olduğu Haziran-Ağustos 1989 tarihleri arasında değil, vize uygulamasına geçilmiş olan 1990 yılında, hatta 1991 yılı başına sarkan süreçte Türkiye'ye giriş yapmışlardır. Kasım 1989 tarihinde Jivkov rejiminin tasfiye edilmesini takiben bir taraftan geri dönüş göçleri² yaşanmış, diğer taraftansa vize süreleri el verdiğince Türkiye'ye göçler devam etmiştir. 1990 yılının ikinci yarısında yaşanan göç dalgasıyla birlikte toplamda 360 bin kişi, Türkiye'ye göç etmiştir (Yüzbaşıoğlu 2019).

Araştırma sürecinde katılımcılarla yarı yapılandırılmış görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Kasım 2020 ile Ocak 2021 tarihleri arasında katılımcılardan Bulgaristan'daki çalışma deneyimleri ve göç sonrasındaki ücretli çalışma hayatları hakkında bilgiler elde edilmiştir. Görüşme soruları her iki ülkede iş bulma deneyimleri, kazanılan paranın nasıl harcandığı, sigortalılık, çalışmaya yüklenen anlam, aile ve iş yaşamı ilişkisi, boş zaman gibi konuları kapsamaktadır. Katılımcıların çalışmaya dair anımsadıkları, ortaklaşılan temalar altında analiz edilmiş ve anlatılar ile ortaya çıkan temaların mevcut literatürle benzeşen ve ayrışan yanları sunulmuştur.

Katılımcıların Sosyo-ekonomik ve Demografik Özellikleri

Tablo 1'de katılımcıların doğum yılı ve yeri, eğitim durumu, göç yılı ile her iki ülkedeki çalışma pozisyonlarına dair bilgiler gösterilmiştir.

Tablo 1 Katılımcıların Bazı Sosyo-ekonomik ve Demografik Özellikleri Bilgisi

Katılımcı	Doğum yılı	Doğum Yeri	Eğitim Durumu	Göç Yılı	Bulgaristan Çalışma Hayatı	Türkiye Çalışma Hayatı
Katılımcı-1	1945	Kırcaali, Eğridere (Ardino), Dedeler Köyü	Ortaokul üzeri 1-5 yıl meslek kursu	1978	Bağ, bahçe, tütün işi ve desinatörlük	Konserve ve otomobil fabrikalarında işçilik
Katılımcı-2	1948	Kırcaali, Sırtköy (Gırbişte)	Ortaokul	1990	Tütün işi, orman işi, terzilik	Konfeksiyon işi, terzilik
Katılımcı-3	1969	Kırcaali, Cebel	Lise	1990	Dokuma operatörlüğü, tütün işi	Fabrika işçiliği
Katılımcı-4	1960	Kırcaali	Ortaokul	1991	Tütün işi, hazır giyim işi	Konfeksiyon işi, bulaşıkçılık
Katılımcı-5	1961	Kırcaali, Killi (Benkovski)	Ortaokul	1991	Tütün, tarla işi	Tarla işi
Katılımcı-6	1962	Kırcaali, Sırtköy (Gırbişte)	7. sınıftan sonra göç	1977	-	Tekstil fabrikasında işçilik, ustabaşılık (kamu)
Katılımcı-7	1966	Kırcaali, Killi (Benkovski)	8. sınıftan terk	1991	Tütün, tarla işi	Tarla işi, hazır giyim işi
Katılımcı-8	1942	Filibe	Lise	1973	Kısa süreli işler	Süt ürünleri fabrikasında işçilik
Katılımcı-9	1942	Kırcaali, Eğridere (Ardino), Dedeler Köyü	Ortaokul	1973	Tütün, tarla işi, hayvan bakımı, tütün atölyesi ve dokuma fabrikasında işçilik	Kısa süreli Devlet Malzeme Ofisi'nde çalışma
Katılımcı-10	1968	Kırcaali, Eğridere (Ardino), İsolllar Köyü	Türkiye'de meslek lisesi	1973	-	Otomobil fabrikasında işçilik
Katılımcı-11	1963	Kırcaali, Eğridere (Ardino)	Ortaokul	1978	-	Çiğ börekçilik, Boyahanede ve tekstil fabrikasında (kamu) işçilik
Katılımcı-12	1975	Kırcaali, Karamusollar (Çernigovo)	Ortaokul	1990	Tütün işi, meyve sebze toplama	Konserve ve fabrika işçiliği

Tablodaki verilere göre, seçilen katılımcıların tamamı Bulgaristan doğumludur. Doğum yerleri itibariyle katılımcılardan biri Filibe ili doğumluyken, diğer 11 katılımcıdan yalnız biri Kırcaali ilinin Eğridere-Ardino kasabasında doğup büyümüş; diğer 10 katılımcı ise Kırcaali'ye bağlı köylerde (örn. Gırbişte-Sırtköy, Dedeler-Dyadovtsi, İsolllar, Killi-Benkovski, Karamusollar-Çernigovo) doğup büyümüştür. Katılımcılardan “yakın akraba göçü” döneminde Türkiye'ye göç edenlerin yaşları 52 ile 78 arasında; 1989 göçü sürecinde ülke değiştiren katılımcıların yaşları ise 45 ile 72 arasında değişmektedir. Katılımcıların büyük çoğunluğu göç tarihinden bağımsız olarak ortaokul mezunudur. Göç sonrası süreçteki ekonomik gereklilikler okul çağında göç eden hemen hemen bütün katılımcılar için okula devam etmelerinin önündeki engel olarak gösterilmiştir.

Göç sonrası süreçte katılımcıların tamamının en az bir en çok üç farklı iş kolunda çalıştıkları, iş hayatına aktif şekilde katıldıkları görülür. Kadınların çalışma hayatları ve bu dönemlere dahi anımsadıklarının detaylandırılması ve anlaşılabilmesi, her şeyden önce onların diğer kadınlar gibi önce birer göçmen sonrasında da çalışan olarak ele alınmasını gerektirir. Bu ihtiyaçtan hareketle çalışmanın bundan sonraki bölümlerinde kadının göçteki görünürlüğü ardından emeği irdelenmektedir.

Kadının Göçteki Görünürlüğü

Göç çalışmalarında kadın, çoğunlukla başka birileriyle anılagelen hikâyesiyle yer bulur. Böylesi bir yapı ise ister istemez Carling'in (2005) iddiasını akla getirmektedir, zira onun da belirttiği gibi göç yazını alabildiğine cinsiyet körü veya cinsiyetçidir. Dedeoğlu ile Gökmen çalışmalarında (2020, 18), aile içinde karar verici ve ailenin geçimini üstlenen kişilerin erkek olarak kabul görmesinin, göç edecek kişinin erkek olarak varsayılmasına yol açtığını bunun da göç teorilerinde erkeğin "asıl aktör" ve "prototip göçmen" olarak tanımlanmasına neden olduğunu iddia ederler. Akademik çalışmalarda da durum benzerdir, çoğunda yer bulan karakteristik göçmen, kendi başına göçme eğiliminde olan erkek geçici işçidir (George 2005). Hemen hemen her şart ve durumda göçün erkeklerce, hemcinsleri üzerinden tanımlanması bir takım söylemlerin yeniden üretilmesine ve perçinlenmesine de yol açmaktadır. Coşkun, Sarılioğlu ve Dinçer çalışmalarında (2020), üretilen söylemlerin "egemen kavramsal çerçeve"ye hizmet ettiği iddiasındadırlar. Yazarlara göre üretilen bu egemen kavramsal çerçeve göç araştırmaları yapanlarca "verili" olarak kabul görmekte, sorgulanmamaktadır. Bu da egemene hizmet etmekten başka bir fayda sağlamamakta, göçmenlerin gerçek deneyim ve farklılıklarını yok saymaktadır.

Buradaki mesele, deneyim farklılıklarının görmezden gelinmesiyle sınırlı değildir. Zira deneyim farklılıklarından önce kadınların birey olarak mevcudiyetlerinin fark edilemeyişleri esastır ve bu durumun, bugünü de içeren uzun bir tarihsel geçmişi vardır. Her ne kadar güncel örnekler kadınların halen bir erkek gibi ve bir erkek kadar görünür olmadığı fikrini güçlendirse de eskiye kıyasen "görünürlük" kazandıkları da bir gerçektir (Dedeoğlu ve Gökmen 2020). Ancak artan görünürlükleri beraberinde yoksunluklarını da apaçık hale getirmektedir. Bugün, kadınlardan ya da kadınlaştığı iddia edilen pek çok olgu (yoksulluk, emek, tarım vd.) arasında göçler de vardır. Örneğin, Ünlütürk-Ulutaş (2009), 1950-70'li yıllarda kadının ekonomide kötüye doğru olan gidişatını kavramlaştırmak adına Diane Pearce'in "yoksulluğun kadınlaşması" terimini kullandığını aktarır. 1970'li yıllarda kadının ekonomideki yerine dair oluşturulan kavramsallaştırma, neoliberal politikalarla birlikte başka zorlukların da eklenmesiyle kullanılabilirliğini korur. Uçar (2020), kadın göçmenleri ele aldığı güncel çalışmasını aynı kavramla temellendirir. Bu kavram, zorlu ve sorunlu iş kollarında (geçici ve güvencesiz olma vurgusu dâhil) kadının artan istihdamını anlatır. Örnek olarak araştırmacı (Uçar 2020), Türkiye özelinde Halepli kadınların parça başı emek piyasasındaki konumunu ele alır ve geçici, gündelik iş kollarında (fıstık çıtlama, fıstık-ceviz-badem kırma/seçme, bulaşık teli paketleme gibi) kayıt dışı olarak çalıştıklarını belirtir. Kayıt dışı, geçici, güvencesiz ve parça başı gibi tanımsal ifadeler, göçmen kadın emeği söz konusu olduğunda hemen hemen evrensel düzeyde ortaklaşan gerçekliklere denk gelmektedir.

Kadınların yoksullaşmalarının konu edilmesi gibi göçte görünür olmaya başlamaları da 1970'li yıllara tarihlenir (Carling 2005). Bu bir tesadüf olmaktan ziyade iki olgunun birbirini beslemesinin sonucudur. Bu yıllar, kadınlar için milat niteliği taşımaya da, kadın göçmeninin gündeme gelmesi, göç ve kadın ilişkisinin sorgulanması açısından olumlu anlamlar taşır. Her şeyden önce bu dönemle birlikte, kalıplaşmış ilişki ve roller, verili tanım ve kategoriler sorgulanmaya başlanmıştır; aile içi ilişkiler ve devletin otoritesi tartışılır hale gelmiştir (Akis 2012, 382). Kısmen de olsa kadının konumunu iyileştirici faaliyetlerin yine bu tarih aralığıyla birlikte planlandığı ve geliştirildiği anlaşılır. Bunlardan biri 1975 yılında, Meksika'da "Birinci Birleşmiş Milletler Kadınlar Üzerine Dünya Konferansı" (Orijinal ismi, *First United Nations World Conference of Women*) adıyla düzenlenmiştir. İkinci bir konferans ise Kopenhag'da, beş yıl arayla "Kopenhag Kadınların On Yılı Üzerine Dünya Konferansı" (Orijinal adı, *World Conference For the Decade on Women in Copenhagen*) adıyla organize edilmiştir (Akis 2012). Tıpkı konferanslarda olduğu gibi 1970 yılı sonrasında uluslararası kalkınma araştırmalarında ve yardım programlarında kadının konuşulur hale geldiği ve araştırılmaya değer "yeni bir kategori" olarak anlaşılmaya başlandığı belirtilebilir (Akis 2012).

1970'ler boyunca, kadının hemcinsine görünürlük katmasındaki mücadelesi de belirleyicidir. Bu noktada Mirjana Morokvasic'in fark yaratan cümlesini (*Göçmen/yolcu kuşlar da kadındır*) anmak gereklidir. Zira onun çabası, kadın göçünün görünmezliğine dikkat çeker niteliktedir (Kofman 1999). Bu ve akabinde gelen akademik faaliyetlerle birlikte alışlagelen tanımlama ve açıklamaların (anne, kız evlat, eş) aksine kadının işçi, emekçi veya amaçlı-kazanıcı³ olarak göçte ve göç araştırmalarında yer bulabilmesi artmıştır. Kadının göçle birlikte "çalışan" olarak var olması veya akademik çalışmalarda yer bulması, onun nefes aldırıcı bir konuma ulaşmış olmasını değil, aksine yoğun emek gerektiren iş sahalarına itilmesini anlatır. Bu noktada, Ho (2006), göç hareketinin kadınlarda bir eş ve/veya anne ise eş ve annelik rolünü pekiştirdiğini, çalışansa gelir sahibi olarak rolünü değersizleştirdiğini aktarmaktadır. Diğer yandan Çakmak (2010, 52-53), kadınların göç çalışmalarında yer almalarından itibaren ya erkeğe bağımlı "mağdur kadınlar"⁴ ya da ötekiliğin temsili olarak "otantik kadınlar" olarak ele alındıklarından ve bu bakış açılarının olumlu olabilecek sonuçları gizlediğinden bahseder. Otantik

göçmen kadının mağduriyetini anlatmaktan öteye gidemeyen çalışmaların, kurban göçmen kadın stereotipi yaratmada önemli bir rol oynadığını belirtir. Yine konuyla ilgili olarak yazar (Çakmak 2010, 53), kadınların “hem yabancı hem kadın” olarak tek başlarına ya da aileleriyle birlikte göçmüş olmalarından bağımsız iki misli sorun yaşadıklarını dillendirmektedir.

Çalışma ve Kadın Emegi

Çalışan kadının emeğine bakmadan önce çalışma kavramı üzerinde durulabilir. Zira kavram doğrudan “ücretli çalışma” ile ilişkilendirilmektedir. Tippet’e (2020, 25) göre, para kazanmanın tek yolu bir şeyler satmaktan geçer ve dünyadaki çoğu insanın karşılığında bir ücret almak için, zamanlarından başka satacak şeyleri yoktur. Diğer yandan çalışma olgusuna daha geniş bir anlam çerçevesinden yaklaşan Budd’a göre (2016) bu kavram, ne tüm insan eylemlerini içerecek kadar geniş ne de sanayi toplumlarında öne çıktığı şekliyle ücretli istihdama indirgenecek kadar dardır. Onun tanımlamasıyla çalışma (Budd 2016, 15-16), “ekonomik ve sembolik değeri olan ve sadece zevk için üstlenilmeyen fiziksel ve zihinsel çaba içeren amaçlı insan aktivitesi”dir. Yazarın aynı eserinde çalışma, 10 madde altında kavramsallaştırılmaktadır: Bir lanet, özgürlük, bir meta, mesleki vatandaşlık, ıstırap, kişisel tatmin, bir sosyal ilişki, başkalarına bakma, kimlik ve hizmet. Bu çalışmada söz konusu olgu, kadımla ilişkilendirilerek incelenecektir. Kadın, onun göçmen oluşu ve göçmen olarak çalışma edimi ön plana alındığında bu 10 maddeden hangilerinin kadının çalışmasına denk geldiği sorusunun yanıtı, tartışmalı ve bir o kadar da çeşitlidir.

Tıpkı erkekler gibi kadınların işgücünde ve üretimde hemen hemen her dair aktif rol aldıkları, farklı görev ve sorumluluklar altında erkekler kadar ve onlar gibi çabaladıkları bilinir (Toksöz ve Memiş 2018). Gündelik ihtiyaçları için çalışmalarının yanı sıra kadınlar, çocuk doğurur, büyütür; hastaların ve yaşlıların bakımını üstlenir; mandıralarda süt sağıp peynir, tereyağı yapar (Toksöz ve Memiş 2018, 27-28). Yeri geldiğinde parça başı iş yapar; ipek çeker, koza kazanlarını kaynatır; sağlıksız iş ortamlarında çalışır, hastalığa ve ölüme rağmen çalıştırılırlar (Toksöz ve Memiş 2018, 27-28). Ancak tüm bu ve benzeri şartlara rağmen kadının çalışması fazlasıyla değersizleştirilmektedir. Değersizleşmesi ise tarihsel bir süreç içerisinde gerçekleşmiştir (Tippet 2020, 47).

Kadın ücretli emek piyasasına girdiğinde de erkek ve kadın işleri ayrılmış, erkek işleri daha değerli kabul edilir olmuştur (Etiler 2017). Kadınların yaptıkları el becerisi, çabukluk ve dikkat gerektiren ince işler, vasıfsız işler olarak kabul edilmiştir. Bunun en önemli nedeni söz konusu niteliklerin doğuştan geldiği ya da evde kazanıldığı algısıdır (Gelegen 2015, 29; Özer 2017). Kadın işgücünün bu şekilde ikincilleştirilmesi toplumsal cinsiyet temelli ayrımcılığı ve başta ücret eşitsizliklerini beraberinde getirmiştir. Kadına ödenen ücretin düşük olması, işin önemi ya da gerektirdiği yeteneğe bağlı olmayıp, ataerkil toplumda “kadın işi” olarak görülen işlere daha az değer verilmesinden kaynaklıdır. Kadın ikincil işgücü olarak girdiği emek piyasasında ayrıca bir takım engellerle de karşılaşmaktadır. Gelegen (2015, 30) kadınların çalışmaya dair karşılaştıkları engelleri, kadınların geleneksel rollerine uygun toplumsal beklentiler, çocuk bakımı ve ev işlerinin toplumsal organizasyonlarının olmayışı ya da pahalılığı, kadınların eğitim düzeylerinin düşüklüğü, belli işlerin kadınlara kapalı oluşu, yükselişlerinin engellenmesi ve cinsel taciz olarak sıralar.

Kadın emegi söz konusu olduğunda ücretli iş ve ücretsiz ev içi emek çatışmasının üzerinde durulması gerekmektedir. Kadının çalışma deneyimini ortaya koyan da bu çatışmadır (Arber ve Gilbert 1991). Toplumsal beklenti, kadının ücretli işgücüne katılımının yanı sıra ücretsiz ev içi emegi ve annelik rolüne dair geleneksel sorumluluklarını da sürdürebilmesi yönündedir. Örneğin, Tippet (2020, 46) İngiltere’de çocuk bakımına ayrılan toplam vaktin %74’ünün kadınlar tarafından harcandığını, kadınların haftalık ortalama 26 saatlerini ücretsiz ev işlerine ayırdıklarını ve bunun bir erkeğinkinin iki katı olduğunu belirtir. Brannen’in çalışması (2019, 66), çocuk bakımına dair sürecin farklı ülke koşullarında değişebildiğini göstermektedir. Örneğin İsveç’te 1970’lerde kadınlar iş piyasası içerisinde kalabilmeleri adına, doğum izni, doğum sonrası haklar ve çocuk bakımı konusunda güçlü bir devlet desteği alırlar. Avrupa Birliği üyesi ülkeler arasında ise çalışan anne ve babalar çocuk bakımı konusunda devlet, işverenler, aile hatta arkadaşlardan oluşan çok sayıda farklı kaynak ve bunların çeşitli kombinasyonlarına rastlanır (Brannen 2019). Ülkemizde kırdan kente iç göç üzerinde duran Çağlayan ve Kemik (2018, 154) ise göç sonrası kadının iş gücüne katılımıyla, erkeklerin ev işlerine katılımında bir eşitlik meydana geldiği düşüncesinin yanıltıcı olduğunu belirtir. Bu iddialarını, ücretli bir işte çalışan eşe erkeğin ev işlerinde yardımının, ev işlerinin kadına ait olduğu yargısını beslediği düşüncesiyle temellendirirler. Ünlütürk-Ulutaş çalışmasında (2009), kadının “ev kadını” olarak algılanmasındaki sürece eğilir. Ona göre, kadının yaptığı iş, boş zaman ve/veya “sevgi paylaşımı” gibi tanımlamalarla sorgulanmaz hale gelir. Dolayısıyla eşe, hastaya,

yaşlıya bakmanın ya da kırsalda süt sağlamakla hayvan bakımını üstlenmenin karşılığı veya maddi bir bedeli, arada sevgi bağının mevcut olmasından dolayı yoktur, olamaz da. Memiş ve Özay (2011), sevgi ilişkisine iliştirilen (ev) işlerinin, romantize edilen aile içi roller, bağlarla ilişkilendirildiğine değinirler. Böylesi bir ilişkilendirme “kadın işi” adı altında kadına yüklenen işlerin hem sorgulanamaz olmasına hem de iş/uğraşın değersizleşmesine sebep olmaktadır.

Alandaki kadın deneyimlerine dayanan çalışmalar da ücretli iş ve ev içi emek eksenindeki toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümünü yansıtır. Suğur ve Suğur'un çalışmasında (2005, 272), kadın çalışanlar eşlerinin yeterince kendilerine yardımcı olmadıklarını, yalnızca onlar vardiyadayken çocuklarla ilgilendiklerini; ancak yemek ve çamaşıra dair sorumlulukların kadınlara ait olduğunu belirtmişlerdir. Suğur'ların araştırması kapsamındaki kadın çalışanların çoğunluğu açısından iş yaşamı evlenene, çocuk olana ya da erkek evi geçindirebilir olana kadar sürecek geçici bir durumdur. Yaşamlarının merkezi aslında evdir. Ancak, bazı kadınlar “kendi ayakları üzerinde durabilme” söylemiyle, dışarıda çalışmanın onları yalnız ekonomik açıdan güçlendirmekle kalmayıp özgüvenli kıldığını da belirtmiştir (Suğur ve Suğur 2005, 275-276). Özer'in (2017) çalışmasında da kadınlar için çalışıyor olmak, özgüven veren bir süreçtir.

Kadının çalışma yaşamı, mikro ve yerel dinamikler dışında ayrıca küresel ölçekli siyasi ve ekonomik mekanizmalardan da etkilenmektedir. 1980'lerden itibaren çokuluslu işletmeler üretimlerinin emek yoğun kısımlarını Türkiye'nin içinde bulunduğu gelişmekte olan ülkelere kaydırmıştır. Bunun ise nispeten örgütlenmeye az meyilli olan ucuz kadın emeğinin sömürsünü yaygınlaştırdığı iddia edilmiş, diğer yandan kadınların mücadele eden özneler olabileceği de dillendirilmiştir (Selçuk ve Tuzlukaya 2013, 8). Atasü-Topçuoğlu'na (2012) göre, söz konusu dönemle birlikte küreselleşme ve Fordizm sonrası üretim ilişkileri fabrika işçiliğinin koşullarını giderek değiştirmiş, güvencesiz çalışma biçimleri yaygınlaşmış ve işçilerin kazanılmış hakları giderek aşınmıştır. Türkiye'de 1980'lerin ikinci yarısında gelişmeye başlayan enformel kadın istihdamı 1994 ekonomik krizi sonrası giderek büyümüştür (Atasü-Topçuoğlu 2012, 6-7). Bu ve benzer süreçler de bir yanda görünmez durumda olan kadın çalışanların mağduriyetlerini çeşitlendirmiş, artırmış, bir yanda enformel iş sahalarına yoğun bir göçmen kadın emeğinin eklenmesini beraberinde getirmiştir. Çalışmanın bundan sonraki bölümü birer göçmen olarak Türkiye'nin (formal/informel) iş sahalarına dâhil olan Bulgaristan göçmeni kadın çalışanlara eğilmektedir.

Bulgaristan Göçmeni Kadınlar ve Çalışma Pratiği

Bulgaristan göçmenlerinde geçerli olduğu gibi genel anlamda göçmenler göçle gittikleri ülkede yeniden bir hayat kurmak için çalışmaya mecburdurlar. Diğer yandan göçmenleri kabul eden ülkeler de onların emeklerini ekonomik süreçlere dâhil etmeye gereksinim duyarlar. Ancak göçmen kadınların yeni yaşamlarında çalışma olgusu akademik çalışmalara yeterince konu olmamaktadır.

Balkanlar özelindeki duruma bakıldığında Ciğerci-Ulukan (2008), Balkanlardan Türkiye'ye göç etmiş nüfus üzerinde yapılan araştırmaların konu olarak kültürel kimlik, din ve kimlik politikaları eksenine doğru bir kayma yaşadığını, göçmenlerin işgücü piyasasındaki konumları hakkındaki çalışmaların ise giderek azaldığını ifade eder. Sınırlı olsa da yapılmış birkaç çalışmaya bakılacak olursa, bunlardan biri, Nichols, Suğur ve Suğur'un (2003) Bursa özelinde yaptıkları çalışmalarıdır. Yazarlar, formel işgücü piyasasında aktif olarak çalışan Bulgaristan göçmeni işçilere eğilmişlerdir. Başlıca tespitleri, söz konusu grup içinde, kadınlar dâhil çalışan herkesin gelirini özellikle bir konut inşa edene kadar bir kaynakta topladıkları, sosyal sermayelerini kullanarak iş bulduklarıdır. Yine çalışan Bulgaristan göçmenleri ile ilgili yapılan bir başka araştırma (Şirin 2014, 367), söz konusu grubun kadın ve erkek fark etmeksizin ücretli çalışma hayatına katıldıkları, yaşlılarına çocuk bakımını üstlendikleri bilgisi aktarılır. Araştırmacıların Bulgaristan göçmenleriyle ilgili tespitleri önemlidir zira farklı ülkelerdeki göçmen profilleriyle bir takım benzerlikler gösterir. Örneğin, bu noktada Prieto'nun (2009) araştırması akla gelir. Prieto, Amerika'daki Kübalı göçmenlerin ekonomik başarılarını, güçlü aile yapılarına, kazandıkları paranın tek bir kaynakta toplanmasına ve aile içinde yaşlıların torun bakımını üstlenmelerine bağlar. Yine Prieto, söz konusu grubun geride bıraktığından çok farklı, endüstrileşmiş ve çok daha karmaşık organizasyona sahip bir topluma dâhil olduklarını ve bu şartlarla mücadele ettiklerini aktarır. Bunun benzeri bir mücadele, literatürdeki örneklerden de anlaşılacağı üzere Türkiye'deki Bulgaristan göçmenleri özelinde de geçerlidir. Bu noktada Kayapınar'ın (2012) tespiti önemlidir. Kayapınar (2012, 386-387), bilhassa 1989 göçmenlerinin göçle geldikleri 1980'li yılların Türkiye'sinin sanayileşme hamlesi içinde olduğunu ve göçmenlerin şehir ve sanayi merkezlerinde iskân edilerek, bu hamleye ivme kazandırdıklarını aktarır. Bu göçmenlerin özellikle işe alınmaları konusunda devletin özel gayret gösterdiği belirtilebilir (Nichols ve diğerleri

2003; Ciğerci-Ulukan 2008). Mesela, işverenlere fabrikalarında belli sayıda göçmen çalıştırma zorunluluğu getirilmesi ve bu şarta bağlı olarak 1989 göçmenlerinin iş bulabilmelerinin kolaylaştırılması aynı dönem uygulamalarındandır (Şirin 2014, 364). Ancak, 1969-78 göç anlaşması kapsamında Türkiye'ye gelen Bulgaristan göçmenlerine devlet destekli bir yerleştirme veya iş verme olanağı sağlanmamıştır. Eren'in (2019) belirttiği gibi, bu tarihlerdeki göçler, Türkiye'deki akrabalarının kendilerine kapı açabilecek olmasına bağlıdır. Bununla birlikte Türk soyuna ve kültürüne bağlı olmaları gerekçesiyle gelen göçmenler, yerleşme ve iş bulma anlamında devlet nezdinde herhangi bir sorunla karşılaşmamışlardır.

Tabii yukarıdaki paragraftan 1989 göçmenlerinin sorunsuz şekilde çalışabildikleri genellemesine varılmamalıdır. Gündüz (2013, 5) araştırmasında, fırsatçı işverenlerden bahseder ve kendi ülkelerinde kazandıkları paranın yarısını dahi alamadıklarını, yapılan ödemelerin kira bedellerini karşılamaya bile yetmediğini aktarırlar. Bir başka zorluk ise bu çalışmanın da odağını oluşturan kadın göçmen işçilerle ilgilidir. Kümbetoğlu (1997, 235) Bulgaristan göçmeni kadınlarla ilgili araştırmasında, birçok kadının işçi servisleri ile çeşitli fabrikalara gündüz ve de bilhassa gece vardiyalarına götürüldüğünü ve bu durumun, yerli halk arasında garip karşılandığını belirtmektedir. Söz konusu göçmenlerin geride bıraktıkları ülkelerindeki çalışma sürelerinden üç katı fazla çalıştırıldıkları bulgusu da yine bir diğer çalışmada yer almaktadır (bkz. Nichols ve diğerleri 2003, 40). 1989 göçmenleri özelinde Kayapınar'ın (2012) önemli bir tespiti şudur ki, gelen göçmenler geride bıraktıkları ülkede ara eleman niteliğinde eğitim almış ve önceki göçmen gruplarından farklı olarak tarım sektörü ile sanayi alanında iş tecrübesi olan kişilerdir. Bu noktada göçmenlerin kendi mesleki donanımlarına bakmaksızın emek piyasasına katılmayı öncelikledikleri belirtilmektedir (Şirin 2014, 365). Bunun başlıca nedenlerinden biri gelir gelmez karşılaştıkları işsizlik ve iş güvencesinin olmayışdır (Kümbetoğlu 1997, 240-241). Bu durum Kümbetoğlu'nun ifade ettiği gibi, "çalışmanın ana değerlerden biri olduğu orijin kültürde sosyalleşmiş bireyler için en beklenmedik hususlardan biri olmuştur."

Bulgular: Ülke Değiştiren Kadının Değişmeyen Emeği

Başlık, kadının değişen mekâna rağmen değişmeyen emeğine, işgücüne ve yaşam mücadelesine işaret etmektedir. Bu başlık altında görüleceği üzere kadınlar, yoğun bir çaba ve uğraşla geldikleri ülkede yeniden bir hayatı kurmaya çabalamış, yeri geldiğinde geldikleri hayata uyum sağlayamadan, iş hayatına uyum sağlamak durumunda kalmışlardır.

Göçmen Kadınların Geride Bıraktıkları Ülkedeki Çalışma Deneyimleri

Çalışma, söz konusu kadınların geride bıraktıkları hayatlarında merkezi bir yere sahiptir. Katılımcılardan yalnız Eğridere-Ardino kasabası merkezinde ve Filibe şehrinde yaşayan iki katılımcı hariç diğerleri çocuk yaşlardan itibaren aileleriyle birlikte tütün işinde çalışmış ve hayvanlarla ilgilenmişlerdir.

Tabii o tütün herkesi meşgul ediyordu yani. Çoluk çocuk herkese yetiyordu. Kıрма işini beceremesen de evde dizme işine yardımcısın. Küçük çocuktuk; ama görüyoruz ailen böyle ne kadar çok zaman harcıyor ona. Bir an önce yemek yiyelim ya da yatalım, dinlenelim diye küçücük çocuktan yardım bekliyorlar. (Katılımcı-3, 1969, 1990)

Çalışmayı, "cebim para dolu olsun diye çok seviyordum" diyerek parayla ilişkilendiren Katılımcı-8 (1942, 1973), Filibe şehir merkezinde yaşayan ve belki de parayla satın alabileceği daha çok şeye sahip olmandır. Başka bir katılımcının (Katılımcı-10, 1968, 1973) verdiği bilgiye göre de 1970'li yıllarda ürün arzı sınırlı olduğundan, paraları olsa dahi kasabaya gelen sınırlı ürün için sıraya girmek gerekmiştir. Para harcayabilecekleri çok fazla da şey yoktur. Bunun dışında Katılımcı-1'in (1945, 1978) verdiği bilgiye göre geçimlik tarım üretiminin fazlasının satışına da izin verilmemiştir. Katılımcıların ailece yaptıkları tütün işleri dışında bazılarının babaları şoförlük, lisede alım-satım sorumluluğu gibi işlerde de çalışmış; bazılarının anneleri kış aylarında tütün işleyen ve "mağaza" olarak tabir ettikleri atölyede istihdam edilmişlerdir.⁵ Bu noktada Katılımcı-1'in (1945, 1978) "Bizde kadın çalışmaz diye bir şey yok!" ifadesiyse tüm katılımcıların ortak düşüncesini yansıtmaktadır.

1960'lı yıllardan itibaren, Bulgaristan'da kadınlar tarım dışı işlere de yönelmeye başlamışlar; desinatörlük, terzilik, dokuma operatörlüğü gibi işler yapmışlardır. Katılımcı-1 (1945, 1978), 1960'lı ve 70'li yıllarda her şeyin devlete bağlı olması sebebiyle kursa yönlendirme, meslek edindirme konusunda devletin

teşvik edici olduğunu ve iş arama/bulma, işten çıkarılma gibi bir sıkıntının olmadığını belirtmiştir. Bir diğer katılımcının (Katılımcı-2, 1948, 1990) verdiği bilgi, 1980'li yıllarda da Bulgaristan'da iş arama/işsizlik gibi bir gündemlerinin olmadığını göstermektedir. Ayrıca buna, diğer katılımcıların sigorta ve sağlık güvencesi, doğum izni gibi konularda sorun yaşamadıklarına dair ifadelerini de eklemek gerekmektedir. Katılımcılar sigortalı bir iş bulmanın önemli olduğu gerçeğiyle Türkiye'de karşılaşmışlardır.

...Sigorta taa başladığın günden. Sigorta problemi hiç yoktu. Doktorculuk problemi hiç yoktu. Beni işten uğrattılar (kovarlar) problemi hiç yoktu. Böyle hanı kolay kolay senin kötü bir kusurunu görmeden kesinlikle öyle şeyler yoktu. Aylıklarımız yüksek değildi bak. Böyle çok maaş alıp zengin olmadık ama aç da ölmedik bir laf var ya. (Katılımcı-2, 1948, 1990)

Bulgaristan'da yaptıkları işlerden metre başına, parça başına ücret aldıklarını söyleyen katılımcıların oluşu komünist sistemin rekabet eksikliği nedeniyle çalışmayı teşvik etmediğine dair savlara mesafeli yaklaşmayı gerektirmektedir. Rejim, kadınların çalışma yaşamına atılmalarında etkili olmuştur. Devlet köyde yaşayan ve çalışmayan herkesin belli bir dönüm tütün işlemlerini zorunlu kılarak bunun üzerinden sağlık ve emeklilik güvencelerini sağlamıştır. "18 yaşından sonra kızsın okumuyosan lisede eğer evli bile değilsen, eğer atıyorum, ailene beş dönüm yazıyosalar sen 18'i doldurduysan iki dönüm de sana ilave yapıyorlar." (Katılımcı-3, 1969, 1990)

On dört, on beş yaşın göç sonrası olduğu gibi göç öncesi süreçte de -aileye yardım dışında- ücretli çalışma yaşamına katılmak için pek de istisna olmadığı görülmektedir. Ancak, Bulgaristan'da ücretli işe başlama yaşının, daha ziyade on yedi, on sekiz yaş aralığı olduğu dillendirilir. Göç sonrasında bu yaşta çalışmak bir zorunluluk, zor zamanların bir gereği, okumanın önündeki engel olarak anlatılırken göç öncesinde bu yaşlardan itibaren çalışmak "heves, özenti, alışkanlık" gibi kelimelerle tanımlanmıştır.

Göçmen Kadınların Çalışmaya Bakışları ve Boş Vakit Pratikleri

Budd (2016), çalışma olgusunu birçok farklı kavramsallaştırmayla ele almıştır. Örneğin, "özgürlük olarak çalışma" çalışmayı, insanın doğadan özgürleşmesinin yanında John Locke'a atıfla insanı toplumsal yaşamda diğer insanlardan özgürleştiren bir eylem olarak tanımlar. Yazar, özgürlük olarak çalışma hakkındaki fikirlerine liberalizm eleştirisiyle devam eder. Bu bağlamda liberalizm ve çalışanların özgürlüğü, özgürleşmesi ilişkisi, söz konusu göçmen işçiler olduğunda daha da sorunludur. Çakmak (2010, 52) göçmen işçilerinin özgürlüklerinin yok oluşunu daima düşük ücretli işgücü gerektiren işlerin ve bu işleri yapacak birilerinin oluşuyla açıklar. Göçmen işçinin özgürlük sorununa, kapitalizm ve ataerki arasındaki ilişkinin kadın emeği üzerindeki etkisi de eklenir. Bu etki bir yandan özgürleştiren; ama daha çok hem ev içinde hem de emek piyasasında sömüren bir etkidir. Katılımcı kadınların çalışmaya dair tanımlamalarına bakılacak olursa "özgürlük" ve "kendi ayakları üzerinde durma" temaları baskındır: "(Çalışmak) Özgürlük, ayaklarının üzerinde durmak ve özgürlük. [...] (Eşimin durumu iyi olsa) yine de çalışırdım ya. [...] Kendi hakkımı kendim kazanmak isterim." (Katılımcı-6, 1962, 1977)

Halbwachs'a göre (2016, 317), tasarruf, çilecilik ve çalışma aşkı gibi ahlaki değerlerin zengin sanayi ve ticaret sınıfı tarafından yoksullara öğretilmeye çalışıldığı toplum tipi bir "ataerki kapitalizm" olarak nitelendirilmektedir. Ancak, göçmen kadınlar "çalışma aşkıyla" kapitalist olmayan bir köken ülkede kültürlenmişlerdir. Diğer taraftan, Budd'un (2016) eserinin yedinci bölümünde tembelliğe değil de çalışmaya övgü yapılan günümüz toplumlarında insanların işe yaramaz gözükmek için çalışmak zorunda hissetmeleri, "sosyal bir ilişki olarak çalışma" başlığı altında ele alınır. Tüm katılımcılar göç sonrası süreçte eşlerinin durumu iyi olsaydı dahi çalışacaklarını, evde duramayacaklarını ifade etmiş, çalışkanlıklarına vurgu yapmışlardır. Onlara göre bütün "macırlar" çalışmaktadır. Çalışmak, çalışkan olmak muhacirlikle özdeştir: "Göçmenler biliyorsunuz çalışkan insanlardır [...] Bizim macırların çalışmaması mümkün mü?" (Katılımcı-6, 1962, 1977)

Katılımcı-3 (1969, 1990), Bulgaristan göçmenlerinin çalışkanlığını devletin politikalarına bağlarken orada "boş gezen" birinin olamayacağını ve bu nedenle boşta kalmanın kendilerine tuhaf hissettirdiğini ifade etmiştir. Bulgaristan'ın Kırcıal bölgesinde kadınların çalışma yaşamı oldukça yoğundur: "Bilmiyorum bizim hiç büle... Biliyo musun? Tütün mağazası dediğim yere köylerden iki saatlik yoldan yürüyerek, kar diz boyu. [...] Fenerleri yakıp kadınlar işe gelip giderlerdi ya." (Katılımcı-2, 1948, 1990)

Katılımcılardan pek çoğunun çalışma yaşamlarıyla ilgili en büyük özelemleri eğitim hayatlarının yarım kalışıyla birlikte çocuklarının büyürken yeterince yanlarında olamamak, dersleriyle yeterince ilgilenememektir. Bu duygusal ikilemi telafi eden şey çocuklara en azından maddi olarak görece daha iyi bir gelecek sağlamak olmuştur. Tatil ve boş vakit, çalışma yaşamını tamamlayan, birlikte düşünülmesi gereken, çalışmayı yeniden üreten ve çalışma ile birlikte ortaya çıkan bir olgudur. Ancak, Bulgaristan göçmeni kadınlar için tatil, ne Bulgaristan'da ne de Türkiye'de emeklilik öncesi dönemde hayatlarının bir parçası olabilmıştır.

Yazın yıllık iznimi aldım bu süreçte ailemin yanında onlara tütün çalışarak yardım ederek geçirdim. [...] Kendim için böyle tatile gidem denize gidem öyle bi şey yoktu o zaman yani. (Katılımcı-3, 1969, 1990)

Kadınlar günü yaptık da gün olarak parayı topladık verdik hiç öyle kimse kimseye gitmedi yani zaman yok. [...] Eşimle mesela alırız torunu evin arkasında iki üç dolanırız o yani. İzmir'e eltimlere gittiğimizde denize gitmiştik. Başka hiçbir yere gitmedik hep hayal kuruyorum yani gitçem diye. (Katılımcı-7, 1966, 1991)

Göç Sonrası: İki Grubun İş Yaşamına Dair Ortaklaşan ve Farklılaşan Deneyimleri

Göçmenlerin işe başlaması konusunda bürokratik zorlukların olmayışı, bazı evraklar ve prosedürler sebebiyle bekletilmeyişleri, her iki dönem göçmenlerinin akıllarında kalan noktalardır. Diğer taraftan, kitlesel göçün ardından henüz vizeli göçler devam ederken, Kasım 1989 tarihinde Jivkov rejiminin son bulması ile bir yandan da önemli sayıda göçmen Bulgaristan'a geri dönmeye başlamıştır. Bu da göçmenlerin o dönem için işverenler arasında kalıcı olarak görülmelemlerini engellemiş; iş piyasasına girişlerinin önündeki engellerden birini teşkil etmiştir. Yalnız 1991 yılı sonunda turist vizesiyle gelen bir katılımcı (Katılımcı-4, 1960, 1991), diğer göçmenlerin faydalandığı haklardan yararlanamamıştır. Bu katılımcının göç deneyimi, vatandaşlık hakkını 10 yıl gibi bir sürede elde etmesi ve bu süreçte sosyal güvence haklarından mahrum kalmasıyla diğer katılımcılarınkinden farklılaşmaktadır. Bu farklılaşma, Danış ve Parla'nın (2009, 131) üzerinde durduğu, Türk devletinin 1990'lardan itibaren benimsediği politikalarla, soydaş olarak tanımlanan göçmenlerin görece ayrıcalıklı konumunu iyice zayıflatmasının bir örneğidir. Bu dönemde artık Türkiye esnek vize uygulamasından katı vize uygulamasına geçmektedir ve Bulgaristan'dan göçler ekonomik amaçlı olarak görülmeye başlanmıştır (Çiğerci-Ulukan 2008, 79). Danış ve Parla (2009, 139-142) Bulgaristan'dan gelecek olan göçmenlere yönelik misafirperver tavrın ve iskânlarını kolaylaştırmaya yönelik tutumun açık bir biçimde değiştiği tarih olarak 1990'ların ortalarını işaret ederler.

Literatürdeki bazı çalışmaların (örn. Nichols ve diğerleri 2003) bulgularıyla çok da uyuşmayan bir şekilde katılımcılar genellikle işlerini herhangi bir referans veya tanıdık aracılığıyla bulmadıklarını, "geze geze" iş bulduklarını ifade etmişlerdir. Her iki dönemde göç eden kadınlar, öncelikle 5-6 ay, bir yıl gibi sürelerle bağ-bahçe ve tarlada yevmiyeli işçilik, çiğ börekçi yanında, hazır giyim atölyesinde çalışma gibi sigortasız işleri deneyimlemişlerdir. Sonrasında sigortalı bir işe girmelerine rağmen yevmiyeli olarak sebze meyve toplama ve fide dikimi gibi işlere devam eden katılımcılar da vardır. Yalnızca bir katılımcı (Katılımcı-5, 1961, 1991) göç ettiğinden bu yana hiçbir sosyal güvenceye sahip olmaksızın yevmiyeli tarım işinde çalışmaya devam etmektedir. Söz konusu katılımcı, sosyal güvenceli ve dolayısıyla vardiyalı bir işe giremeyişi iki çocuğunu bırakacak bir yerinin olmayışına bağlamıştır. Yine 1990 yılında göç eden bir katılımcı (Katılımcı-2, 1948, 1990), 5-6 ay çalıştığı yerde sigortalı gösterilmemiş daha sonra da evde hasta ve yaşlı bakımı sorumluluğu nedeniyle, evden çalışmak zorunda kaldığından emekli olamamıştır. Onun dışındaki katılımcılardan birinin emekliliğine üç yıl, bir diğerinin bir yılı vardır, diğerleri ise emekli olmuşlardır. Evde hasta bakımı kadınların yoğun çalışma yaşamlarının yanında ikinci bir sorumlulukları olmaktadır ve bu süreçte gerekli izinleri alamamak, onları sosyal güvencesiz işlerde çalışmaya itmektir. Örneğin 1991 yılında göç eden bir katılımcı (Katılımcı-7, 1966, 1991) göç tarihinden beş ay kadar sonra sigortalı bir işe girebilmişse de eşi rahatsızlanınca bırakmıştır. "Ondan sonra mahalle içlerinde çalıştık. Sigortalı işte izin vermeyolardı. Ben ne zaman istersem hastamı hastaneye götürebilirim diye burda saatlan çalıştık mahallelerde."

Gelegen (2015, 28), *çalışma yaşamında kadın olmayı* ele aldığı makalesinde kırsal alanda tarımsal üretimde yer alan kadınların, göç sonrası kentlerde ev kadını olmak, enformel sektörde çalışmak ya da işsiz kalmak dışında çok fazla seçenekleri olmadığını yazar. Genellikle köy yerleşmelerinden gelseler dahi

Bulgaristan göçmenleri için, ev kadınlığı ya da işsiz kalmak bir seçenek olarak görülmemiştir. Enformel sektörde çalışma ise göçmenler için, 1970'li yıllardan çok, 1990'lı yılların bir gerçeği olmuştur. 1970'li yıllarda göç eden katılımcılar daha büyük ölçekli, bin ve üzeri sayıda işçinin çalıştığı özel veya kamusal iktisadi teşebbüslerde iş bulabilirken, 1990 ve 1991 yıllarında gelen göçmen kadınların yevmiyeli tarım işlerinde çalışma sürelerinin daha uzun olduğu ya da daha küçük ölçekli hazır giyim atölyelerinde çalıştıkları gözlemlenmiştir.

Şimdi benim çalışmış olduğum fabrika güzeldi, mesaileri yapsak mesailerimizi alırdık. Maaş zamanı geldiğinde maaşımızı aldık burda. Bu 90'da gelen göçmenler küçük tekstillerde çalıştılar, küçük atölyelerde çalıştılar, kimisi tazminatını alamadı. İş saatleri çoktu. Mesaileri ödenmedi. Bunlar benim akrabalarımın başına gelenler. Ama ben böyle bir yerde çalışmadım. (Katılımcı-1, 1945, 1978)

Aşırı çalışma göçmen kadınların hayatlarının -özellikle göçün hemen sonrasındaki dönemde- önemli bir parçasıdır. Buna rağmen göçün hemen sonrasındaki döneme dair hafızaları, pek bir yakınma ya da kötü duygular içermemektedir. Bu döneme dair anılar, zor zamanların gereğini yerine getiren "çalışkan macır kadın" imgesini güçlendirmektedir. Örneğin, Seval (2017, 190), kadınların iş yaşamı kaynaklı fiziksel sağlık sorunlarının başında kas ve iskelet sistemi hastalıklarını saymaktadır. Çalışmayla ilgili rahatsızlıklar arasında katılımcıların en fazla yakındıkları bel fitiği ve ayak ağrılarıdır; ancak yine de bu rahatsızlıklar, aşırı çalışma yıllarının yorgunluğundan çok çalışma hayatından uzaklaşmaya bağlanmaktadır.

Katılımcıların verdikleri bilgilere göre, sosyal güvencesi olan işlerde dahi kriz dönemlerinde öncelikle kadınların çıkarılması onların yedek işgücü olarak görüldüklerini doğrular niteliktedir.

Ondan sonra toplu çıkışlar oldu. Bayanları çıkardılar. Bayanlardan işte doğum izni vs. verim alamıyoruz diye. 2000 yılında fabrika, kadınları toplu olarak çıkardı. Biraz kriz de vardı, onu da bahane ederek tüm sanayi bölgesi genelinde toplu çıkışlar oldu. Bunların öncelikle tercih ettikleri bayanlardı. Ben de çıkarıldım. (Katılımcı-10, 1968, 1973)

Göçmen kadınlar çalışkanlıkları ve azimleri sayesinde çalıştıkları yerde kısıtlı da olsa dikey hareketlilik yaşamışlardır. İşçilikle başlayıp ustabaşı olarak sorumluluk alanlar; çaycılık, ayakçılıkla başlayıp dikiş bölümünde devam edenler ya da işçi olarak başlayıp satın alma, üretim planlama bölümüne geçenler, bunun örneğidir.

Çalışan Göçmen Kadına Bakış, Toplumsal Cinsiyet Roller ve Ev İçi Yaşam

Suğur ve Suğur (2005) tekstil sektöründeki kadın çalışanları Bursa örneğinde ele aldıkları araştırmalarında, çalışma ve toplumsal cinsiyet ilişkisine eğilmişlerdir. Göçmen kadınlar çalıştıkları için sosyal çevreden, göçmen olmayanlardan tepkilere maruz kalmışlardır. Bunlara zaman zaman aynı iş yerinde çalıştıkları göçmen olmayanların yaşam tarzlarına yönelik tepkileri de eklenmiştir.

Ooo çok ayıp çok ayıp. Çok ayıptı. Babam beni on biri çeyrek gece servisine bindirip geri döndüğü zaman, bitişimizdeki komşuyu görmüş, nerden geliyon abi, o da demiş kızımı servise bindirdim, işe gitti, geliyorum. O demiş sen şimdi yatıp uyuyacak mısın, kızın gece gitti, nasıl erkeksin sen? (Katılımcı-6, 1962, 1977)

Evlilik ya da ilk çocuğun doğumu literatürde kadınların ücretli çalışma yaşamından çekilme nedenleri olarak gösterilmektedir. Örneğin, Arber ve Gilbert'e göre (1991) kadının iş yaşamından çekilmesi 1930'larda evlilikle birlikte gerçekleşirken artık ilk çocuğun doğumu buna yol açmaktadır. Selçuk ve Tuzlukaya'ya (2013, 4) göre, çocuk sahibi olmak, kadınların işgücü piyasasına katılımlarını düşürmektedir. Bu durum, çalışma kapsamında görüşülen göçmen kadınlar için geçerli gözükmemektedir. Bazen çalışma yaşamının getirdiği sorumluluklar nedeniyle ikinci çocuktan vazgeçilmiş; ancak çalışma hayatına devam edilmiştir. Genellikle çocuk bakımına yardım edenler anneler ve kayınvalideler yani yine kadınlar olmuştur.

Çocuğa kim bakacak, yook. Zaten 36 yaşına, 37 yaşına girdi. Onu eve kitleyerek gittim. Çok zor günlerim geçti tabi ki. Macırlığın verdiği sıkıntılardan dolayı çocuğumu eve kilitledim de gittim, çok ağlayarak çok çalıştığım oldu, üzülerek. (Katılımcı-6, 1962, 1977)

Evlendikten sonra genellikle gelirler ortak bir yerde toplanmış, harcamalar da ortak yapılmıştır. Evlilik sonrası, çalışma ve mücadelenin “kendi hayatım için”, “kendim için” diye tanımlandığı görülmektedir. Ancak, ilk maaşlarıyla dahi evin tencere, halı gibi ihtiyaçları için taksitle alışveriş yapmışlardır. Ev içi emek, hasta bakımı gibi sorumluluklar kadınların ikili çalışma yapılarını ortaya koymaktadır. Budd (2016) da çalışmasının sekizinci bölümde bu tarz çalışmaların, “başkalarına bakım olarak çalışma” başlığı altında daha çok kadınlarca yürütüldüğünü aktarmaktadır.

Ben kendim buldum bir konfeksiyona gittim. Eve geldim, kayınpeder felçli, kayınvalidem yaşlı bir şey pişirecek olur gazı açık unuttur. [...] Kayınpeder yaşadı üç sene, öldü gitti sonra kayınvalide tutuldu. Yedi yıl da ona baktım. Evde işte onlara bakarak ekmek parası çıkarabildimse. Bir makine aldım evde ne kadar dikebildimse. (Katılımcı-2, 1948, 1990)

Tüm kadınların çalışma yaşamı dışında bir günlerinin nasıl geçtiğine dair hatırladıkları ev içi emeğe dair sorumluluklarıyla ilgili olmuştur. Çalışan göçmen kadınlar, ancak emekli olduktan sonra ya da çocuklar büyüdükten sonra kendilerine zaman ayırabildiklerinden bahsetmişlerdir. “Yok, yok, yıllarca kuaföre gidip şey yapmıyorduk öyle. Hatta Türkiye’ye geldiğimizde saçımı kendim kesiyordum. Kuaföre ayıracak para ya da şey yapacak, tatillere bile yıllarca tatile gidemedik mesela. Ayırabilecek paramız yoktu yani.” (Katılımcı-12, 1975, 1990)

Eşin ev işlerine yardım ettiği aileler olduğu gibi çoğu kez erkeğin yemek seçmemesi dahi yardımdan kabul edilmektedir. Ev işleri ve çocuk bakımı çalışan göçmen kadınlar için de kadının sorumluluğundadır. “Valla hepsini ben kendim yapıyorum yani bizim evde erkekler pek öyle bi şey yapmazlar yaşlı nine vardı yanımızda bizim vefat etti o da onlar kız mı kız mı, diyerek bir şey alıştırmadı yani.” (Katılımcı-7, 1966, 1991)

Çalışmanın Ardındaki Motivasyon ve İkinci Kuşak

Göçmen kadınlar başta ekonomik gereklilikler nedeniyle olmak üzere çalışmamayı aklından dahi geçirmemişlerdir. Göç sonrası yaşamda çalışmanın en önemli motivasyonlarından biri, ev sahibi olma, kiradan kurtulmadır. Katılımcılar arasında halen ekonomik olarak zorluk çekenlere, sosyal güvencesi olmayanlara, emekli olduktan sonra da ekonomik gerekçelerle çalışmaya devam etmek isteyenlere rastlanmakla birlikte “iki göz dahi olsa” kendine ait bir evi olmayana, kirada oturana rastlanmamıştır. “[...] Kira ne demek, bizim için kira demek ölüm demek.” (Katılımcı-6, 1962, 1977)

Bu noktada son olarak belirtilebilecek bir husus ise ikinci kuşak göçmenlerin kendilerinden farklılaştıkları iddialarıdır. Zira onlara göre ikinci kuşak göçmenler kendileri kadar yoğun bir çalışma azmine sahip değillerdir.

Yeni nesilde görmüyorum şu anda. Çalıştığım ortamlarda görmüyorum yani. Bizim o çalışma azmi, hırs, çalışma şevki şimdiki gençlikte görmüyorum. Sıfırdan başladık, hayata tutunma çabamız vardı. Hiçbir şeyi hazır bulmadık. Ne yaptysak elimizle, taşın, toprağın suyunu çıkartarak bu duruma geldik. (Katılımcı-12, 1975, 1990)

Sonuç

Göç, göç etme kararı ve göç süreci açısından olduğu kadar sonrasındaki istihdam deneyimleri ve ailesel ilişkiler açısından da toplumsal cinsiyete bağımlı bir olgudur. Göçmenin hayata tutunma taktikleri, deneyim ve birikimleri, çalışma hayatına katılımları ve bunların gündelik yaşama yansımaları, göç tarihinden, siyasal ve ekonomik sistemden, sosyo-kültürel yapıdan ve toplumsal cinsiyetten etkilenerek farklılaşır.

Bu çalışma, farklı tarih aralıklarında Bulgaristan’dan Bursa’ya göç etmiş kadınların göç öncesi ve sonrası süreçteki çalışma deneyimleri etrafında şekillenmiştir. Çalışma olgusu ücretli emeğe indirgenmekten kaçınılsa da Bulgaristan göçmeni kadınlar, Türkiye’ye ayak bastıkları andan itibaren “zamanlarından başka satacak hiçbir şeyleri olmayan” ücretli emekçilerdir. Ancak, kadının çalışmasına eğilen herhangi bir çalışmanın

yapması gerektiği gibi bu çalışma da kadından beklenen ev içi toplumsal roller ve ücretli çalışma yaşamı çatışmasını görmezden gelmemiştir.

Göçmen kadınlar, kadınların geleneksel rollerine uygun toplumsal beklentiler nedeniyle kimi zaman çevreden tepki almış, çocuk bakımı ve ev işlerinin toplumsal organizasyonlarının olmadığı bir toplumda bu işlerden sorumlu tutulan taraf olmuştur. Bununla birlikte, çalışmanın önemli bir değer olarak kabul edildiği bir orijin kültüre (Bulgaristan'daki çalışma vurgusuyla kültürlemleri) sahip olmaları göçmen kadınların çalışmaktan vazgeçmeyişinde etkili olmuştur. Evlilik ve çocuk sahibi olma alanyazında ücretli çalışma yaşamından çekilmenin nedenleri arasında gösterilirken bu tespit, Bulgaristan göçmeni kadınlar için geçerli görünmemektedir. Kapitalist olmayan bir toplum tipi içinde "çalışkan olma erdemi"ni edinmiş göçmen kadınlar bir sosyal ilişki biçimi olarak "çalışkan muhacir kadın" imgesini göç sonrasında da güçlü şekilde devam ettirmektedirler.

Çalışmanın kadına sağladığı "özgürlük" hususunda, bir taraftan yedek iş gücü ordusu olarak piyasa koşullarında diğer yandan ev işleri, çocuk ve hasta bakımının sorumlusu olarak evde emeği sömürülen kadının ne derece özgür olduğu tartışmalıdır. Tatil ve boş vakit gibi çalışmayı tamamlayan kavramlar, bu kadınlar için emeklilik öncesinde ev işleri dışında bir anlam ifade etmemektedir.

Küreselleşme ve Fordizm sonrası üretim ilişkilerinin fabrika işçiliğinin koşullarını giderek değiştirmesinin, çalışmanın giderek düzensiz ve güvencesiz bir hal almasının izlerini farklı tarihlerde Türkiye'ye gelen kadınların deneyimlerinde görmek mümkündür. Düşük ücretli, güvencesiz, küçük ölçekli ve sendikalaşmanın olmadığı çalışma şartları, 1970'li yıllardan ziyade 1990'lı yılların bir gerçeğidir. 1970'li yılların göçmenlerinin işe dair vurguları, daha çok tatmin edici maaşlar, fazla mesai ücretleri, zamanında ve düzenli ödemelerdir.

Tahmin edileceği üzere her göçmen grubu için işgücüne katılımın hayati bir gereksinim oluşu, göç sonrasında iş ve sosyal güvence garantisi olmayan bir sistemle karşılaşan Bulgaristan göçmenleri için de geçerlidir. İkinci nesille birlikte çalışma azmi giderek kaybolmaktadır. Bu anlamda Nichols ve diğerlerinin (2003), göçmen olmayan kadınların çalışma yaşamına katılımı ve göçmen olanların giderek zor zamanların gerektirdiği aşırı çalışma azminin gerilemesi ile iki grubun benzeşeceği yönündeki öngörülerini gerçekleştirmiş görünmektedir.

¹Katılımcılardan biri, 1991 yılı sonunda Türkiye'nin katı vize uygulamasına geçtiği dönemde turist vizesiyle göç etmek zorunda kalmıştır.

²1989 yılı Haziran ayından 1990 yılı Mayıs ayına kadar toplamda 133.272 göçmen Bulgaristan'a geri dönmüştür (Boykoy 2017, 386).

³Massey ve arkadaşları (2014, 21), her iş ve hiyerarşide bir dip-işgücü olduğunu, bu işe razı olacak olanlarına sadece göçmenler olduklarını aktarırlar. Zira onlara göre göçmenler, geldikleri toplumda salt para kazanmaya çalışan amaçlı-kazanıcılarıdır.

⁴İnsan hareketliliklerinde mağduriyet kadınlara iliştilir, erkeklerin mağduriyetleri ise dillendirilmez. Erkekler ne mağdur ne de savunmasızdır. Onlar bilhassa bölgesel güvenlik konularında tehdit ve tehlikeyle eşleştirilirler (Freedom vd. 2017).

⁵Katılımcılar arasında yalnızca şehirde yaşayan bir kişinin (Katılımcı-8, 1942, 1973) annesi ev kadınıdır ve bu durumu "babam çalıştırmazdı onu" sözüyle ifade etmiştir.

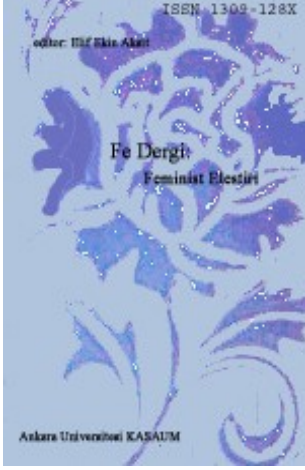
Kaynakça

- Akis, Yasemin. "Uluslararası Zorunlu Göç Literatüründe Toplumsal Cinsiyet: Başlıca Yaklaşımlar ve Eleştiriler". *Küreselleşme Çağında Göç*. (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2012), 379-98.
- Arber, Sara. ve Gilbert, Nigel. "Re-Assesing Women's Working Lives: An Introductory Essay." *Women and Working Lives: Divisions and Change* ed. Sara Arber ve Petra Ahrweiler (Berlin: Springer, 1991), 1-13.
- Atasü-Topçuoğlu, Reyhan. "Küreselleşme ve Üretim Esnekleşmesi Sürecinde Kadın Emeği" *Mesleki Sağlık ve Güvenlik Dergisi* (2012): 3-9.
- Boykoy, Seher. "Bulgaristan'dan 1989 Zorunlu Göçünün Bursa Basınındaki Yansımaları," *Geçmişten Günümüze Göç* ed. Osman Köse (Samsun: Canik Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 377-405.
- Brannen, Julia. *Social Research Matters: A Life in Family Sociology* (Bristol: Bristol University Press, 2019).
- Budd, John W. *Çalışma Düşüncesi* (Fuat Man, Çev.) (İstanbul: Ayrıntı, 2016).
- Carling, Jørgen. "Gender Dimensions of International Migration" *Global Migration Perspectives* (Proje No. 35) (Geneva: GCIM, 2005).
- Ciğerci-Ulukan, Nihan. *Göçmenler ve İşgücü Piyasası: Bursa'da Bulgaristan Göçmenleri Örneği*. (Marmara Üniversitesi, Yayınlanmamış doktora tezi, 2008).
- Coşkun, Emel, Sarıaloğlu Özge ve Dinçer, Cemile Gizem. "Göç Araştırmalarında Söylem, Yöntem ve Etik: Feminist Bir Yöntem Mümkün Mü?" *Fe Dergi* 12, no. 1 (2020): 70-81.
- Çağlayan, Savaş ve Kemik, Asiye. "Kırdan Kente İç Göç Süreciyle Kadınların İş Yaşamına Katılımları ve Sonuçları" *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, no. 43 (2018): 143-157.
- Çakmak, Sermin. "Değişen Hayatların Görünmez Sahipleri: Göçmen Kadınlar" *Fe Dergi* 2, no. 2 (2010): 50-64.
- Danış, Didem ve Parla, Ayşe. "Nafile Soydaşlık: Irak ve Bulgaristan Türkleri örneğinde göçmen, dernek ve devlet" *Toplum ve Bilim*, no. 114 (2009): 131-158.
- Dedeoğlu, Saniye ve Gökmen, E. Çisel. "Göç Teorileri, Göçmen Emeği ve Entegrasyon: Kadınların Yeri". (Kristen Biehl ve Didem Danış, Der.). *Toplumsal Cinsiyet Perspektifinden Türkiye'de Göç Araştırmaları*, (İstanbul: SUGENDER ve GAR Yayını, 2020).
- Eren, Gonca. "Bulgaristan Göçmenlerinin Yaşadıkları Sorunlar" *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12, no. 65 (2019): 611-627.
- Etiler, Nilay. "Kesişmeyen Kümeler: Kadın Emeği ve Ücret" *Mesleki Sağlık ve Güvenlik Dergisi (MSG)* 17, no. 66 (2017): 19-27.
- Freedman, Jane., Kıvılcım, Zeynep. ve Özgür-Baklacioğlu, Nurcan. (ed.) Introduction. *A Gendered Approach to the Syrian Refugee Crisis* içinde. (London: Routledge, 2017).
- Gelegen, Didem Gediz. "Çalışma Yaşamında Kadın Olmak" *Mesleki Sağlık ve Güvenlik Dergisi (MSG)* 2, no.5 (2015): 27-30.
- George, Sheba. *When Women Come First: Gender and Class in Transnational Migration* (London: University of California Press, 2005).

- Gündüz, Ali Osman. "Bulgaristan'dan Türkiye'ye Türk Göçü (1989 örneği)" *Kırklareli Üniversitesi Balkan Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi* 1, no. 9 (2013). <http://acikerisim.kirklareli.edu.tr:8080/xmlui/handle/20.500.11857/225>
- Halbwachs, Maurice. *Hafızanın Toplumsal Çerçevesi* (Büşra Uçar, Çev.) (Ankara: Heretik Yayınları, 2016).
- Ho, Christina. "Migration as Feminisation? Chinese Women's Experiences of Work and Family in Australia" *Journal of Ethnic and Migration Studies* 32, no. 3 (2006): 497-514.
- Kayapınar, Levent. "Atatürk, Menderes ve Özal Dönemi Bulgaristan'dan Gelen Göçmenler Üzerine Gözlemler," *89 Göçü Bulgaristan'da 1984-89 Azınlık Politikaları ve Türkiye'ye Zorunlu Göç* ed. Neriman Ersoy-Hacısalihoğlu ve Mehmet Hacısalihoğlu (İstanbul: BALKAR&BALMED, 2012), 373-395.
- Kofman, Eleonore. "Female 'Birds of Passage' a Decade Later: Gender and Immigration in the European Union", *International Migration Review*. S. 33, No.2, (1999): 269-299.
- Kümbetoğlu, Belkıs. "Göçmen ve Sığınmacı Gruplardan Bir Kesit: Bulgaristan Göçmenleri ve Bosnalı Sığınmacılar," *Yeni Balkanlar-Eski Sorunlar* yay. haz. Kemali Saybaşı ve Gencer Özcan (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1997), 229-255.
- Massey, S. Douglas vd. "Uluslararası Göç Kuramlarının Bir Değerlendirmesi". (S. Dedeoğlu, B. Oskay, Ç. Özbek, İ. Sirkeci ve M. M. Yüceşahin, Çev.). *Göç Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 1, (2014): 11-46.
- Memiş, Emel, & Özay, Özge. "Eviçi Uğraşlardan İktisatta Karşılıksız Emeğe: Türkiye Üzerine Yapılan Çalışmalara İlişkin Bir Değerlendirme". *Birkaç Arpa Boyu*, 21, (2011): 239-268.
- Morokvasic, Mirjana. "Crossing Borders and Shifting Boundaries of Belonging in Post-Wall Europe. A gender lens," (Orj.) *Grenzüberschreitungen - grenzziehungen implikationen für innovation und identität* ed. Ariane Berthoin Antal ve Sigrid Quack (Berlin: Sigma, 2008), 47-72.
- New York UN Department of Economic and Social Affairs Population Division. *International Migration Report 2019* (2019). https://www.un.org/en/development/desa/population/migration/publications/migrationreport/docs/International_Migration2019_Report.pdf.
- Nichols, Theo, Sugur, Nadir ve Sugur, Serap. "Muhacir Bulgarian Workers in Turkey: Their Relation to Management and Fellow Workers in the Formal Employment Sector" *Middle Eastern Studies* 39, no. 2 (2003): 37-54.
- Özer, Merve Menekşe. "Ataerkil Kapitalist Çalışma Yaşamından Kadın Tanıklıkları" *Çalışma ve Toplum* 54, no. 3 (2017): 1397-1424.
- Prieto, Yolanda. *The Cubans of Union City: Immigrants and Exiles in a New Jersey Community* (Philadelphia: Temple University Press, 2009).
- Selçuk, Fatma Ülkü ve Tuzlukaya, Şule Erdem. "Çalışma Yaşamı ve Kadın," *Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kadın Sorunlarına Toplu Bir Bakış* der. Lerzan Gültekin, Gül Güneş, Ceylan Ertung ve Aslı Şimşek (Ankara: Atılım Üniversitesi Yayınları, 2013), 4-16.
- Seval, Hale Nur. "The Biggest Challenge for Working Women: Work-Family (im)Balance and Its Effects on Women Health" *Bilge Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1, no. 2 (2017): 184-193.
- Sugur, Nadir ve Sugur, Serap. "Gender and Work in Turkey: Case Study on Women Workers in the Textile Industry in Bursa" *Middle Eastern Studies* 41, no. 2 (2005): 269-279.
- Şirin, N. Aslı. "1989 Zorunlu Göçü ve Göçmenlerin Sosyal Entegrasyonu: Tekirdağ'daki Bulgaristan Göçmenleri Üzerine Bir Çalışma," *Uluslararası Balkan Kongresi Bildiriler Kitabı* der. Hasret Çomak ve Caner Sancaktar (İstanbul: BİLGESAM, 2014), 354-371.
- Tippet, Ben. *Split: Class Divides Uncovered* (Londra: Pluto Press, 2020).

- Toksöz, Gülay. ve Memiş, Emel. “İstihdamda Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Haritalama ve İzleme Çalışması”. *Türkiye’de Katılımcı Demokrasinin Güçlendirilmesi: Toplumsal Cinsiyet Eşitliğinin İzlenmesi Projesi*, (Ankara: CEİD Yayınları, 2018).
- Uçar, Canan. “Gaziantep Parça Başı Emek Piyasasının Suriyeli Kadınları: Emek, Zorunlu Göç ve Şiddet”. *Toplumsal Cinsiyet Perspektifinden Türkiye’de Göç Araştırmaları*. (Kristen Biehl ve Didem Danış, Der.). (İstanbul: SuGender ve Gar Yayını, 2020).
- Ünlütürk-Ulutaş, Çağla. “Yoksulluğun Kadınlaşması ve Görünmeyen Emek”. *Çalışma ve Toplum*, 2009/2. (2009): 25-40.
- Yüzbaşıoğlu, Nazlı. “4 Soruda Bulgaristan’dan Zorunlu Göç,” *Anadolu Ajansı*, 04 Kasım 2019, <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/4-soruda-bulgaristandan-zorunlu-goc/1634850>

Yayınlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM
Adres: Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Cebeci 06590 Ankara



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 13, Sayı 1
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

Engelli Kadın Sürücülerin Deneyiminde Trafikte Eril Tahakkümü Bourdieucu Bir Analizle Anlama Çabası

*Gönül Cemre Abacık
Songül Sallan Gül*

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 10 Haziran 2021

Yazı Gönderim Tarihi: 05.01.2021
Yazı Kabul Tarihi: 24.03.2021

Bu makaleyi alıntılar için: Gönül Cemre Abacık, Songül Sallan Gül, “**Engelli Kadın Sürücülerin Deneyiminde Trafikte Eril Tahakkümü Bourdieucu Bir Analizle Anlama Çabası**” *Fe Dergi* 13, no. 1 (2021), 86-100.
URL: http://cins.ankara.edu.tr/25_7.pdf

Bu eser akademik faaliyetlerde ve referans verilerek kullanılabilir. Hiçbir şekilde izin alınmaksızın çoğaltılamaz.

Engelli Kadın Sürücülerin Deneyiminde Trafikte Eril Tahakkümü Bourdieucu Bir Analizle Anlama Çabası

Gönül Cemre Abacık*

Songül Sallan Gül*

Bu makalede kamusal alanlardan biri olan trafikte yaşanan eril tahakküm ilişkileri, engelli kadınların deneyimleri bağlamında ele alınmaktadır. Hem engelli oranı hem de araç sahibi olma bakımından Türkiye ortalamasının üzerinde olan Isparta'da yaşayan engelli kadınların trafikte yaşadıkları eril tahakküm ilişkilerinin sınıfsal bağlamı Bourdieucu bir analizle değerlendirilmektedir. Nitel araştırma yöntemiyle on engelli kadınla Isparta merkezde görüşmeler yapılmış, engelli ve kadın olmanın anlamı, araç sahibi olma ve trafiğe çıkma ilişkiselliği çerçevesinde eğitim, çalışma yaşamı, medeni durum ve sınıfsal konumları bağlamında sorgulanmıştır. Engelli kadınların yaşam deneyimleri ışığında engelli kadın olma, aile ilişkilerindeki ataerkil kodlar ve sosyal sermayeleri bağlamında konu değerlendirilmiştir. Ayrıca engellilere yönelik sosyal desteklerin niteliği kadınların araç sahibi olma, trafiğe çıkma ve özgürleşme pratikleri temelinde ele alınmıştır. Kadınların sosyal ve ekonomik sermayelerinin mekânsal ve toplumsal engellerin aşılmasındaki rolü sorgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Eril Tahakküm, Bourdieu, Engelli Kadın, Kamusal Alan, Trafik.

Understanding Male Domination in Traffic with a Bourdiean Analysis in the Experience of Disabled Female Drivers

In this article, masculine domination relations in traffic as a public space are discussed in the context of experiences of disabled females. A classification of masculine domination relations of the disabled females in traffic in Isparta, where the percentages of both the disabled population and people owning a car are above the averages of Turkey, is assessed by using Bourdieu's analysis. Interviews were made with ten disabled women in the central district of Isparta by utilizing qualitative research method. The meaning of being a disabled individual and female is discussed in the context of their education, working life, marital status, and social class within the framework of owning a car and being in traffic. The context of being a disabled female has been examined in terms of the patriarchal codes in their family relations and social capital in the light of their education and life experiences. Besides, the characteristics of social support for disabled individuals are presented based on vehicle ownership by women, their traffic experiences and liberation practices. The role of social and financial capital possession by women in overcoming spatial and social barriers has been evaluated.

Keywords: Masculine Domination, Bourdieu, Disabled Woman, Public Space, Traffic.

Giriş

1960'larda gelişen engelli hareketi, başlangıçta engelli bireylerin kamusal alana katılımlarını hak odaklı bir bakış açısıyla sorgulamıştır. Engelli kadınların özgün konumları ve cinsiyet eşitsizlikleri temelinde yaşadıkları eril tahakküm ilişkilerinin ele alınması ise, oldukça geç olmuştur. 1980'lerden itibaren engelli kadınların toplumsal hayata daha fazla katılımlarının sağlanması, bedensel temsil edilmenin kültürel yapılanmasında feminizm ve engelliliğin işbirliği halinde ilerlemesine büyük destek vermiştir. Gelişen feminist sakatlık kuramı, kimlik ve özneliliğin sorgulanması aşamasında engelli ve kadın bedeninin toplumda nasıl inşa edildiği ve bu süreçte engelli kadınların deneyimledikleri baskılar üzerinde durmuştur (Burcu 2015, 67). Bourdieu da ataerkil ideolojideki egemen değerlerin, eril tahakkümle içselleştirilmesinde toplumsallaşmanın, yani yetiştirilme tarzının, eylem ve toplumsal deneyimlerimizin önemine dikkat çekmiş, beden ve cinsiyet arasındaki ilişkiselliğe odaklanmıştır. Tarihsel olarak toplumsal cinsiyet anlayışı içerisinde üretilmiş kadın erkek rollerinin sorgulamadan kabul edilmiş olmasının aile içerisinde öğrenilen davranış kalıplarını yeniden üreten ortak yatkinlikler (habitus) oluşturduğunu

*Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Mezunu, <https://orcid.org/0000-0001-6824-9855>, gonulabal@gmail.com, gonulabal@yahoo.com, Yazı Gönderim Tarihi: 05.01.2021, Yazı Kabul Tarihi: 24.03.2021

*Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Anabilim Dalı, <https://orcid.org/0000-0003-1107-7372>, songulsallangul@yahoo.com, songulgul@sdu.edu.tr, Yazı Gönderim Tarihi: 05.01.2021, Yazı Kabul Tarihi: 24.03.2021

belirtmiştir. Toplumsal cinsiyetin sadece dışarıdan belirlenmiş normlarla değil aynı zamanda bedenleşmiş yaşam pratikleri ile belirlendiğini ifade etmiştir. Kadınlığın güçlü ve iktidar sahibi erkeğin karşıtı olarak güçsüz, pasif ve boyun eğen olarak öğretilmesi ve eşitsiz güç ilişkilerinin içselleştirmesi ve yeniden üretimi ataerkil ideolojinin toplumsal ve kültürel sermayesiyle olur. Toplumsal cinsiyet temelli gizli egemenlik yapıları da eğitim, kültür ve aile gibi alanlarla, bireylerin habitusları yoluyla görünür kılar ve bir iktidar yarışına dönüşür (Bourdieu 2011, 21-27). Kapitalizmin ve ataerkilliğin biçimlendirdiği “ideal beden” baskısı altında engelli kadınlar; daha aciz, merhamet edilmesi gereken ve yardıma bağımlı, muhtaç varlıklar olarak görülmektedir. Hatta sakat beden, sembolik güç anlamında bir itibarsızlığı ve güçsüzlüğü temsil ettiği için sakat bedene sahip olan kadın da, aile alanının değerler sistemine dayanan kültürel habitusta biçimlenir. Karabulut (2017, 24) da, ataerkil kültürün var olduğu toplumlarda engelli kadınların güçsüz ve kırılğan olduklarına inanılmasının onların toplumsal alana katılımlarını sınırlandırdığına dikkat çekmektedir.

Türkiye’de engellilerin ve engelli kadınların durumları ve kamusal alana katılımlarıyla ilgili olarak son yıllarda önemli çalışmalar (Buz 2009; Burcu 2015; Sallan Gül ve Samav Cantürk 2015; Samav ve Sallan Gül 2021) yapılmakla birlikte, engellilik olgusunun kadınlar özelinde değerlendirilmesi oldukça geç bir tarihselliğe sahiptir. Engellilik kavramının gündelik alandaki olumsuz yüklemelere dayalı geleneksel bakışla ele alınması ve engelli bireylerin ailelerin sorumluluğunda görülmesi, konunun hem toplumsal hem de politik gündeme taşınmasını engellemiştir. Dünyada gelişen engellilik hareketlerinin Türkiye’ye etkisi ise 1990’lı yıllarda başlamış ve 1997 yılında Özürlüler İdaresi’nin kurulmasıyla olgu ilk kez kamusal gündeme taşınmıştır. 2002 yılında engellilerin durumuna ilişkin ilk saptama çalışmaları başlamıştır (ÖZİDA 2004; TÜİK 2010).¹ Türkiye’de kamusal bağlamda ilk ve tek kapsamlı engellilik araştırması olan ÖZİDA 2002’nin sonuçlarında engelli bireylerin nüfusa oranı %12.3 olarak belirlenmiştir. 2000’li yıllarda Avrupa Birliği uyum süreçleriyle birlikte engellilik olgusu sosyal model yaklaşımıyla ele alınmıştır. Engelli bireylerin haklarının tanınması ayrımcılıkla mücadele edilmesi ve sosyal hayata daha fazla katılımlarının sağlanması için sosyal yardım ve güvenlik programları geliştirilmiştir (Sallan Gül, Samav Cantürk ve Gül 2016).

Türkiye’de engellilikle ilgili ilk kapsamlı araştırmalarda (ÖZİDA 2002; TÜİK 2010)²engelli kadınlara ilişkin veriler, engelli kadınların eğitim ve çalışma hayatı başta olmak üzere kamusal alana katılımlarının pek çok alanda erkeklerin gerisinde kaldığını göstermektedir. Yine çalışmalar (Buz 2009; Burcu 2015; Karabulut 2017; Sallan Gül vd. 2016; Samav Cantürk 2017) engelli kadın olmanın hem kadın olma hem de engelli olmanın kesişiminde pek çok sorunu beraberinde getirdiğini ve ayrımcılıkla karşılaşan engelli kadınların çoklu dezavantajlılık yaşadıklarını göstermektedir. Ancak engelli kadınların kamusal alana katılımları ve görünürlükleri arttıkça mücadele araç ve dinamikleri de gelişmektedir. Bu durum ailenin, toplumun ve devletin engelliye, engelliliğe ve kadına yönelik bakışıyla ve toplumsal cinsiyet eşitliği politikalarıyla yakından ilgilidir. Connell’in dikkat çektiği gibi ailedeki ve devletteki toplumsal cinsiyet ilişkilerinin sorgulanması, kamusal alan olarak sokağın, trafiğin, arabaların ve ilgili işlerin (2017, 198-200) yeniden gözden geçirilmesine bağlıdır.

Kamusal alanda, sokakta ve trafikte, kadınların ve engelli kadınların durumlarının Bourdieucu analizinde (2016a, 22) beden anlamı, mekânı, yeri ve ilişkiselliğiyle birlikte ele alınmalıdır. Evin kadınlara ve ev dışının erkeklere ait olduğu anlayışıyla biçimlenen ataerkil habitusta evin dışında/erkeklere ayrılmış kamusal alanın parçası olarak trafik, otomobilin türünden trafiğin kamusal kurallarına kadar farklı boyutlarıyla toplumsal cinsiyetçi değerlerle ilişkilendirilmektedir. Kamusal alanlardan biri sayılan trafikte sosyo-ekonomik değerler ile cinsiyetçi roller ve otomobil arasında benzer ilişkiler kurulmaktadır (Yüksel 2006). Bu ilişki aynı zamanda trafiğe çıkışın ekonomik sermayeyle olan ilişkiselliğinde ehliyet ve araç sahibi olarak trafiğe katılmanın belirli bir sınıfsallığa ve gelir düzeyine bağlı olduğudur. Bu nedenle bu makalede ilk olarak kadın ve engelli kadın olma ilişkisi kamusal alana çıkış sorunsalı üzerinden Bourdieucu analizle ele alınmaktadır. Trafik kamusal alanın niteliği Türkiye örneğinde tartışılmakta ve engelli bireylerin kamusal alana katılımlarında araç sahibi olmaya yönelik oldukça önemli bir kamusal sosyal destek programından yararlanan engelli kadınların durumu değerlendirilmektedir. Isparta ili örneğinde nitel araştırma bulgularının ışığında engelli kadınların trafik deneyimleri toplumsal cinsiyet ve sınıfsallık bağlamında sorgulanarak Bourdieucu ekonomik ve sosyal sermayelerin engelliliğin önündeki engelleri kaldırılmasındaki rolü, trafik alanına dâhil olabilmenin olanaklılığı çerçevesinde analiz edilmektedir.

Bourdieu İlişkisellikte Türkiye’de Trafikte Kadın ve Engelli Olmak

Türkiye’de trafik kamusal alanına dâhil 68.231 km’lik³ oldukça geniş bir yol ağı bulunmakta ve ortalama her dört kişiden birinin araç sahibi olduğu görülmektedir. Türkiye’deki araç sahipliği ve trafik alanının büyüklüğü bu

alanın insan hayatı açısından oldukça önemli bir kamusal alan niteliği taşıdığını göstermektedir. Gül'e göre kadın-erkek rol ilişkilerin doğasını açığa çıkaran ve kamusal-özel alan ayrımında kalıp yargıların en çok üretildiği alanlardan biri trafiktir (2019, 443). Bir kamusal alan olarak trafiğin toplumsal cinsiyet tartışmalarında Bourdieu, "şeylere kazanmış eril düzenin sözsüz emirler yoluyla yatkinlikler dayatarak kadınları kuşatıp onlara yol ve yol kenarını uygun görerek yer değiştirmeleri için ayrılan alanı kısıtlarken, erkek bedenlere kamusal mekânlarda daha fazla yer verdiğini" (2016a, 38) belirtmektedir. Çakır, giysilerden ulaşım araçlarına kadar kadınların kamusal alanlarda kısıtlanması ile gelen süreçte ataerkil iktidar ilişkileri ve kapitalist düzenin ev dışı/özgürleşmiş olana daha öncelikli bir yer tanıdığına dikkat çekmektedir (2010, 133-145). Kentsel mekânlar ve en baskın unsurunun otomobil olduğu bir sistem olarak trafik cinsiyetçi kodlarla bütünleştirilmiştir ve bu kodlar bedensel pratiklerle fark edilebilir özelliğine sahiptir (Köse 2014, 35).

Kamusal-özel ayrımının muğlaklaştığı günümüz modern toplumlarında eğitim, iş ve benzeri alanlarda daha fazla yer bulan herkes-ama özellikle de engelli kadınlar için kamusal alana katılımın bir aracı olarak araba, lüks olmaktan çok bir ihtiyaçtır. Ancak Araç-Sürücü İstatistikleri⁴ Bourdieucu anlamda erkeklerin bu sembolik güce (2016a, 56-57) sahip olmaya devam ettiklerini göstermektedir. Sokakların ve trafiğin eril alan olma özelliği bağlamında kadınların evlerinden çıkması ve bir dizi yasa, kural ve koşulu yerine getirmesi, cinsiyet temelli mekân engelinin aşılmasına bağlı olmaktadır. İkinci olarak engelli olmanın bedensel niteliği, yani yeti yitimi ya da bedensel yeterlilik ölçütleri trafik alanının yasal belirlenimleriyle de sınırlanabilmektedir. Bu anlamda trafik alanına giriş yasal olarak belirtilen sağlık şartlarına (doxa), ehliyet alabilecek nitelikte bir kültürel sermayeye ve araç alabilecek nitelikte bir ekonomik sermayeye sahiplikle gerçekleşebilmektedir. Toplumdaki eşitsiz güç ilişkileri erkeklerin araç sahibi olarak bu alanda daha fazla yer almalarını ve trafik alanına müdahil olmalarını kolaylaştırmaktadır (Bourdieu 2016b, 47).

Toplumsal gerçekliğin bedende cisimleşmesi olarak habitusun sınıflar arası tahakküm ilişkilerini yaratması, ideal/normal beden anlayışının dışında konumlandırılan engelli bedenlerin geleneksel toplumsal değerler sisteminde ekonomiye katkıları olmayan bireyler olarak görülmelerine yol açmaktadır (Aron 2006, 232). Benzer biçimde engelli kadınlar güçsüz, zayıf, vasıfsız ve iş göremez gibi olumsuz niteliklerle ilişkilendirilmiş ve özel alanda tutulmuşlardır. Yine toplumdaki bazı işler, hareketler ve eylemler de ataerkil değerleri koruma anlamında gelişen cinsiyetlendirilmiş mekânlara dönüşmüştür (Sancar 2009, 53-54). Bu bağlamda trafik ve sokak kamusal alanın bir parçası olarak tehlikeli ve risklere açık alan olarak tanımlanmış kadınlar ve özelinde de engelli kadınlar bu alanlardan uzak tutulmuşlardır. Bu bakış açısı uzun yıllar Türkiye'de de egemenliğini sürdürmüş, özel araç sahibi olmak kişilerin sınıfsal konumları, gelir ve servet durumları, yani Bourdieucu anlamda ekonomik ve sosyal sermayelerinin belirlenimlerine bağlı olarak gelişmiştir.

Engellilerin kamusal alanda yer alabilmeleri ve bu alanı kullanabilmelerine ilişkin en önemli gelişme 2000'li yıllarda AB'ye uyum süreciyle gündeme gelmiştir. Sosyal modelin engelli bireylerin hayata katılımını arttırma, kamusal alana girişlerinin önündeki engelleri kaldırma ve yoksullukla mücadele bağlamında engelli ve ailelerine yönelik araç sahibi olmayı kolaylaştıran bir dizi düzenleme⁵ gündeme gelmiştir. Engelli ve ailelerinin yararlanmaya başladıkları araç sahibi olma hakkına ilişkin veriler dikkate alındığında 2013-2020 yılı Mayıs ayı aralığında toplamda 306.770 engelli ve yakını araç sahibi olmuşlardır.⁶ Resmi sayılarda engelli kadınların yararlanma oranlarına yönelik bir bilgi olmamakla birlikte, engelli kadınların da bu hak kapsamında araç sahibi olarak trafiğe daha fazla çıkma olanağına sahip oldukları söylenebilir.

Isparta Örneğinde Trafikte Engelli Kadın Olmanın Anlamı ve Sınıfsallığı

Türkiye'deki ilk engellilik araştırması ÖZİDA 2002'de engellilik oranı %12.3 olarak belirlenirken, aynı yıl Isparta'da gerçekleştirilen Uskun'un (2002) çalışmasında Isparta'daki oran %12.7 olarak saptanmıştır. Isparta'da engelliler üzerine yapılan çalışmalarda engellilerin sorunları arasında kamusal alana çıkışlarının önündeki engellerin erişim sorunu olduğu belirlenmiştir. Özellikle eğitime erişim ve istihdama katılımlarının düşük olması nedeniyle kadın engelli çalışanların erkeklerin gerisinde kaldığı, mekânsal ve fiziksel engeller nedeniyle de aile bireylerine bağımlı bir yaşam sürdürdükleri belirlenmiştir (Sallan Gül vd. 2014; Alvar 2014). Yetişkin engelli kadınların da kamusal alana katılımlarında daha çok toplumsal cinsiyet rollerine uygun olarak el işi kurslarına katılabildikleri belirlenmiştir.⁷ Ancak Isparta, yaşam koşulları araştırmalarında en avantajlı iller arasında öne çıkan bir kenttir. Eliöz ve diğerlerinin "Engelli Dostu İller Sıralaması" çalışmasında (2017) da Isparta'nın, sağlık, eğitim, ekonomi ve yaşam kalitesi kategorilerinde Türkiye'de en avantajlı il olduğu belirlenmiştir.

Türkiye'de kişi başına en fazla taşıt düşen iller ve nüfusa oranla en fazla otomobilin olduğu iller sıralamasında Isparta⁸ sekizinci sıradadır. Isparta/Merkez'de araç sayısı Haziran 2019'da 118.481 iken, Nisan 2020'de

123.400'e⁹ yükselmiştir. Bir başka ifadeyle kent merkezinin nüfusu dikkate alındığında her iki kişiden birinin araç sahibi olduğu görülmektedir. Engelli bireylerin araç sahibi olma durumu rakamlar üzerinden ele alındığında ise tablo olumsuzdur. Haziran 2019 itibarıyla 118.481 araç içinde sadece 1.020'si, yani %1'i, engelli araçtır ve bu sayı bir yıllık dönemde çok az artış göstermiştir. Nisan 2020'de 123.400 genel araç içinde ise, engelli araç sayısının 1.500'leri⁹ bulması, Isparta kentinde engellilerin araç sahibi olma düzeyinin oldukça düşük düzeyde kalmaktadır. Isparta'da engellilerin durumunu trafikte ele alan Saphioğlu ve Ünal'ın (2019) çalışmasında erişilebilirlik sorununun önemli olduğuna işaret edilmektedir. Ancak bu ve benzeri çalışmalarda toplumsal cinsiyet ve engelli sürücü bağlamı dikkate alınmamakta, genel olarak engelli bireylerin ulaşım sorunlarına odaklanılmaktadır. Bu makalede ise, engelli kadınların araç sahibi olma ve trafığe çıkma ilişkisi kadınların sınıfsallığı ve yaşadıkları eril tahakküm ilişkileri Isparta ili örneğinde ele alınmakta ve Bourdiecu bir analizle değerlendirilmektedir. Çalışma engelli kadınların kadın ve engelli birey olarak deneyimlerinin özgünlüğünün anlaşılması bakımından da literatürdeki önemli bir eksikliği gidermeyi amaçlamaktadır.

Yöntem

Araştırmanın saha çalışması Kasım 2018-Mart 2019 tarihleri arasında Isparta/Merkez'de araç sahibi olup, trafığe aktif olarak katılan on engelli kadınla gerçekleştirilmiştir. Isparta Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler İl Müdürlüğü'nün engelli çalışanları aracılığıyla zincirleme örneklem yoluyla engelli kadın sürücülere ulaşılmıştır. Katılımcı kadınlar Sağlık Şartları Yönetmeliği'nde belirtilen koşulları sağlayan ortopedik engelli kadınlardır¹⁰. İlgili yönetmelik tek gözü gören, işitme, fiziksel ve sadece tek bir uzvunu kaybetmiş olması bakımından trafığe çıkabilecek niteliği olan kişileri 'ortopedik engelli' olarak tanımlamakta ve sürücü belgesi almaya uygun engelli kişiler arasında kabul etmektedir. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden derinlemesine görüşme tekniği kullanılmış, birebir görüşmeler gönüllülük esasında ses kaydı alınarak gerçekleştirilmiştir. Zamanı ve yerini katılımcıların belirlediği görüşmelerin beşi engelli kadınların çalıştıkları iş yerlerinde, üçü kendi evlerinde, ikisi seçtikleri kafeteryada gerçekleştirilmiştir.

Nitel çalışmalarda temel alındığı gibi çalışmada katılımcıların isimleri yerine K₁, K₂...K_n kodlamaları (Cooper 2012, 78; Krysik ve Finn 2013, 187-188) kullanılmıştır. Ortopedik engelli kadınların anlatılarında engelli araç sayısındaki artışın nedenleri arasında engelli kişi ve yakınlarına tanınan ÖTV indirimli araç alım hakkının etkisi ön plana çıkmış ve toplumsal cinsiyet bağlamında trafik alanına katılımlarını kolaylaştıran bu uygulamadan faydalandıkları belirtilmiştir. Görüşmelerin verileri metne dökülüp kategorik içerik analizi yapıldıktan sonra ilişkili kodlar bir araya getirilerek ortak temalar etrafında Bourdiecu kuramsal değerlendirmeler gerçekleştirilmiştir. Bourdieu'nun tarihselliğe ve ilişkiselliğe yaptığı vurgu üzerinden toplumsal cinsiyet anlayışıyla şekillenen trafik alanına girebilmenin belirli bir sınıfsallığa ve sermaye sahibi olma gerekliliğine bağlı olarak geliştiğini göstermek anlamında engelli kadınların habitus, sermaye ve deneyimleri özelinde bir analize gidilmiştir.

Tablo.1. Ortopedik Engelli Kadınların Sosyo-Demografik Özellikleri

K	Yaş	Engel Nedeni/Oranı	Eğitim	İş Durumu	Medeni Durum/ Eşin özellikleri	Çocuk Sayısı	Ev Durumu
K ₁	41	Çocuk Felci (%45)	Açık Öğretim Lisans (Okuyor)	Belediye İşçi	Evli (eşi doğuştan %100 görme engelli, memur)	3	Ev Sahibi (Aileden Kalma)
K ₂	48	Çocuk Felci (%70)	Lise (Açık)	Memur	Evli (eşi doğuştan %100 görme engelli, emekli)	2	Ev Sahibi
K ₃	44	Cücelik (%40)	Yüksek Lisans (Örgün)	Memur	Bekâr		Ailesinin Evi

K ₄	52	Çocuk Felci (%68)	İlkokul (Açık)	Ev Hanımı	Evli (eşi doğuştan ortopedik engelli, emekli)	2	Ev Sahibi (Aileden Kalma)
K ₅	54	Çocuk Felci(-)	Ortaokul (Açık)	Ev Hanımı	Evli (eşi doğuştan spastik engelli, memur)	0	Kayınpe derinin Evi
K ₆	47	Çocuk Felci (%45)	Lise (Açık)	Ev Hanımı	Evli (eşi doğuştan %100 görme engelli, emekli)	1	Ev Sahibi (Aileden Kalma)
K ₇	48	Trafik Kazası (%52)	Açık Lise (Okuyor)	Yerel Yönetim memur	Evli (eşi ortopedik engelli, memur)	3	Ev Sahibi (Aileden Kalma)
K ₈	38	Çocuk Felci (%46)	Ön Lisans (Örgün)	Memur	Evli (eşi doğuştan %100 görme engelli, emekli)	2	Kıracı
K ₉	50	Doğuştan eli yok (%56)	Ön Lisans (Örgün)	Emekli	Bekâr		Ev Sahibi
K ₁₀	30	Çocuk Felci (%40)	Lisans (Örgün)	Memur	Bekâr		Aile Evi

Tablo.1.'den hareketle çalışmaya gönüllü katılan engelli kadınların büyük çoğunluğunun Isparta doğumlu ya da Afyon ve Denizli gibi yakın çevre illerin kırsal alanlarında doğdukları belirlenmiştir. Yaşları itibarıyla de 30-50'li yaşlarda genç ve orta yaş kategorisinde yer aldıkları görülmektedir. Engellilik durumları ele alındığında ise, görüşülen kadınların doğuştan (cücelik ve organ eksikliği) ya da geçirdikleri kaza ve hastalıklar sonucunda ortopedik engelli oldukları saptanmıştır. Farklı eğitim düzeyine sahip olan kadınların bazıları engelli olmaları nedeniyle örgün eğitimden uzak kalmışlarsalar da, uzaktan eğitim olanaklarından yararlanarak eğitimlerini, açık öğretim olanağıyla tamamlamış ve kültürel sermayelerini güçlendirmişlerdir. Kadın ve engelli olmanın olumsuz kültürel anlamı eğitim yoluyla giderilmeye çalışılmış ve engelli kadınlar formel eğitimin dışına itilseler de sosyal sermayeleri sayesinde eğitime erişim engelini aşabilmişlerdir.

Görüşülen engelli kadınların işçi ve memur olarak çalışma deneyimleri sosyal sermayelerinin güçlülüğünü ortaya koymaktadır. Medeni durumları bakımından ise, üç kadının bekâr olduğu ve aileleriyle birlikte yaşadığı, evli kadınların ise, kendileri gibi engelli bireylerle evli oldukları belirlenmiştir. Görüşmelere katılan engelli kadınların eğitim, çalışma ve gelir durumları göz önüne alındığında ekonomik sermayeleri bakımından daha çok alt-orta sınıf bir yaşama ve habitusa sahip oldukları gözlemlenmiştir. Ataerkil aile alanında babanın belirleyiciliği sınıfsal ilişkisellik bakımından önemlidir. Babanın çalışma hayatına katılmak için kente göç etmesi ve aile sermayesini kente taşıması, engelli kadınların baba odaklı sosyal sermaye kazanımlarını güçlendirmiş görünmektedir. Engelli kadınların yaşam deneyimlerinde 'baba evinde' oturma kaynaklı ekonomik sermayeleri sınıfsal ilişkisellik bakımından önemlidir. Bu durum Bourdieu'nun (2006) aile alanında soyadı ve mal varlığı gibi kolektiflerin aktarımında sosyal sermayenin ne kadar önemli olduğuna işaret etmesi bakımından da anlamlıdır.

Isparta örneğinde görüşülen engelli kadınların sermayelerindeki dinsel değerler ve kuralların sosyal sermayenin de bir bileşeni olması bakımından önemli olduğunu göstermektedir. Kadınların hem toplumsal cinsiyet rollerini öğrenmeleri ve hem de engelliliğin kadınlık üzerinden anlamlandırılmasında dinsel sermaye,

muhafazakâr ataerkil habitusun belirlenimleriyle içselleştirilmektedir. Habitus kodlanan sakat kadın olmanın olumsuz kültürel kimliğinin, sakatlığın dinsel bir sınanma ilişkiselliği olması bağlamında kadınların deneyimlerini yönlendirdiği görülmüştür. Bourdiecu anlamda alan kavramı bireyler, gruplar ve kurumlar arasındaki iktidar ilişkilerini barındıran bir mücadele alanı olması bakımından sakatlığın kültür habitusunda dinsel sermayenin, eyleycilere ihtiyaç duydukları habitusu sunduğunu örneğin 44 yaşındaki kadın katılımcı şöyle ifade etmiştir;

“Engelli olmayı seçilmiş bir kul olarak görüyorum ben Allah’a olan inancımdan dolayı. Nasıl peygamberler ve büyük Zatların imtihanları ağır olduysa, Allah sevdiği kullarını ağır imtihanlarla sınar. Ben de halime şükretmek zorundayım. Engelli demek bence Rabbimin seçtiği bir kul diyorum. Herkesin farklı bir imtihanı var bu da benim imtihanım diye düşünüyorum.” (K₃)

“Kamusal Alana-Trafiğe Girişte Sosyal ve Ekonomik Sermayenin Belirleyiciliği”

Bourdieu anlamda sosyal hayatın mücadelesinin geçtiği güç ilişkileri alanlarından biri olan trafik kamusal alanına dâhil olmada çalışmaya katılan ortopedik engelli kadınlar için gerekli sermayelere(ekonomik ve kültürel) sahiplik önemli rol oynamaktadır. Bourdieu ve Wacquant’ın (2003) eyleycilerin sermaye taşıyıcıları olarak alanda konumlanma eğilimlerinin ailede edinilen habitus ve sermayelere bağlı bir gelecek yaşantısını belirlediği vurgusunda olduğu gibi, kadın engellilerin eğitim ve istihdam başta olmak üzere kamusal alana ve trafiğe çıkmalarında ailenin erkeklerinin; babaların, abilerin ya da kocaların belirleyiciliği büyük rol oynamaktadır. Çalışmadaki engelli kadınların önemli bir kısmının ataerkil aile yapısına sahip alt ve orta sınıf ailelerden gelmeleri bağlamında, anne babalarının sosyal sermayeleri ve kız çocuklarının evdeki çocuklar arasındaki konumu, eğitime erişimlerinde ya da işe girmelerinde etkili olmaktadır. Engelliliğin yol açtığı ekonomik ve sosyal muhtaçlığın ve geleneksel engelliğe bakışın aşılmasında ekonomik hayata katılımın gerekliliği, bazen koruyucu ataerkillik yaklaşımıyla kız çocuklarına özel ilgi gösterilmesi, bazen de eğitimle aile sermayesi üzerinden rol oynamaktadır. Ailesiyle yaşayan 30 yaşındaki bekâr kadın K₁₀’un anlatıları, çalışmaya katılan diğer kadınlara göre tek kız çocuk olmasının getirdiği avantajlı bir habitus çerçevesinde ailesi tarafından daha korunaklı büyütülmesine olanak tanımıştır. Annesi memur ve babası emekli olan K₁₀’un ailesinin sosyal sermayesinin belirleyiciliğinde trafiğe girdiği anlaşılmaktadır:

“Annem babam ikisi de araba kullanıyordu. Ben çok kararlı değildim ama annem çok istiyordu kimseye muhtaç olmazsın diye. Ehliyet almadan önce babam götürüp getiriyordu işe, artık sıkılıyordum bu durumdan ve kendim araç kullanmak istedim. Çalışıp para kazanmaya da başlamıştım artık, annemin teşvikleriyle 2014 yılında Antalya’daki sürücü kursundan ehliyetimi aldım.” (K₁₀)

Babası memur emeklisi olan 50 yaşındaki bekâr kadın K₉ ise trafiğe girme sürecinde ailesinin sosyal sermayesinin etkisini şöyle aktarmıştır:

“Liseyi 1989’da bitirir bitirmez engelli kadrosuyla işçi olarak Isparta’da işe soktu beni babam... 1997’de bir telekomünikasyon şirketi engelli sınavı açtı 70 puan sınırdı, yine babamın tanıdıkları devreye girdi üniversitede bitince oraya tekniker olarak geçtim. Belediye’de 10 lira maaş alırken telekomünikasyon şirketinde 36 lira maaş aldım. 2013’te Karaman/Ermenek’e tayinim çıktı, bir ay içinde babam Burdur’a tayinimi getirtti. Sırf derecemi düşürebilmek için iki yıl gelgit yaptım ama babam olmasaydı Burdur’a dahi gelemeyecektim... Müstakil kendi evimizde anne babamla yaşadım hep. Sonradan sonraya kendi paramı kendim kazandığım için eniştemin teklifiyle kooperatife girdim... Çok şükür şimdi iki evimiz var evimi de arabamı da kendim aldım. Araba benim için büyük bir özgürlük ve ihtiyacı.” (K₉)

Ailenin en küçüğü ve tek kızı olan 52 yaşındaki K₄’ün abileri ve babasının kontrolü altında büyüdüğü, ehliyet kursuna katılma ve araç sahibi olma da dâhil, trafik alanına girme süreçlerinde de aileden gelen sermaye ve ataerkil habitusun belirleyiciliği olduğu görülmüştür. Bu durumu şöyle ifade etmiştir:

“17-18 yaşlarında ilkökul diplomasını dışardan aldım. Abim ‘almak istiyorsan ben seni sınavlara getirir götürürüm’ demişti... Sonraki hayatım hep evde geçti iş hayatım olmadı ama mahalledeki dikiş

kursuna gönderdi babamlar. Yine babam Almanya'ya işçi olarak gittiğinde beni yüzme kursuna göndermişti... Evlenince evi babam abimle bize bölüştürdü ama abim 'sen evlisin artık' diye bana bıraktı. Evlenip çocuk sahibi olunca da araba ihtiyaç oldu. Sürücü kursu açıktan diplomamı kabul etmedi abim devreye girdi gitti etti uğraştı 'kabul edildin' dediler... 2.el araba bulduk. Almanya'daki işçi abim biraz birikimim vardı kocadan üzerini tamamladı... Halamın oğluyla da gittik aldık arabayı."(K₄)

"Muhtaçlıktan Kurtulmak"

Trafik Bourdieucu anlamda eyleyicilerin belirli arzuları elde etmek için dâhil oldukları bir yer olarak değerlendirildiğinde, alanının illusiosu engelli kadın olma habitusunun etkisinde sürücülüğün kadınlara konfor ve özgürlük sunması üzerine şekillenmiştir. Temelde araç sahibi olmak ve araba kullanmak kişinin kendi ihtiyaçlarını karşılamasına olanak sağlar ve bireyi güçlendirir. Engellilerin ise, özel ihtiyaç sahibi bireyler olmalarına karşın, kendi ihtiyaçlarını kendilerinin karşılayamaması durumu onların çoğu kez dışlanmasına neden olur (Sprague ve Hayes 2000, 686). Bu anlamda engellilerin araç kullanımı onları hem başkalarına bağımlı olmaktan kurtarır hem de engelli bireylerin özgürleşmelerini sağlar. Ancak trafikte otomobilin hız, güç ve bağımsızlık temelinde verdiği özgüven, engelli kadınları cinsiyetlendirilmiş trafik kamusal alanına çıkışla birlikte 'birey' Köse'ye göre ise 'erkek' kılmaktadır (2014, 34). Toplumsal cinsiyetçi ataerkil düşüncede erkek olmanın güç sahibi, cesur ve özgür olmakla eş anlamlı görülmesi kadınlar için eril trafik alanına girişi engelliliğin getirdiği engellerden, muhtaçlıktan kurtulmak ve özgürleşmek anlamına gelmektedir. Ancak bu özgürleşme pek çok engelli kadın için bir kadın olarak özgürleşmekten çok, erkek alanına girişte eril tahakküm ilişkiselliğinin belirleyicisiyle olabilmektedir. Nitekim Bourdieucu anlamda alanının kuralları, alan içerisindeki kurulu düzeni, yeniden üretim süreçlerinin işleyişini belirlediğinden, kabul edilmiş düşünce ve değerler uygulayıcılarının içselleştirmesiyle de alanın bir parçası haline gelmektedir. Kadınların ifadeleriyle trafiğe çıkabilmek için ehliyet almak ve araç sahibi olmak onların ayaklarını yerden keserken fiziksel engellerini aşmalarına ve kadın olarak erkeler gibi özgür hissetmelerine olanak sağlamaktadır. Bu durum şöyle ifade edilmiştir;

"Ehliyet aldıktan sonra muhtaç yaşamayacağım duygusu çok iyi. Artık kendi işini de başkalarının işini de görür hale geliyorsun. Uzun yol şoförüym hem ben. Memleketim Gümüşhane'ye, çocuklarımın yanına İstanbul'a gidiyorum ta, ayaklarımı yerden kesiyor, hız veriyor, çok rahat ettim. Eşim görme engelli olmasaydı bu işleri babalar yapardı ama biz engelli olunca öyle bir şey yok."(K₂)

"Şu an benim ehliyetim var ve bir şeyler yapabileceğimi biliyorum ya kendime özgüvenim geldi. Yavaş bin, ağır bin ne dersin de ama kimseye muhtaç değilsin. Yeri geldiğinde kendi işini kendin görüyorsun... Ehliyet almadan önceki ben ile şimdiki ben farklı. Şimdi daha özgüvenli daha başarıma hevesli bir ben var... Kendimize güvenimiz daha çok geldi hiç olmazsa evden çıktık."(K₇)

"Araba benim için büyük özgürlük ve ihtiyaçtı. Benim doğuştan sağ elim yok diye ehliyet alamaz mıyım dedim... Senelerce kendime eziyet etmişim. İnsan tek eliyle de pek çok şeyi başarabiliyormuş yeter ki istesin. Şimdi kendime çok daha özgüvenliyim."(K₉)

Babası Almanya'da işçi, annesi kendisi gibi ev hanımı olan 47 yaşındaki K₆, babası ve üç erkek kardeşinin araç kullandığını, onların destekleriyle bekârken ehliyet aldığını ancak trafiğe evlendikten sonra görme engelli eşinin sermayesi aracılığıyla çıkabildiğini belirtmiştir. Davranış koşullarını yaratan habitusun etkisinde sermayeden pay almak için mücadele eden kadınların toplumsal konumlarını ve sınıflarını belirleme yolunda rasyonel bir seçim yaparak evlenmeleri ilerideki hayat ve eylemlerini de şekillendirmiştir. Bourdieucu (2009) anlamda eril tahakkümün kendisini ikna biçiminde dayattığı evlilik süreciyle gelen araç sahipliği ve trafiğe çıkış K₆'yı kendi yetersizliğinden ve muhtaçlıktan kurtarsa da, habitusu çerçevesindeki söylemleri eril tahakkümün üretici rolüne katıldığını göstermiştir:

"Ailem evleneceğin insan engelli olsun ama görme engelliyle yapamazsın rezil olursunuz dediler, ayırmaya kalktılar. Eşim de beni telefonla aradı, 'senin ehliyet var mı, tamam' dedi tüm problem çözüldü. Bir baktım akşamına araba ile gelmiş. Kullan benim ayağım ol deyince de ailem çekismeyi

uzatmadı. Araba olmasa evliliğim olmazdı, bizi başkasına muhtaçlıktan kurtardı. Şimdi çocuğumu da eşimi de okula, işe ben bırakıyorum. Onların elleri ayakları oldum. Hem kendime hem de karşımdakine faydam var; mutlu ediyor bu beni hayata bağlıyor. Şu an eşim beni bıraksa var ya taksicilik bile yaparım. Hiç ev işi sevmiyorum, araba kullanmayı seviyorum.”(K₆)

“Bedensel Hexis’te Kadın Sürücü Kimliği”

Bourdieu ve Pasyon (2015) hükmedenlerin hak ve ayrıcalıklar altında kurduğu ve meşrulaştırdığı pratiklerin doxasında, sağlıklı/sağlam bedenlere göre yaratılan bir dünya düzeni ortaya çıktığını belirtmektedir. Çalışmadaki engelli kadınların trafik alanına girmelerinde ÖTV indirimli araç alımı gibi ayrıcalıklar onlara kolaylık sağlarken aynı zamanda süreç fark edemedikleri sembolik şiddetin eril tahakküm ilişkisine dönüşebilmektedir. Geçmişten bugüne kurallarının devletçe belirlendiği erkek egemen trafik alanında, engellilere ve özelinde engelli kadınlara sağlanan bu haklar (engelli otoparkı, araç park kartı vb.), iktidarın engelli bedenlerin kontrolünü çizdiği bu sınırlar içerisinde işlettiğini göstermektedir. Bu sınır engelli olmanın bedensel yeterliliği bağlamında da önemli bir kontrol ilişkisini beraberinde getirmektedir. Ortopedik engellilerin ehliyet alma ve araba kullanma ölçütleri bakımından bürokratik bir sermaye gerekliliği ortopedik engelli kadınları diğer engelli kadınlardan, hatta engelli eşlerinden daha saygın konuma getirmektedir. Hatta görüşülen kadınlardan bazılarının eşlerinin görme engelli olma gibi durumları da göz önüne alındığında kazanılan bu sermayenin onlara aile içinde de saygınlık kazandırdığı görülmektedir.

Özellikle evlendikten, çocuk sahibi olduktan sonra arabanın ihtiyaç olduğunu belirten K₁ ve K₈’in engelli eşlerinin desteğiyle ÖTV indirimli araç sahibi olmaları, Bourdieucu analizle (2000, 87) farklı sermayelerin öncelikle aileden elde edildiği ve daha sonra da eğitim gibi süreçlerle taşınabilir hale geldiği ve habitusla bütünleşerek deneyimlerin temelini oluşturduğu görülmektedir. Trafik alanında var olmak isteyen engelli kadınların eşlerinin ve babalarının sağladığı ekonomik sermayenin yanında sahip oldukları kamusal bürokratik sermayeleri (engelli kimliği ve ÖTV indirimleri) trafik alanına girmelerini kolaylaştıran bir etkiyi beraberinde getirmiştir. Bu aynı zamanda Bourdieucu anlamda eril tahakkümün gönüllülük ve rıza ilişkilerinde kendini göstermektedir. Erkeklerin kadınlar üzerindeki tahakküm ilişkileri, biyolojik cinsler arasındaki farklılıkları iş bölümü ve mekânlar vasıtasıyla toplumsal düzene iliştilmiş olarak işlemektedir (Bourdieu 2016a, 53). Isparta araştırmasında görüşülen engelli kadınlar örneğinde araç sahibi olma ve trafiğe çıkma ilişkiseliliği geleneksel cinsiyete dayalı kadınlık rollerinin yerine getirilmesinde önemli bir işlev kazanmış görünmektedir. Bunu katılımcı engelli kadınlar şöyle anlatmışlardır;

“Evlendik çocuk olacak onu emzirmeye gelicem araba ihtiyaç. Eşim araba alalım istedi, ehliyetin var dedi. Önce bilezikleri sattık ikinci el araba aldık. Benim cesaretim hocam eşimdi. Hadi binelim, hadi markete gidelim, gece kullanalım diye diye acemiliğimi attım... Sonra birkaç kere araba değiştirdik, ÖTV indirimi çıkınca da sıfır araç aldık rahat ettik, eşim %100 görme engelli olduğu için onun raporunu kullandık, arabayı ben kullanıyorum.”(K₁)

“Sürücü belgesi almam K₁’in ısrarıyla oldu onun da eşi benimki gibi görme engelliydi, yani araç kullanamazlardı... Biraz birikmişimiz vardı, ÖTV indirimi de çok etkili oldu bu kararı vermemizde. Eşim de bu fırsatı kaçırma diyerek beni destekledi. Eşimin %100 görme engelli raporunu kullandık sıfır araç aldık. Çocuklarda olunca artık şart olmuştu. Kızlarım büyüdüler okula gidiyorlar gezmek istiyorlar. Neden ben gezdirmeyeyim götürmeyeyim dedim. Şimdi işe de arabamla gidiyorum.”(K₈)

Evlendikten sonra ailelerinin desteğiyle ehliyet ve araç sahibi olan ev hanımı K₇ ve yerel yönetimlerde görev alan K₇’nin eşleri ise ortopedik engellidir. Kendileri gibi eşleri de engelli olan ve engeli nedeniyle araç sahibi olma ve trafiğe çıkma olasılığı olmayan kadınlar için ataerkil habitus önemli bir avantaj da sağlayabilmektedir. Bunu şöyle ifade etmişlerdir:

“Evlendikten sonra ilk çocuğum 4 yaşındayken pazara gidecekti eşim. Alacaksın da neyle getireceksin, benim diplomam var ehliyet alsam ya gidelim başvurulum dedim... Bizim hikâyemizden tamamen ihtiyaçtan doğdu. Yağmuru var karı var toplu taşıma kullanmak çocuğumla beraber zor oluyordu... Eşimde abilerim de maddi manevi destek oldular. Bu zamana kadar üç araç değiştirdik ama ikinci el

olduğu için özel tertibat yaptıramadık hep zorlandım. En son Haziran 2018'de sıfır araç aldık, ÖTV indirimi olmasaydı sıfır araç alamazdık.”(K₄)

“Evlendiğimizden beri babası olmadığı için ailem ve ben eşimi hep destekledik okuması ve işe girmesi için. Kendisi de çok azimli ve çalışkandı uğraştı ve en sonunda memur oldu. Durumumuz düzeldikten sonra eşim de iş sahibi olmamda bana çok destek verdi... Engellilere ÖTV indirim hakkı tanındıktan sonra da oğlumun desteğiyle ehliyet almaya cesaretlendim. Eşimin desteğiyle de araç aldık.”(K₇)

Yaratılan ideal bedenın simgesel şiddetine karşı bedensel hexiste engelli sürücü kadınların, klasik beden-zihin ayrımlarını sermayelerinin ve habituslarının etkisinde sürücü olduktan sonra farklı deneyimledikleri ve kendilerine yönelik bakışlarının değiştiği anlaşılmıştır. Görme engelli memur eşinin kendisine nişanlıken araba alması sonucu trafiğe girebilen ev hanımı K₆'nın kadın olarak ailesel habitusta bir ilki gerçekleştirdiğini söylemesi, trafik alanına girmeyi toplumsal engellerden bir kurtuluş olarak görmesinin kendisine güveni getirdiğini göstermiştir:

“Eşim nişanlıken araba almasaydı evliliğim gerçekleşmezdi. Trafik alanına eşim sayesinde girdim... Eskiden ders aldığım hocayı buldu geldi, 1-2 gün çalıştırdı otomatik vites arabayla... Sürücü olmadan önceki ben ile sonraki ben çok farklı, her işini kendin görüyorsun kendine daha çok güvenin geliyor. Bizim sülalede ilk ehliyeti ve arabası olan kadın benim. Dayımın kızları benim için 'o bu işi nasıl yapar, o yaptıysa biz niye yapamayalım' demişler. Dayımın çocuklarından sonra amcamın çocukları da almaya başladı. Ben alınca herkese bir hal oldu.”(K₆)

“Eril Tahakküm Bağlamında Alanın Doxasında Kadın Olmak”

Bourdieu, sosyal uzam ve bu uzam içerisinde taksim edilmiş grupların tarihsel mücadelenin ürünü olduğunu, faillerin bu mücadeleye sosyal uzam içerisindeki konumları ve bu konumları idrake olanak veren zihni yapıları ölçüsünde müdahil olabildiklerini belirtir (2016b, 47). Sembolik iktidar biçiminde kurulan eril tahakküm, kadınlara özgü habitusa bedensel güvensizlik hissi ile hâkim olurken, cinsiyetler arası sömür ilişkisinde bedenlerin düzenlenişi de bedenlenmeyle ortaya çıkar (Bourdieu 2016a). Aslında araba sahibi olmak kadınlara her ne kadar özgürlük alanı yaratsa da engelli kadın deneyiminde eril tahakküm alanına çıkış kadınlar için bir dizi baskılanmış kadınlık ve engellilik halinin aşılmasını gerektirir. Engelli kadınlar erkek habitusunun egemenliğinde yer almanın bir başarı olduğuna dikkat çekmişlerdir. Muhafazakâr habitusta kadınların erkeklerin alanında/işinde yer almasını bir başarı olarak gören engelli kadın görüşmeci bunu şöyle açıklamıştır;

“Engelli kadın olmakla erkek olmak bir değil. Her şey kadına baktığı için engelli kadın olmak daha zor, anlatılmaz yaşanır. Kadının her yaptığı işi bir erkek yapamaz, ama kadın hem erkek hem kadın işini yapıyor. Bir ev işi, dışarı işi olsun, çocuklarla ilgili olsun her şeyle zaten kadın ilgili. Bir de engelli olunca daha zor şartlar altında bunları yapıyorsunuz, ikiye katlanıyor... Engelli sürücü olmak meselesi ise çok güzel bir şey. Engelli olup bir şeyleri başarmak paha biçilemez... Çok şükür benim azimimden dolayı kazandığım başardığım çoğu şeyi hatta hepsini yapmak isteyip de yapamayan çok insanlar var. Var olan bir şeyi biz başarabiliyorsak o normal bir insana göre iki kat başarıdır... Son dönemlerde kadın sürücülerin artmasını cesarete, başarıya bağlıyorum. Helal olsun aferin size kadınlar diyorum. İstanbul'da 10 tane kadın metrobüs şoförü varmış, görünce alınlarından öpeceğim, çoğalmalısınız trafikte” (K₂)

Katılımcı kadınlar için trafiğe çıkışta ailenin erkek bireylerinin desteğini almak oldukça önemlidir. Ataerkil kadınlık deneyimi erkeğin onay ve rızasını almanın başarı için bir gereklilik olduğu düşüncesini yeniden üretmektedir. Bekâr kadınların babalarının ve evlilerin de eşlerinin öneri ve istekleriyle araç almaları ve yine eşleri yanlarındayken trafiğe çıkmaları aile alanının ve sosyal habituslarının bir sonucudur. Kadınların kültürel habituslarındaki erilliğin içselleştirilmişliği trafik alanında da işlevsel rol oynamaktadır. K₅ ve K₆ bunu şöyle ifade etmişlerdir;

“Arabayı evlenince eşimin isteği üzerine aldık, gezmeyi çok seviyordu ama spastik engelli olduğu için kullanamıyordu. Ehliyetim olduğu için eşimin ve ailesinin desteğiyle arabamızı aldık. Eşim yanımda

olmadığı zaman daha tedirgin araba kullanıyorum... Keşke engelli olmasaydı da o da kullanabilseydi, ben yavaş ve tedirgin kullanıyorum sonra kornalara maruz kalıyoruz. Eşim diyor ki belki fark ederler anlayış gösterirler.”(K₅)

“Eşim %100 görme engelliydi kullan benim ayaklarım ol dedi... İlk trafiğe çıktığım zamanlar yanımda hep eşim vardı, o olmasa yapamayacaktım gibi geliyordu. Velhasıl trafiğe ilk yalnız çıkışım eşimi işten alıp işe bırakmamla başladı. Eşim bana beni almaya gel öğlen yemek yiyelim diyordu.”(K₆)

Babasının sosyal sermayesi aracılığıyla ekonomik özgürlüğüne kavuşarak ehliyet alan 41 yaşındaki K₁'in, görme engelli memur eşiyle evlendikten sonra yerel yönetimlerde görev yapmaya başladığı ve araç sahibi olduğu bilindiğinde, engelli ve kadın olarak ataerkil habitusun tahakkümündeki trafiğe girme deneyimleri şöyle aktarılmıştır:

“18 yaşına girer girmez ehliyet almak için kursla irtibata geçtim. Özel tertibatlı araba lazım oldu amcamdan yardım istedim. Ona bunu söylediğimde önce ‘kız kısmı ehliyet mi almış ne yapacaksın sen ehliyeti, bir de gitmişsin görüşmüşsün tepkileriyle karşılaştım. Saatlerce ağlamışım... Ben trafiğe çıkarken ailemden kursta da engelliyim diye ‘düz vites araçla ehliyet alamazsın sen’ diyen müdürümden yana tepkilerle karşılaştım. Ama ikisini de başardım.”(K₁)

“Engelli Sürücü Kadın Olmak ve Sembolik Şiddet”

Bourdieu’ya (2016a, 48) göre tahakkümü üreten toplumsal gerçeklik erkeklerin kendi şereflerine uygun düşmeyeceği davranışları, şeylerin düzenine kazıyarak kadınların pratiklerinde ve yakınlıklarında olumsuz önyargıları onaylamalarını sağlamaktadır. Trafik alanında kadınların kötü sürücüler olduğu ve iyi sürücüler olamayacağı önyargısı engelli kadınların da sürücülük deneyimlerinde en çok karşılaştıkları sembolik şiddetin eril tahakküm alanlarından biri olmaktadır. Özellikle kadın sürücülere karşı toplum tarafından inşa edilen önyargılar sadece engelli kadınlara değil, diğer kadınlara da uygulanmaktadır. Trafikte kadın sürücüler her hata yaptıklarında kültürel kodlar devreye girmekte, hemen önyargılar kullanıp, ‘size söylemişim kadınlar iyi süremezler’ algısı oluşturulmaya başlanmaktadır (Shikha 2017: 37). Engeli akondroplazi/cücelik olan 44 yaşındaki bekâr memur K₃ ve ortopedik engelli K₁ trafik alanında yaşadıkları sembolik şiddete dikkat çekerek polislerin ve diğer erkek şoförlerin kendilerinde yaşattıkları yetersizlik ve değersizlik hissini aşma deneyimlerini şöyle ifade etmişlerdir;

“Ehliyet aldığımдан beri kazalar yaptım. Hata bende değilse bile polisin geldiğinde ‘beyefendi zaten bayan engelli...’ söylemlerinde bulunduğunu gördüm. Müdürüm, iş arkadaşlarım ‘ne yapacaksın engelli logosunu sana trafik canavarı amblemi koyduralım’ gibi espriler yaptıklarını biliyorum... Ben kötü bir şoförüm kabul ediyorum, adamların senelerdir rapor vermediği kadar varmışım...”(K₃)

“Plakadaki engelli işaretleri engelli yakınları rahatsız olduğu için kaldırılmış! Ama ben hem kadın hem engelli olarak bedensel zayıflığımdan dolayı rencide ediliyorum. Sürücü olarak kimse bana engelli misin diye bakmıyor kadın mısın diye bakıyor Mesela iki tane erkek iş arkadaşımın arabada cenazeye gidiyorduk, şoför benim. Bir tane araba falso yaptı. Yanımdaki erkek arkadaş ‘bayan herhâlde bu dedi’ Hoop dedim arabayı durdurdum bu arabanın şoförü de kadın atarım hepinizi arabadan...Trafikte engelli olduğum için değil kadınımdı diye tepkiyle karşılaşıyorum.”(K₁)

K₁'in ifadelerinde dikkat çeken vurgu olan ‘hep şu kadın sürücüler basmakalibi’ aslında Ünal ve diğerlerinin belirttiği gibi eril bir alan olarak trafiğin derinlerine yer etmiş örtük normlarda varlığını sürdüren tahakküme işaret etmektedir (2017, 152). Katılımcıların da dikkat çektikleri gibi trafik alanındaki tahakküm pratikleri engelli kadın sürücü olmanın ataerkil yapılanmasında daha çok ‘kadın’ olmaları üzerindeki sembolik şiddet (Bourdieu 2016a, 47) biçimleriyle gerçekleşmektedir. Eril tahakkümün sembolik şiddetini farklı biçimlerde yaşayan K₁₀ durumu şöyle açıklamıştır;

“Engelli kadın sürücü olmak kadın sürücü olmakla bir bence. Plakamda engelli işareti yok ve benim engelli olduğumu arabadayken kimse anlamıyor. Erkek sürücüler kadın sürücülerin en ufak hatasını

görsün bir şekilde tepki veriyor. Benim yolumu kestikleri, önüme kırdıkları çok oldu. Erkekler aceleci ve kadınlara tahammülleri yok. Biz kadınlar daha çok düşünüyoruz. Ben toplu taşıma kullanırken insan içine çıktığım için tehlikelere daha açık hale geliyordum... Kadın olarak daha rahat edeyim diye özel araç aldık ama burada da erkek sürücüler rahat bırakmıyor ama en azından temas yok.”(K₁₀)

Benzer biçimde 48 yaşındaki K₂, eril tahakkümün trafik hallerini kendi deneyiminde şu sözlerle açıklamıştır:

“Plakamda engelli işareti var ama kadınıym diye en ufak hatam erkeklerin gözüne batıyor, el kol hareketleriyle tepkiler veriliyor. Hâlbuki onlar bizden daha çok hata yapıyor ama bizimki görünür oluyor. Görme engelli eşimin raporuyla araba aldık ben kullanıyorum diye eleştiren polisle bile karşılaştım ben. Engelli olsun olmasın kadınız diye trafikte tepki görüyoruz, kadınlara trafikte güvenilmiyor, kadınlar trafikte kabullenilmiyor. Bu yüzden trafikte engelli kadın olmak değil kadın olmak zor.”(K₂)

“Muhafazakâr Habitusta Eril Tahakküme Rıza Göstermek”

Araştırmada katılımcı kadınların deneyimleri her ne kadar trafiğin sembolik şiddetinden şikâyet ettiklerini gösterse de aslında farkında olmadıkları bu eril tahakküm ilişkilerinin üreticisi olduklarını da göstermektedir. Özellikle kırsal kökenli ataerkil aile yapıları ve(muhafazakâr habitus temelinde gelişen kadınlık deneyimleri onları içeriden kuşatmaktadır. Erkeklerin her alandaki güç ilişkisinde üstün geleceğine inanılan toplumsal cinsiyetçi yapıda kadınlığın, iktidar sahibi erkeğin karşısında güçsüz, pasif ve boyun eğen bedeninin düzenlenmesinde açığa çıkması (Bourdieu 2016a, 32-36) kadınlar tarafından sembolik şiddete aracılık eden pek çok inancı da doğurmaktadır. Nitekim K₄'ün evlendikten sonra aile ve eşinden gelen sermayeler ve habitusundaki ataerkil kalıpların muhafazakâr sosyal sermaye bağlamında şekillendirdiği bedensel hexisi, kadınların trafikteki konumunu değerlendirmesine zemin hazırlamaktadır. Trafikte kadınların karşılaştıkları sembolik şiddetin yeniden üretilmesine hizmet eden eylemler arasında yer alan fiziksel ve sözel tacizleri şöyle ifade etmiştir:

“Her tip kadının trafikte tepki gördüğünü ve tacize uğradığını düşünmüyorum. Kadın dikkat çekiciyse ve dikkat çekici hal ve hareketlerde bulunuyorsa daha çok tepki çeker Bence bir kadının şımarıklığı kendisini ağırdan almaması, gerek polisler gerek diğer erkek sürücülere karşı dikkat çekmesi maalesef oluyor. Kadın kadınlığını değil ağırlığını kullanmalı trafikte. Ben kadınıym diye yol veren olsun, park yeri önceliği olsun diye kadınlığını kullanmamalı.”(K₄)

Engelli kadınlar muhafazakâr aile yapılarından getirmiş oldukları habituslarıyla kent trafiğinde yaşadıkları eril tacizleri açık-kapalı kadın olma üzerinden ele almışlarsa da, engelli olmaktan çok kadın olmanın sembolik şiddete aracılık ettiğini şöyle açıklamışlardır;

“... Daha çok korna basarak tacize maruz kaldım. Acemiymen daha çok oldu bu. Camı açıp bağırın oldu, küfreden oldu. Ama genç, güzel ve bakımlı kadınlar bence daha çok tacize uğrar, kapalı bir bayana göre çünkü erkeklerin gözünü alırlar... Cinsiyetten kaynaklı bir önyargı bu engelli de olsa değişmiyor”(K₁)

“Erkekler trafikte belli kadınları taciz ediyor... Jennifer Lopez gibi bir kadın trafiğe çıktı mı biz bayan olarak bile dönüp bakmıyor muyuz? Güzel, makyajlı, süslü bayanlar daha çok taciz ediliyor bence. Güzel bayanlara erkeklerin tavrı ayrı bizim gibi engelli bayanlara ayrı. Onlara buyrun hoş geldiniz hanımefendi derler kibar kibar, bize gelince ne var ne istiyorsun kardeşim diyorlar. Neden böyle demek ki nefis. Hâlbuki insan insan. Ama nefsi olarak güzellere biraz daha farklı davranıyor erkekler her yerde”(K₃)

“18 yıldır kullanıyorum bu tür tacizler bana hiç olmadı. Bir özen göstermiyorum kendime belki ondandır. Bence bir kadının şımarıklığı, kendisini ağırdan almaması, dikkat çekmek istemeleridir

nedeni... Kadınlar kendini ağırdan satmalı diye düşünüyorum, her yerde olduğu gibi trafikte de. Bence kadın dikkat çekiciyle ve dikkat çekici hal ve hareketlerde bulunuyorsa daha çok rahatsız edilir” (K₄)

Bourdieu'nun (1997) tarih ve toplumsal arka planın bedende somutlaştığından ve aynı arka plana sahip olanların benzer davranış kalıpları geliştirdiğinden bahsetmesi, kadın ve erkek bedeninin farklı tarihsellikleri barındırarak pratiklerinin de farklılaştığına işaret etmektedir. Isparta örneğinde daha çok geleneksel ataerkil ve kırsal kökenli ailelerde habitusları şekillenen kadın katılımcıların trafiğin eril kurallarını ve tahakküm ilişkilerini din ve eğitim gibi sembolik iktidarların şiddet pratikleri vasıtasıyla ifade ettikleri görülmektedir. Kadınların söylemleri ve eylemlerinde engelliliğin ötesinde kadın olmaya ilişkin eril dünya düzenini büyük çoğunlukla içselleştirdikleri, yeniden ürettikleri ve habituslarındaki dinsel (ve geleneksel) sermayeleri temelinde daha çok *fitrat meselesiyle, trafiğin erkek alanı olma meşruiyeti üzerinden eril meşruiyetle* açıkladıkları görülmüştür:

“Erkekler trafikte kadınlara pek güvenmiyor. Adamlar haklılar... Ben kendimden bildiğim için çoğu bayan da öyle. Duruyorlar öyle, 9 saat yol boşsa bile adamlar gelip geçiyor, biz bekliyoruz. Adamlar bize tahammül edemiyor sinirleniyor tabii... Fitrat meselesi... Onlar kendi kurallarını kendi koyuyor. Mesela trafikte üstünlüğün onlarda olduğu kuralı. Biz ise korkumuzdan çoğu zaman buna uyum gösteriyoruz, sesimizi çıkaramıyoruz.” (K₃)

“...Erkeklerin fitrat gereği özgüvenleri daha fazla, dağa tepeye her yere çıkıyorlar, yolda çok durmuyorlar kadınlar gibi. Arabayla korkusuzlar. Trafik bence bu yüzden erkeksi bir alan korno çalıyorlar, kuralsızlık yapıyorlar, kendi kurallarını kendi koyuyorlar...” (K₆)

Sonuç ve değerlendirme

Bourdieu anlamda eril-dişil bedeninin farklı yatınlıklar temelinde düzenlenişi ve toplumsal gerçekliğin bedende cisimleşmesi, habitusun sınıflar arası tahakküm ilişkileri yaratması anlamına gelmektedir. Kadın ve erkeğin içinde yetiştiği kültürel habitusta ataerkillik, kamu-özel alan ve gündelik yaşamın pratiklerinde erkeklerin kadınlar üzerindeki hâkimiyetine dayanan koruyucu-himaye edici anlayışa dayanmaktadır. Kamusal alandan güçsüz olan bedenleri, kadın ve engellileri, dışlama pratiklerine yol açmaktadır. Isparta'da gerçekleştirilen saha araştırmasına katılan engelli kadınların deneyimleri, kamusal alana ve trafiğe çıkışın bir (eril) rekabet ve mücadele alanı olduğunu ve bunun engelli deneyiminde bir sınıfsallık meselesi haline dönüştüğü göstermektedir. Kadınların kültürel ve ekonomik sermayeleri engelli olmanın önündeki engelleri koruyucu ataerkil mekanizmalarla aşmalarına da olanak tanımaktadır. Temelde geleneksel bakışın engelliliği bedensel eksik olma hali ve/veya idealize edilmiş beden imgesi üzerinden tanımlaması ve normal dışı olarak görmesi, Isparta örneği saha çalışmasının katılımcı kadınlarının engelli olma hali dini sermayenin belirlenimleriyle ilahi takdir ve sabredilmesi gereken bir durum olarak kabul görmektedir.

Hem engelli ve hem de kadın olmanın toplumsal bakıştaki karşılığının ‘zayıf, güçsüz ve bağımlı’ olma ile özdeş görüldüğünü ifade eden kadınlar için kamusal alana ve trafiğe çıkmak, alanın eril kurallarının kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Bu kabule karşın trafiğe çıkabilmede, trafiğin kendi tarihselliğine içkin ekonomik, toplumsal ve kültürel anlamda kişiye sağladığı görece özerklikler, engelli kadınlar için de engelliliğin yarattığı muhtaçlıktan kurtulma anlamında özgürleştiricidir. Ancak trafik alanının yasal kurallarının ötesinde eril tahakküm ilişkilerine yol açan niteliği, özellikle toplumsal cinsiyet temelindeki sembolik şiddet örüntülerini kadınlar eleştirseler de, eril meşrulaştırıcı söylemleri dinsel ve ataerkil ifadeler üzerinden kendileri de yeniden üretmektedir.

Bourdieu anlamda engelli kadınların işçi ve memur olarak çalışma ve gelir özellikleri göz önüne alındığında daha çok kırsal alanda doğmuş, alt orta sınıfı kökenlerinin dayandığı ekonomik sermayeleri trafiğe çıkışlarına ve araç sahibi olmalarına da olanak sağlamaktadır. Hacısalihoğlu'nun (2017, 62) belirttiği gibi, kadınların kendi ailelerinin sağladığı imkânlarla ehliyet ve araba sahibi olabilmeleri ataerkil düzenin sürekliliğini sağlayan bir olgu olmaktadır. Benzer biçimde kadının engelli olmasıyla gelen koruyuculuk, eril tahakkümün tüm kurum, süreç ve pratikleriyle trafikte de işlemektedir (Türk 2008, 12-13). Ailelerinin sosyal sermayeleri ve devletin araç sahibi olmaya yönelik desteği engelli kadınlar için ehliyet ve araç sahibi olmayı kolaylaştırıcı bir rol oynamaktadır. Araç sahibi olmak ve trafiğe çıkabilmek engelli kadınları ailede ve kamusal alanda bir başkasına bağlı olmaktan ve muhtaçlıktan kurtarmakta ve özgürleştirmektedir. Özellikle baba, abi ya da eş gibi hanenin erkek üyelerinden gelen ataerkil habitusun kültürel sermayeleri ve alt orta sınıfa dayalı ekonomik

sermayeleri engelli kadınlar için trafik alanına girişi kolaylaştırmada onlara önemli avantajlar sağlayabilmektedir. Bu durum Bora'nın da ifade ettiği gibi, kadınların kendi habituslarını inşa ederken bilinçli tercihlerinden çok, alışlagelmiş davranışlara yaslanmalarının bir sonucu olmaktadır (2005, 114). Yetişme ve eğitim sürecinde tarihsel olarak sorgulanmadan kabul edilen (doxa) davranış kalıplarının bedenlerde cisimleşmesine ve hâkim görüşün canlı kalmasına hizmet eden bir eril tahakküm sürecini de beraberinde getirmektedir.

Çalışmada engelli kadınların trafikte yer almasında bedensel ve araç plakası bağlamında engellik durumlarının görünür olmasının önemli bir etken olduğu belirlenmiştir. Engelli kadın sürücüler şahsi araçlarında eğer engelli plakası yoksa trafikte daha çok taciz edildiklerini, sembolik şiddete maruz kaldıklarını ifade etmişlerdir. Ancak aile ve yetiştikleri alanların sosyal sermaye belirlenimleri, onların diğer kadın sürücülere yönelik düşüncelerinde kendilerinin de cinsiyetçiliği yeniden ürettikleri görülmüştür. Cinsiyetçi sosyal sermayeleri onları uysallaştırıcı ve içselleştirici ataerkil cinsiyet rollerinin ve eril tahakküm ilişkilerinin üreticisi konumuna getirebilmekte, trafikteki simgesel temsilleri de bu süreci olumsuz etkilemektedir. Bunun aşılabilmesi ise, kadınların ve engelli bireylerin artan oranlarda kamusal alana daha fazla katılmalarına ve araç sahibi olarak trafiğe çıkabilmelerine bağlıdır. Bazı engelli kadın görüşmecilerinin de dikkat çektiği gibi trafikte daha çok kadının ve engellinin, engelli kadının olması, simgesel temsilin ötesine geçmeyi sağlayacaktır. Trafiğe çıkmak da kadınları bağımsızlaştıracak, özgürleştirip, güçlendirecektir. Yine kadınların ve engellilerin kamusal alana daha fazla katılmaları toplumsal cinsiyet eşitliğine yönelik farkındalığın artmasına ve eşitlikçi rollerin geliştirilmesine olanak sağlayabilecektir.

¹Türkiye Özürlüler Araştırması 2002 (ÖZİDA 2004), <https://kutuphane.tuik.gov.tr/pdf/0014899.pdf>; Özürlülerin Sorun ve Beklentileri Araştırması 2010 (TÜİK 2010),<https://www.ailevecalisma.gov.tr/media/5602/ozurlulerin-sorun-ve-beklentileri-arastirmasi-2010.pdf>

²ÖZİDA 2002'nin sonuçları engel türleri ve cinsiyet temelinde değerlendirildiğinde ortopedik, görme, işitme, dil ve konuşma ile zihinsel engelli erkeklerde okuma yazma bilmeyenlerin oranı % 28.1 ve kadınlarda % 48'dir. Süreğen hastalığı olanlarda ise okuma yazma bilmeyenlerin oranı erkeklerde % 9.8 ve kadınlarda % 35'dir. Tüm engel türlerinde kadınlar eğitim olanaklarının oldukça gerisinde kalmaktadır. Toplamda ise, tüm engelli nüfusta okuma yazma bilmeyenlerin oranı erkeklerde % 6.9 iken, kadınlarda % 18.8 ile neredeyse üç kat daha fazladır (ÖZİDA 2004, 9). Aynı çalışmada engelli kadınların işgücüne katılım oranı %6.7 iken; bu oran erkeklerde %32.2'dir (ÖZİDA 2004, 14). TÜİK 2010'un sonuçlarında ise, ilkokulu bitirenlerin oranı erkeklerde % 26,3 ve kadınlarda ise % 16,5'dir. İlköğretim veya ortaokul ve dengi mezunların oranı erkeklerde % 12,5, kadınlarda ise % 7,1'dir. Lise ve daha üstü mezunların oranı erkeklerde % 9,8 iken kadınlarda % 4,7'dir (TÜİK 2010, 5). Her iki çalışmanın verileri engelli kadınların tüm eğitim düzeylerinde erkeklerin çok gerisinde kaldığını göstermektedir.

³Türkiye'deki Yol Ağı Bilgileri <https://www.kgm.gov.tr/Sayfalar/KGM/SiteTr/Kurumsal/YolAgi.aspx>

⁴Yıllara Göre Sürücülerin Cinsiyet Dağılımı, http://trafik.gov.tr/kurumlar/trafik.gov.tr/04-Istatistik/Genel/Arac_Surucuu.pdf

⁵Türkiye'deki Yol Ağı bilgileri, <https://www.kgm.gov.tr/Sayfalar/KGM/SiteTr/Kurumsal/YolAgi.aspx>

⁶Yıllara Göre Sürücülerin Cinsiyet Dağılımı bilgileri, http://trafik.gov.tr/kurumlar/trafik.gov.tr/04-Istatistik/Genel/Arac_Surucuu.pdf

⁷2000'li yıllarda AB'ye uyum süreci kapsamında çıkarılan ek yasa ve yönetmeliklerle ehliyet, engelli araç park yerleri, engelli araç park kartı ve engelli kimlik kartı gibi konularda düzenlemeler yapılmıştır. Bu yönetmelik kapsamında engellilerin kamusal alanda yer alabilme ve bu alanı kullanabilmesiyle ilişkisi bakımından sosyal yardım sistemini işletmesi özellikle engelli ve yakınlarına tanınan ÖTV indirimli araç alımı destek uygulamasıyla gerçekleşmiştir. Engelli bireyin araç sahibi olma sürecinde vergilerle ilgili 11.10.2012 tarihli "Özel Tüketim Vergisi Genel Tebliği"nde vergi indirimi uygulanacak araçların özellikleri belirtilmiştir. Ancak malul ve engelli bireylerin dâhil edilmesi ilk defa 2010 "Malul ve Engellilerin Araç Alımında ÖTV İstisnası Uygulamasının Şartları ile İstisnadan Yararlanılan Araçların Satışında Vergi Uygulanması - Özel Tüketim Vergisi Sirküleri/12" ile olmuştur. 2015 yılında çıkan Özel Tüketim Vergisi (II) Sayılı Liste Uygulama Genel Tebliği ile konu detaylandırılmıştır. Bu konuda detaylı bilgi için bakınız: Malul ve Engellilerin Araç Alımında ÖTV İstisnası Uygulamasının Şartları ve İstisnadan Yararlanılan Araçların Satışında Vergi Uygulanması, [https://www.gib.gov.tr/node/87063,\(21.07.2019\)](https://www.gib.gov.tr/node/87063,(21.07.2019)). "Özel Tüketim Vergisi (II) Sayılı Liste Uygulama Genel Tebliği, [http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2015/04/20150418-8.htm,\(20.07.2019\)](http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2015/04/20150418-8.htm,(20.07.2019)).

⁸Vergi Dairesi Bilgi İşlem Merkezi'nden alınan 2020 yılı Mayıs ayı verileridir.

⁹2019 yılı Aralık ayı Isparta Halk Eğitim Merkezi ve Akşam Sanat Okulu'ndan alınan bilgilerdir.

¹⁰2019 yılında Isparta'nın nüfusu 444.914 kişidir. Isparta'nın yol ağı ise, Türkiye'nin trafiğe dâhil yollarının %1.024'ünü oluşturmaktadır. Isparta'daki araç sayısı da 178.205'dir. Bakınız: Türkiye'de Nüfusa Göre Araç Sayısı, [https://tr.euronews.com/2019/08/08/turkiye-de-nufusuna-gore-en-fazla-ve-en-az-arac-hangi-illerde-var,\(16.04.2020\)](https://tr.euronews.com/2019/08/08/turkiye-de-nufusuna-gore-en-fazla-ve-en-az-arac-hangi-illerde-var,(16.04.2020)).

¹¹Isparta İl Emniyet Müdürlüğü 2020 yılı Nisan ayı verileridir.

¹²Sürücü Adayları ve Sürücülerde Aranacak Sağlık Şartları İle Muayenelerine Dair Yönetmelik, [https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2006/09/20060926-6.htm,\(29.05.2020\)](https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2006/09/20060926-6.htm,(29.05.2020)).

Kaynakça

Alvar, Burcu. "Isparta'da Engelli İstihdamı ve Sorunları", Yüksek Lisans Tezi, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2014).

Aron, Raymond. *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri* Çev. Korkmaz Alemdar (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2006).

Bora, Aksu. *Kadınların Sınıfı: Ücretli Ev Emegi ve Kadın Öznelliğinin İnşası* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005).

Burcu, Esra. *Engellilik Sosyolojisi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015).

Bourdieu, Pierre. *Toplumbilim Sorunları* Çev. Işık Ergüden (İstanbul: Kesit Yayınları, 1997).

Bourdieu, Pierre ve Wacquant, Loic. J.D. *Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar* Çev. Nazlı Ökten (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003).

Bourdieu, Pierre. *Pratik Nedenler* Çev. H. U. Tanrıöver (İstanbul: Hill Yayın, 2006).

Bourdieu, Pierre. *Bekârlar Balosu* Çev. Çağrı Eroğlu (Ankara: Dost Kitapevi, 2009).

Bourdieu, Pierre ve Passeron, Claude J. *Yeniden Üretim: Eğitim Sistemine İlişkin Teorinin İlkeleri* Çev. Levent Ünsaldı, Aslı Sümer, Özlem Akkaya (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2015).

Bourdieu, Pierre. *Eril Tahakküm* Çev. Bediz Yılmaz (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2016a).

Bourdieu, Pierre. *Seçilmiş Metinler* Çev. Levent Ünsaldı (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2016b).

Buz, Sema. "Feminist Sosyal Hizmet Uygulaması" *Hacettepe Üniversitesi Toplum ve Sosyal Hizmet Dergisi* 20, no.1 (2009): 53-65.

Cantürk Samav, Duygu. "Evde Engelli Bakım Ücretlerinin Sosyal Modeli Gerçekleştirmedeki Rolü", Doktora Tezi, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2017).

- Connell, Raewyn W. *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar* Çev. Cem Soydemir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017).
- Cooper, Frank. *Professional Boundaries in Social Work and Social Care A Practical Guide to Understanding and Managing your Professional Boundaries* (USA: Jessica Kingsley Publishers London and Philadelphia, 2012).
- Çakır, Serpil. “Mekânın Kadınlar Açısından Kurgulanışına Kuramsal ve Tarihsel Açından Süreç İçinde Bakmak”, *Kadın ve Mekân* der. Ayşen Akpınar, Gönül Bakay ve Handan Dedehayır (İstanbul: Turkuvaz Kitap, 2010), 133-149.
- Eliöz, Murat, Zeki Demir Ahmet ve Akbuğa, Ekrem. “Engelli Dostu İller Sıralaması Çalışması” *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 50, no.5 (2017): 348-365.
- Gül, Hatice. “Kamusal Alanda Toplumsal Cinsiyet Görünümleri Kadın Sürücülere İlişkin Kalıp Yargılar Gaziantep Örneği” *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, no.90 (2019): 442-453.
- Hacısalihioğlu Koç, Seda. “Trabzon Trafikinde Kadın Sürücü Olmak” *İmgelem Dergisi*, no.1 (2017): 61-88.
- Karabulut, Abdulkadir. “Ataerkil İdeolojinin Toplumsal Cinsiyet Çerçevesinde Ortopedik Engelli Kadın ve Erkeklerin Deneyimlerine Yansımaları”, Yüksek Lisans Tezi, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2017).
- Köse, Elifhan. “Cinsiyet, Teknoloji ve Kent: Otomobilin Muğlak Heteronormatimi” *Fe Dergi* 6, no.1 (2014): 32-41.
- Krysiak, Judy ve Finn, Jerry. *Research for Effective Social Work Practice*, Third Edition, (Newyork: Routledge, 2013).
- ÖZİDA 2004, T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü Başkanlığı ve T.C. Başbakanlık Özürlüler İdaresi Başkanlığı, DİE Matbaası. *Türkiye Özürlüler Araştırması*. (2002). Erişim Adresi: <https://kutuphane.tuik.gov.tr/pdf/0014899.pdf>.
- Sallan Gül, Songül vd. “Engelsiz Yaşam Yeni Gücümüz: Çözümlerden Konuşmak,” *Dezavantajlı Gruplar Eğitim ve İstihdam Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Kocaeli, 2014), 163-183.
- Sallan Gül, Songül ve Samav Cantürk, Duygu. “Türkiye’de Sosyal Hizmet Olarak Evde Bakım, Engellilik ve Yaşamı Erteleyen Kadınlar,” *Türkiye’de Sosyal Hizmet Uygulamasının 50. Yılı: İnsan Değer ve Onurunu Yüceltmek Temalı Sosyal Hizmet Sempozyumu Bildiri Özetleri Kitabı* (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sağlık Yüksekokulu Sosyal Hizmet Bölümü, 2015), 188.
- Sallan Gül, Songül, Cantürk Samav, Duygu ve Gül, Hüseyin. “Türkiye’de Engellilik Politikalarından Paradigma Değişimi: Muhtaç Sakattan İhtiyaç Sahibi Bireye Geçiş” *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi CİEP Özel Sayısı*, (2016): 785-794.
- Samav, Feriha Duygu ve Sallan Gül, Songül. *Sakatlığın Değişen Yüzü ve Engellilik Sosyolojisi* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2021).
- Sancar, Serpil. *Erkeklik: İmkânsız İktidar Ailede, Piyasada, Sokakta Erkekler* (İstanbul: Metis Yayınları, 2009).
- Saplıoğlu, Meltem ve Ünal, Ayşe. “Yürüme Engelli Bireyler İçin Kentiçi Ulaşımında Güzergâh İyileştirme Önerisi: Pilot Bölge Çalışması” *DÜMF Mühendislik Dergisi* 10, no.1 (2019): 289-299.
- Shikha, Samidha. “Disability: A Result of Cultural Ostracism,” *Inclusion, Disability and Culture: An Ethnographic Perspective Traversing Abilities and Challenges* ed. Santoshi Halder and Lori Czop Assaf (Springer, 2017).
- Sprague, Joey ve Hayes, Jeanne. “Self-determination and empowerment: A feminist standpoint analysis of talk about disability” *American Journal of Community Psychology* 28, no.5 (2000): 671-695.
- TÜİK 2010, T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı ve Türkiye İstatistik Kurumu *Özürlülerin Sorun ve Beklentileri Araştırması*. (2010). Erişim Adresi: <https://www.ailevecalisma.gov.tr/media/5602/ozurlulerin-sorun-ve-beklentileri-arastirmasi-2010.pdf>.
- Türk, Bahadır H. “Eril Tahakkümü Yeniden Düşünmek: Erkeklik Çalışmaları İçin Bir İmkân Olarak Pierre Bourdieu” *Toplum ve Bilim*, no.112 (2008): 119-146.
- Uskun, Ersin. “İsparta İlinde Özürlülük Epidemiyolojisi”, Doktora Tezi, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2002).
- Ünal, Leyla vd. “‘Hep Şu Kadın Sürücüler Basma Kalıbı’ Trafikte Kadın Olmak,” *7. Karayolu Trafik Sempozyumu ve Sergisi Sunulan Bildiriler Kitabı* ed. Şenol Yaprak (Ankara: EGM Trafik Hizmetleri Başkanlığı, 2017), 150- 170.
- Yüksel, Aysun N. “Otomobil Reklamlarında Yerleşik Toplumsal Cinsiyet Kalıpları: Türkiye’de Yayınlanan Televizyon Reklamları Üzerine Bir Çalışma” *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi* 4, no.2 (2006): 115- 124.

Yayınlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM
Adres: Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Cebeci 06590 Ankara



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 13, Sayı 1
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

‘Dünyayı Yeniden Dokumak’ Shiva ve Mies’den Ekofeminizm

N. Gamze Toksoy

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 10 Haziran 2021

Yazı Gönderim Tarihi: 07.10.2020

Yazı Kabul Tarihi: 27.04.2021

Bu makaleyi alıntılar için: *N. Gamze Toksoy*, **“‘Dünyayı Yeniden Dokumak’ Shiva ve Mies’den Ekofeminizm”** *Fe Dergi* 13, no. 1 (2021), 101-106.
URL: http://cins.ankara.edu.tr/25_8.pdf

Bu eser akademik faaliyetlerde ve referans verilerek kullanılabilir. Hiçbir şekilde izin alınmaksızın çoğaltılamaz.

'Dünyayı Yeniden Dokumak' Shiva ve Mies'den Ekofeminizm

N.Gamze Toksoy*

Ekofeminizm, modernitenin, kapitalizmin ve neoliberalizmin eleştirisini içinde barındıran farklı feminist yaklaşımlarla ve çevreye dair araştırmalarla şekillenmiştir. Maria Mies ve Vandana Shiva tarafından hazırlanan Ekofeminizm kitabı ise 1993'deki ilk baskısının ardından, mevcut sisteme getirmiş oldukları eleştiriler ile bir çok feministe ilham kaynağı olmuştur. Yazarlar, ekofeminizmi hem ataerkil bilim anlayışının hem de doğaya yapılan tahribatın eleştirisi olarak görmüş ve bu ikisi arasında bağlar kurmuşlardır. Mies ve Shiva'nun perspektifinden ekofeminizm sadece akademik araştırma alanı değil aynı zamanda bir siyaset yapma yoludur. İlk basımından beri ekofeminizm kadın çalışmaları için ilham verici bir kaynak olarak önemli rol almış ve bugün hala doğanın yıkımına karşı mücadeleler için bir kılavuz olarak önemini korumaktadır. Bu metinde, Ekofeminizm kitabı temel temalar etrafında incelenmekte ve ekofeminist ekonomik yaklaşımların getirdiği bütünsel eleştirilere dikkatler yöneltilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ataerkillik, ekofeminizm, kendini idame.

'Reweaving the World' Ecofeminism by Shiva and Mies

Ecofeminism is constituted by different feminist approaches and environmental studies including critiques of modernity, capitalism, and neoliberalism. The book Ecofeminism by Maria Mies and Vandana Shiva has been a source of inspiration for many feminists with their criticism of the current system after its first edition in 1993. The authors regarded ecofeminism as a criticism of both the patriarchal science and the degradation of nature, and they established links between these two. From the perspective of Mies and Shiva, ecofeminism is not only a field of academic studies but also a way of doing politics. Since the first edition, ecofeminism has played an important role as a source of inspiration for woman studies and remained valuable today as guides for the struggles against the destruction of nature. In this paper, the book of Ecofeminism is examined around the main themes, and attention is paid to the holistic criticism brought by ecofeminist economic approaches.

Keywords: Patriarchy, ecofeminism, self-sufficiency.

Giriş

2019 Aralık ayından beri yayılmaya devam eden ve dünya genelinde öncelikli sorun vasfını koruyan Covid 19 pandemisi bedenlerimizi ve yaşam alanlarımızı olumsuz yönde etkilediği gibi kültürel ve düşünsel üretimlerimizi de yön veriyor. Birbiri arkasına yayınlanan raporlarda farklı disiplinlerin ekonomik ve sosyal alanda beklenen gelişmelere dair kaygı verici tespitlerini okuyoruz. Çalışma yaşamında belirsizlikler sürüyor. Ev içinin kadınların aleyhine yeniden düzenlenmesi kadına yönelik şiddetin farklı biçimlerini de doğuruyor. Ölümler, hastalığa ilişkin sürekli değişen açıklamalar, havada uçuşan komple teorileri derken gittikçe daha fazla eve/kapana kısıldığımız, izole olduğumuz, yalnızlaştığımız hisleriyle debelenirken kararlı, duru ve bilge bir ses: "ya yeryüzü ile barışacağız ya da hem milyonlarca diğer türün hem de kendimizin soyunu tüketeceğiz" diyor (Shiva ve Mies 2019, 27). Vandana Shiva, doğanın bütün çeşitliliği içinde insanın aslında sadece türlerden biri olduğunu güçlü bir sesle hatırlatarak başlıyor "biyoçeşitlilik bizim canlı müşteregimizdir, yaşamın temelidir. Bizler doğanın efendisi ya da sahibi değil onun bir parçasıyız" (2019, 26).

Aşağıda ana hatlarıyla tanıtılan *Ekofeminizm* kitabındaki argümanlara bakınca, toplumsal hafızamızda derin izler bırakmış vebadan bu yana mikroplara karşı açılmış savaşı, sadece insanlığın hayatta kalma mücadelesi gibi görmek de mümkün olmuyor. Yazarlar, günümüzde yaşanan yıkımların, doğanın tahribatının,

*Dr. Öğretim Üyesi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, gamzetoksoy@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7506-897X>, Yazı Gönderim Tarihi: 07.10.2020, Yazı Kabul Tarihi: 27.04.2021

salgınların ve daha birçok sorunun kaynağına, ancak birbirinden bağımsız düşünülen ve yaşadığımız dünyanın bütünsel kavrayışına engel olan alanları bir araya getirerek ulaşılabileceğini gösteriyorlar. *Ekofeminizm*'i bugün tartışmaya açmak, kadın ve doğanın sömürüsü arasındaki bağı güncel değişimlerle birlikte yeniden değerlendirmemizi sağlıyor. Kitap, kadınların tahakkümü kadar doğanın yıkımını da ataerkillik tarafından yaratılan tarihsel ve toplumsal süreçlerin sonucu olarak görüyor. Bu perspektif, dünyada olduğu gibi Türkiye'deki farklı feminizmlerin de insan ile doğa arasındaki bağı doğa, kültür ayırımının ötesine taşınmasına ve yerelin dinamiklerini içeren bir düşünsel yaklaşımla yeniden gündemleştirmesine katkı sunabilir.

Ekofeminizm

Vandana Shiva ve Maria Mies'in birlikte yazdıkları *Ekofeminizm* kitabı, kadınlar üzerindeki tahakkümün sürdürülmesine hizmet eden mekanizmalarla doğanın tahribatı arasındaki bağları ve ataerkinin hizmetindeki bilim anlayışının bundaki rolünü ince ince işleyen bir kaynak. Gezegenin canlı zenginliğinin efendisi olma arzusunun başka bir ifadeyle doğaya karşı başlatılan savaşın sonuçlarının yıllar öncesinden ön görülebildiğini, farklı coğrafyalarda edinilen deneyimler üzerinden gösteriyorlar. *Ekofeminizm*'i bugün yeniden okumak, tam da karmaşık ve belirsiz açıklamalar, karamsar yaklaşımlar ve komplo teorileri yüzünden dünyaya karşı kendi sorumluluğumuzu üstlenmenin ve dünyaya bütünsel bakmanın her zamankinden daha da zorlaştığı şu günlerde uyarıcı ve canlandırıcı bir etki yayabiliyor.

İlk kez 1993 yılında basılan *Ekofeminizm* kitabı, kapitalist ekonomilerin yarattığı tahribatı, ataerkil bilim anlayışının eleştirisi ile birlikte okuyan metinlerin bir toplamı. Bu kitabı, çıktığı dönemde olduğu gibi bugün de özgün kılan yazarlarının, birbirinden ayrı düşünen coğrafyalarda büyümüş ve akademik üretimlerini yapmış olmalarına rağmen ortak kaygılarını yerelin farklılıklarıyla birlikte aktarabilmiş olmalarıdır. Her iki yazar da biri Güney'de (Hindistan), diğeri Kuzey'de (Almanya) yaşıyor olmasına ve farklı kültürlerle, dillere sahip olmalarına rağmen, araştırmalarını birbirlerinden bağımsız halde "kapitalist ataerkil küresel dünya sistemi" diye adlandırdıkları güce karşı gelmenin yolları üzerine yapmışlardı. Vandana Shiva *Staying Alive* kitabıyla, kırsalda yaşamlarını sürdüren Hintli kadınların, kalkınma politikalarının yıkıcı sonuçlarını nasıl deneyimlediklerini, doğanın yıkımını durdurmak ve kendi yaşam alanlarını korumak için nasıl mücadele ettiklerini ortaya koymuştu (Shiva 1989). Maria Mies ise *Patriarchy and Accumulation on A World Scale* kitabıyla, kapitalist ataerkil sistemin emeğin cinsiyetçi iş bölümüyle kadınlar üzerinde tahakküm kuran mekanizmalarını işlemişti (Mies 1986). Her ikisi de analizlerini ve deneyimlerini akademik kurumların çerperlerini aşarak, kadın ve ekoloji hareketlerinin doğrudan içinden, aktif katılımlarıyla elde etmişlerdi. Her ikisi de bugün küresel boyutta yaşamı tehdit eden sistemin varlığını, kadınları ve yavaş yavaş yok etmekte olduğu doğayı sömürgeleştirmesi sayesinde sürdürdüğünü göstermişlerdi. "Modernleşme", "kalkınma" ve "ilerleme" kavramlarının doğal dünyanın tahribatındaki rolü üzerine yaptıkları eleştiriler, yazarları ortak bir analiz ve perspektif etrafında bir araya getiriyordu. Almanya'dan Himalayalar'a, Kenya'dan Japonya'ya, ekolojik yıkıma karşı verilen pek çok mücadelede, kadınların yaşamın kaynağını korumak ve yok edilmesini durdurmak için benzer kaygılarla hareket ettiklerini fark etmiş ve "...erkek ve doğa arasındaki (indirgemeci modern bilim tarafından 16. yüzyıldan beri şekillendirilen) sömürücü tahakküm ilişkisi ile çoğu ataerkil toplumda hatta modern sanayi toplumlarında bile hâkim olan kadın ve erkek arasındaki sömürücü ve baskıcı ilişkinin birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğunu" görmüşlerdi (Shiva ve Mies 2019, 43-45).

2014'de Zed Books'un tekrar bastığı kitabın yeni önsözünde Mies, aradan geçen yıllara rağmen temel argümanlarının geçerliliğini koruduğunu "Kadınların karşı karşıya oldukları zulüm ve doğanın sömürüsü hakkındaki tüm kaygılarımız, hepimizin anası olan Toprak Ana'nın gaddarca öldürülmesi konusundaki tüm öfke ve eleştirilerimiz hala geçerli" sözleriyle ifade ediyor (2019, 28). Onları, *Ekofeminizm*'i yazmaya iten dünya çapındaki dramatik örnekler değişmediği gibi daha da kötüleşmiştir. 1990'ların başında küresel bir tehdit olarak görülen ve kadın hareketinin karşı çıktığı nükleer enerji santralleri, kazalarda yaşanan yıkımlara rağmen inşa edilmeye devam etmiş, ataerkil kapitalizmin ile ona hizmet eden modern bilimin kadınlar üzerindeki tahakkümü ve kadına yönelik şiddet farklı biçimleriyle dünyanın her yerinde artarak sürmüştür. Modern bilimin üreme ve genetik teknolojileri, kadın bedenini ve doğurganlığını hiç olmadığı kadar kontrol eder noktaya gelmiş ve dişil bedeni bir yatırım alanına dönüştürerek metalaştırmıştır. Bugün kadınlara olduğu kadar, farklı ırksal kökenlerdeki göçmenlere ve azınlıklara yönelik şiddet, onların yaşadıkları doğal ortamların geri dönülmez tahribatıyla birlikte devam ediyor. Mies, bütün bu çerçevede, ne yapılabilir sorusunun yanıtının, yıllar önce ifade ettikleri haliyle geçerliliğini koruduğunu vurguluyor: "kendini idame perspektifi" (2019, 36-39).

Ekofeminizm'in ilk bölümlerinde, kendini idamenin neden yaşamsal bir zorunluluk olduğu ve aynı zamanda bir politik mücadele biçimi olarak nasıl kavranabileceğini açıklamak için, dünya genelinde uygulanmış ve bugün artık doğanın yıkımı ile sonuçlanan modern pratiklerin ayrıntılı analizi yapılıyor. Sözü edilen modern pratikler ataerkil bilim anlayışının ürünüdürler. Bu nedenle eleştiri okları evvela ilerlemeci, ayrımcı ve cinsiyetçi bilim anlayışına yöneliyor. Kitabın, aydınlanma sonrası ilerlemeci bilim anlayışına getirilen eleştirilere katkısı, bilimsel bilginin nesnellik iddiasının ve evrensel özne tanımının geçersizliğini gösterirken, Batı merkezli bilim anlayışının kadın bedeninin ticarileştirilmesinde ve doğal yaşam alanlarının yok edilmesindeki sorumluluğunu ortaya koymasındır.

Pozitivist bilimlerin temelde cins ayrımına dayandığını tespit eden ve bu bilimlerin geleneksel yaklaşımlarını sorgulayan ilk dönem feminist araştırmacılar, ampirik malzemelerle verilerin sınıflandırılması ve seçilmesi esasına bağlı kategorik yaklaşımların, toplumsal farklılıkları ve yerel özgünlükleri anlamak için yeterli olmayacağına işaret etmişlerdir. Modern bilimlerin nesnellik ve evrensellik iddialarının aslında hâkim erkek bakış açısından tanımlandığını göstermişlerdir. Zira, bilimsel incelemeye değer görünen konular uzun yıllar kadın deneyimlerini dışarıda tutmuş bu da kadınların üretken oldukları alanların bilgisinin aktarılmamasına veya değersiz görülmesine neden olmuştur (Mies 1983, Harding 1987, Harding 1991). *Ekofeminizm*, bu tartışmalara katkı sunarken sorunları kadın deneyimleri açısından kavramanın hayati önemini teslim ediyor. Dışta bırakılmış gerçekliklerin ancak bu yolla gün yüzüne çıkarılabileceğini ve birbirinden bağımsız gibi görünen politik mücadele alanları arasında bağ kurulabileceğini gösteriyor. Kadınlar yüzyıllardır farklı biçimlerde bilgi ve deneyim üretmişlerdir. Ancak, erkek merkezli bilim anlayışı kadın deneyimlerini büyük anlatıların içinde önemsizleştirmiştir. Bilimlerin insan ürünü dünyaya ilişkin tarafsız bilgi üretebileceği ve bu bilgilerin evrensel nitelikte geçerliliği olacağına dair varsayımlar, aslında çok küçük bir azınlığın görüşleridir. *Ekofeminizm*'de eleştirilen, bu azınlığın dünyanın geri kalanını sömürecek araçları yaratmış olması başka bir ifadeyle bilimsel araştırmalarla ataerkil şiddet arasındaki bağıdır. Kadın bedenini ve doğayı maddileştiren bilimsel rasyonalite, kapitalist birikimin temel bileşeni ve kapitalist sömürünün itici gücü olmuştur. İlerleme, büyüme, kalkınma gibi kapitalist terimlerle geri kalmış ilan edilen bölgelerdeki yaşamın yıkımına yol açmıştır. "Fakat bu insanlar bizden geride değil bizim çağdaşlarımızdır. Bizden farkları geçmiş bir çağa ait olmaları değil neyin kutsal olduğuna, neyin korunması gerektiğine dair farklı bir algıya sahip olmalarıdır" (2019, 180). Kapitalist ilerlemeci perspektif hem kadın bedenini hem de doğayı kaynak olarak görmüş, üreme teknolojileri kadın bedenini metalaştırırken, ekonomik kalkınma modelleri doğanın sömürüsüne neden olmuştur. Bu bağlamda yazarlar, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini düzelterek ekonomik reformlara ihtiyaç olduğunu vurguluyorlar. Zira, toplumsal refahla ekonomik düzenlemeler birbirinden ayrı düşünülemez. Kadına yönelik şiddetle mücadele, kapitalist ataerkinin yarattığı ve doğal üretim alanlarının tahribatıyla sonuçlanan şiddet ekonomisinden bağımsız düşünülemez. "...toplumu ekonomiye indirgeyen, ekonomiyi piyasaya indirgeyen ve "büyüme" kisvesi altında bize dayatılan, toplumsal ve ekonomik eşitsizlikleri derinleştirirken kadınlara karşı işlenen suçları körükleyen hâkim paradigmayı da değiştirmeliyiz" (2019, 21).

Bu nedenle, kendini idame yollarını aramak, kadınların yüzlerce yıldır doğal alanlardan ürün elde etme yöntemlerini unutturan ve doğanın yıkımıyla sonuçlanan politikaları sorgulamak ve dünyanın dört bir yanında kadınların deneyimlerini ve mücadelelerini ortaklaştırmak elzemdir. Bugün kadınlar, farklı coğrafyalarda ama eş zamanlı olarak yaşamı yeniden üretmek ve doğal alanları geri kazanmak için mücadele ediyor. Birbirinden farklı coğrafyalara, farklı kültürel alışkanlıklara, üretim biçimlerine ve geleneklere rağmen bu mücadeleler kapitalist ataerkinin ikili karşıtlıklarla görünmez kıldığı ortak kaygıları bir araya getirerek yaşamı savunmanın yollarını arıyor. Doğayı insana, kadını erkeğe, üretimi tüketime ve yereli küresele tabi kılan hâkim anlayış ikili kutuplaşmalar yaratarak yaşamın bütünsel algısına engel oluyor. Ekofeminist perspektif, bu ikili ayrımların karşısına yeryüzündeki "yaşamın tamamını kucaklayan bir kozmoloji ve antropoloji"yi koyuyor. Yaşam biçimlerinin çeşitliliğini savunuyor ve doğa ile karşılıklı özen ve sevgiyi içerecek bir ilişki biçimini öneriyor (2019, 46-48).

Her iki yazar da farklı coğrafyalarda şahit oldukları uygulamalarda bu ilişki biçiminin binlerce yıldır kadınlar tarafından çeşitli şekillerde zaten sürdürülmüş olduğunu gösteriyorlar. Dünyanın dört bir yerinde topluluklar, toprağı ele geçirilecek veya sahip olunacak bir alan gibi görmeksizin kendilerini idame ettirebilmişlerdir. Uluslararası şirketlerin tarım politikalarıyla, barajlar, madenler, enerji santralleri, askeri üsler vb. ile insanlar üretim alanlarından ve topraklarından uzaklaşmak zorunda bırakılmış olsalar da yaşam alanlarını terk etmemek için mücadele araçları geliştirmişlerdir. Bu mücadelelerin, mevcut küresel ekonomik sistemde esaslı değişimler yaratması, kendini idame perspektifinin hem Kuzey'de hem de Güney'de kabul görmesine ve

yaygınlaşmasına bağlıdır. Eğer kaynakların sınırlılığından söz ediliyorsa, dünyanın belli coğrafyalarında Kuzey'in zengin ülkelerinde olduğu gibi tüketim biçimleri çeşitlendirilirken öteki coğrafyaların yoksullaşmasının ve sömürülmesinin önüne geçmek mümkün değildir. Endüstriyel büyüme modelinin tüm halklar için zenginlik sağlamayacağı açıktır ve "tüketim kültürü modeli bu gezegende yaşayan tüm insanlara genelleştirilebilir değildir". Bu nedenle Shiva ve Mies, ekolojik yıkımın ve yoksulluğun durdurulabilmesi için varsıl yaşam tarzındaki tüketim alışkanlıklarının da sorgulanması gerektiğini vurguluyorlar. Dünyanın bir tarafında doğal yaşama saygılı ve kendine yeterlilik perspektifiyle üretim yapılmasını savunurken öteki tarafında tüketime dayalı ekonomileri desteklemek mümkün değildir diyorlar: "Hem Brezilyalıların kendi yağmur ormanlarını yok etmemelerini talep edip hem de endüstriyel Kuzey'de örneğin sürekli büyüyen otomobil sektörü ve özel taşımacılık sistemleri aracılığıyla, dünyanın iklimini bozmaya devam edemeyiz" (2019, 393-396).

Mies, ekofeminist yaklaşımın en temelde bireylerin üreticiler ve tüketiciler olarak kutuplaştırılmasına karşı olduğunu vurguluyor. Meta üreten endüstrileşmiş toplumlarda doğanın yok edilmesinin esas sorumlusunun üretim ile tüketim arasındaki, değişim değeri ve kullanım değeri arasındaki bu çelişki olduğunu söylüyor. Var olan sistemde üreticiler kârlarını azamiye çıkarmayı hedeflediklerinden doğaya verdikleri zarara rağmen üretmeye devam ederler. Ancak, aynı zamanda tüketici olarak sağlıklı yaşam koşullarına, temiz havaya, gıdaya ve atıklarını güvenli bir noktada tutmaya ihtiyaçları vardır. Bu çelişki kaçınılmaz olarak ekonomik, ekolojik ve etik krizlere neden olur (2019, 461-462). Benzer şekilde "ekopazarlama" da meta üretimine dayalıdır ve tüketim ilişkilerini, bireysel çıkarıcılığı, genelleştirilmiş rekabeti sorgulamadan yeni bir yatırım alanı yaratır. Bu yüzden "yeşil kapitalizm" diye pazarlanan yatırım alanı da doğanın özel mülkiyete dönüştürülmesine ve metalaştırılmasına hizmet edecektir.

Shiva ve Mies'in savundukları ve dünyanın çeşitli bölgelerinden örnekledikleri ekonomiler ise, büyüme ve kâr amaçlı ekonomilerden oldukça farklıdır. "Kendini idame perspektifi" veya "hayatta kalma perspektifi" ile kurulmuş bu ekonomiler her şeyden önce bağımsızlığı ve ekolojik olarak sürdürülebilirliği hedefliyor. Kendini idame perspektifi en başta temel insani ihtiyaçların meta yaratılarak değil, kullanım değeri yaratılarak karşılanması esasına bağlıdır. Özellikle gıda gibi temel ihtiyaçlarda, yerel ve bölgesel kaynakların kullanımına yönelme ve kendi kendine tedarik temel ekonomik ilke olarak benimseniyor. Bu ekonomiler elbette doğayla ve öteki insanlarla piyasa ve rekabet koşullarının neden olduğu ilişkilendirme biçimlerini sorguluyor. Doğadaki tüm biyoçeşitliliğin yaşam hakkını savunmak ve insanın da doğanın bir parçası olduğunu kabul etmek gerekiyor. Doğa ile sömürüye dayalı ilişki kurmak aynı zamanda kadın ve erkek arasındaki sömürüye dayalı ilişkinin de sürdürülmesiyle sonuçlanıyor. Bu ekonomilerde cinsiyetçi iş bölümünün sorgulanması, karşılıklı güven, dayanışma ve paylaşım esasına dayalı insan ilişkilerinin yaratılması hedefleniyor ve dünyada kadınların üretim alanlarını savunurken eril tahakküme de karşı çıktıkları örneklerin sayısı artıyor (2019, 487-488). Kapitalist ataerkinin tahakküm sistemleri karmaşıktır ve birbirleriyle bağlantılıdır. Yazarlar, kendini idame perspektifinin üretim ilişkilerini yeniden düzenlerken çok boyutlu bir sorun çözme yaklaşımı gerektirdiğini de vurguluyorlar. Yaşamın yeniden üretilmesi farklı şiddet biçimleri arasındaki bağların görünürleştirilmesini gerektirir. Doğayı ele geçirmeye çalışan teknolojilerle kadın bedeninin metalaştırılması ve sömürülmesi arasındaki doğrudan bağda olduğu gibi. Toplumda var olan sömürüyü ve eşitsizlikleri pekiştirmeyecek şekilde teknolojiler kullanılmalıdır. Benzer şekilde su, hava, toprak gibi müştereklerin ticarileştirilmesine karşı direnen, dayanışma esasına dayalı ve sürdürülebilir çalışma biçimlerini savunan, kültürel birikimi, gündelik yaşam pratiklerini ve deneyimleri önemseyen, iyi yaşamın ve neşenin paylaşılabilir toplulukları çoğaltmayı hedefleyen bir ekonomik perspektif hayatta kalabilmek için acil ihtiyaçtır.

Böylesi bir ekonomik perspektif Türkiye'de yeşermekte olan ekolojik hareketler için de önemini ve aciliğini koruyor. Bugün Türkiye'nin her yerinde yaşanmakta olan çevre sorunlarının, üretim araçlarından mahrum bırakılan ve ataerkin sömürünün farklı biçimlerine maruz kalan kadınların sorununa dönüşmüş olması, kadınların üretim süreçlerine doğrudan katılımını teşvik ediyor ve tahrip edilmekte olan doğaya karşı mücadele zeminini genişletiyor. Hayatta kalma stratejisi olarak kendini idame etme yollarını aramayı, mevcut üretim ve tüketim ilişkilerini sorgulamayı ve buradan toplumsal düzeni yeniden şekillendirme ve formüle etme araçlarını geliştirmeyi zorunlu kılıyor.

Ekofeminizm, halihazırda var olan akıl ile ruh, insan ile doğa karşıtlıklarını sorgulamaya davet ederken, gündelik yaşam politikasına bilinçli bir müdahale yapıyor. Kadınların yüzyıllardır bilgi ve deneyimlerinde var olanı, bitki çeşitliliğini, tohum üretimini ve daha birçok ekolojik yaşam formunu koruyan yöntemleri yeniden toplamanın, güncel ihtiyaçlarla harmanlamanın önemine işaret ediyor. Türkiye'de son yıllarda sayıları artan ve kadınların öncülük ettiği üretim kooperatifleri, yerel örgütler, dernekler veya dayanışma gruplarının çabası

özellikle kırsal alanın bilgisini yaygınlaştırmada kılavuz oluyor ve ekolojik mücadele içinde kadın varlığını görünür kılıyor. Dünya genelinde olduğu gibi Türkiye’de de kadınların ekolojik üretim ve tüketim ağındaki ve ekolojik yaşam biçimlerinin sürdürülmesindeki rolü artıyor.

Bu pratiklerin yaygınlaşması kadar *Ekofeminizm*’in önerdiği gibi bu pratiklerle kapitalist ataerkil ekonomik modeller arasındaki farkların kalın çizgilerle altının çizilmesi, kadınların ve doğanın sömürüsüne neden olan üretim ve tüketim ilişkilerini deşifre edecek şekilde feminist politikanın konusu haline getirilmesi büyük önem taşıyor. Türkiye’nin dört bir yanında kadınlar bugün *Ekofeminizm*’in gösterdiği gibi kendini idamenin yaşamsal bir zorunluluk olduğunun farkındalığıyla üretim ilişkilerini yeniden düzenlemeye çalışıyorlar. Termik santrallerine, HES’lere karşı mücadele veriyorlar veya doğal yaşam alanlarını, yollarını, ağaçlarını korumak için direniyorlar. Kadınlar, doğanın tahribatına yol açan kararlara ve modern yöntemlere karşı dünya genelinde sürdürülen hareketlere eklenerek yeni politik mücadele alanları açıyorlar. *Ekofeminizm*, birbirinden ayrı gibi gösterilen bu mücadeleler arasında bağ kurmanın teorik zeminini sağlıyor. Dünyanın dört bir yanından getirdiği örneklerle, yıllar öncesinden başlamış alternatif yollara ve çeşitli direnme biçimlerine içinde yaşadığımız coğrafyadan bakma ve bakışı buraya çevirme fırsatı veriyor.

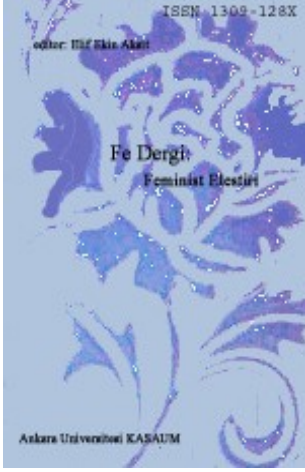
Elbette Türkiye gibi cinsler arası eşitsizliğin hâkim olduğu toplumlarda, eril şiddet ve sömürünün ortadan kaldırılmasına hizmet edecek güncel politikaların yaratılması, yerel özgünlükleri tarihsel boyutuyla kavrayacak, yaşamın çeşitli alanlarının bilgisini ortaklaştıracak, kadınlar arasında sınıf, etnik köken, yaş gibi farklılıkların neden olduğu ayrımcılıklara duyarlı, çok daha geniş perspektifli politik ekolojik yaklaşımlar geliştirmeye muhtaç. Bu bağlamda, Shiva ve Mies’in *Ekofeminizm*’ine, kadınları tek bir kategori olarak konumlandıkları tespitiyle yöneltilen eleştirileri dikkatlere getirmek gerekiyor. Bu eleştiri, kadınların cinsiyetlerinden kaynaklı yaşadıkları ayrımcılıklara eklenen farklı tahakküm ve şiddet biçimlerini tek bir kimlik kategorisi altında eritme riskine işaret ediyor. Shiva’nın, gelişmiş ülkelerin geri kalmış olarak nitelendirdikleri coğrafyalara yönelik ekonomik kalkınma modellerini eleştirirken Kuzey-Batı Hindistan’dan aldığı kırsal kadın örneği, genel bir kategori olarak sunulduğundan farklı sınıflardan, kastlardan, ekolojik bölgelerden olan kadınların özgün koşullarını göz ardı ediyor. Oysa, kadınların farklılıklarının çevresel yıkıma karşı gösterdikleri tepkiyi nasıl etkilemiş olabileceğini incelemek, doğa, kültür, toplumsal cinsiyet gibi kavramların tarihsel ve toplumsal olarak nasıl yapılandırıldığını dolayısıyla farklı kültürlerde ve zamanlarda nasıl farklılık gösteriyor olduğunu anlamak açısından da büyük önem taşıyor. Ayrıca, kalkınma modellerinin neden olduğu sömürüye ve kadın bedeninin bundan nasıl etkilendiğine odaklanmak, yerelde mevcut olan kültürel dokuyu, kalkınma modellerinden önceki ekonomik ve toplumsal eşitsizlikleri, kadının geleneksel çerçevede içinde yaşadığı tahakkümü, etnik ve dini farklılıkların bundaki rolünü göz ardı ediyor. (Agarwal 1992, 123-125). Öte yandan, Mies ve Shiva’nın metinlerinde kendini hissettiren kadın ve doğa arasındaki ilişkinin özcü tanımı ve kadına ekolojik liderlik sorumluluğunun yüklenmesi de eleştirilere konu oluyor. Kadınlarla doğanın birbirine içsel olarak bağlandığı varsayımı, kadınlar arasındaki güç ve deneyim farklılıklarını ortadan kaldırmaya yetmeyeceği gibi romantik bir “öteki” yaratma riski de taşıyor (Molyneux and Steinberg 1995, 91). Ayrıca, kadın ve doğa arasında kendiliğinden var kabul edilen ilişkinin kentlerde yaşayan kadınlar açısından büyük oranda farklılaştığı ve bu bağlamda üretim ve tüketim ilişkilerinin nasıl yönlendirileceği meselesi de günümüz koşullarında sürdürülmesi büyük önem taşıyan tartışmalar arasında varlığını koruyor. Bu tartışmaları sürdürmenin önemini vurgulayarak, genel bir bakışla *Ekofeminizm*, yaşamın bölünmüş kurgusuna, insanın gittikçe daha çok doğadan kopan ve izole edilmeye çalışılan varlığa dönüşme tehlikesine karşı hayatta kalmanın bilinen en eski yöntemlerinin geçerliliğini hatırlatıyor diyebiliriz. Bölünmüş hayatların, yok sayılan coğrafyaların, üstün görülen yerlerin ortak evi dünyaya yeniden dokunmanın olanaklarını gösteriyor. Shiva ve Mies’in yıllar öncesinde başlattıkları çabaları desteklemenin ve uyarılarına kulak kesilmenin önemi gittikçe netleşiyor:

Gezegenin ve insanların geleceği, insanın gezegen üzerindeki etkisini ne derece anlayabildiğimize bağlıdır. Kendi rolümüzü mekânistik bir dünya görüşüne, endüstriyel ve sermaye merkezli rekabetçi bir ekonomiye ve tahakküm, şiddet, savaş, ekolojik ve insani sorumsuzluk kültürüne dayalı, eski kapitalist ataerki paradigması çerçevesinde kurgulamaya devam edersek, artan iklim felaketleri, türlerin yok oluşu, ekonomik çöküş ve insani adaletsizlik ve eşitsizliğin hızlı yükselişine şahit olacağız (2019, 23).

Kaynakça

- Agarwal, Bina. "The Gender and Environment Debate: Lessons from India", *Feminist Studies*, 18(1), 1992, 119-158.
- Harding, Sandra. *Whose Science? Whose Knowledge?*, London: Open University Press, 1991.
----- *Feminism and Methodology*, Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- Mies, Maria. *Patriarchy and Accumulation on A World Scale: Women in the International Devision of Labour*, London: Zed Books, 1986.
----- "Towards a Methodology for Feminist Research," *Theories of Women's Studies* ed. G. Bowles ve Renate D. Kelin, London: Routledge and Kegan Paul, 1983, 117-139.
- Molyneux, Maxine and Steinberg, Deborah L. "Mies and Shiva's 'Ecofeminism': A New Testament?" *Feminist Review*, (49), Sage Publication, 1995, 86-107.
- Shiva, Vandana ve Mies, Maria. *Ekofeminizm*, (Çev.) İlknur Urkun, Kelso, İstanbul: Sinek Sekiz Yayınevi, 2019.
- Shiva, Vandana. *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, London: Zed Books, 1989.

Yayınlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM
Adres: Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Cebeci 06590 Ankara



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 13, Sayı 1
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

***Reklam ve Tüketim Kültürü Yoluyla Feminizmin
Metalaştırılması: 8 Mart Dünya Kadınlar Günü Temalı
Reklam Filmlerinin Analizi***

Osman Araslı

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 10 Haziran 2021

Yazı Gönderim Tarihi: 30.09.2020

Yazı Kabul Tarihi: 18.01.2021

Bu makaleyi alıntılanmak için: Osman Araslı, “**Reklam ve Tüketim Kültürü Yoluyla Feminizmin Metalaştırılması: 8 Mart Dünya Kadınlar Günü Temalı Reklam Filmlerinin Analizi**” *Fe Dergi* 13, no. 1 (2021), 107-126.
URL: http://cins.ankara.edu.tr/25_9.pdf

Bu eser akademik faaliyetlerde ve referans verilerek kullanılabilir. Hiçbir şekilde izin alınmaksızın çoğaltılamaz.

Reklam ve Tüketim Kültürü Yoluyla Feminizmin Metalaştırılması: 8 Mart Dünya Kadınlar Günü Temalı Reklam Filmlerinin Analizi

Osman Araslı*

Tüketim kültürü ve ideolojisini meşrulaştıran reklamlar, kadınlara sadece bir takım ideal kimlikler sunmazlar. Aynı zamanda 8 Mart Dünya Kadınlar Günü'ne özgü reklamların örneklediği gibi feminizm ve feminist değerler, kapitalist tüketim kültürünün birer aracına indirgenirler. Bu yüzden çalışmada, Türkiye'deki televizyon kanallarında yayınlanan dört reklam filmi Fransız Dilbilimci Roland Barthes'ın "göstergebilim modeli" kullanılarak analiz edilmiştir. Günümüz kapitalist değerleriyle uyumlu olarak reklamlarda feminist kazanımların, tüketim kültürüyle ilgili göstergelerle iç içe geçirildiği ve metalaştırıldığı saptanmıştır. Öte yandan kadın kimliğinin bir takım mitlerle neoliberal kapitalist düzene göre yeniden tanımlanarak tüketim kültürünün birer öznesi şeklinde konumlandırıldığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Feminizm, Kapitalizm, Tüketim Kültürü, Reklam, Kadın Kimliği.

Commodification of Feminism Through Advertisement and Consumption Culture: Analysis of Commercials With the Theme of March 8th International Women's Day

Commercial films, which legalize the consumption culture and its ideology, do not only provide women with a number of ideal identities. Also, as the commercials for the International Women's Day March 8th illustrate, feminism and feminist values are reduced to a tool of capitalist consumption culture. For this reason, in this paper, four commercial films broadcasted on TV channels in Turkey were analyzed via the "semiotic model" developed by French linguist Roland Barthes. It was detected that, in accordance with today's capitalist values, feminist gains in the commercials have been interlaced with the indicators of the consumption culture and commodified. In addition, it was observed that the identity of woman, by being reidentified in accordance with neoliberal capitalist order through a number of myths, is positioned as the subject of the consumption culture.

Keywords: Feminism, Capitalism, Consumption Culture, Advertisement, Woman Identity.

Giriş

Neoliberalizm özellikle 21. yüzyılın başlarından itibaren kadınları kapitalist küresel yeniden yapılanmanın öznesi ve aracı haline getirmiştir. Neoliberal dönemde üretim ve yeniden üretim süreçlerinde kadın emeğinin ücretli ve ücretsiz şekillerde kullanımı ile "cinsiyet eşitliği" söylemi bir arada tutulur (Özügürü 2012, 127). Böylelikle kadınlar bireyci ve rekabetçi bir erkek modeliyle türdeş kılınır (Acar-Savran 2013, 175). Öte yandan cinsiyet eşitliği söylemi tüketim ideolojisi dâhilinde üretilir. Tüketim ideolojisi, günümüzde toplumsal aykırılığın, hiyerarşinin ve ayrımcılığın bir düzelticisi olarak işlev görür (Baudrillard 2004, 65). Reklamlarda kadınlara kapitalizmin üretim ve tüketim süreçlerine uygun "özgürlükçü fikirler" ve "özgürleşen kadına" dair yeni kültürel klişe sunulur (Kellner 1991, 82-83; Steeves 2005, 160; Erdoğan ve Alemdar 2011, 168). Bu bağlamda kadına dair popüler ticari söylem ile feminist politik söylem iç içe geçebilmektedir (McRobbie 1999, 49).

"8 Mart Dünya Kadınlar Günü" nedeniyle Türkiye'deki televizyon kanallarında 2017 yılında yayınlanan çeşitli reklam filmlerinin analiz edildiği bu çalışmanın amacı, reklamlarda feminist değerlerin doğrudan ve dolaylı bir şekilde tüketim ideolojisi doğrultusunda araçsallaştırılma biçimlerini ortaya koymaktır. Reklamlar yoluyla feminizm ve kadın kimliğinin "kapitalist tüketim kültürü"nü birer aracına indirgenildiği varsayılmıştır. Reklam ve tüketim kültürünün feminizmi araçsallaştırması konusunda literatüre katkı sunması beklenen çalışmada feminizm-kapitalizm ilişkisi, tüketim kültürü-reklam ilişkisi ve kadın kimliği ve feminizmin tüketim ideolojisiyle ilişkilendirilmesi hakkındaki teorik tartışmalara değinilmiştir. Uygulama kısmında ise

*Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Erbaa Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi İletişim ve Tasarım Bölümü İletişim Tasarımı ve Medya Anabilim Dalı, 0000-0001-9235-3724, osman.arasli@gop.edu.tr, Yazı Gönderim Tarihi: 30. 09. 2020, Yazı Kabul Tarihi: 18.01.2021

Gratis Kişisel Bakım Marketi, Peugeot, DeFacto ve Bioderma Laboratuvar markalarına ait reklam filmleri Fransız dilbilimci Roland Barthes'ın göstergebilimsel modeline göre çözümlenerek eleştirel bir analize tabi tutulmuştur.

Feminizm ve kapitalizm “ilişkisi” tartışması

Feminizmin modern kapitalizmle ilişkisi, tarihsel dönüşümler ve gelişmeler çerçevesinde değerlendirildiğinde; endüstriyel kapitalizm, gelişimi sırasında yeni eril tahakküm biçimlerine yol açmış ve kadınları erkek deneyimi odaklı toplumsal ilişkiler sistemi içinde ikincilleştirmiştir. Kadın hareketi buna karşı güçlü bir şekilde gelişse de (Sancar 2011, 64), 80’li yılların başından itibaren feminizmin kavramsal kategorileri etrafında yaşanan önemli dönüşümlerin neoliberalizmle “flört etmeye” imkân verdiği ve bir takım açılımlar eşliğinde kadın hareketinin kapitalizmin temel varsayımlarına açık hale geldiği (Özüğurlu 2010, 601) ileri sürülmüştür.

Endüstrileşme devrimini yaşayan ülkelerde devletin ekonomiyi düzenleyerek sınıf mücadelelerini yönetme stratejilerinin bir sonucu olan sosyal refah politikalarının gelişiminin kadın hareketinin farklı yapılanmasında rol oynaması (Sancar 2011, 64), 300 yıllık liberal felsefe tarihinin kapitalizmin bireysel özerklik ve fırsat eşitliği taleplerinin liberal feminizmin değerleriyle kesişmesi (Steeves 2005, 132), II. Dünya Savaşı sonrası kalkınmacılık anlayışının “devlet feminizmleri’nin yükselmesine yol açması” (Kandiyoti 2011, 49), Fraser’in ileri sürdüğü gibi, ikinci dalganın can verdiği olumlu kültürel değişimlerin kapitalist toplumun yapısal dönüşümünün meşrulaşmasına hizmet etmesi (2009, 60), son otuz yılda ataerkillik kavramında yaşanan marjinalleşmeyle birlikte feminizmin hem öznesini hem de bu öznenin özgürleşme idealini kapitalizmin temel varsayımlarına açık hale getirmesi feminizm-kapitalizm ilişkisini sorgulatan çeşitli boyutlardır.

18. yüzyıldan beri geleneksel otorite eleştirisine dayalı bir eylem pratiğine sahip feminizm, bütün tarihi boyunca liberalizmle çeşitli buluşma uğraklarından geçmiştir (Özüğurlu 2010, 601). Öte yandan feminizmin neoliberalizmle ilişkisinin zemini olarak, özellikle 1970’li yıllardan itibaren kadın hareketi bağlamında yaşanan bir takım gelişmelere dikkat çekilir; çünkü 1970’li yılların ikinci yarısından başlayarak feminizmin köktenci dönüşüm perspektifleri yenilgiye uğramış ve geri çekilmiştir (Acar-Savran 2013, 4). İkinci dalga feminist hareketin adaletsizliği sadece sınıfsal eşitsizliklerde değil, geniş toplumsal ilişkiler alanında da açığa çıkartmaya çalışan ekonomizm eleştirisi, bölüşüm ilişkilerinden kopuk bir fark ve kimlik politikasına evrilmiştir (Özüğurlu 2012, 134). Fraser, (2009, 60-70) ikinci dalga feminist hareketin istemeyerek de olsa neoliberalizmin meşrulaşmasında rolü olduğunu öne sürer. Yazara göre kapitalizmin erkek merkeziliğine karşı ikinci dalga hareket, refah devleti paternalizmini eleştirirken aynı zamanda aile, kültürel gelenek ve görenekler, sivil toplum ve günlük yaşamdaki yerleşik adaletsizliklere dikkat çekmiştir. Toplumsal cinsiyet, sınıf, ırk, cinsellik ve milliyet konularıyla birlikte adalet kavramını cinsellik, ev işi, üreme ve kadına şiddet gibi özel konuları kapsayacak kadar genişletmiştir. Hiyerarşik roller ve politik güç dengesizliklerini dile getirmiştir. Ancak Fraser’a göre günümüz kapitalizmi, hareketin kadınları cezbeden “aile geliri kavramı” eleştirisini¹ bile bağlamından kopararak ücretli işe fiyat biçmede kullanmaktadır. Öte yandan orta sınıf kadınların cam tavanı kırma kararlılığı ile geçici işlerde sömürülen kadınların durumlarını iyileştirme çabaları bir bakıma kapitalist sistemin sürdürülmesine yaramaktadır. Kadınların özgürlük hayali, kapitalist sermaye için itici güç olarak kullanılır ve feminist eleştirinin yolundan sapmasına yol açar.

Eisenstein da, özellikle doksanlı yılların sonlarından beri feminist fikirlerin etkisiyle ataerkillik geleneklerin aşındırılarak kadınların anne ve/veya eş rollerinden sıyrılmasının ve kültürel alanda yaşanan çözümlerin kapitalizm açısından kullanışlı olduğunu iddia eder. Yazar, refah devleti anlayışının ortadan kalktığı ABD’de kadınların “işçi veya girişimci” rollerine karşılık gelen bireyciliğin yaygınlaştırıldığını, gelişmekte olan ülkelerde ise mikro krediler ve serbest bölgeler vasıtasıyla kadın emeğinin kullanıldığını belirterek bu süreçte feminizmin rolü olduğunu öne sürer (2019, 30-42).

“Neoliberalizm”in Peçesindeki “Kadın Özgürlüğü”

Neoliberalizm, kadınları son on yıldır kapitalist küresel yeniden yapılanmanın bir öznesi ve aracı haline getiren “toplumsal cinsiyet eşitliğinin ana-akımlaştırılması” programının itici gücüdür. Öte yandan bireyci ve rekabetçi bir erkek modeliyle türdeş kılınan kadınların aynı zamanda eş ve anne olarak taşıdıkları farklılık (Acar-Savran 2013, 175) ve erken endüstrileşmiş toplumlarda kadınların ücretli istihdamının hızlı artışıyla birlikte gelişen kadın hareketlerinin de kadın ve erkek eşitliğinin sağlanmasında tam başarıyı elde edememeleri söz konusudur. Çünkü dünyada kadınların yaptığı işler hala değersiz ve düşük statüdedir (Sancar 2011, 65).

2000’li yıllara doğru “kadın özgürlüğü” kavramına bağlamı dışında bir simgesellik yüklediği belirtilen ve “sermaye feminizmi” olarak da adlandırılan (Özbudun 2007b, 177), “neoliberal feminist” söylem ise, kadınları neoliberal insan sermayesine dönüştürme amacıyla orta sınıf kadınları öncelikle kendileri ve kariyerlerine yatırım yapmaya teşvik etmektedir ve kadınların hırsları, arzuları ve davranışlarını yönlendirerek onları biçimlendirme sürecini desteklemektedir. Örneğin günümüz medyasındaki “genç ve nitelikli kadın” temsillerinde görüldüğü üzere, kadınlara çocuk doğurmaktan vazgeçmemeleri, ancak bunu ertelemeleri salık verilmektedir. Neoliberal mantık, kendine akıllıca yatırım yapabilen ve sermaye değerini arttırabilen küçük bir özne sınıfı üretirken eş zamanlı olarak harcanabilir ve sömürülebilir büyük bir kadın sınıfı üretme potansiyeli taşımaktadır (Rottenberg 2020, 22-35).

Örgütsüzlüğün egemen olduğu neoliberal çalışma yaşamında, kadınları “güçlendirme” ve “aşağıdan katılım” gibi feminist değerlerden esinlenen “düşük faizli kredi projeleri” örneğinde olduğu gibi, dünyadaki birçok kadın, şirketlerin zaruri işçileri haline gelebilmektedir. Bu durumda düşük ücretli, iş güvencesi azalan, yaşam standartları kötü, çalışma saatleri çok yüksek, çift veya daha fazla vardiyada olan iki çalışanlı ailelerin mensubu bir kadının ilerlemesi ve toplumsal cinsiyet eşitliği söylemden öteye gitmez (Fraser 2009, 69-70).

Çoğu sosyalist feministe göre ise buradaki asıl sorun kapitalizmin üretimidir. Kapitalizmin kar sağlama dürtüsü ve kendisini yeniden üretme ihtiyacıyla ilintili olarak kadınlar sömürülmektedir (Cornell 2016, 68). Bu duruma çözüm olarak “sınıf mücadeleleri” (Özbudun 2007a, 24) çerçevesinde piyasa ekonomisi değerlerinin etkileri ve kapitalist tekellerin artan gücünün gündeme getirilmesi (Demirer 2007, 97), hiyerarşik kimliklerin yapıbozumuna yönelik bir gelecek perspektifinin benimsenmesi önerilse de, bu önerilerin kadınların mevcut kimliklerine ve güncel dolaysız çıkarlarına hitap etmemesi tehlikesi mevcuttur. Öte yandan otuz yıllık bir süreçte kapitalizmin her şeyi giderek metalaştırdığı bir tüketim toplumunun hızla ve dünyanın her yanına ulaşacak biçimde yaygınlaştığı ve bu sürecin bir ürünü olarak da metalaşmış bir cinsellik kültürünün “cinselliğin özgürleşmesi” söylemi olarak yayıldığı gözlemlenmektedir. Acar-Savran’a (2013, 186, 343-346) göre “bugün dünyada gözü kara bir hazcılık kadınlara yönelik şiddeti potansiyel olarak içerir”. Bunun aslında kadınlar için acı ve tehlike anlamına geldiği ve kadınların cinsellik piyasasına sürülerek birbirleriyle kıyasıya rekabet ettirilmeye çalışıldığı iddia edilmektedir.

Tüketimin ideolojisi, kültürü ve reklam olgusu

Kapitalizmde yalnızca ürün ve hizmetlerden sıradan bir şekilde yararlanmak anlamına gelmeyen (Williams 2013, 218), aynı zamanda değerler ve iletişim sistemlerini oluşturan tüketim olgusu ideolojiktir. Çünkü tüketim, maddi ve kültürel ürünlerin artan paylaşımında toplumsal aykırılığın, hiyerarşi ile genellikle iktidar ve sorumlulukların en büyüğü olan ayrımcılığın bir düzelticisi olarak gösterilir. Tüketim ideolojisi, aynı anda özgürlük ve mutluluk vaat eder. Tüketicilere mal niteliğinde birbirinden çok kimlik ve zevk sunar. Tüketim ideolojisinin bu işlevi, eşitliğin biçimsel ve aslında soyut olduğunu bildirir. Toplumda var olan eşitsizliği yeniden üretme, gizemleştirme ve örtme işlevlerine sahiptir (Baudrillard 2004, 91-65; Erdoğan ve Alemdar 2011, 42; Bayhan 2011, 239; Robins 2013, 187). Bireysel beğeniler, sosyal değerler ve tüketicilerin bireysel yaşam tarzlarını ifade etmek için sıkça başvurulan (Zorlu 2003) ve ekonomi-politik eksenli toplum tasarısına işaret ederek kültürü etkileyen (Peltekoğlu ve Uralman 2016, 2) tüketim kültürü kavramı da, bütün sosyal grupların statü farklılıklarının kaynağının anlamlandırıcısı ve arzular-hayallerin başlıca sebebidir (Zorlu 2003). Hedonizmi, burada ve şimdi zevk peşinde koşulmasını, dışavurumsal hayat tarzlarının yeşertilmesini, narsistik kişilik tiplerinin geliştirilmesini vurgular (Bayhan 2011, 231). Ancak vaat edilen haz hiçbir zaman yerine getirilmeyecek vaatlerin senedi gibi geciktirilebilir (Adorno 2013, 72). Veya tüketici özgürlük yanılsamasına kapılabilir, acımasızca aldatılabilir (Robins 2013, 182).

Oysaki reklam olgusu toplumdaki hayal kırıklıklarına, kimlik ve saygı ihtiyacına yanıt vermeye çalışır (Williams 2013, 222). Tüketicie ürünü kullandığı takdirde “sınıf atlayarak farklı olacağını” içeren iletler sunar (Dağtaş 2012, 78). Tüketim bağlamında “seçme özgürlüğü”yle “bireyselliğin” gerçekleşeceği mesajını verir (Kellner 1991, 86). Ancak reklamlar yoluyla “tüketiciler sonsuz bir arzu şimdiliği içine hapsedilirler” (Erdoğan ve Alemdar 2011, 168).

Reklam Yoluyla İnşa Edilen “Yeni Kadın Kimliği” ve “Yararlanılan Feminizm”

Tüketimin önde olduğu günümüzde reklamların en öncelikli hedeflerinden biri kadındır. Özellikle son yıllarda büyük şirketler “kadın odaklı” reklamcılık uygulamalarına muazzam yatırımlar yapmaya başlamışlardır. “Feminist reklamcılık” veya “kadın odaklı reklamcılık” şeklinde adlandırılan “femvertising” türü reklam

kampanyaları özelinde “kadın gücünün” vurgulanması, kadının bir özne olarak merkeze alınması, cinsiyetlerin eşit temsili, geleneksel stereotiplerin dışında kadının takdir edilmesi ve özgün hikâyelerle anlatılması (Abitbol & Sternadori 2016, 117; Becker-Herby 2016, 18) gibi olumlu değişimlerin yaşandığı düşünülür. Bu tür reklamlarda ataerkil ideoloji, geleneksel toplumsal cinsiyet rolleri ve kalıp yargılarının eleştirildiği, hatta bu yöndeki algıların kırılarak kadınların güçlü ve gerçekçi şekilde temsil edildiği ve toplumlar tarafından bu durumun olumsuz karşılanmadığı öne sürülmüştür. Diğer yandan Türkiye’de de bu yöndeki bir reklamcılık anlayışı ivme kazanmaya başlamıştır (Cihangiroğlu 2017, 97; Şengül 2018, 35-36, 62-63; İnceoğlu & Onaylı Şengül 2018, 35-36, 3; Bozbay, vd. 2019, 171; Baki 2019, 118).

Fakat bir “kadın söylemi” aracılığıyla kadınlara bir takım “ideal” kimlikler ve rollerle birlikte tüketim kapitalizmine uyumlu “özgürlükçü fikirler” sunulur. Keza reklamlar, görsel ve sözlü bir dil kullanılarak “fikirler, davalar ve bireylerin” giderek artan oranda promosyon niteliğine büründürüldüğü yapımlardır (Argın, 1998; Baudrillard 2004, 113-114; Kellner 1991, 82-83).

Kendine karşıt eleştiri unsurlarını yeniden anlamlandırarak fikirleri bile paraya tahvil eden kapitalist sistemde (Argın, 1998; Fraser 2009, 68) feminist söylemler de bu noktada başvurulan kaynaklar haline gelir. McRobbie, feminist politik söylem ve dış ticari söylem arasında bir yonedeşme olduğunu bildirir: “Feminizm ve popüler dişlilik, çoğu zaman bir diğerinin ilgilendiği sorun üzerinden birbirine karışmıştır” (1999, 49).

Böylelikle kapitalist toplumların egemen değerleri olan bireycilik, rekabetçilik ve tüketim ideolojisine uygun (Hartman 2016, 168) “yeni kadın” imgesi yükseliştir. Bu kadın “bireyci, güçlü, girişimci, bakımlı, biraz şehvetli, hazcı, tüketici” gibi çeşitli temsillerde sunulur. Şirketlerin pazarlama faaliyetleri, *Nike*’ın atletik müsabakalarda yarışan “güçlü kadın imajı” veya *Business Week* dergisinin kadınları uygun bir şirket gardırobu takdimi gibi bir düşünce manzumesini destekleyen kadınları hedef alarak düzenlenmiştir (Eisenstein 2019, 42).

Medya, iktidarın toplumda yeniden üretilmesinin aracıdır. McRobbie, kilit kültürel konumdaki anlam akımlarından biri olan feminist anlayıştan 1990’lı yıllardaki *More!*, *19* gibi kadınlara yönelik dergiler ve *The Girlie Show* ve *God’s Gift* gibi çeşitli televizyon programlarında bu anlamda yararlandığını belirtir. Medyada “yeni kadın” imajı feminist fikirlerden beslenilerek oluşturulmuştur. İçerikler ve yapımlar, geleneksel cinsiyet davranışlarından belirgin şekilde ayrı imge ve metinlerden üretilmiştir. Neoliberalizmin “yeni kadın” imgesi burada “biraz şehvetli, hazcı ve tüketici genç kadındır” (1999, 47-53).

Özbudun, Türkiye’de medya yoluyla, düzen-içi kılınmış, radikalliği törpülenmiş bir “Süper Kadın” söyleminin yaygınlaştırıldığını ve bu durumun feminist değerleri ustalıklarla tersine çevirerek “kadın özgürlüğü”nü neoliberalizmin bir “süs”ü haline getirdiğini ileri sürer (2007b, 176-177). Söz gelimi bağımsız, özgüvenli, çalışkan; heyecan, başarı ve macera arayan; bireyci, narsist, baştan çıkartıcı yeni kadın imgeleri reklamlara yansımaya başlamıştır. Ya da bağımsız ve kendinden emin bir iş kadını, başarılı bir eş ve anne, aynı zamanda genç kızlığındaki kusursuz beden ölçülerini koruyan “kadın imgesi” söz konusudur. Ancak, bu yeni kadın, egemen bakışın etkisinden ve beğeniye sunulan bir arzu nesnesine dönüşme halinden uzak sunulmamakta, sunulduğunda ise erkeksileştirilmekte ya da kimliksizleştirilmektedir. “Özgürleşen kadına” dair yeni kültürel klişenin üretimi, kapitalizmin meta piyasasına hizmet etmesi içindir (van Zoonen 2002, 475; Steeves 2005, 160; İmançer ve İmançer 2006, 139; Karaca ve Papatya 2011, 482).

“Femvertising” reklamcılık uygulamalarında da, feminist söylemlerin pazarlama unsuru olarak kullanıldığı, araçsallaştırıldığı, kalıp yargılara karşı çıkılır gibi görülürken genel-geçer toplumsal cinsiyet algılarının dolaylı bir şekilde güçlendirildiği ve kadınların dezavantajlı konumlarının pekiştirildiği söylenebilir (Şengül 2018, 62; İnceoğlu & Onaylı Şengül 2018, 35; Başfıncı, Ergül & Özgüden 2018, 211-212; Şener 2019, 146). Zira kadınları, güçlü ve toplumsal cinsiyet rollerini tersine çeviren biçimlerde temsil eden reklamcılık uygulamalarının ABD’de kadınların sigara tüketimini arttırmayı amaçlayan “1929 Özgürlük Meşaleleri” yürüyüşüyle birlikte neredeyse bir asırdır başarılı bir pazarlama yaklaşımı olduğu hatırlatılmalıdır. Özellikle 1970’lerin sonu ve 1980’lerin başında “güçlü kadın imajı”na yönelik reklamların, feminist hareketler üzerinden meşruiyet aradıkları eklenmelidir. Ayrıca şirketler, “varlıkları” ve “kariyer odaklı” kadınları “tüketici” olarak hedeflediklerinde, kadın tasvirlerinde daha bilinçli davranmaları büyük kazanç sağlayabilir (Abitbol & Sternadori 2016, 133; Åkestam, Rosengren, Dahlen 2017, 795; Şener 2019, 165-167).

Feminist reklamcılığa dair Türkiye’de son yıllarda çeşitli bilimsel çalışmalar yapılmaya başlanmıştır (Alkan 2016; Cihangiroğlu 2017; Şengül 2018; İnceoğlu & Onaylı Şengül 2018; Erbaş 2018; Başfıncı, Ergül & Özgüden 2018; Bozbay, vd. 2019; Baki 2019; Şener 2019). Bunlar arasında “Metalaşmış Feminizm Kadınları Güçlendirir mi? 8 Mart Dünya Emekçi Kadınlar Günü Reklamlarının Feminist Eleştirel Söylem Analizi” adlı

çalışmada (Şener 2019) “güçlü kadın” imgesini içeren reklamların feminizmi araçsallaştırdıkları ve metalaştırdıkları, “neoliberal öznellikler üretmeye” yaradıkları (Şener, 2019, 167) sonucuna varılmıştır.

Bu makalenin amacıysa “güçlü kadın” temsilinden ziyade, tüketim ideolojisi yoluyla feminist değerlerin araçsallaştırılma ve metalaştırılma boyutlarını göstergebilimsel analiz yöntemiyle ortaya koymaktır.

Yöntem ve kapsam

Çalışmada, 2017 yılında, 8 Mart Dünya Kadınlar Günü dolayısıyla yayınlanan Gratis Kişisel Bakım Marketi, Peugeot, DeFacto ve Bioderma Laboratuvar firmalarına ait reklam filmleri amaçlı örneklem çerçevesinde göstergebilimsel olarak analiz edilmiştir. Seçilen reklamlar, kadın kimliği ve haklarına özgü çeşitli hikâye ve içerikleri temsil etme iddiasındadır. Reklam filmlerinin videoları www.youtube.com’dan derlenerek kaydedilmiştir. Çalışmada, Barthes’ın (2014, 30-87), “gösteren ve gösterilen; düz anlam ve yan anlam” kavramlarından yola çıkılarak her reklam ayrı olarak ele alınıp analiz edilmiştir.

Göstergede ilk gösterge ya da anlamlama dizgesi düz anlamdır. Yananlam bir ikincil anlamdır. Göstereni de düz anlamdır (Barthes 2009, 128). Dilin ilk anlamı, söylemin ikincil anlamını çağırır ve bu çağırma evrensel zorunluluk değerindedir (Barthes 2008, 72). Barthes’a göre yananlam, kitle haberleşme olayına sıkı sıkıya bağlı gibidir ve reklam “açık sözlü” olabildiği ölçüde özel bir yananlam olgusudur (Barthes 2014, 190-191). Yananlamsal düzeyler, daha açık uçlu ve çağrışımsal olmalarından ötürü birbirine zıt ya da çelişkili ideolojik sızmalar karşısında özellikle kırılımandır (Hall 2005, 105-106). Anlamın ikinci veya yan anlam düzeyinde mit (söylen) ortaya çıkar. Bireyler, mitin içindeki birbiriyle ilintili kavramların anlamının farkında olabilirler. Ancak mitsel niteliğinden haberdar değildirler. Mit kendi işleyişini gizler. Mit, iletilmek istenen ideolojik anlamı doğallaştırarak masumlaştırır (Dağtaş 2012, 64-71).

Çalışmada her bir firmanın kurumsal marka kimliği ile 8 Mart Dünya Kadınlar Günü ekseninde feminist değerleri temsilen “kadın kimliği”ni birlikte veya ilişkili içeren reklam filmleri örnekleme alınmıştır. Ayrıca örneklem dâhilindeki filmlerde kadınların farklı şekillerde konumlandırılmaları (Gratis’te erkek arkadaşıyla, Peugeot ve Bioderma Laboratuvar’da yalnız, DeFacto’da kadın grubunun bir üyesi) üzerinden kadın kimliği ile ürün/hizmetleri temsil eden kurumsal marka kimliği arasında doğrudan veya dolaylı özdeşlikler kurulmaya çalışıldığı gözlemlenmiştir. Bu bakımdan reklamlara yönelik çözümlemenin işlevsel olacağı düşünülmüş ve reklamlardaki görsel, işitsel ve yazılı göstergeler analiz edilmiştir.

Çalışmadaki araştırma soruları şunlardır:

- 1- Reklam filmlerinde kapitalist tüketim kültürüne uygun olarak kadın kimliğine dair hangi mitler üretilmiştir?
- 2- Reklam filmlerinde kadın hareketi ve mücadelesinin kazanımları, kapitalist tüketim kültürü tarafından nasıl araçsallaştırılmaktadır?

Reklam filmlerinin çözümlenmesi ve analizi

05. 03. 2017, *Gratis Kişisel Bakım Marketi reklam filmi*

Konu: Genç bir erkeğin gözünden “kadınların olmadığı bir dünya” kâbusu ve ardından Gratis Kişisel Bakım Marketi’nde kadınların olduğu “gerçek dünya”.

Tablo 1: Gratis Kişisel Bakım Marketi Reklam Filmi’nin Gösterenleri (Düzanlam)

Görüntü	Yazı gratis #kadınlarolmasa	Ses – Fon Müzik.
1) -“Kardeşler AVM’de futbol topunu kafasında sektiren genç bir erkek ve 2 arkadaşı. - Arkadan gelerek canı sıkın bir mimikle topa vurarak yere düşüren dağınık ve hafif uzun saçlı, sakallı ve kot ceket-tişört giymiş başroldeki genç erkek. -Top oynayanların tepkisi.	KADINLAR OLMASAYDI DÜNYA NASIL OLURDU?	

-Başrolün AVM’de yürüyüşü.		
2) - Televizyondaki futbol maçını izlerken gol sevinci yaşayan erkek taraftarlar. -Taraftardan irkilen başroldeki erkek.		Taraftarın “Gol” Bağırışı.
3) - Başrolün baktığı bir dükkânın camlı vitrini. -Vitrinde cansız iki erkek manken. Güneş simgeli, “2017 YAZ KREASYONUMUZ GELMİŞTİR” yazısı. -Yazıya 7 rakamını yapıştıran dükkân çalışanı.		Erkek uğultuları.
4) - “HARİKA SAÇLARIN SIRRI” sloganı yazısı ve saç kurutma makinesiyle poz vermiş bir erkeğin yer aldığı billboard reklamı. - “ERKEK DÜNYASI” tabelalı giyim dükkânı. -“Kişisel Bakım Marketi Gratis” tabelalı dükkân. - Erkekli “YANİ Bİ BAK KENDİNE YA!” yazılı büyük reklam afişi. - Masaj koltuklarına oturmuş iki erkek. -“MAHALLE BERBERİNİZİN TERCİHİ” yazılı afiş. -Gratis’in önü, motosikletli iki erkek ve onlara bakan başroldeki erkek.		
5) - Gratis’te maç izleyen erkek görevli ve 2 erkek. -Erkek ürünlü raflar. “GRATİS KARTLA HAYDİ MAÇA”, “İÇİN AÇILIN”, “LOSİYON ALANA+MATKAP HEDİYE” kampanyaları. -“BATTAL BOY ÇOK ŞEKİL JÖLE” markalı jöleyi saçlarına sıvayan iki genç erkeğe şaşkınlıkla bakan başroldeki erkek. -Otomobil imgeli “Metalik Gri” Yazılı saç boyasını inceleyen beyaz saçlı yaşlı adam.		
6) -Gratis’te başroldeki erkek ve erkek reyon görevlisinin diyalogu. Başrolün şampuanı koklaması. Görevlinin matkabı başrole göstermesi. -Şampuanı bakarken etrafını garipseyen başroldeki erkek.		Görevli: “Hoş geldin kardeşim.” Başroldeki erkek: “Naber abi? Bana bir şampuan ver ya!” Görevli: Bak! Yeni bi şampuanım çıktı. Üç ayda bir kullanıyorsun. Başroldeki erkek: Abi bunun kokulusu yok mu yaaaa? Görevli: Ama promosyonu var. Şarjlı. Tornavida.
7) - Üzerinde iki çay bardağı olan, “2’si 1 arada DUŞ JELİ + DİŞ MACUNU” standında müşteriyle konuşarak pazu kasını gösteren erkek görevli.		Görevli: Napmışsın oğlum kendine böyle? Biraz bak kendine ya. Bak bana.
8) – Kasada sırada bekleyen erkek müşteriler. - Maç izleyen görevlileri beklerken usanan başroldeki erkek.		
9) -Başroldeki erkeği Gratis’te kız arkadaşının uyandırışı, Siyah-beyaz kabusun bitişi. Ortam ve erkeğin renkleri. Başroldeki erkek ve sevgilisinin bakımlı hali. -Erkek ve kadının diyalogu. Erkeğin elinde şampuan. Kadının gülümseyerek erkeğin koluna girmesi.		- Erkek: Aysel. Kadın: İyi misin? Erkek: Ahhhhh! Aşkım iyi ki varsın. İyiyim

10) –Mutlu erkek ve kadının reyonlardaki kişisel bakım ürünlerini seçerek alışveriş sepetine koymaları. -Ürünleri deneyerek alışveriş yapan bir kadın. -Reyon önünde genç kadın müşteriler. -Aynanın önünde dudak ruju deneyerek kendini beğenen genç bir kadın müşteri. -Genç kadın görevli tarafından yüzüne püskül sürülerek yardımcı olunan kadın müşteri. -Kozmetik markalarına özel reyonlar. -Başroldeki mutlu erkek ve sevgilisinin kadın kasiyerden ürün satın almaları. Arkalarında güler yüzlü, ileri yaşta, modern ve şık bir çift.	-Gratis sizlerle daha güzel -Sadece 8 Mart'ta değil her gün dünyamıza kattığınız tüm güzellikler için teşekkürler.	iyiyim.
11) -Başroldeki erkek ve kadının el ele tutuşarak Gratis'ten mutlu çıkışları.	Gratis Kadınlar gününüz kutlu olsun.	

Tablo 2: Gratis Kişisel Bakım Marketi Reklam Filmi'nde Yan Anlam ve Ortak Mitler

Gösteren (Düzanlam) Numarası	Yan Anlam	Mit
1., 2.	- Kadınların olmadığı, sadece erkeklerin olduğu renksiz, sıkıcı, kabus gibi erkek değerleriyle örülü bir hayat. -Erkeklerin bilinçsiz, zevksiz, kaba ve standart eğlenceleri ve davranışları. -Çaresizce arayış içerisinde tek başına 'kadın'sız kalmış erkek.	
1., 3., 4.	- Erkeklerin estetik anlayışlarının kötülüğü.	
5., 6., 7., 8.	- Gratis'te eril iktidar ve düzen. Absürt, kötü, kaba hizmet ve faydasız-tek tip ürünleri. Duyarsız ve inceliksiz reyon görevlileri. Bilinçsiz müşteriler.	
8.	-Gratis'te bunalan çaresiz erkek.	
9., 10., 11.	-Gratis'te erkeği kabustan kurtaran kadın. -Bakımlı ve bilinçli tüketici kadınlarla birlikte Gratis'te gerçek yaşamın renkli olması. -Eril iktidar ve erkek düzeninin yerine Gratis ürünlerini ince beğeni duyguları ve zevkleriyle tercih ederek erkeği yönlendiren kadın. -Mutlu, bakımlı, güçlü ve özgür kadınlar.	- Erkeğin destekçisi kadın -Bilinçli tüketici kadın -Kadınların dünyanın ve erkeklerin mutluluk kaynağı olması. - Erkeği doğru tüketici yapan kadın
10., 11.	- Kadınlara değer ve önem veren Gratis. - Gratis mağazalarının cinsiyetler arasındaki eşit ve ortak bir	-Tüketerek genç ve güzel kalan kadın

Analiz: Reklamda sadece erkeğin olduğu bir distopyadan yola çıkılmıştır. “Kadın”ın “tüketici” olarak konumlandırılışı ve tüketim kapitalizmi açısından işlevi çeşitli göstergelerle aktarılmıştır. Erkeklerle ilişkilendirilmiş gösterenlerle (futbolu erkeklerin talep etmeleri, erkeklerin zevksiz tüketim alışkanlıkları) yapılan eril düzen eleştirisiyle “kadın”ın temsili pekiştirilir. Reklamdaki eril düzenin sorunu, sıradan tüketim alışkanlıklarıdır. Kadınların farklı, yaratıcı, yenilikçi, incelikli, yoğun ve sürekli tüketim davranışları ve örüntüleri varsayılarak çözüm önerisi olarak sunulmuştur. Ancak olumlu kurgulanan bir tüketim toplumu, eril düzeni yumuşatan anlamlama dizgeleri barındırır. Reel hayatta kadınların erkeklerle kamusal alanda eşit şekilde var olmaları ve çeşitli haklardan yararlanmalarını savunan liberal feminizm ile kadınların kültürel özgünlükleri ve farklılıklarını merkeze alan kültürel feminizmin birlikte serimlenebilecek eşitlikçi/farklılıkçı feminist değerleri “tüketim toplumu ve kültürü” eksenine dâhil edilmiştir. Reklamdaki “erkeği doğru tüketici yapan kadın, kadının bilinçli tüketici olması, tüketerek genç ve güzel kalan kadın” mitleri yoluyla feminist değer ve idealler tüketim kültürüyle harmanlanmıştır.

Reklamda “kadınlar olmasa dünya nasıl olurdu?” sorusuna göstergeler yoluyla verilen karamsar cevapların ardından reel hayat, renkli alışveriş merkezlerinde mutlu bir şekilde alışveriş yapan çoğu genç çift ve kadınların temsilleriyle olumlanmaktadır. Hem reklamın başında kurulan distopyada reel toplumsal alandan devşirilerek karikatürize edilmiş bir takım eril haller ve davranışların kullanılması, hem de kâbustan uyanan erkeği rahatlatarak derecede bir ortamın olduğu yönündeki göstergeler (kadınlarla birlikte mekânın ve erkeğin renklenmesi, bakımlı kadınlar-erkekler, çiftlerin mutlu alışverişleri, Gratis ürünlerini denemekten hoşlanan kadınlar vs.) arasındaki zıtlık eril düzen eleştirisini çelişkili kılar. Reklam, gerçek hayatta cinsiyetler arası eşitsizlikleri üreten ideolojiler ve iktidar ilişkilerini gündeme getirmez. Çünkü “erkeği doğru tüketici yapan kadın” gibi bir mitin yukarıdaki soruya verebileceği “kadınlar olmasa dünyada doğru tüketim, hatta tüketim olmazdı. Neyse ki kadınlar var olduğu için tüketim de var, doğru tüketim de” şeklindeki bir yanıt, kadınların tüketimle özdeşleştirildiğini anlatır. Öte yandan reklamda yer alan “sadece 8 Mart’ta değil, her gün dünyamıza kattığımız tüm güzellikler için teşekkürler” mesajı; kadın mücadelesini, tüketim kültürüyle özdeş ve artık standartlaşmış, geleneksel kutlamalarla misyonunu yerine getirmiş bir olay olarak konumlayan perspektifi barındırır.

07. 03. 2017, Peugeot Reklam filmi

Konu: İstanbul’da Peugeot Servisi’nde kaporta ustalığı yapan Seda Söğüt’ün başarı hikâyesi.

Tablo 3: Peugeot Reklam Filmi’nin Gösterenleri (Düzenlem)

Görüntü	Yazı	Kadın Sesi-Fon Müzik
1) - Kadının gözlerinin açılması. -Kadının olgun yüzü.		Ben Seda Söğüt. İnsanlar beni genellikle kaportacı kız olarak tanır.
2) - Kadının sahilde zafer işareti pozunu. - Vapur ve denizin dalgaları.		
3) – Şeritli asfaltlı yol.		Otomobilin hız sesi.
4) – Kadının insanlarla sohbeti. - Kadının vapuru izlemesi.		Şaşıyorlar. Hatta kaportacı kadın mı olur diyorlar. E olmuş işte.
5) – Denizde uçan kuş. -Sahilde kadının gülümseyerek kameraya bakışı.		Kuş sesleri.
6) Kadının evde röportajı		Biz kadınlar için iyi araba kullanamazdı diyorlar.
7) Kadının lüks Peugeot marka bordo renkli aracı gülümseyerek sürüşü.		Otomobil sesi.
8) Kadının evde röportajı		Hee. Araç da park edemezmişiz.
9) -Kadının aracını Peugeot servisinin önüne ustalıkla park edişi. -Dalgalandıran Peugeot bayrakları.		

10) Kadının evde röportajı		Biz kadınların arabadan anlamadığını da söylerler.
11) - Boya Kaporta tabelası. -Kadının siyah Peugeot logolu önlük, eldiveniyle beyaz renkli Peugeot aracı tamir etmesi. -Boya kaportadaki erkek ve kadın. - Peugeot'un kaportasına eldivenli eliyle mutlulukla dokunan kadın.		-Kendimi keşfedebilmek için sevdiğim işi yapmalıyım. Benim için kendi sınırlarımı keşfedebilmek başarı demek. 6 yıldan beri bu keşfim devam ediyor. -Ben ne bir kadın ne bir kaporta ustasıyım.
12) - Virajlı yolda Peugeot aracını kullanan kadın. - Logo/Peugeot yazısı	DUYGULARIYLA YAŞAYANLARIN GÜNÜ KUTLU OLSUN 8 MART DÜNYA KADINLAR GÜNÜ KUTLU OLSUN	Sadece yaptığım her işe duygumu, kimliğimi yani kendimi katıyorum. Çünkü konuştuğum kadar değil yaptığım kadarısın.

Tablo 4: Peugeot Reklam Filmi'nde Yan Anlam ve Ortak Mitler

Gösteren (Düzanlam) Numarası	Yan Anlam	Mit
1., 2., 3.	- Kadınlar çalışabilen varlıklardan öte her şeyi başarabilecek güçtedirler. -Kadınlar Peugeot marka gibi bir araçla güvenli ve özgür bir şekilde yol alırlar.	
4.,	-Kadın bireysel olarak toplumsal cinsiyet rol, davranış ve anlayışını istihdama katılarak aşabilir.	- Üreterek ve tüketerek toplumsal tutuculuklar ve önyargıların üstesinden gelen kadın.
5.,	-Kuş gibi özgür bir şekilde ilerleyen kadın.	
6., 7., 8., 9., 10.	- Kadınlar Peugeot'u kullanabilme becerisine sahiptirler. -Bağımsız, özgür, güçlü, bilinçli ve akıllı kadınlar Peugeot araçlarını tercih ederler. -Peugeot firması kadınların zafer simgesidir.	- Üreterek ve tüketerek özgürleşen kadın.
11.	- Peugeot kadınların istihdamında eşit olanaklar sağlamıştır. - Peugeot kadınların kendilerini geliştirmeleri ve işinde mutlu olmalarının simgesidir. -Peugeot kadınlarla güçlenir.	- Konuşarak değil, üreterek ve tüketerek kendi kimliği ve eşitlik mücadelesine katkı sunan kadın.
12.,	-Kadınlar Peugeot ile çalıştıkça kadın olmaktan öte engelleri aşabilecek bireylerdir. - Peugeot firması, diğer kadınları da başarılı olmaya davet etmektedir. Seda Söğüt gibi, kadınlar anaç ve duygusal bir	Anaçlığı ve duygusallığıyla başarılı olan kadın.

Analiz: İlk bakışta reklam, modern tüketim kültürünün önemli bir simgesi otomobil kültüründe, “otomobil-insan”a dönüştürülen “eril modern insan” anlayışına karşıt göstergeler içerir. Otomobil reklamlarının toplumsal cinsiyet kurgusunun önemli bir yapı taşı olduğu kabul edilse de (Aygün Cengiz 2009, 73-81) reklamda kadın gücü, bağımsızlığı, mücadelesi, özgürlüğü ve kimliği Peugeot marka otomobille özdeş kılınmıştır. Otomobil ve etrafındaki yaşam mücadelesiyle ilgili göstergeler sıkça kullanılmıştır. Reklamdaki kadın temsilinin otomobili seri bir şekilde sürmesi, ustalıklı park etmesi, profesyonel olarak tamir etmesi ve bunlardan gururla bahsetmesi örnek göstergelerdir.

Bu temsilin “kadınların otomobil kullanamadıkları ve teknolojik bir ürün olarak otomobilden anlamadıkları” yönündeki kalıp yargıya zıtlık teşkil ederek feminist değerlerle uyumlu olduğu düşünülebilir. Ancak reklamda feminist mücadelenin tarihsel ve toplumsal nitelikleri “bireysel çabaya, davranışa, tutuma” indirgenmiştir. Birinci dalga feminizmin “eşitlikçi” bakışı toplumsal sözleşmeler ve yasalarda somutlaştırma çabaları, 1960’ların sonundan itibaren ikinci dalga hareketin “özel olan politiktir” sloganıyla kadın-erkek ilişkilerinin bireysel veya kişiler arası nitelikten ziyade sonuçları toplumsal ve politik olan bir tahakküm ilişkisi olduğunu gündeme getirmesi, “kadın sorunu ve mücadelesini” toplumsal kılınmıştır. Reklamdaysa “bireyin” var olan toplumsal ortam ve şartlar altında “bireysel” olarak kendini var edebileceği yönünde bir mesaj üretildiği için, feminist hareketin bu niteliği göz ardı edilir. Bunun yerine reklamda neoliberalizmin “güçlü, çalışkan ve girişimci kadın” söylemine uygun bir bireycilik öndedir.

Reklamda “üretmek ve tüketerek toplumsal tutuculuklar ve önyargıların üstesinden gelen kadın” mitiyle eşitliği “üretim ve tüketim” dâhilinde kavramsallaştıran kapitalist ideoloji meşrulaştırılır. Diğer yandan reklamdaki kadın temsilinin ürüne (otomobil) ilgisi üretim ve tüketim bağlamında aşkınlık kazanmaktadır. Bu temsilin varoluşu genellikle ürünle ilişkilendirilmiştir. Ayrıca reklamdaki kadın kimliğinin bir sembolü haline getirilen ürüne toplumsal bir işlev yüklenmiştir. Aynı zamanda nesne/ürün, kadın kimliğinin etkinleşmesi ve özneleşmesinde tüketim kültürünü önemli bir kaynak haline getirmiştir. Kadının lüks aracı gülümseyerek sürüşü ve virajları ustalıklı aşması görüntüleri ile “Biz kadınların arabadan anlamadığını da söylerler” açıklaması marka kalitesi ve kadınların bilinçliliğine dairdir. Bu göstergeler, kadın kimliğinin nesne üzerinden “tüketim halesi” ile konumlandırılmasına yol açmaktadır. Reklamda kadın mücadelesine yönelik özgürlükçü göstergeler; “üretmek ve tüketerek toplumsal tutuculuklar ve önyargıların üstesinden gelen kadın”, “özgürleşen kadın”, “konuşarak değil, üretmek ve tüketerek kendi kimliği ve eşitlik mücadelesine katkı sunan kadın” mitleriyle sunulmuştur.

Reklamda kadının otomobiliyle yakın ilişkisi, “duygularıyla yaşayanların günü kutlu olsun” sloganı ve “sadece yaptığım her işe duygumu, kimliğimi yani kendimi katıyorum” açıklaması “anaçlığı ve duygusallığıyla başarılı olan kadın” mitini üretmektedir. Böylelikle “anaç, duygusal, kırılabilir” stereotipleriyle birlikte aynı zamanda yukarıda değinilen “konuşarak değil, üretmek ve tüketerek kendi kimliği ve eşitlik mücadelesine katkı sunan kadın” miti yoluyla kadınlara yönelik “çenesi düşük, dırđırcı, dedikoducu” gibi etiketlemelerin doğallaştırıldığı ve mevcut stereotipik bakış açısının yeniden üretilebildiği düşünülebilir.

08. 03. 2017, DeFacto Reklam filmi

Konu: Dünyanın dört bir köşesindeki çeşitli milletler, kültürler ve ırklardan genç kadın temsilleri.

Tablo 5: De Facto Reklam Filmi’nin Gösterenleri (Düzenlam)

Görüntü	Yazı	Kadın Sesi-Fon Müzik
1) -Bahçe, beyaz bir mimari, turkuaz renk klasik otomobil. -Elinde kitap, kalem, omzunda çantayla yürüyen öğrenci kız.		İsteyen her kadın öğrenen olur, çok çalışıp en iyiye ulaşır.
2) - Eyfel kulesi, piyano ve erkek, klasik bisiklet. -Kitap okuyarak yürüyen gözlüklü genç kadın.		Öğreten olur, yetiştirdiği nesillerle hayran bırakır.
3) – Piramit, firavun temsilleri. - Yürürken fotoğraf çeken çantalı ve şapkalı kadın.		Gezgin olur, özgürlüğün peşinden

		gidip dünyaları keşfeder.
4) -Los Angeles/Hollywood tabelası, Özgürlük Anıtının önünde yürüyen beyaz kıyafetli siyahi güler yüzlü genç kadın.		İlham veren olur, bir bakışıyla ufukları açar.
5) - Nemrut Dağı, Köprü, Kız Kulesi, Galata Kulesi, simit tezgâhı, sahil. -Gömlekleli, etekli ve bakımlı orta yaşlarda yürüyen kadın.		Başaran olur, hedefine ulaşır gururla gülümser.
6) - Cami, kubbeli diğer yapılar. - Cep telefonuyla konuşarak yürüyen başı örtülü genç kadın.		Sırdaş olur, yol gösterip içini rahatlatır.
7) - Kremlin sarayı, Dostoyevski'nin Suç ve Ceza Kitabı, -Mavi şapka ve fularıyla yürüyen genç kadın.		Sanatçı olur, mükemmeli ortaya çıkarıp harikalar yaratır.
8) - Atlı bir adam, Olimpiyat yüzücüsü sembolü. - Asyalı ve spor giyimli genç kızın dans ederek yürüyüşü.		Mücadeleci olur, pes etmez, inandıklarının peşinden gider.
9) - Turistik ortam. - Kısa saçlı, kırmızı tokalı kadının yürüyüşü.		Hayal kuran olur, düşlediği pembe dünyayı gerçeğe ulaştırır.
10) - Beyaz saksıda açan pembe, sarı, kırmızı çiçekler, eski evler, palmye ağacı. - El sallayıp selamlaşan esmer uzun saçlı genç kızın yürüyüşü.		Arkadaş olur, sadece varlığıyla bile mutlu eder.
11) - Açık tonda renkleri birlikte barındıran (pembe, mor, kırmızı, beyaz), sol üst ve sağ alt köşelerden görünen çiçek yapraklı beyaz fon. - Tüm kadınların bir araya gelerek ekrana bakışı. - Tüm kadınların eşzamanlı kahkahaları.	8 Mart Dünya Kadınlar Gününüz Kutlu Olsun. DeFacto	Bi kadın ne isterse o olur. 8 Mart Dünya Kadınlar Günümüz kutlu olsun.

Tablo 6: DeFacto Reklam Filmi'nde Yan Anlam ve Ortak Mitler

Gösteren (Düzanlam) Numarası	Yan Anlam	Mit
1.	Kadınlar kariyer yaparak aydınlanabilecekleri birçok olanağı değerlendirerek modernleşebilirler.	- Modernleşerek sınıf atlayan kadın.
2.	Toplumu bilgilendirebilir, önder olabilir, kamusal alanda topluma fayda sağlayabilirler.	- Kapitalizmde özgürleşen kadın.
3., 4.	Kadınlar özgürlük için tarihten beri bedel ödemişlerdir ve kapitalist toplumsal formasyonda özgürlüğün önde gelen simgesidirler.	- Kadınların kamusal sınırları ortadan kaldırması.
5.	Türk kadını başarıyla modernleşerek kamusal alanda yerini almıştır.	-Bireyselleştikçe güçlenmiş kadın.
6.	Kadınlar katı toplumsal geleneksel ortama rağmen birbirlerine	

	güvenle destek olurlar.	
7.	Kadınlar yaratıcıdırlar.	
8.	Yeni nesil kadınlar bağımsız ve mücadelecidirler.	
9.	Kadınlar dünyayı değiştirmişlerdir.	
10.	Kadınlar sevgi, dostluk ve samimiyet kaynağıdırlar.	
11.	Kadınlar kimliklerini bireysel olarak edinen güçlü kimliklerdir.	

Analiz: Reklamdaki kadın temsilleri genellikle genç veya orta yaşlı, modern veya geleneksel motifleri barındıran giyim tarzlarıyla dikkat çeken, birbirinden renkli ve mutlu biçimlerde. Reklamdaki kadınların bir moda defilesine çıkan fotomodeller kadar bakımlı, özenli ve şık giyimleriyle, feminist mücadelenin parçası olabilecek alt tabakadan insan gerçekliklerini yansıtmaktan uzak olduğu belirtilmelidir. Bu noktada giyim ve aksesuar ürünlerini çağrıştıran sembollerle kadınlara dolaylı olarak tüketim ideolojisini destekleyecek temsil ve değerler sunulabilmektedir. Nitekim kadınlar sadece birbirinden farklı stil, tarz, aksesuar ve giysilerle temsil edilmemiştir. Bununla birlikte çeşitli kimlik, rol ve davranışların tüketim kültürünün referans göstergeleri haline gelebildiği gözlemlenmiştir.

Reklamda “Piramit ve Firavun’un olduğu Mısır’da fotoğraf çeken kadın” görüntüsü eşliğinde “gezgin olur özgürlüğün peşinden gidip dünyaları keşfeder” sözü kadınların özgürlük için geçmişten beri mücadele ettiklerini yan anlam düzeyinde üreten göstergelerdir. Günümüzde “ABD’de Hollywood tabelası ve Özgürlük Anıtının önünden geçen beyaz kıyafetli siyahi güler yüzlü genç kadın” görüntüsü ile “ilham veren olur, bir bakışıyla ufukları açar” sözü² ise kadının kapitalist toplumda özgürleştiğine dair bir mittir. “Kadınların kamusal sınırları ortadan kaldırması” mitiyle desteklenen bu durum, günümüzde kadınların dünyanın her yerinde özgür bir şekilde var olabileceği yönündeki mesajla birlikte perçinlenir. “Kapitalizmde özgürleşen kadın” mitini üretecek şekilde Özgürlük Anıtı, Hollywood, rüya kentler ve olanaklarıyla liberalizm ve kapitalizmin sembolü Amerika Birleşik Devletleri’nde siyah-beyaz her kesimden kadının artık özgür bir şekilde var olabileceği söylemi üretilmektedir.

Reklamda Türkiye’deki “Nemrut Dağı, Köprü, Kız Kulesi, Galata Kulesi, simit tezgâhı, sahil” önünde yürüyen “gömleklili, etekli ve bakımlı orta yaşlardaki kadının” “başaran olur, hedefine ulaşıp gururla gülümser” sözü, “Türk kadınının başarıyla modernleşerek kamusal alanda yerini aldığına” dair yan anlam içeren gösterenlerdir. Ancak bu kadın aynı zamanda bir öğretmeni andırmaktadır. Bu yolla, hem Türk modernleşmesinin kadına biçtiği role hem de mevcut toplumsal cinsiyet rol dağılımına uygun olarak öğretmenliğin bir “kadın mesleği” şeklinde görülmesi yönündeki bakış açısı pekiştirilmektedir. Diğer yandan Türkiye’de kadına yönelik şiddetin türlü tezahürlerinin gündelik hayatta zemin bulduğunu, kamusal ve özel alanlarda ayrımcılığın ve eşitsizliğin sürdüğünü, medyada ve reklamlarda kadının görünürlüğüne çoğunlukla pasif kimlikler veya objeleştirmeler çerçevesinde söz konusu olduğunu hatırlatmak gerekir. 8 Mart Dünya Kadınlar Günü nezdinde ilan edilen bir özgürlüğün, kadın hareketinin mutlu sona ulaştığı ve kadınların hiçbir sorunun kalmadığı yolunda ek bir iddianın dayanağı olabileceği tehlikesi vardır. Ayrıca “Bir kadın ne isterse o olur” göstergesiyle kadınların “bireysel olarak güçlü kimliklere” sahip oldukları ve reklamın sonunda şölen havasında bir araya gelerek birbirinden farklı giyim ve tarzlarıyla bireyselleştiklerine dair görüntünün “bireyselleştikçe güçlenmiş kadın” mitinin örneklerini teşkil ettiği belirtilmelidir. Öte yandan burada bireysellik bir tüketim meselesine indirgenmekte ve örgütlülük yok sayılmaktadır. Bunun sonucunda neoliberal değerler ön plana çıkarılmaktadır.

08. 03. 2017, Bioderma Laboratuvar reklam Filmi

Konu: Ekranda hareketsiz ve mimiksiz duran genç bir kadın imgesi yoluyla kadın sorununa dair mesajlar.

Tablo 7: Bioderma Laboratuvar Reklam Filmi’nin Gösterenleri (Düzanlam)

Görüntü	Yazı	Kadın Sesi- Fon Müzik
---------	------	-----------------------

<p>1) – Susan genç kadın, ince beden, yorgun cilt, yüz. - Hafif esen saç telleri. Objektife dikkatle bakan gözler.</p>		<p>- Ben buradayım, evet evet. Daha dikkatli bakın. Göreceksiniz. Vücudumun ardına bakın. Cildimin, hatlarımın ardına... Göreceksiniz. -Sevdiğim şeyleri, sevmediğim şeyleri, kızdığım şeyleri göreceksiniz. Mesela en sevdiğim rengin yeşil olduğunu. Ya da yağmuru çok sevdiğimi göreceksiniz. Bazen ne kadar güçlü bazen ne kadar zayıf hissettiğimi göreceksiniz. -Sadece romantik filmlerde değil görmezden geldiğimde de ağladığımı. Sadece çorabım kaçtığımda değil anlaşılmadığımda da kızdığımı göreceksiniz. Bir insan göreceksiniz. Sizin gibi bir insan.</p>
<p>2) -Kadın görüntüsünün kaybolması. Beyaz ekran zemini.</p>	<p>-Biz önce insan görüyoruz Peki ya siz? -#8MartDünyaKadınlarGünü -BIODERMA LABORATOIRE DERMATOLOGIQUE -BİYOLOJİDEN GÜÇ ALAN DERMATOLOJİ</p>	

Tablo 8: Bioderma Laboratuvar Reklam Filmi'nde Yan Anlam ve Ortak Mitler

Gösteren Numara (Düzanlam)	Yan Anlam	Mit
1.	<p>Kadınlar görmezden gelinmektedir. Kadınların toplumda kadın olarak var olma mücadelesi beden, yüz ve gözlerine yansımıştır. Kadınların duygusal nedenleri çeşitli ve farklıdır.</p>	Duygusal kadın
2.	<p>Bioderma kadınların tüm insanlarla eşit ve adil olduklarını destekler. Bioderma tüketici olan kadınlara ürünleriyle çözüm sunabilen bir şirkettir.</p>	Cinsiyet eşitliğinin tüketimle sağlanması

Analiz: Reklamda kadının suskun bir şekilde ince beden, yorgun cilt ve gözlerle temsil edilmesi kadınların “ikincil” konumu nedeniyle görünmez kılındıklarının bir göstergesi olarak okunabilir. Dış ses aracılığıyla kadının “Ben buradayım... Dikkatli bakın. Göreceksiniz... Görmezden geldiğimde de ağladığımı... Anlaşılmadığımda da kızdığımı... Bir insan göreceksiniz... Sizin gibi bir insan” şeklindeki açıklamaları bir eşitlik sorununa dair gösterenlerdir. Çünkü kadınların liberal feministlerin savdukları gibi bir insan olarak görülmesi gerektiği “Biz bir insan görüyoruz, peki ya siz?” sloganıyla birlikte önerilmiştir. Ancak cinsiyet eşitsizliği sorunu, yıpranmış ve yorgun beden (göz, yüz, cilt) görüntüleri ile “Vücudumun ardına bakın. Cildimin, hatlarımın ardına... Göreceksiniz.” sözleri aracılığıyla “beden” göstergesi üzerinden değerlendirilmiş

ve “Biz önce insan görüyoruz? Peki ya siz?”, “Biyolojiden güç alan dermatoloji” sloganlarıyla çözümün kadın bedeni ve biyolojisini dikkate alan bir yaklaşımda olduğu yan anlam düzeyinde üretilmiştir. Kadının eşitlik talebi beden üzerinden ortaya konarak “akıl X beden”, “kültür X doğa”, “erkek X kadın” şeklindeki Kartezyen ikiliklerin yeniden üretildiği ve kadının aksi söylenirken bile beden ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Diğer yandan bu durum, reklam verenin cilt sorunları tedavisine yönelik ilaç ve bakım ürünlerini pazarlayan bir şirket kimliğiyle uyumlu bir stratejiye dönüşmüştür. Dolayısıyla feminizmin “eşitlik” argümanı kullanılarak kadınların cilt ve vücut bakım ürünleri ve ilaçlarını talep ederek cilt sorunlarına çözüm bulabilecek tüketiciler şeklinde konumlandırıldığı ve “cinsiyet eşitliğinin tüketimle sağlanması” mitinin üretildiği söylenebilir.

“Sadece romantik filmlerde değil görmezden geldiğimde de ağladığımı... göreceksiniz” açıklamasında ise kadınlara yönelik “duygusallık” stereotipine gönderme vardır. Ancak bu gösteren kadınların “duygusallık” durumlarında varsayılan “kadınlık hallerinin” (romantik filmlerde ağlamak gibi) payı olduğu kabulünü içerir. Böylece bir “duygusallık” stereotipinin köklü eleştirisinden ziyade gerekçelendirilen “duygusal kadın” mitinin yeniden üretildiği gözlemlenir.

Sonuç

8 Mart Dünya Kadınlar Günü nedeniyle yayımlanan dört reklamda kadın sorununun ele alınış biçimi ve yansıtılan “feminist” bakışın, günümüzdeki neoliberal kapitalist düzenin gereklilikleriyle bağdaştığı ve tüketim ideolojisine katkı sağladığı görülmüştür. Aynı zamanda feminizmin “eşitlik, adalet, farklılık, özgürlük, özerklik, mücadele” gibi çeşitli değerlerini tüketim kültürünün birer aracına indirgeyen göstergeler ve anlamlar saptanmıştır.

Gratis reklamında distopik bir eril düzen “tüketim” bağlamında kurgulanmış, kadınların farklı, yaratıcı, yenilikçi, incelikli, istikrarlı tüketim davranışları olduğu varsayılarak reel hayat her iki cinsiyet açısından olumlanmıştır. Reklamda “erkeğin destekçisi kadın, kadınların dünyanın ve erkeklerin mutluluk kaynağı olması, bilinçli tüketici kadın, erkeği doğru tüketici yapan kadın, tüketerek genç ve güzel kalan kadın” mitleri yoluyla tüketim kültürünün ideolojisi yeniden üretilmiştir. Reklamda mevcut düzen içerisindeki iktidar ve tahakküm ilişkileri sursallaştırılmamıştır.

Peugeot reklamında feminist mücadelenin tarihsel ve toplumsal nitelikleri “bireysel çabaya, davranışa, tutuma” indirgenmiştir. Reklamda kadın gücü, bağımsızlığı, mücadelesi, özgürlüğü ve kimliği Peugeot marka otomobille özdeşleştirilmiş, bu durumu destekleyen otomobil-kadın gösterilenleri yoğunlaştırılarak kadının yaşam mücadelesi anlamlandırılmıştır. Reklamda kadın kimliği, “üretmek ve tüketerek toplumsal tutuculuklar ve önyargıların üstesinden gelen”, “özgürleşen”, “kendi kimliği ve eşitlik mücadelesine katkı sunan” mitleriyle birlikte sunulmuştur. Diğer yandan kadınların “konuşarak değil, üretmek ve tüketerek” başarılı olduklarına dair gösterenlerle “dırdırcı, çenesi düşük, dedikoducu” şeklindeki etiketlemelerin ve “anaçlığı ve duygusallığıyla başarılı olan kadın” mitinin doğallaştırılarak erkek egemen toplumun stereotipik perspektifi yeniden üretilmiştir.

Kadın hareketine göndermelerde bulunan DeFacto reklamında kadınların gösterdiği giyim ve aksesuar ürünlerini çağrıştıran sembollerle dolaylı olarak tüketim ideolojisini destekleyecek temsil ve değerler sunulmuştur. Kadınların temsil edildikleri kamusal mekânlar ve alanlar ise genellikle baskı/zulmü geçmişte bırakmış, sosyal problemlerden yalıtılmış, kadınların önüne bir engel olmaktan ziyade yürüdükleri açık yollar olarak tasvir edilmiştir. Bu durum reel hayattaki eşitsizlikler ve sorunların varlığıyla çelişir.

Bioderma reklamında ise bugüne kadar görmezden gelinen kadınların eşitlik talebi işlenmiştir. Cinsiyet eşitsizliği sorunu kadın bedeni (göz, yüz, cilt) üzerinden işlenirken, kadınlar cilt ve vücut bakım ürünleri ve ilaçlarını talep ederek cilt sorunlarına çözüm bulabilecek tüketiciler şeklinde konumlandırılmış ve “cinsiyet eşitliğinin tüketimle sağlanması” miti üretilmiştir. Ayrıca reklamda “duygusallık” stereotipinin eleştirisinden ziyade “duygusal kadın” miti olduğu belirtilmelidir.

Bu çalışmada ortaya çıkan en kritik sorun, reklamlarda feminizmin araçsallaştırıcı ve metalaştırıcı göstergelerle temsil edilmesidir. Feminist vurgularla kadın kimliğinin de “üretim çarklarının arasında bir dişli olması” ve “sürekli tüketerek kendini var etmesi” ekseninde inşa edilmesidir. Özetle reklamlarda kadın hareketi ve mücadelesinin kazanımları tüketim kültürünün araçlarına indirgenmiştir.

Ek: Televizyon reklamlarının görselleri

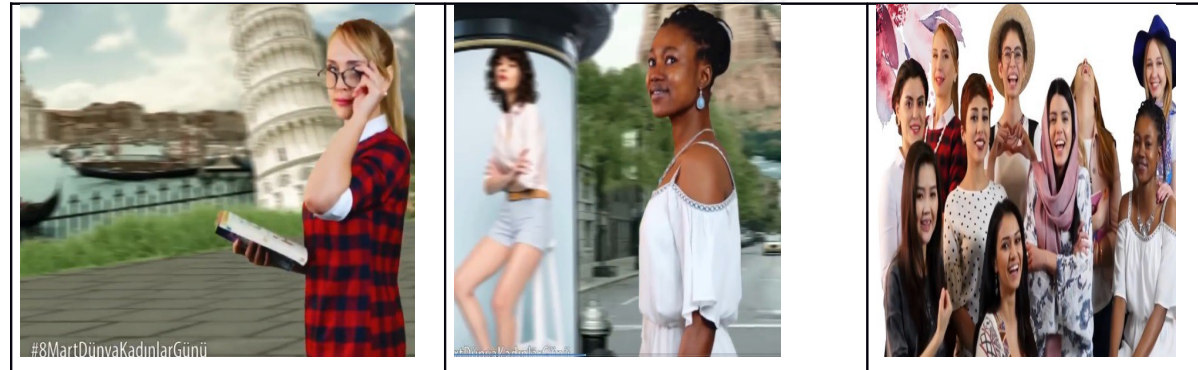
Gratis

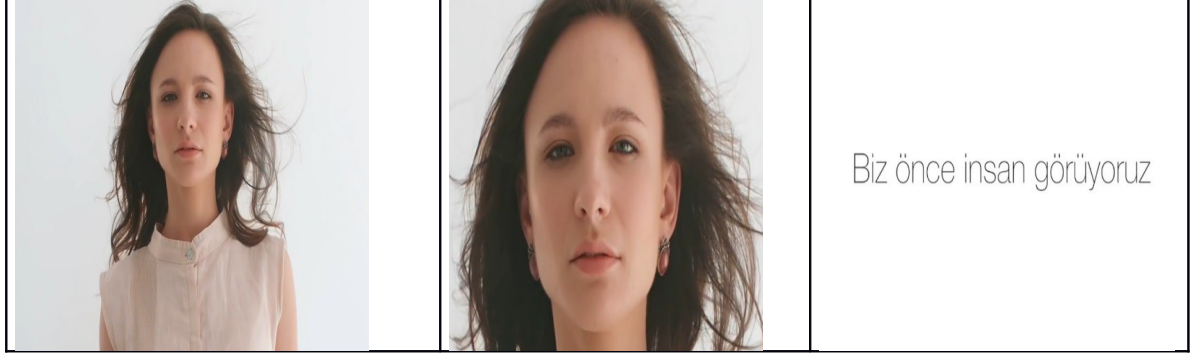


Peugeot



DeFacto





¹Fraser'e göre (2009, 61-62) "aile geliri" kavramı, "evi geçindiren aile babası" erkek işçinin maaşının evin temel geliri olarak kabul edilmesine yol açmakla eleştirilmiştir. 1950'ler ve 1960'larda bu kavram cinsiyetçi normlara hizmet etmeye, erkeklerin ev içi otoritesini pekiştirmeye ve ev içi özel tüketimi özendirerek bu normlara muhalefet oluşturanları yola getirmeye yaramıştır.

²Burada ABD'deki Afro-Amerikan Sivil Haklar Hareketi'ne bir göndermede bulunulduğu düşünülebilir. Örneğin 1955 yılında Montgomery'de bir halk otobüsünde "beyaz" bir kişi için "oturduğu koltuktan kaldırılmayı reddederek" hareketin "kıvılcım ateşini yakan" Rosa Parks "ilham verici" aktivist kadınlardan biridir (The Editors of Encyclopaedia Britannica 2020).

Kaynakça

- Abitbol, Alan, & Sternadori, Miglena. "You Act like a Girl: An Examination of Consumer Perceptions of Femvertising," *Quarterly Review of Business Disciplines*, 3(2), (2016): 117-128.
- Acar-Savran, Gülnur. *Beden Emek Tarih Diyalektik Bir Feminizm İçin* (İstanbul: Kanat Kitap, 3. Baskı, 2013).
- Adorno, Theodor W. *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi* (Nihat Ülner, Mustafa Tüzel ve Elçin Gen, Çev., İstanbul: İletişim Yayınları. 8. Baskı, 2013).
- Åkestam, Nina, Rosengren, Sara, & Dahlen, Micael. "Advertising 'like a girl': Toward a better understanding of 'femvertising' and its effects," *Psychology & Marketing*, 34 (8), (2017): 795–806. doi:10.1002/mar.21023
- Alkan, Nermin. "New trends in the representation of women in contemporary media culture: a critical analysis of three women empowering advertising campaigns," *Galatasaray University Journal of Communication*, 24, (2016): 119-143.
- Argın, Şükrü. "Tüketicinin Üretimi ve Benlik Promosyonu" *Birikim Dergisi* 110, (İstanbul: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998). <http://www.birikimdergisi.com/birikim-yazi/3830/tuketicinin-uretimi-ve-benlik-promosyonu#.WSaSypLygdW>
- Aygün Cengiz, Serpil. "Otomobil Reklamlarında Öteki Olarak Kadın: Modern Öznenin Eril İnşası," *Reklamın Toplumsal Yansımaları ve Yeni Reklam Biçimleri*, der. Şahinde Yavuz (Ankara: Ütopya Yayınevi, 2009), 73-113.
- Baki, Lamia. *Toplumsal cinsiyet ve feminizm bağlamında "femvertising": kadın imgesi üzerine bir araştırma* (Yüksek Lisans Tezi), (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).
- Barthes, Roland. *Göstergebilimsel Serüven* (Mehmet Rifat ve Sema Rifat, Çev., İstanbul: Yapı Kredi, 7. Baskı, 2014).
- Barthes, Roland. *Göstergeler İmparatorluğu* (Tahsin Yücel, Çev., İstanbul: Yapı Kredi, 2. Baskı, 2008).
- Barthes, Roland. *Yazı ve Yorum Roland Barthes'dan Seçme Yazılar* (Tahsin Yücel, Haz. ve Çev., Metis, 3. Baskı, 2009).
- Başfıncı, Çiğdem, Ergül, Büşra, & Özgüden, Behiye. "İzleyici Gözünden Toplumsal Cinsiyete Meydan Okuyan Reklamlar," *International Journal of Economic & Administrative Studies*, (20), (2018): 199-216. DOI: 10.18092/ulikidince.356369
- Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu* (Hazal Deliceçaylı ve Ferda Keskin, Çev., İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 2. Basım. 2004).

- Bayhan, Vehbi. "Tüketim Toplumunda Bireyin Ontolojik Mottosu: 'Tüketiyorum Öyleyse Varım,'" *Sosyoloji Konferansları Dergisi*, 43, (2011): 221-248.
<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/iusoskon/article/viewFile/1023011361/1023010621>
- Becker-Herby, Elisa. *The Rise of Femvertising: Authentically Reaching Female Consumers* (Capstone), (Minnesota: University of Minnesota Twin Cities School of Journalism and Mass Communication, 2016).
- Bozbay, Zehra, vd. "Tüketicilerin Kadın Temalı Reklamcılık (Femvertising) Uygulamalarına İlişkin Değerlendirmeleri: Kalitatif Bir Araştırma," *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi*, 31, (2019): 169-190.
- Cihangiroğlu, Elif. *Reklamda kadın temsiline cinsiyetçi yaklaşımlar ve femvertising kavramı* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, 2017).
- Cornell, Robert. W. *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar Toplum, Kişi ve Cinsel Politika* (Cem Soydemir, Çev., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2016).
- Dağtaş, Banu. *Reklamı Okumak* (Ankara: Ütopya, 2. Baskı, 2012).
- Demirer, Temel. "Kadın Sorunundan Kareler," *Neo-Liberalizm ve Kadınlık Durumu Küreselleşme, Kadın ve "Yeni"-Ataerki*, der. Sibel Özbudun, Cahide Sarı ve Temel Demirer (Ankara: Ütopya Yayınevi, 1. Baskı, 2007), 88-97.
- Eisenstein, Hester. "Feminizm ve Neoliberal Küreselleşme Arasında Gizli ve Tehlikeli Bir İlişki Mi Mevcut?," Çev. İdil Soyseçkin, *21. Yüzyıl Feminizmine Doğru: Neoliberalizmin Ötesinde Bir Kadın Hareketi İçin Tartışmalar* Ed. Aynur Özügürlü (İstanbul: Notabene Yayınları, 3. Baskı, 2019), 29-67.
- Erbaş, Sefa. "Varolmanın Dayanılmaz Zorluğu: Kadın Olmak," *LAÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 9 (1), (2018): 75-88.
- Erdoğan, İrfan. ve Alemdar, Korkmaz. *Kültür ve İletişim* (Ankara: Erk Yayınları, 3. Baskı, 2011).
- Fraser, Nancy. "Feminizm, Kapitalizm ve Tarihin Oyunu," Çev. Gizem Kurtsoy, *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar* 9, (2009): 58-75. <http://www.feministyaklasimlar.org/sayi-09-ekim-2009/feminizm-kapitalizm-ve-tarihin-oyunu/>
- Hall, Stuart. "İdeolojinin Yeniden Keşfi: Medya Çalışmalarında Baskı Altında Tutulmanın Geri Dönüşü," *Medya, İktidar, İdeoloji* Der. ve Çev. Mehmet Küçük (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 3. Basım. 2005), 73-121.
- Hartman, Heidi. "Marksizmle feminizmin mutsuz evliliği," Çev. Gülşad Aygen, *Kadının Görünmeyen Emeği-Maddeci Bir Feminizmin Üzerine* Haz. Gülnur Acar-Savran ve Nesrin Tura Demiryontan (İstanbul: Yordam Kitap, 2016), 157-206.
- İmançer, Dilek. ve İmançer, Ahmet. "Televizyon Reklamlarında Kadın Sunumuna Özgü Klişeler," *Medya ve Kadın* Ed. Dilek İmançer (Ankara: Ebabil Yayıncılık, 1. Baskı, 2006), 121-141.
- İnceoğlu, İrem, & Onaylı-Şengül, Gamze. "Bir Femvertising örneği olarak Nike Bizi Böyle Bilin reklam filmine eleştirel bakış," *Halkla İlişkiler ve Reklam Çalışmaları E-Dergisi*, 1 (2), (2018): 20-36.

- Kandiyoti, Deniz. "Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları: Gelecek İçin Geçmişe Bakış," *Birkaç Arpa Boyu... 21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar Prof. Dr. Nermin Abadan Unat'a Armağan* Der. Serpil Sancar (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı, 2011), 41-60.
- Karaca, Yasemin. ve Papatya, Nurhan. "Reklamlardaki Kadın İmgesi: Ulusal Televizyon Reklamlarına İlişkin Bir Değerlendirme" *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 16, 3, (2011): 479-500. <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/sduibfd/article/view/5000122285/5000112590>
- Kellner, Douglas. "Reklam ve Tüketim Kültürü," *Enformasyon Devrimi Efsanesi – Modernleşme Kuram ve Uygulamalarının Eleştirisi* Der. Yusuf Kaplan (İstanbul: Rey Yayıncılık, 1991), 75-91.
- McRobbie, Angela. "More! New sexualities in girls' and women's magazines," *In the Culture Society: Art, Fashion and Popular Music* Ed. Angela McRobbie (London: Routledge, 1999), 46-61.
- Onaylı-Şengül, Gamze. *Kadın odaklı reklamlarda kadınlık sunumu* (Yüksek Lisans Tezi), (İstanbul: Kadir Has Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018).
- Özbudun, Sibel. "Bir 8 Mart Daha ve Durum(Umuz)," *Neo-Liberalizm ve Kadınlık Durumu Küreselleşme, Kadın ve "Yeni"- Ataerki*, der. Sibel Özbudun, Cahide Sarı ve Temel Demirer (Ankara: Ütopya Yayınevi, 1. Baskı, 2007b), 175-178.
- Özbudun, Sibel. "Neo-Liberalizm İle Ataerkinin Dansı," *Neo-Liberalizm ve Kadınlık Durumu Küreselleşme, Kadın ve "Yeni"- Ataerki*, der. Sibel Özbudun, Cahide Sarı ve Temel Demirer (Ankara: Ütopya Yayınevi, 1. Baskı, 2007a), 13-28.
- Özügür, Aynur. "Feminizmin Yakın Tarihine Eleştirel Bir Bakış: Kapitalizmle Flört Üzerine," *21. Yüzyılın Eşiğinde Kadınlar Değişim ve Güçlenme, Türk Kadınının Seçme ve Seçilme Hakkını Alışının 75. Yıldönümünde Uluslararası Multidisipliner Kadın Kongresi Bildiri Kitabı Cilt 2* Ed. Füsun Çoban Döşkaya, Serdar Kurt, Serap Alp ve Sedat Çapar Döşkaya (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, 2010), 599-604.
- Özügür, Aynur. "Neoliberalizm ve Feminist Politikada Sınıfsal Tutum Arayışları," *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 67, 4 (2012): 125 – 146. <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/42/1769/18727.pdf>
- Peltekoğlu, Filiz Balta. ve Uralman, N. Hanzade. "Tüketim Kültürü Perspektifinden Halkla İlişkiler," *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi E- Gfder*, 4 (1), (2016): 1-17. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/234642>
- Robins, Kevin. (2013). *İmaj Görmenin Kültür ve Politikası*. (Nurçay Türkoğlu, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 2. Basım.
- Rottenberg, Catherine. "Neoliberal Feminizm ve İnsan Sermayesinin Geleceği," Çev. Öykü Tümer, *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar*, 39-40, (2020): 19-38. <http://feministyaklasimlar.org/>

Sancar, Serpil. "Türkiye'de Kadının Hareketinin Politığı: Tarihsel Bağlam, Politik Gündem ve Özgünlükler," *Birkaç Arpa Boyu... 21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar Prof. Dr. Nermin Abadan Unat'a Armağan* Der. Serpil Sancar (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı, 2011), 61-117.

Steeves, H. Leslie. "Feminist Teoriler ve Medya Çalışmaları," *Medya, İktidar, İdeoloji* Der. Mehmet Küçük (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 3. Basım, 2005), 123-189.

Şener, Gülüm. "Metalaşmış Feminizm Kadınları Güçlendirir mi? 8 Mart Dünya Emekçi Kadınlar Günü Reklamlarının Feminist Eleştirel Söylem Analizi," *Kültür ve İletişim*, (44), (2019): 146-172.

The Editors of Encyclopaedia Britannica, "Rosa Parks," *Encyclopædia Britannica*, October 20, 2020, <https://www.britannica.com/biography/Rosa-Parks>

van Zoonen, Liesbet. "Medyaya Feminist Yaklaşımlar," *Medya Kültür Siyaset* Der. Süleyman İrvan (Ankara: Alp Yayınevi, 2. Baskı, 2002), 467-514.

Williams, Raymond. "Reklamcılık: Sihir Sistemi". *Kültür ve Materyalizm Seçme Makaleler* Der. Raymond Williams, Çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Sel Yayıncılık, 1. Baskı, 2013), 199-227.

Zorlu, Abdülkadir. "Batılı Bir Yaşam Tarzı Olarak Tüketim: Türkiye'de Tüketim Ürünlerinin ve Kültürünün Tarihi Gelişimi," *Hacettepe Üniversitesi Sosyolojik Araştırmalar Dergisi*, (2003). http://www.sdergi.hacettepe.edu.tr/makaleler/zorlu_makale.pdf

Video web linkleri

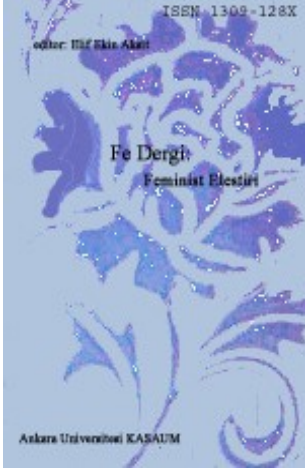
(5 Mart 2017). Gratis Kişisel Bakım Marketi. Erişim 27. 03. 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=pPXTVrVqcok>

(7 Mart 2017). Peugeot. Erişim 27. 03. 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=dv4HjQAvw5Y>

(8 Mart 2017). DeFacto. Erişim 27. 03. 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=6NOcrbzA0bQ>

(8 Mart 2017). Bioderma Laboratuvar. Erişim 27. 03. 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=CWshU0rqo4c>

Yayınlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM
Adres: Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Cebeci 06590 Ankara



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 13, Sayı 1
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

“Mor Bir Halkla İlişkiler” Örneği Olarak ABD Bağlamında Oy Hakkı Hareketi

Elif Bozkurt

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 10 Haziran 2021

Yazı Gönderim Tarihi: 08.02.2021

Yazı Kabul Tarihi: 12.05.2021

Bu makaleyi alıntılar için: Elif Bozkurt, ““Mor Bir Halkla İlişkiler” Örneği Olarak ABD Bağlamında Oy Hakkı Hareketi” *Fe Dergi* 13, no. 1 (2021), 127-143.
URL: http://cins.ankara.edu.tr/25_10.pdf

Bu eser akademik faaliyetlerde ve referans verilerek kullanılabilir. Hiçbir şekilde izin alınmaksızın çoğaltılamaz.

“Mor Bir Halkla İlişkiler” 1Örneği Olarak ABD Bağlamında Oy Hakkı Hareketi

Elif Bozkurt*

Ağustos 1920’de kazanılan oy hakkı mücadelesinin 101. yılı anısına...

Bu araştırmada, ABD’de birinci feminist dalganın oluşmasını sağlayan Oy Hakkı Hareketi’nin (1848-1920) halkla ilişkiler faaliyetleri incelenmektedir. Feminist hareketin kullandığı halkla ilişkiler faaliyetleri, “mor halkla ilişkiler” olarak kavramsallaştırılıp eleştirel halkla ilişkiler geleneğindeki kültürel-ekonomik modelin kuramsal çerçevesine yerleştirilerek aktivist halkla ilişkiler ve feminist literatüre yeni bir kavram kazandırılmaya çalışılmaktadır. Kültürel-ekonomik halkla ilişkiler modelinde, toplumsal değişimin daha adil bir biçimde sağlanabilmesi için toplumsal yaşamda adaletsizlik üreten egemen anlatıların yıkılması ve yerine, halkla ilişkiler aracılığıyla yeni anlam setlerinin inşa edilmesinin gerekliliği vurgulanmaktadır. Bu perspektiften, Oy Hakkı Hareketi’nin yeni anlam inşası oluşturmak için halkla ilişkiler faaliyeti olarak kullandığı güzel sanat dalları ve üretilen sanatsal ürünlerdeki feminist anlam inşaları, nitel araştırma yöntemi ve metin analizi tekniği kullanılarak yorumlanmıştır. Oy Hakkı Hareketi’nin ürettiği sanatsal ürünlerin, feminist mücadelenin argümanlarıyla kodlanarak feminist bir kimliğin, feminist kolektif kimliğin, uzun erimli mücadele yürüten feminist toplumsal bir hareketin oluşmasında ve Ağustos 1920’de kazanılan oy hakkı mücadelesinde derin etkileri bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Oy Hakkı Hareketi, Eleştirel Halkla İlişkiler, Aktivist Halkla İlişkiler, Mor Halkla İlişkiler

The Suffrage Movement in the Context of the USA As A Sample of “Purple Public Relations”

In memory of the 101st anniversary of the struggle for the right to vote
which was won in August 1920

In this research, the public relations activities of the Suffrage Movement (1848-1920), which created the first feminist wave in the USA, have been examined. The public relations activities used by the feminist movement have been conceptualized as "purple public relations" situating within the theoretical framework of the cultural-economic model of the critical public relations tradition. By doing so, it is aimed to bring a new concept to activist public relations and feminist literature. In the cultural-economic public relations model, the necessity of destroying the dominant narratives that produce injustice in social life and building new sets of meanings through the public relations is emphasized in order to achieve social change more justly. From this perspective, the fine arts branches and feminist meaning constructions in the artistic products produced by the Suffrage Movement as a public relations activity to create new meaning construction have been interpreted using the qualitative research method and text analysis technique. By coding with the arguments of the feminist struggle, the artistic products produced by the Suffrage Movement have profound effects on the formation of a feminist identity, a feminist collective identity and a long-term feminist social movement, along with the achievement of women's rights in August 1920.

Keywords: Suffrage Movement, Critical Public Relations, Activist public relations, Purple Public Relations

*Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Halkla İlişkiler ve Tanıtım ABD, Doktora Adayı, <https://orcid.org/0000-0003-1126-205X>
elif.ophelia@gmail.com, Yazı Gönderim Tarihi: 08.02.2021, Yazı Kabul Tarihi: 12.05.2021

Giriş

Tarih boyunca birçok disiplin gibi halkla ilişkiler alanı da kendini, egemen ilişkiler içinde konumlandırmış ve statükonun devamının sağlanması için önemli bir işlev üstlenmiştir. Seda Çakar Mengü'ye (2012) göre işlevsel açıdan halka ilişkiler, benimsetme, kabullendirme ve rıza yaratma çabası olarak ekonomik, politik, tarihsel, sosyolojik ve psikolojik süreçlerin ilişkiselliğinde var olmaktadır. Dolayısıyla bu ilişkisellik içinde, halkla ilişkiler, kurumların kamularla ilişkisini, kurumların lehine olacak şekilde düzenlemekte ve egemen söylemin benimsetilmesinde önemli bir rol oynamaktadır.

Kurumsal anlamda ilk halkla ilişkiler ajansı, tanıtım kampanyaları düzenlemek için 1900'de Boston'da kurulmuş (Cutlip 1994) ve ana akım halkla ilişkiler literatürünün tarihi, bu noktadan başlatılmıştır. Ana akım halkla ilişkiler tartışmalarının başlangıcından neredeyse yüz yıl sonra 1996'da, Michael Karlberg "Halkla İlişkiler Araştırmalarında Halkı Hatırlamak" makalesinde, aktivistlerin de halkla ilişkilerden yararlandığının altını çizerek (Coombs ve Holladay 2012) toplumsal hareketlerin nasıl oluştuğu, ne yaptığı, neden ve nasıl yaptığıyla ilgilenen (Plows 2007) aktivist halkla ilişkiler literatürünün önünü açmıştır. Aktivist halkla ilişkiler literatürüne ait tartışmaların bu kadar yakın tarihteki olması, aktivist halkla ilişkiler uygulamalarının daha önce olmadığı anlamına gelmemekte ve son yirmi yıldır, tarihin farklı dönemlerinde ortaya çıkan toplumsal hareketlerin halkla ilişkiler faaliyetleri, araştırmacılar tarafından incelenmektedir.

Bir araştırmacı olarak ben de benzer bir çabayı hedefleyerek 1848-1920 yılları arasında ABD bağlamında oy hakkı için mücadele yürüten Oy Hakkı Hareketi'nin halkla ilişkiler faaliyetlerini ele aldım. Mücadelenin halkla ilişkiler faaliyetleri çok kapsamlı olmasına rağmen bu çalışmada sadece güzel sanat dallarıyla üretilen örnekleri inceledim. Feminist nitel bir yöntemle yürüttüğüm bu araştırmada, halkla ilişkilerdeki kültürel-ekonomik kuramın perspektifinden aktivist kadınları, kendi başarılarına etkili birer iletişimciler olarak konumlandırıp onların algıları, anlamları ve deneyimlerini, feminist bir kimlik, feminist kolektif kimlik ve feminist toplumsal hareket inşa etme dinamikleri ekseninde, ürettikleri sanatsal ürünlerin metin analizini yaptım.

Bu çalışmanın özgünlüğünü, "mor halkla ilişkiler" kavramsallaştırmasıyla kurmaya çalıştığım halkla ilişkiler ve feminist aktivizmin kesişimselliği oluşturmaktadır. Feminist aktivizmi güçlendirmek amacıyla iki alan arasında kurduğum bu ilişkiselliğin, halkla ilişkiler ve feminist literatür çalışmalarının yapıldığı tüm dillerde ele alınmamış olduğu görülmekte ve "mor halkla ilişkiler" kavramsallaştırması altında herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu çalışma, her iki alana da yeni bir kavram kazandırarak yeni bir bilgi üretimi alanının önünü açacak, iki disiplinin birbirine temas noktalarını çoğaltarak çalışmalarını zenginleştirir.

Özellikle feminist mücadelenin iletişimsel argümanlarını güçlendirme amacını taşıdığım bu çalışmada, feminist mücadelenin, halkla ilişkiler alanının biriktirmiş olduğu iletişimsel anlam inşa etme deneyimlerinden yararlanabileceğini ve halkla ilişkilerin kavram setlerini kullanarak teorik ve pratik yönlerine katkı yapabileceğini vurgulamak istedim.

“Halkla ilişkiler literatüründe aktivistlerin sesi nerede?”²

Carl Botan ve Maureen Taylor'a (2004) göre halkla ilişkiler, statükonun pragmatik uygulamalarıyla sıkı bir ilişki içinde olduğu için halkla ilişkilerde faydacı kuramlar baskın olmakta ve bu kuramlar, iletişimi ve kamuları, kurumsal amaçlara ulaşmak için araç olarak görmektedir. Özellikle aktivist kamular, kurumlar için büyüyen bir sorun olarak düşünülmekte (Edwards 2012) ve bu bakış açısı da ana akım halkla ilişkilerde, anti-aktivist söyleme dair köklü bir tarihi oluşturmaktadır.

Anti-aktivist halkla ilişkiler tarihinin başlangıcında yer alan işlevselci gelenek, kamuları, bütünleşik, uyumlu ve ideal sosyal sistemler olarak ele alırken (O'Sullivan 1994) kamu desteğini arkasına alarak hedef kurumları kriz moduna sokan aktivizmi ise (Lerbinger'den akt. Ciszek 2014) düşünülen ideal sistemin işleyişinin engelleyicisi olarak görmektedir. İşlevselci gelenek içindeki *rol teorisine* göre aktivist kamular, bir kurumu şikayette bulunabildiği, boykot edebildiği, grev yapabildiği ve medyanın dikkatini çekebildiği için kurumlara ciddi zarar verebilmekte (Grunig 1992) bu yüzden de yönetilmesi gereken sorunlar olarak algılanmakta; *durumsal problem çözme teorisinde* ise aktivist kamularla baş etmede uygun kurumsal iletişimi planlamak için aktivist kamuların belirlenmesi, dikkatle incelenmesi ve bileşenlerine ayrılması önerilmektedir (Ciszek 2014).

Halkla ilişkiler literatüründe yer alan birleştirici gelenek içindeki *mükemmellik teorisi* de aktivistlerin baskısıyla karşı karşıya olan kurumların, baskıcı aktivist gruplarla simetrik bir iletişim kurup kurumu, farklı

kamulara açarak katılımcı bir kültürün gelişmesini sağlayabileceğini ileri sürmekte ve böylece aktivistleri, kurumları mükemmelere doğru iten kamular olarak ele almaktadır (E. Grunig ve L. Grunig'den akt. Ciszek 2014). Kısacası ana akım halkla ilişkiler ekseninde üretilen kuramsal yaklaşımlar, aktivistleri ya engel olarak görüp onları yönetmeyi ya da kurumların daha iyi bir performans sergileyebilmesi için aktivistleri, bir araç olarak değerlendirip onların bilgi ve deneyimlerinden yararlanmayı amaçlamaktadır.

Sosyal bilimlerde eleştirel teorinin ortaya çıkması ve bu teorinin halkla ilişkiler alanına yaptığı katkılarla aktivistlerin amaçlarına ulaşmak için yaptığı faaliyetler, ana akım halkla ilişkiler ekseninden çıkarılıp bizzat aktivistlerin perspektifinden incelenmeye başlanmıştır. Marksist-post-kolonyal bakış açısıyla Mohan Dutta (2009), "Halkla ilişkiler literatüründe aktivistlerin sesi nerede?" diye sorarak ana akım halkla ilişkiler çalışmalarının, alternatif kamuları ve onların seslerini susturduğunu oysa aktivistlerin de birer halkla ilişkiler pratisyeni olarak bilgi üretimi için yeni olanaklar yarattığını, baskın söylemlere karşı alternatif anlam setleri kurduğunu belirtmektedir. Derina Holtzhausen (2000) de aktivistlerin radikal politikalar üreterek taban demokrasisine katkıda bulunduğunu dolayısıyla demokrasinin gerçek sahipleri olarak toplumda yerini alması gerektiğini vurgulamaktadır. Postmodern bakış açısına göre halkla ilişkiler, farklılıklar ve karşıtlıklar yoluyla yeni anlamların üretebileceği bir zemin sunmakta, değişimin öznelinin potansiyellerini açığa çıkararak (Tuncer 2019) toplumsal dönüşüm için katalizör görevi görmektedir.

Dolayısıyla eleştirel teori, halkla ilişkilere, hâkim paradigma etrafında şekillenen monolitik bir perspektiften ziyade çeşitli görüşleri temsil eden çoğulcu bir perspektifle yaklaşmakta, halkla ilişkilerdeki hegemonyayı ortadan kaldırmayı amaçlamakta, söylemin dönüştürücü gücüne inanmaktadır (Motion ve Weaver 2005). Böylece eleştirel halkla ilişkiler, marjin kamuların da talepleri doğrultusunda seslerini duyurabilmek, örgütlenmek, meşruiyet kazanmak, mücadele yürütmek ve kazanım elde etmek için halkla ilişkilerin birikiminden faydalanabileceğini vurgulamaktadır.

Halkla ilişkilerde kültürel-ekonomik model ve mor halkla ilişkiler faaliyetleri

Patricia Curtin ve Kenn Gaither'in ürettiği kültürel-ekonomik model, Stuart Hall'ı da kapsayan bilim insanlarının ortaya koyduğu kültür çevrimi modeline dayanmaktadır (du Gay vd. 1997). Kültür çevrimi, temsil, düzenleme, üretim, tüketim ve kimlik gibi beş momentten oluşan, anlamın üretildiği, şekillendiği, değiştirildiği ve yeniden üretildiği ortak kültürel bir alanı ifade etmektedir (Curtin ve Gaither 2007). Bu model, halkla ilişkilerde anlam üretme pratiklerine odaklandığı için anlamın temsili, üretimi, tüketimiyle kimlik ve kolektif kimliğin oluşumu gibi kavramları ele almakta ve toplumsal değişimin sağlanması için halkla ilişkileri, aktivist faaliyetlere dahil ederek toplumsal hareketlerin anlam inşa etme süreçlerine odaklanmaktadır. Aktivist halkla ilişkilerin, çok yönlü anlamlar üretip değişim potansiyelini güçlendiren kimliklerle (Curtin ve Gaither 2005) hâkim ideolojinin hiyerarşik yapılanmasını yıkabileceğini ve yerine daha adil toplumsal bir düzen kurabileceğini savunmaktadır.

Kültürel-ekonomik modelde temsil, dil yoluyla öznel anlam üretme sürecidir (Acosta-Alzuru 2003). Dille kastedilen yalnızca kelimeler değil; fotoğraf, resim, ses, müzik, çizim hatta objeler de dil olabilmektedir (du Gay vd. 1997). Anlamın üretim sürecinde, halkla ilişkiler pratisyenleri olarak aktivistler, örgütlerin hedeflerine ulaşması için kültürel araçlar olarak hareket etmekte, dil aracılığıyla söylemler kurmakta ve kendileri için meşru sayılan değerleri ve gerçekleri tanımlayan ürünler oluşturmaktadır (Edwards 2009). Aktivistler, birer söylem işçileri olarak (L'Etang 2009) hedef kamuları tanımlamakta, anahtar mesajları belirlemekte ve belirli iletişim kanallarını seçerek üretilen anlamı, kampanya söylemine yerleştirmektedir. Böylece aktivistler, konular, kamular ve ürünler arasında yaratılan anlam sürecinde, anlamın üreticileri ve tüketicileri arasında arabuluculuk yaparak kimlik oluşturmaktadır (Curtin ve Gaither 2005).

Dolayısıyla kimlik, kültürel metinler ve sembolik sistemler aracılığıyla üretilmekte ve tüketilmektedir (Woodward 1997). Kolektif kimlik de bireyin, kültürel anlamlarla daha geniş bir topluluk, deneyim veya örgütle bilişsel, ahlaki ve duygusal bağ kurması olarak ifade edilmekte, birlik veya kolektif özne duygusu, mobilizasyonun ve politik eylemin merkezinde yer alıp toplumsal hareketlerin ortaya çıkışının, işleyişinin ve etkilerinin odağında bulunmakta (Polletta ve Jasper 2001) ve aynı zamanda katılım, karşılıklılık, bağlılık ve dayanışma duygusu içeren bir kolektivitinin tanımlanmasına işaret etmektedir (Hunt ve Benford 2004).

Kültürel-ekonomik modele göre anlamların üretilmesi, müzakere edilmesi ve yeniden üretilmesi, egemen söylemlere direnme potansiyelini taşımakta (Jung 2007), toplumsal değişim için anlam üretiminin kaynağı olarak toplumsal hareketlerin halkla ilişkiler faaliyetleri gösterilmekte (DeLuca 1999) ve bu model, halkla ilişkilerin toplumsal adaletle bağımlı kurarak halkla ilişkilerin daha sürdürülebilir, daha kapsayıcı teorik

bir temele oturmasını sağlamaktadır (Ciszek 2014). Özet olarak kültürel-ekonomik model, halkla ilişkilerin değişen, direnen, adapte olan ve iletişimde aracılık ederken anlam üreten yanına odaklanarak halkla ilişkilerin eşsiz özelliklerini göstermekte (Buzzanell 2009) ve aktivist halkla ilişkileri, toplumsal değişim için gerekli olan bir iletişim biçimi olarak imleyerek geleceği etkileyen sosyal değişimleri yaratabileceği ve kapsayıcı politika değişiklikleri oluşturabileceğini düşünmektedir. Böylece eleştirel teori ve kültürel-ekonomik model, öne sürdüğü tezlerle halkla ilişkiler faaliyetlerini, kurumsal ve hegemonik alandan çekip dünyayı daha adil bir yer haline getirmek için mücadele eden aktivistlerin mobilizasyon alanına yerleştirmekte, bunu yaparken de halkla ilişkilerin, sadece kurumsal ilişkilerin içinde var olabildiği gibi genel bir yargıyı yıkmaktadır.

Eleştirel teori ve kültürel-ekonomik modelin açtığı perspektiften feminist aktivizm ve halkla ilişkilerin kesiştiği bir noktadan oluşturduğum “mor halkla ilişkiler” kavramıyla feminist politikadan güç alan bir hareketin halkla ilişkiler faaliyetlerine işaret etmekte ve bu kavramı, kültürel-ekonomik modelin kuramsal birikiminin içine yerleştirmekteyim. İçinde bulunduğu toplumsal yapıda, cinsiyetler arasındaki eşitsizliğe dayanarak var olan toplumsal cinsiyet rejimlerini ele alan feminist aktivizm, bu toplumsal cinsiyet rejimleri içinde köklenen ayrımcılığı, etkili bir şekilde tartışmaya açmaktadır. Toplumsal yapının her alanında etkin bir şekilde yürütmeye çalıştığı bu tartışmayla tüm cinsiyetler adına adil bir yaşam yaratmak için kimlik, kolektif kimlik ve kolektif eylemin anlam inşa etme süreçleriyle hâkim eril paradigmayı değiştirmeyi hedeflemektedir.

Feminist aktivizmin bu hedeflerine ulaşmak için örgütlenme ve mücadele pratiğini kapsayan mor halkla ilişkilerin kullandığı spesifik bir faaliyet repertuarı bulunmamaktadır. Çünkü tüm toplumsal hareketler gibi feminist hareketin halkla ilişkiler faaliyetleri de içinde bulunulan tarihsel koşulların politik ve toplumsal olanaklarına, hareketin ekonomik, sanatsal, hukuksal, kültürel, teknolojik sermayesine ve insan kaynaklarına göre değişebilmektedir.

Araştırmanın yöntemi ve veri toplama tekniği

Halkla ilişkiler literatüründeki kültürel-ekonomik kuramın tezleri üzerinden ABD’deki Oy Hakkı Hareketi’nin (1848-1920), feminist toplumsal bir hareket oluşturmak ve bu toplumsal hareketle toplumsal yapılarda cinsiyet eşitliğine dayanan bir değişim yaratmak için anlam inşa etme süreçlerinde ürettiği sanatsal ürünleri, feminist nitel araştırma yöntemini kullanarak metin analiziyle yorumladım.

Feminist nitel araştırma yönteminde, kadınların deneyimlerinin erkekler veya eril bir zihniyet tarafından adlandırılması, yorumlanması ve kodlanması yerine kadınların kendilerini ifade etmesi yani kendi sesini bulması ve kendileri adına konuşması gerektiği fikri önemlidir (McHugh 2020). Julia Kristeva ve Luce Irigaray’a göre kadının ezilmesinin kökeni, anlam inşasını oluşturan logosun kime ait olduğuyla ilişkilidir. Gerçek olarak tanımlanan ve binlerce yıldır gerçek diye algılanılan her şey, aslında erkek tarafından oluşturulan sembolik düzenin yansımasıdır. Dolayısıyla gerçeklik diye sunulanın, fallosentrik analizinin yapılması ve fallosentrizmi, yapı-sökümüne uğratarak gerçekliğin yeniden inşa edilmesi, kadının ikincilliğinin sonlandırılması için elzemdir. Bu yüzden de feminist politikanın kendi anlam çevrimini oluşturmak için kendi dil ve yazınını geliştirmesi, böylece kadına ait bir dil ve yazınla politik, sosyal ve ekonomik yapılara da yansıtacak bir devrimi, kendi anlam sisteminde yaratabilmesi gerekmektedir (Gross 1987).

Metin analizi veri toplama tekniğinde de araştırmacıların, insanların dünyayı nasıl anlamlandırdığına dair bilgi toplamasının bir yolu olan dergiler, resimler, fotoğraflar, filmler, reklamlar, giysiler, grafitiler, kitaplar, mobilyalar ve objeler, metin olarak ele alınıp üzerine yüklenen anlamlar veya insanların çevrelerindeki dünyayı anlamlandırma çabası, yorumlanmaya çalışılmaktadır. Böylece metin analizi, gerçeği yorumlamanın farklı yollarını sunmaktadır (McKee 2003). Carla Willig’e (2017) göre yorum, araştırmacının yaratıcılık ve hayal gücüyle ilişkili olup ufuk açıcı, ilham verici, aydınlatıcı olabilmekte ve araştırmacının anlam yükleme süreçlerini göstermektedir.

Yaptığım metin analizi kapsamında, ABD’deki Oy Hakkı Hareketi’nin, egemen ataerkil yapıya karşı feminist bir kimlik, feminist kolektif kimlik, mücadele ve kazanım örgütlemek için birer halkla ilişkiler faaliyeti olarak kullandığı güzel sanat dallarını ve bu sanat dalları kapsamında üretilen sanatsal ürünlerin bazı örneklerini ele aldım. Her sanat dalından aldığım birkaç örneği, metin analizine tabi tutarak bu örnekleri yorumladım. Kadınların egemen eril yapıyı, nasıl deşifre ettikleri ve kendi mücadele argümanlarını nasıl inşa ettiklerini bu örnekler üzerinden, birinci tekil kişi bakış açısı ve diliyle yorumlayarak hem Oy Hakkı Hareketi’nin savunduğu argümanlara hem de halkla ilişkiler faaliyetlerine dair bilgi elde ettim.

ABD bağlamında Oy Hakkı Hareketi

Feminist mücadele tarihinin ana tartışmalarından biri olan kamusal/özel alan ayrımı ve kadınla erkeğin bu alanlarda konumlanmasına dair argümanların kökeni, Aydınlanma döneminin başlamasında önemli rol oynayan toplum sözleşmesi kuramcılarının tezlerine dayanmaktadır.

On sekizinci yüzyıla kadar Thomas Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau gibi toplum sözleşmesi kuramcılarının ortaya attığı düşünceler, kamusal ve özel alanın tanımını, kadınların ve erkeklerin bu alanlardaki rolünü belirleyen en önemli düşünsel kaynak olmuştur. Toplum sözleşmesi kuramcıları, kamusal alanı, hakların, eşitliğin, başarının ve mülkiyet ilişkilerinin gerçekleştiği erkek alanı olarak tanımlarken özel alanı da kadınla bütünleşen, kan bağları ve doğal yakınlıkla sınırlı bir alan olarak görmektedir. Erkeğin doğası, evrenselliği, rasyonaliteyi ve özgürlüğü temsil ederken kadının doğası, doğallığı, duygusallığı ve özel alanı temsil etmektedir. Aynı zamanda erkek ailenin efendisi olurken kadın da onun emrinde ve erkeği aracılığıyla siyasal iktidar karşısında temsil edilen konumdadır (Çaha 1994).

On sekizinci yüzyıldan itibaren feminist itirazların yöneldiği nokta, toplum sözleşmesi kuramcılarının kesin sınırlarla çizdiği özel /kamusal alan ayrımıyla kadının birçok alandan dışlanarak aile içine hapsedilmiş olması ve kamusal alanda kendi temsil hakkının olmamasıdır. Kadınları, özel alana hapseden ve köklerini, toplum sözleşmesi kuramcılarının siyaset felsefesinden alan bu cinsiyetçi bakış açısına karşı ilk örgütlü feminist mücadele dalgası, ABD ve Avrupa’da oy hakkı kampanyalarıyla başlamakta ve kadınlar, bu mücadelelerle kamusal alana açılmayı ve bu alanı dönüştürmeyi hedeflemektedir.

Oy hakkı mücadelesi etrafında yoğunlaşan birinci dalga feminist hareketin temel amacı, kadınların vatandaşlık hakkı elde etmesi ve kamusal alana, erkeklerle eşit düzlemde girebilmesidir. Toplumsal kurumlar ve kamusal alanda, erkeğin egemenliğine son vermeyi amaçlayan birinci dalga, Amerika’da 1840, İngiltere’de 1850, Almanya ve Fransa’da 1860 ve İskandinav ülkelerinde 1870’lerde gelişmeye başlamış ve kadının, kamusal alanda eşit haklar talep etmesi yönünde kazanımlar sağlamıştır (Çaha 1994).

Birinci dalga feminist hareketin, farklı coğrafyalardaki oy hakkı mücadeleleri ekseninde, kamusal alana dair elde ettiği haklar, Aydınlanma fikrinin temeli olan “Doğal Haklar Yasası”nın feminist yorumuna dayanmaktadır (Doğan 2008). On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren belirginleşen birinci dalga, 1792’de Mary Wollstonecraft’ın “Kadın Haklarının Savunusu” (Vindication of the Rights of Women) adlı eserinde belirlemiş olduğu talepler üzerine inşa edilmekte (Donovan 2014), bu talepler, genel hatlarıyla kadınların oy kullanması, eğitimde fırsat eşitliği ve kadınların mülkiyet hakları üzerine kurulmakta ve dönemin koşulları içinde doğal haklar niteliği taşımaktadır (Taş 2016). Dolayısıyla birinci dalganın mücadelesi, toplum sözleşmesi kuramcılarının, kadınlara kapattığı alanlara girebilme ve kadınların, ontolojik olarak erkeklerle aynı değere sahip olduğunu gösterme çabasına dayanmaktadır.

Doğal haklar kuramı geleneğinden gelen feminist kuramcılar, kadınların, birer vatandaş olarak erkeklerle aynı temel haklara sahip olduğunu ileri sürmekte ve Elisabeth Cady Stanton, doğal haklar kuramını, kadın haklarına uyarlayan ilk çalışmayı, 1848’de New York’ta Seneca Falls Kongresi’nde “Duygular Bildirgesi” olarak sunmaktadır. Doğal haklar kuramında temellenen bu feminist bildirge, Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi üzerine oturtularak ABD hükümetinin Bağımsızlık Bildirgesi’ni yazarken kadınların onayını almamış olmasına bir tepki olarak ortaya çıkmaktadır. “Duygular Bildirgesi”yle kadınların o güne kadar reddedilen doğal haklarının tanınması, oy hakkı, eğitim hakkı ve kamusal hizmetlere katılma hakkı gibi taleplerinin gündeme getirilmesi, ABD’de birinci dalgayı başlatan önemli bir adım olmuştur (Donovan 2014).

ABD’de Oy Hakkı Hareketi, kadınların, kamusal alanda, aktif birer siyasi özne olarak yer almak ve toplumsal değişimi, kadın hakları lehine çevirmek için beyaz ve orta sınıf kadınlar tarafından başlatılmıştır. 1869’da Susan Anthony ve Elizabeth Stanton tarafından kurulan Ulusal Kadın Oy Hakkı Derneği (NWSA) ve yine 1869-1890 yılları arasında faaliyet yürüten Amerikan Kadın Oy Hakkı Derneği (AWSA) 1890’da birleşerek Ulusal Amerikan Kadın Oy Hakkı Derneği (NAWSA) adını almıştır. Bir çatı örgüt görevi gören NAWSA, Hristiyan Kadınların Ölçülülük Derneği’nin (WCTU), kadın kulüplerinin, üniversite mezunu kadınların, saf gıdadan çocuk işçiliğinin sona erdirilmesi ve politik yozlaşmaya kadar pek çok konuyla ilgilenen ilerici reform savunucularının binlerce üyesini, oy hakkı hareketini güçlendirmek ve büyütme için bir araya getirmiştir (Derleth 2019). Oy hakkı mücadelesine, daha muhafazakâr ve liberal bir çizgiden yaklaşan NAWSA, stratejik olarak yerel düzeyde yaygın destek toplamak için eyalet kampanyalarına odaklanmış, eyalet düzeyinde kazanımlarla ulusal reforma yardımcı olmayı düşünmüştür (Finnegan 1999).

Diğer yandan 1913'te, Alice Paul ve Lucy Burns, kadınların oy hakkını federal düzlemde garanti eden bir anayasa değişikliği kampanyası yürütmek için Kadınların Oy Hakkı Kongre Birliği'ni (CUWS) kurmuş, bu birlik 1916'da Ulusal Kadın Partisi'ne (NWP) dönüşmüştür. Radikal feminist kanadı temsil eden NWP, geçit törenleri, halka açık gösteriler, kamusal konuşmalar, ajitasyonlar, lobicilik ve sivil itaatsizlik gibi radikal taktikler kullanmıştır (Derleth 2019). Dolayısıyla Oy Hakkı Hareketi hem yerel hem de ulusal bağlamda farklı düşünsel arka plana sahip birçok kadın örgütünün farklı strateji ve taktikleriyle yetmiş iki yıl boyunca mücadele yürütmüş ve 26 Ağustos 1920'de, on dokuzuncu yasa değişikliğiyle kadınlar, oy hakkını güvence altına almıştır.

Oy Hakkı Hareketi'nde mor halkla ilişkiler faaliyeti olarak güzel sanatların kullanılması

1910'larda, ABD'nin toplumsal yapısında, kitlesel geçit törenlerinin popülaritesinin artmasıyla (Florey'den akt. Derleth 2019) Oy Hakkı Hareketi de geçit törenlerini, çeşitli halkla ilişkiler faaliyetleri için bir sahne olarak kullanmış (McCammon 2003), kamusal alanda farklı kamularla buluşmanın ve onlara, mücadeleyi anlatmanın imkânını yaratmıştır. Oy Hakkı Hareketi, birer halkla ilişkiler taktiği olarak güzel sanat dallarını, feminist argümanlarla kodlayıp hitap ettiği kamuların, kadınların oy hakkını elde etmesi konusunda fikirlerini değiştirmek ve genel anlamda toplumsal dönüşümü gerçekleştirmek için kullanmıştır. Halkın geniş kamularla buluştuğu bu geçit törenlerinde ve diğer başka etkinliklerde, performatif gösteriler, müzik, resim ve edebiyat, birer mor halkla ilişkiler faaliyeti olarak feminist argümanların iletilmesinde önemli birer araç olmuştur.

Performatif Gösteriler

Oy Hakkı Hareketi'nin organize ettiği geçit törenleri, koreografik tiyatro gösterilerinin sahnesi haline gelmiş, performatif gösteriler, izleyicileri şaşırtmak, etkilemek, yeni üyelerin dikkatini çekmek ve ayrıca yasa koyuculara baskı yapmak için kullanılmıştır. Geçit törenlerinde, kadınların sergilediği tablolar, tarihten ünlü sahnelerin (Scarborough 2015), Oy Hakkı Hareketi'nin savunduğu değerlerin ve argümanların, performatif bir canlandırması şeklinde olmuştur.

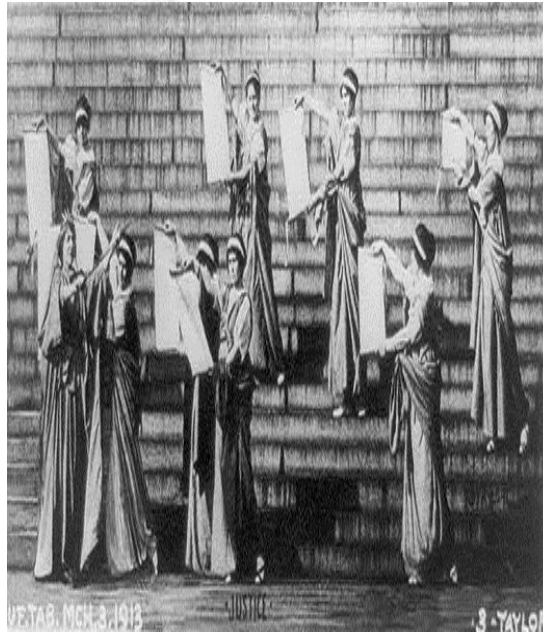
3 Mart 1913'te, Washington'da düzenlenen ilk ulusal oy hakkı geçit töreninin en dikkat çekici etkinliği, koreograf Hazel MacKaye'nin ürettiği "Özgürlük ve Nedimleri" adlı alegorik tablo olmuştur. ABD tarihinde, Hazine Bakanlığı binasının büyük merdivenleri, çalışma saatleri içinde ilk kez feminist ve sanatsal bir gösteri için kullanılmıştır. Bu performans, kadın ve çocuklardan oluşan yüz kişilik dev bir kadroyla özgürlük, adalet, barış, dayanışma ve umut gibi idealleri temsil etmek, aynı zamanda Sappho ve Jan Dark gibi olağanüstü tarihi kadın figürlere yer vermek için tasarlanmıştır (Library of Congress). Yirmi binden fazla kişinin izlediği bu gösteride, kadınlar, kendi mücadelelerini temsil eden kadın portrelerinin yanında, kadınlık, güç, kahramanlık ve vatandaşlık gibi değerleri sembolize etmiştir (Scarborough 2015).



Resim 1: "Özgürlük ve Nedimleri", Hazel MacKaye, 1913.

“Özgürlük ve Nedimleri” (Liberty and her Attendants) adlı tablonun İngilizce adına baktığımızda, İngilizce’de dişil zamir “her” ile işaret edilen özgürlüktür, yani özgürlük bedenselleştirilmiş ve kadında vücut bulmuştur. Koreografinin siyah-beyaz fotoğrafının merkezinde, kalabalıkları selamlayan “Özgürlük”ün etrafını nedimleri sarmaktadır. Nedimler, genellikle gelinin yardımcıları olarak bilindiği ve bir düğün zamanını imlediği için kadının mücadelesi, kadının düğünü olarak anlam değişimine uğratılmıştır.

Siyah-beyaz fotoğrafta, arkadaki merdivenlerde flu bir şekile görülen kalabalığı dikkate alırsak kadınların kamusal alanda kendilerine geniş bir alan açtığını, geniş kitlelere hitap ettiğini, normalde toplum sözleşmesi kuramcılarının keskin sınırlarla kadınlara kapattığı kamusal alanın, kadınların performansıya kadınlara açıldığını görebiliriz. Dolayısıyla kadınlar, performatif gösterileri, özel alan sayılan salonlardan çıkmak, mücadeleyi tanıtmak, feminist kolektif bir kimlik oluşturmak, izleyicilerin kadın hakları konusundaki fikirlerini değiştirmek ve nihayetinde toplumsal değişim yaratmak için feminist bir halkla ilişkiler faaliyeti olarak kullanmış, özel ve kamusal alanın sınırlarını bozarak kamusal alanda kendi hikayesini anlatmaya başlamıştır. Halkla ilişkilerde kültürel-ekonomik modelin savunduğu gibi birer söylem işçisi olarak söz üreten bu kadınlar, kendi değer dünyalarına dair bilgi üretmek ve bu bilgileri kamuoyuyla paylaşmak için performatif sanatlar aracılığıyla yeni olanaklar yaratmış ve kamusal alandaki baskın eril söylemlere karşı alternatif feminist anlam setleri kurmuştur.



Resim 2: “Adalet”, Hazel MacKaye, 1913.

Yine 1913 Mart’ında yapılan geçit töreninde, MacKaye’nin “Adalet” adlı alegorik tablosu, kadın mücadelesinin argümanlarıyla dolu başka bir sanat eseridir. Bu çalışmada, kadınların elinde ferman şeklinde tuttuğu kağıtların, kadınların doğal haklar yasasına dayanarak yazdığı çeşitli feminist bildireleri temsil ettiğini düşünüyorum. Tablonun sol tarafında, elinde bir çubukla konuşan kadın, büyük olasılıkla kadınların elinde tuttuğu feminist bildireleri okumakta ve kadınların taleplerini halka deklare etmektedir. Kadınlar, mor bir halkla ilişkiler taktiği olarak feminist bildire yazmakla kalmamış, başka bir sanatsal halkla ilişkiler taktiğinin içinde bunu ayrı bir tema olarak kullanmıştır. Dolayısıyla kültürel-ekonomik kuramın da belirttiği gibi aktivist kadınlar, etkili birer iletişimciler olarak kamusal alanda konumlanıp adalet taleplerini belirtmekte ve kamusal alanda, taban demokrasisinin bir resmini çizmektedir.

Josephine Donovan’a (2014) göre insanların, hükümetlerin dahi müdahale edemeyecekleri vazgeçilmez doğal hakları olduğu fikri hem Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi’nin (1776) hem de Fransa’nın İnsan Hakları Bildirgesi’nin (1789) en temel noktasını oluşturmasına rağmen bu iki bildirgedeki doğal haklardan kadınlar yararlanamamıştır. Dolayısıyla birinci dalga feminist hareket, başta oy hakkı olmak üzere bu doğal hakları elde

etmek için mücadele yürütmüş, Fransa’da 1791’de Olympe de Gouges tarafından kaleme alınan “Kadın ve Kadın Yurttaşın Hakları Bildirgesi” ile Elizabeth Stanton tarafından kaleme alınan ve 1848’de New York’ta okunan “Duygular Bildirgesi” feminist mücadelenin başlangıç noktalarını oluşturmaktadır. Dolayısıyla söz konusu olan bu tabloda, kadının örgütlü mücadelesinin başlangıcına işaret eden bu feminist bildirelere dikkat çekilmek istendiğini düşünüyorum.

Sarah Moore’a (2004) göre alegorik tablolar, kadınlığın yeniden inşa edilebilmesi için geleneksel resimsel ikonografiyi kullanmış, feminist mücadeleyi ve kadının özgürleşme taleplerini vurgulamıştır. Bu tablolar, geleneksel olanı yıkan ama aynı zamanda güven veren ve feminist politikayı yükselten bir güçtedir. Böylece sadece siyasi bir ses ve kamusal bir mevcudiyet talep etmekle kalmayan oy hakkı aktivistleri, sanat üretimi ve günümüze kadar varan politik etkileriyle paha biçilmez bir yere yerleşmektedir. Dolayısıyla Oy Hakkı Hareketi, her türlü teatral taktiği, siyasal imajını şekillendirmek, kamusal meşruiyet ve destek kazanmak için politik bir araç olarak değerlendirmiş (Rabinovitch-Fox 2014), güzel sanat dallarıyla politik aktivizmi ilişkilendirerek takipçilerini dönüştürmüş ve mücadeleye katılımı teşvik etmiştir (Library of Congress).

Müzik

Teatral performansın yanı sıra müzikal performans da Oy Hakkı Hareketi’nde yaygın olarak kullanılmıştır. Müzik alanında eğitilmiş ve yetenekli kadınlar, mücadelenin argümanlarına uygun yüzlerce besteye imza atmış ve müziği, mücadeleye destek toplamak için mor bir halkla ilişkiler taktiği olarak kullanmıştır. Oy Hakkı Hareketi’nde hem şarkı sözleri yazılmış hem beste yapılmış ve bu sanatsal ürünler, oy hakkı örgütlerinin ulusal kongrelerinde, oy hakkı geçit törenlerinde bandolar eşliğinde ve koro formunda farklı kamulara ulaştırılmıştır (Brandes 2016).

Yüzlerce feminist şarkının ilki olan, 1863’te J. Maeder ve William Brough tarafından yazılan “Eğer Fikirlerimiz için Ölümü Göze Aldıysak, Hepimiz Fikirlerimizi Söyleyelim” adlı şarkı, kadın hakkından bahseden en eski, en militan, en açık sözlü feminist müzikal örneklerden biri olmuştur (Wolff 1998). Bu şarkıda, hâkim olan eril düzene, oy hakkı aktivisti kadınların karşı çıkışı vurgulanmaktadır:

Erkekler bize, eşlerinin boyun eğmesi gerektiğini söylüyor
Kocalarına, itaatkar bir şekilde, çaresiz bir şekilde...
Onlar ne derlerse desinler, eşleri itaat etmelidir,
Tereddüsüzce, aptalca, uysalca...
Kocalarımız bizi, kendisinin kölesi yapacaktı,
Hiçbir neden olmaksızın.
Ama yapmıyorum, yapmayacağım ve yapamayacağım
Hayır, fikrimi söylediğim için ölsem bile kendi fikrimi söyleyeceğim.

Çünkü “erkeklerin en iyi karar verici olduğu” söyleminin yalan olduğunu biliyoruz,
Ne yapılması veya yapılmaması gerektiği hakkında.
Kadın boyun eğmeli, ne yapılması gerektiğini söylemeye çalışmamalı.
Böyle düşündükçe sorunların devam edeceğini öngörüyor kadınlar,
Henüz bir köle olarak kendimden vazgeçmedim.
Ama benim kocam çok isterse köleliği deneyebilir;
Çünkü yapmıyorum, yapmayacağım ve yapamayacağım
Hayır, fikrimi söylediğim için ölsem bile kendi fikrimi söyleyeceğim (The Mudcat Cafe).

Oy hakkı mücadelesinin politik argümanlarıyla yazılmış bu şarkı, oldukça eleştirel bir bakış açısı taşımaktadır. Dönemin, toplum sözleşmesi kuramcılarının fikirleriyle şekillenen zihniyetine yani kadınları, erkeklerin bir uzantısı veya kölesi olarak gören eril zihniyete karşı kadınlar, eleştirel bir dil, reddeden bir tavır ve kararlı bir duruş sergilemektedir. Şarkı sözlerinde, birinci tekil/çoğul kişi olarak kullanılan ifadelerle kadınların kendilerini, yaşamın içinde söyleyecek sözleri olan aktif birer özne olarak konumlandığını, özbellemlerini gerçekleştirme konusunda ısrarlı olduklarını ve egemen eril anlayışa karşı güçlü bir öfke duyduklarını düşünüyorum.

Bu şarkıda, mücadele yürüten kadınların fikrini dile getiren Maeder ve Brough, nakarat kısmında, kadınların kararlı ve inatçı yapısını, yine birinci tekil kişi ağzından ve farklı zamansal kiplerde “Yapmıyorum,

yapmayacağım ve yapamayacağım” şeklinde belirtmektedir. Kadınların kendi fikirlerini özgürce söylemek adına ölümü göze aldıklarını ifade etmek için yazdığı bu şarkı, aslında o toplumsal yapı içinde ataerkil sistemin çarklarını döndüren koca, evlilik ve aile gibi birçok bileşeni çoktan karşısına almış olduğunu ve bunun bedeli ölüm bile olsa bu bedele hazır olduklarını göstermektedir.

Şarkıda, erkeklerin karar verme konusunda en yetkin “rasyonalist” kişiler olduğu, bu yüzden de kadınların herhangi bir konuda fikir üretmeyeceğine dair yaygın inanışın, kadınlar için bir yalan olduğu düşüncesinin altı çizilmektedir. Ayrıca kadınlara dayatılan gerçekliğin, erkeklerin yarattığı bir gerçeklik olup kadınların, kendi fikirlerini söyleyerek kendi gerçekliğini inşa etmek ve özbelirlenimleriyle kendi başına ayakta durmak istediklerini ifade etmektedir. Ataerkil sistemin riyakârlığını açığa çıkarmak ve kadınların bu riyakârlık karşısında güçlü olduğunu hatırlatmak için yazılmış bu şarkı, kocalar özelinde ataerkil sistemin argümanlarıyla tartışmakta, erkeklerin, kadınlara hükmetmek için inşa ettiği sözde gerçekliği altüst ederek birinci dalga hareketin özneleri olan kadınların, kendi kararları ve fikirleriyle kendini temsil etme hakkını ortaya koymaktadır. Kadınların söyleyecek sözü olan, ne istediğini bilen, kocasının temsiliyetinde olmak yerine kendini temsil etmek isteyen duruşları, o dönemin koşullarını düşününce hayranlık uyandırıcıdır.

Bu şarkı, ataerkil sistemin kadınlardan beklediği uysallık, itaatkarlık ve pasiflik gibi değerlerin karşısına, feminist politikanın kadınlara kazandırmak istediği isyan, asilik, kararlılık, özsaygı, kendi düşüncelerine ve kararlarına sahip çıkma, kamusal alanda aktif birer özne olma ve güçlü hissetme gibi duygu ve değerleri koymaktadır. Şarkının duygusal devinimi de bu gerilim hattında kurularak birçok kadını mücadeleye çekebilecek duygusal ve fikrîsel gücü barındırmaktadır.

Bir diğer şarkı örneği olarak 1884’te May Wheeler’in yazdığı “22 Kasım 1883” adlı şarkının sözleri, feminist mücadelenin argümanlarını öne sürmekten ziyade kadınların zafer coşkusu taşımaktadır:

Güzel haberler uçup gerçeği müjdeledi,
Kadının yıldızı nasıl bir anda yükseldi ve mavinin ortasında parladı,
Parıltıdan ışıklar, ulusa ve millete ulaşıyor
Biz zafere yürürken...

Koro

Yaşasın! Yaşasın! Şarkıyı yeniden söyleyeceğiz!
Yaşasın! Yaşasın! Bayrağa doğru yürüyeceğiz!
Öyleyse şarkımızı okyanus mavisine söyleyeceğiz!
Zafere doğru ilerlerken...(Crew 2002).

Washington bölgesinde, kadınların, oy hakkını kazanması üzerine yazılmış bu şarkıda (Crew 2002, 99), kadınların kazanımları, bir yıldıza benzetilip bu yıldızın saçtığı ışıkların, ulusu ve milleti aydınlatacağı savunulmaktadır. Bu şarkı, kolektif bir yürüyüş ritminin “Yaşasın!” nidalarıyla feminist bir zafere olan inancın coşkusu taşımakta, bu coşku, yürüyüş ve demokrasiye katılımı teşvik etmekte ve aynı zamanda feminist mücadelenin sıcaklığına tarihinin yazıldığını göstermektedir. Ayrıca bu şarkıda koronun varlığı, şarkıyı, geçit törenlerinde ve oy hakkı örgütlerinin ulusal kongrelerinde, kolektif olarak söyleme imkânı yaratmaktadır. Kolektif olarak şarkı söylemek mücadeleye dair ortak bir coşkunun yaratılması ve paylaşılmasına, katılımcıların birbirine ve mücadeleye bağlanmasına olanak sunmaktadır. Aynı zamanda kolektif olarak şarkı söylemek, kültürel-ekonomik kuramın aktivist halkla ilişkileri, inşa etmesi için sorumlu tuttuğu kolektif kimlik, katılım, karşılıklılık, bağlılık ve dayanışma gibi değerlerin oluşmasını sağlamaktadır.

Oy hakkı mücadelesinde kadınların, geçit törenlerinde, sokaklarda enstrüman çalıp şarkılar söylemesi, onların kamusal alana alenen katılması, geleneksel kadınlık rollerini kırmasına imkân sağlamıştır. Oy hakkı geçit törenlerinde yüksek sesle çalınan bando müziği ve kolektif şarkı söylemenin coşkusu, kadınları birleştirmiş, feminist kolektif kimliği geliştirmiş ve kadınlar arasında dayanışma duygusunu güçlendirmiştir (Brandes 2016). Francie Wolff (1998), dinleyicilerini, siyasi ve sosyal konularda eğittiği, kolektif mücadeleye bağladığı için oy hakkı şarkılarını, ikna şarkıları olarak adlandırmaktadır. Bu şarkıların, kadınların neden oy kullanmak istediğini açıkladığını, kadınların, kendi yaşamını belirlemesi gerekliliğini savunduğunu, kadınların sorunlarını tartışmaya açtığını, kadınların seçim hakkını kazandıktan sonra, toplumun nasıl bir yer olabileceğini hayal ettirdiğini vurgulamaktadır. İkna şarkıları, o dönemin toplumsal yapısı içinde müzik dersi alması, piyano öğrenmesi, şarkı söylemesi ve salonlarda, kadınlığı ve ev hayatını yücelten aşırı romantik baladlar çalması

beklenen genç kadınlar için yepyeni bir müzik anlayışı ve kadın imajı oluşturmuş, genç kadınların, erken yaşlarda feminist kimlikle tanışıp feminizmin politik argümanlarını öğrenmesini sağlamıştır.

Resim

Oy Hakkı Hareketi, notasal dilden farklı olarak çizimi de bir mücadele dili olarak kullanmıştır. Resim sanatının bir formu olarak kullanılan duvar resimleri, yirminci yüzyılın başlarında, popüler sanat biçimlerinden biri olarak alegorik bir geleneğe dayanmaktadır (Baltz 1980). Özellikle dönemin kamu binaları için oluşturulmuş alegorik duvar resimleri, kadın mücadelesini öne çıkarmakta (Moore 2004), kamu binalarının duvarlarına çizilerek geniş kitlelere daha çok hitap etmekte ve demokratik değerleri geliştirme amacı taşımaktadır (Baltz 1980).



Resim 3: “Kanunun Adaleti” Edward Simmons, 1899.

Edward Simmons, 1899’da, kadın mücadelesini konu alan “Kanunun Adaleti” adlı duvar resmini, New York’ta bir mahkeme binasına çizmiştir. Resmin ortasında, Hristiyan dinine ait resimlerdeki kutsal kişilerin başının etrafını saran hale ve müjdeciler, beyazlar içinde “kanunu” temsil eden kadının başının etrafını süslemekte, böylece kadın temsiliyetindeki kanunun, Tanrısal bağını imlemektedir. Doğal haklar yasasını yorumlayan birinci dalga feminist kuramcılar, toplum sözleşmesi kuramcılarının doğal haklar olarak gördüğü yasaları, kadınlara uyarlayarak kadının, Tanrısal yasalar içindeki merkezi konumuna işaret etmekte ve bu resimde de bu ilişkisellik açıkça gösterilmektedir.

Stanton ve arkadaşlarının (2010, 85), “İnsanlığın gelişim çizgisinde, insanlık ailesinin bir bölümü, dünya üzerinde daha önce yaşamış hemcinslerinden farklı ama doğanın ve Tanrı’nın yasasının ona bahşettiği yeri talep ettiğinde, bu talebin gerekçesini açıklamak, onun insanlığa saygısının bir gereği olmalıdır.” açıklaması, birinci dalga feminist hareketin, kadınları konumlandığı yeri ve kadınların kendilerine atfettikleri sorumluluğu göstermektedir.

Dolayısıyla birinci dalga feminist hareket içindeki kadınlar, talep ettikleri hakları, doğal haklar olarak görüp bu taleplerin, Tanrı’nın yasasına uygun olduğunu savunmaktadır. Mahkeme duvarına yapılan “Kanunun Adaleti” adlı duvar resminde olduğu gibi kadını, özel alandan çıkarıp kamusal alanın ve kanunun merkezine yerleştirmekte, böylece hukuk alanında kadını aktif bir özne olarak konumlandırmakta, kadını, bizzat kanunların uygulayıcısı ve adaletin dağıtıcısı olarak görmektedir.

Resimde, adalet sağlayıcı kanun olarak temsil edilen kadının, iki yanında iki farklı hikaye anlatılmaktadır. Bir yanında, kadına şiddet uygulayan öfkeli bir erkek ve şiddete maruz kalıp korkarak kanuna sığınan mağdur bir kadın bulunmakta ve kanunu temsil eden kadın, mağdur olan kadına sahip çıkarken eliyle erkeğe “Dur!” işareti yapmaktadır. Diğer yanda ise kadına değer veren bir erkek ve etraflarında bir çocukla hayvanın bulunduğu huzurlu bir atmosfer çizilmektedir. Böylece kadının hem Tanrısal yasalar karşısında talep edilen merkezi konumuna hem de kadının adaleti sağlayacağına dair verilen mesaj, güçlü bir şekilde izleyiciye iletilmektedir.

Oy Hakkı Hareketi, duvar resimleri yanında, resimle haritacılığı birleştirerek çizgisel bir dille yepyeni bir halkla ilişkiler taktiği yaratmıştır. Sara McLafferty’e (2005) göre oy hakkı savunucuları, mücadelenin yayılımını gösteren ikna edici “oy hakkı haritaları”yla sosyal adalet mücadelesini geliştirmiştir. Oy hakkı haritaları, oturma odası ve mutfaklardan çıkıp sokaklarda, meydanlarda aktif rol almak isteyen kadınların, kamusal alan talep etmelerini somutlaştıran çizimler olmuştur. Christina Dando’ya (2010) göre mücadeleye ikna etme, hâkim olan eril paradigmaları yıkmaya ve kadını özgürleştirme etkilerine sahip bu haritalar, aktivist kadınların mücadele mesajlarını, çizimsel bir retorik çerçevesinde sunarak eleştirel haritacılığın erken örneklerini sunmaktadır. Eleştirel ikna edici haritacılık, insanların görüşünü veya bir konu hakkındaki sonucunu değiştirmek (Tyner 1982), sosyal normları sorgulamak, toplumda eşit yurttaşlar olarak daha geniş sosyal ve politik roller almak, kamusal alanda eşit haklara sahip olmak ve en geniş anlamda toplumsal dönüşümün sağlanmasında önemli etkileri olmaktadır (Finnegan 1999).

Henry Mayer tarafından çizilen ve 1915’te Puck dergisinde yayımlanan “Uyanış” adlı resimsel harita da oy hakkı mücadelesinin hem o tarihe kadar kazanımlarını hem de önündeki hedefleri göstermektedir. Oy hakkını, elinde meşaleyle ışık saçarak kararlı ve hızlı adımlarla yürüyen bir kadın temsil etmektedir. ABD’nin batı kıyılarında oy hakkını elde etmiş eyaletler, beyazla gösterilmiş, oy hakkını temsil eden kadın da kendinden emin adımlar ve özgürlüğün cesaretiyle ışık saçarak bu kazanımı doğu eyaletlerine taşımaktadır. Doğuda, oy hakkını kazanamamış eyaletlerin karanlığı, bir bataklık şeklinde tasvir edilip bu bataklıkta çaresizce çırpınan kadınlar, batıdan gelen ışığa yönelerek kurtuluş için yardım istemektedir. Zıt duyguların gerilimi üzerine kompoze edilmiş bu çizimde, oy hakkını elde eden kadının temsil ettiği özgürlük duygusu, kadının birey olduğunu gösteren cesur tavırla izleyicileri kendine çekmekte ve oldukça ikna edici feminist bir değer üretmektedir.

Aynı zamanda, kadının elini öne uzatma biçimi, Michelangelo’nun “Adem’in Yaratılışı” (The Creation of Adam) eserindeki Tanrı’nın Adem’e dokunma anındaki yaratılış fikrini hatırlatırken “Uyanış” adlı çalışmada da kadının, karanlıktaki kadınlara dokunmak için uzattığı el, kadınlar için yeniden yaradılışı ve uyanışı imlemektedir. Kadın figürü, güç, özgürlük, kararlılık, direngenlik, umut, diğer kadınları aydınlatma ve onlarla dayanışma gibi duyguları açığa çıkardığı ve izleyicide bu duyguları uyandırdığı için feminist bir kimliğin oluşmasında da etkili olmaktadır. Ek olarak çizimsel bir dille üretilen kadın figürü, kültürel-ekonomik modelin de vurguladığı gibi aktivist halkla ilişkilerde anlamların üretilmesi, müzakere edilmesi ve egemen söylemlere direnme potansiyelini taşımakta ve toplumsal adaletin sağlanması adına bu söylemler, toplumsal değişimi hızlandırabilecek kapsayıcı politikalar üretmektedir.



Resim 4: “Uyanış” , Henry Mayer, 1915, Puck Dergisi.

Edebiyat

Yirminci yüzyılın başlarında ortaya çıkan gazete ve dergi gibi kitle iletişim araçları, Oy Hakkı Hareketi'nin kolektif kimliğini oluşturan temel araçlar haline gelmiş, kadınlar argümanlarını, çok daha geniş kitlelere yayma imkânı bulmuştur. Okuryazarlık oranı yüksek olan Oy Hakkı Hareketi örgütleri, kendi gazetelerini basmaya başlamış, NAWSA, adı daha sonra "Kadın Yurttaş" olan "Kadının Günlüğü" gazetesini, NWP ise 1913'te "Oy Hakkı Savunucusu" gazetesini, haftalık süreli yayın olarak çıkarmıştır.



Resim 5: "Oy Hakkı Savunucusu" gazetesi, 23 Haziran 1917 tarihli sayısı

"Oy Hakkı Savunucusu" ve "Kadın Yurttaş" gazeteleri, Oy Hakkı Hareketi'nin argümanlarını halkın anlayabileceği şekilde tartışarak kamuya paylaşmıştır. Bu yayınlar, oy hakkı savunucularının yarattığı yeni kimliği güçlendirmeye çalışırken aynı zamanda mücadele taktikleri hakkında halkı bilgilendirmiştir (Scarborough 2015). "Oy Hakkı Savunucusu" (The Suffragist), 1913'te, Paul ve Burns tarafından kurulan, 1916'da NWP olarak değişen CUWS'un siyasi haberlerini yapmak ve oy hakkı mücadelesinde halkın desteğini toplamak için çıkarılan haftalık bir gazetedir. Gazetede, çok sayıda bilgilendirici makalenin yanı sıra, Nina Allender'in çizdiği siyasi karikatürlerle feminist argümanlara görsellik kazandırılmaktadır (National Museum of American History).

23 Haziran 1917'de yayımlanan "Oy Hakkı Savunucusu", "Cepheden Haberler" alt başlığıyla çıkmıştır. Cepheyle kastedilen 10 Ocak 1917'de Beyaz Saray önünde başlatılan günlük nöbet tutma eylemidir. Gazetinin kapağında, Allender'in çizdiği dövizlerdeki yazılardan da anlaşıldığı gibi kadınlar, başkana seslenmekte, özgürlük ve demokrasi talep etmektedir. Bu sayıda, nöbet tutma eylemiyle ilgili son gelişmeler haber yazısı, eyleme dair tartışmalar da farklı düşünce yazısı formlarında yazılmıştır. 1913-1919 yılları arasında, haftalık olarak çıkan gazete, Oy Hakkı Hareketi'ne dair birçok haber yazısı, deneme, makale ve şiir gibi edebi türe yer vermiştir.

NAWSA'nın haftalık yayın organı "Kadının Günlüğü" gazetesinin 27 Eylül 1913 tarihli sayısında, C. Merrill, Ohio'da yaşayan kadınlara, oy hakkı fuarlarına turta yapıp getirmeleri için bir şiirle seslenmektedir:

Bol Miktarda Lezzetli Oy Hakkı Turtası

Evin, kadının dünyası olduğu söyleniyor.

Bu, oy hakkı mücadelesi veren kadınlar için açıktır.

Bu yüzden bunu kanıtlamak için herkes,
 Oy hakkı fuarına bir pasta veya bir kek.
 Salata, sandviç veya tart yapıp getirsin.
 Birkaç destekçi kazanmak ve
 Mutfak becerimizi göstermek için.
 Jel, reçel, turşu da olabilir,
 Hem belki...
 Kavonozları, mavi kurdelelerle de süslersiniz.³

Bu şiirin yazılış amacı, oy hakkı fuarına hem ekonomik destek sağlamak hem de bu fuarda mücadeleyi anlatarak destekçi kazanmak için kadınların, lezzetli yiyecekler getirmesini sağlamaktır. Oy hakkı mücadelesinin muhafazakar kanadını temsil eden NAWSA'nın gazetesinde yayımlanan bu şiirde, kadının geleneksel rollerine dair geleneksel bakış açısının aynen korunduğunu, ataerkil söylemin "Kadının dünyası evidir." savını kabul ettiklerini hatta bunu kanıtlamak için kadınları, lezzetli turtalar yapmak için mutfığa davet ettiğini görüyoruz.

Diğer yandan ise aktivist kadınlar, geleneksel yemek tarifleriyle yazma becerilerini birleştirerek sahte tarifler yazmış ve binlerce mutfığa girerek kadınları değiştirmeye çalışmıştır. Oy Hakkı Hareketi, ilk yemek kitabını, 1880'lerde yayımlamış, bu yemek kitaplarında, normal tariflerin yanında sahte yemek tarifi formları kullanılarak politik meseleler ele alınmış, geleneksel yaşam içinde eve hapsedilmiş kadınların yaşamlarına, bu yemek kitaplarıyla girilebilmiş ve kadınların politik yaşama farklı bir çerçeveden bakabilmesi sağlanmıştır. Jessica Derleth'e (2019) göre yemek kitaplarının içine yerleştirilen sahte yemek tarifleri, politik katılım için bir metafor olarak kullanılmış ve bu sahte tarifler, siyasi meseleler üzerine mizah ve hicvin yapıldığı araçlar olmuştur. Oy hakkı aktivistlerinin zekice hicivli, sloganlı ve incelikli politik metinler olarak tasarladığı bu tarifler, feminist mücadeleyi, yemek tarifleriyle geniş kitlelere yaymış ve oy hakkı mücadelesi üzerine tartışma ortamı yaratmıştır. "Bir Oy Hakkı Aktivistinin Şüpheli Kocası İçin Pasta" adlı sahte tarif, oy hakkı mücadelesinin değerlerinin hicivle anlatıldığı nadide örneklerden birini sunmuştur:

250g insan yaşamına saygı,
 250g empati,
 250g toplumsal sorunların çözümü için strateji

(Kaymak tabakayı, kadife eldivenle dikkatli bir şekilde karıştırın çünkü özensiz davranılırsa bu kaymak tabaka hemen bozulur.)

Bu tarif için altı neden: Savaş, kölelik düzeni, çocuk işçiliği, fuhuş, sağlıksız sular, hileli gıdalar (Kleber 2008).

Oy hakkı mücadelesine destek verme konusunda şüpheli davranan kocalar için yazılan bu sahte tarif, kadınların erkeklere göre ahlaki açıdan daha üstün olduğu kabulü üzerine kurulmaktadır. Barış, empati, insan yaşamına saygı ve dürüstlük, Oy Hakkı Hareketi'nin sahip çıktığı değerlerken kölelik, çocuk işçiliği ve fuhuş, eril iktidarın çözemediği sorunlar olarak imlenmekte ve bu sorunların kadınlar tarafından ortadan kaldırılması hedeflenmektedir. Aynı zamanda bu tarifte, "kaymak tabaka"yla egemen eril tabaka kastedilmekte ve bu tabakanın kırılmağına özen gösterilmesi hicivli bir dille salık verilmektedir. Feminist mesajların, tariflere gömülmesiyle oluşturulan sahte tariflerden bir diğeri de:

Kızlık Zarı Ekmeği

Mutlu bir aile için kadınsı sevgi ve özen sanatı:

1kg yillanmış gerçek aşk,
 500g sağduyu,
 250g cömertlik,
 900g tolerans,
 750g merhamet,
 1 avuç mizah,
 Yılın 365 günü afiyetle yenir! (Kleber 2008).

Bu tarifte de ataerkil toplumlarda, kadınların evlilik öncesi yaşadığı cinsel deneyimin kabul görmemesi ve kadının bekaretinin simgesi olarak önemsenen kızlık zarına yüklenen eril anlam eleştirilmekte, mutlu bir evliliğin formülünün kızlık zarı değil; sevgi, özen, sağduyu, merhamet ve cömertlik gibi değerler olduğu vurgulanmaktadır.

Dolayısıyla Oy Hakkı Hareketi, kullandığı mor halkla ilişkiler faaliyetleriyle kültürel-ekonomik modelin de savunduğu gibi çok farklı formlarda, çok yönlü anlamlar üretip değişim potansiyelini güçlendiren kimlikler ve alanlar üreterek hâkim ideolojinin hiyerarşik yapılanmasını yıkabileceğini ve yerine daha adil toplumsal bir düzen kurabileceğini göstermektedir.

Sonuç

Kültürel-ekonomik modelin belirttiği gibi öznelerin, anlam veya söylem üretirken kullanabileceği fotoğraf, resim, ses, müzik, çizim hatta obje gibi farklı dil formlarının, Oy Hakkı Hareketi'nin mor halkla ilişkiler faaliyetlerinde kullandığını görmekteyiz. Oy Hakkı Hareketi'nde performatif gösteriler, teatrallik, alegorik görsel tablo oluşturma, müzik ve edebiyat gibi güzel sanat dalları, mücadelenin farklı stratejilerini uygulamak için kullanılmaktadır. Kadınların bu performansları, toplum sözleşmesi kuramlarının çizdiği sınırları aşarak kadınların kamusal alandaki rollerinin yeni tanımlarını müzakere etmekte ve yeni kadın kimliğinin inşası, feminist anlam üretimi ve sanatın kesiştiği noktada bilinçli olarak konumlandırılmaktadır. Moore'a (2004) göre performatif gösteriler, kadın haklarını elde etmeye yönelik sosyal reform talebini, demokratik işbirliğiyle değişime olan iyimser inancı ve ilerici bir çağı karakterize eden sivil idealizmin yükselen retorikini yansıtmakta, yurttaşlık, demokrasi ve milliyetçilik gibi soyut kavramları, estetikleştirilmiş ritüellerle somutlaştırmaktadır.

Güzel sanatların farklı dalları, aktivist kadınların yaratıcılık ve zekasının ışığında, mücadeleyi hem fikirselsel hem estetik olarak geniş kitlelere yayma imkânı sağlamış, kadınların sanatsal formdaki kolektif eylemleri, toplumsal ve politik yapının ataerkil yönünün değişmesinde katalizör görevi görmüştür. Stratejik politik özneler olarak kadınların, siyasi, kültürel, sanatsal ve teknolojik olanakları hızlıca benimsemesi ve bu olanakları, halkla ilişkiler faaliyetlerini geliştirecek ve feminist harekete ivme kazandıracak şekilde kullanması, mücadelenin güçlenmesini sağlamıştır.

Kadınların sanatsal performansları, yeni feminist bir kimlik ve toplumsal hareket çerçevesi çizmiş, sanatsal türler, mesajları, daha önce denenmemiş yollarla yaymaya yardımcı olmuş ve kadınlar, anlamları, iletişimde farklı şekilde kurmaya izin veren benzersiz örnekler sunmuştur. Böylece görsel, işitsel ve anlatsal türlerin olanakları, toplumsal değişim için radikal düşüncelerin, kamuoyunun düşüncesiyle uyumlanmasına yardımcı olmuş ve sanatsal türlerin sağladığı yaygın işlevlerden yararlanan Oy Hakkı Hareketi, toplum içinde ve iktidarda, egemen yapılarla meydan okumuştur.

Feminist politikanın stratejilerine uygun halkla ilişkiler faaliyetleri yürüten aktivist kadınlar, modern yaşamın entelektüel duyuş biçimi olan sanatsal bilgi ve becerileri, feminist bir kimlik, feminist kolektif kimlik, kolektif eylem ve feminist değerler oluşturmak için kullanmıştır. Kadınların kullandığı mor halkla ilişkiler faaliyetleri, eril egemen zihniyetin oluşturduğu statükonun karşısında durabilmenin retorikliği, egemen ilişki ağlarının altında ezilen mağdur kadınların sesi, toplumsal değişimin ivme kazanmasının olanağı ve devrimci bir iletişimin pratiği olmuştur.

Dolayısıyla bu çalışmanın da özgünlüğünü oluşturan "mor halkla ilişkiler" kavramsallaştırmasıyla vurgulanmak istenen, toplumsal değişim ve direniş noktaları oluşturmak için öznenin, dinamik ve akışkan bir yapı içinde yarattığı yeni kimliklerle statükocu kısıtlamalara alternatif anlamlar yaratabildiği, bu anlam setleriyle statükoya meydan okuyabildiği, kadınları, egemen eril anlatılara eklenmiş pasif bireyler olarak değil; anlamı oluşturan aktif özneler olarak düşünmek gerektiği ve böylece yeni anlamlarla donanmış feminist öznenin, toplumsal değişim için halkla ilişkiler faaliyetlerini kullanıp direniş yaratarak kazanım elde edebildiğidir. Bu yüzden de "mor halkla ilişkiler" kavramı, feminist mücadelenin kazanımlarına giden iletişimsel patikayı imlemekte ve halkla ilişkiler literatüründe Mohan Dutta'nın "Halkla ilişkiler literatüründe aktivistlerin sesi nerede?" sorusuna cevap verip halkla ilişkiler literatüründe "aktivist halkla ilişkiler" ve "feminist halkla ilişkiler"e alan açarak literatüre katkıda bulunmak için kullanılmaktadır.

¹Özel, A.P. (2015). “Çevresel Aktivizm, Halkla İlişkiler ve Yeşil Aklama Üzerine Kurumsal Bir Bakış” makalesinde, kurumsal çevreci bir halkla ilişkiler anlayışını temsil etmek için kullandığı “Yeşil Halkla İlişkiler” kavramından esinlenilerek bu makalede, feminist aktivist örgütlerin kullandığı halkla ilişkiler faaliyetleri, “Mor Halkla İlişkiler” olarak kavramsallaştırılmaktadır.

²Marksist-post-kolonyal Mohan Dutta'nın sorusudur.

³“Kadının Günlüğü” (The Woman's journal) gazetesinin Eylül 1913 tarihli sayısına, Harvard Üniversitesi Kütüphanesi'nin dijital arşivinden ulaşılmış ve şiir tarafımdan çevrilmiştir. [https://iif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:53708534\\$313i](https://iif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:53708534$313i) Erişim Tarihi: 28 Mart 2021.

Resim 1: <https://www.loc.gov/item/mnwp000279> Erişim Tarihi: 15 Eylül 2020

Resim 2: <https://scalar.usc.edu/works/suffrage-on-display/the-allegory> Erişim Tarihi: 25 Mart 2021

Resim 3: <https://www.nycourts.gov/history/legal-history-new-york/history-new-york-courthouses-lady-justice-b.html> Erişim Tarihi: 23 Ekim 2020

Resim 4: <https://digital.library.cornell.edu/catalog/ss:8245859> Erişim Tarihi: 10 Kasım 2020

Resim 5: https://www.si.edu/object/suffragist-june-23-1917%3Aanmah_1142380 Erişim Tarihi: 25 Mart 2021

Kaynakça

Acosta-Alzuru, Carolina. “I’m Not a Feminist...” *Critical Studies in Media Communication*, no.20 (2003): 269-294.

Baltz, Trudy. “Pageantry and Mural Painting,” *Winterthur Portfolio* 15, no.3 (1980): 211-228.

Botan, Carl ve Maureen Taylor. “Public Relations,” *Journal of Communication*, no. 54 (2004): 645–661.

Brandes, Roslyn. *Let Us Sing As We Go* (University of Maryland, 2016).

Buzzanell, Patrice. “Preface,” *Communicating for Social Impact* (NJ: Hampton Press, 2009).

Ciszek, Erica. *Identity, Culture, and Articulation* (University of Oregon, 2014).

Coombs, Timothy ve Sherry Holladay. “Fringe Public Relations,” *Public Relations Review*, no. 38 (2012): 880–887.

Crew, Danny. *Suffragist Sheet Music 1795-1921* (NC: McFarland, 2002).

Curtin, Patricia ve Kenn Gaither. “Privileging Identity, Difference, and Power,” *Journal of Public Relations Research*, no. 17 (2005): 91-115.

Curtin, Patricia ve Kenn Gaither. *International Public Relations* (Thousand Oaks, CA: Sage, 2007).

Cutlip, Scott. *The Unseen Power* (NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1994).

Çaha, Ömer. “Feminizm ve Sivil Toplum,” *Birikim* (1994): 79-88.

Dando, Christina. “The Map Proves It,” *Cartographica* 45, no.4 (2010): 221-240.

DeLuca, Kevin. “Articulation Theory,” *Philosophy and Rhetoric* 32, no. 4 (1999): 334-348.

Derleth, Jessica. *Silence Forever the Slander* (Binghamton University of New York, 2019).

Doğan, Cevdet. “Yeni Sosyal Hareketler Ekseninde Feminizme Bakış,” *Sosyoloji Notları*, no. 4 (2008): 29-35.

Donovan, Josephine. *Feminist Teori* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014).

du Gay, Paul et. al. *Doing Cultural Studies* (London: Sage, 1997).

Dutta, Mohan. “On Spivak,” *Public Relations and Social Theory*, ed. O. Ihlen, B. van Ruler ve M. Fredriksson (New York: Routledge, 2009).

Edwards, Lee. “Symbolic Power and Public Relations Practice,” *Journal of Public Relations Research*, no.21 (2009): 251–272.

- Edwards, Lee. "Defining the 'Object' of Public Relations Research," *Public Relations Inquiry*, no.1 (2012): 7–30.
- Finnegan, Margaret. *Selling Suffrage* (NY: Columbia University Press, 1999).
- Gross, Elizabeth. "Philosophy, Subjectivity and the Body," *Feminist Challenges*, ed. Carole Pateman and Elizabeth Gross (Boston : Northeastern University Press, 1987).
- Grunig, Larissa. "How Public Relations/Communication Departments Should Adapt to the Structure and Environment of an Organization," *Excellence in Public Relations and Communication Management*, ed. James Grunig (NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1992).
- Holtzhausen, Derina. "Postmodern Values in Public Relations," *Journal of Public Relations Research*, no.12 (2000): 93–114.
- Hunt, Scott ve Robert Benford "Collective Identity, Solidarity, and Commitment," *The Blackwell companion to social movements* (Malden: Blackwell Publishing Ltd., 2004).
- Jung, Julie. "Textual Mainstreaming and Rhetorics of Accommodation," *Rhetoric Review* 26, no. 2 (2007): 160-78.
- Kleber, L.O. *The Suffrage Cookbook* (Pittsburgh, 2008).
- L'Etang, Jacquie. "Radical PR," *Ethical Space* 6, no.2 (2009): 13-18.
- Library of Congress, "*Tactics and Techniques of the National Woman's Party Suffrage Campaign*," <https://www.loc.gov/static/collections/women-of-protest/images/tactics.pdf> Erişim Tarihi: 13 Haziran 2020.
- McCammon, Holly. "Out of the Parlors and into the Streets," *Social Forces* 81, no.3 (2003): 787-818.
- McHugh, Maureen. "Feminist Qualitative Research," *The Oxford Handbook of Qualitative Research*, ed. Patricia Leavy (New York: Oxford University, 2020).
- McKee, Alan. *Textual Analysis a Beginner's Guide* (University of Queensland, Australia, 2003)
- McLafferty, Sara. "Women and GIS," *Cartographica* 40, no.4 (2005): 37–45.
- Mengü, Seda. *Halkla İlişkiler Bir Kültür Politikası* (İstanbul: Eğitim Yayınları, 2012).
- Merril, C. "Plenty of the Good Suffrage Pies," *The Woman's Journal*, no.27 (September 1913): 313.
- Moore, Sarah. "Making a Spectacle of Suffrage," *The Journal of American Culture* 20, no.1 (2004):89.
- Motion, Judy ve Kay Weaver. "A Discourse Perspective for Critical Public Relations Research," *Journal of Public Relations Research* 17, no.1 (2005): 49–67.
- National Museum of American History. *The Suffragist*, https://www.si.edu/object/suffragist-june-23-1917%3Anmah_1142380 Erişim Tarihi: 25 Mart 2021
- O'Sullivan, Tim. "Functionalism/Structural Functionalism," *Key Concepts in Communication and Cultural Studies* (Routledge, 1994).
- Plows, Alex. "Strategies and Tactics in Social Movements," *Encyclopedia of Activism and Social Justice*, ed. Gary Anderson and Kathryn Herr, vol. 3 (SAGE Reference, 2007).
- Polletta, Francesca ve James Jasper. "Collective Identity and Social Movements," *Annual Review of Sociology*, no.27 (2001): 283–305.
- Rabinovitch-Fox, Einav. *This is What a Feminist Looks Like* (New York University, 2014).
- Scarborough, Emily. *Fine Dignity, Picturesque Beauty, and Serious Purpose* (Eastern Illinois University, 2015).

Stanton, Elizabet, Susan Anthony ve Matilda Joslyn Gage. *History of Woman Suffrage 1876-1885*, vol.3. (Rochester, N.Y., 2010).

Taş, Gün. “Feminizm Üzerine Genel Bir Değerlendirme,” *Akademik Hassasiyetler* 3, no.5 (2016): 163-175.

The Mudcat Cafe, *Lyrics & Knowledge* [https://mudcat.org/@displaysong.cfm?](https://mudcat.org/@displaysong.cfm?SongID=3564,3564,3564,3564,3564,3564,3564&SongID=3564,3564,3564,3564,3564,3564,3564,3564)

[SongID=3564,3564,3564,3564,3564,3564,3564&SongID=3564,3564,3564,3564,3564,3564,3564,3564](https://mudcat.org/@displaysong.cfm?SongID=3564,3564,3564,3564,3564,3564,3564&SongID=3564,3564,3564,3564,3564,3564,3564,3564) Erişim Tarihi: 22 Mart 2021

Tuncer, Ash. “Postmodernizm Ardaında Halkla İlişkilerin Aktivist Rolüne Yönelik Bir Arayış,” *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 10, no. 17 (2019): 973-1001.

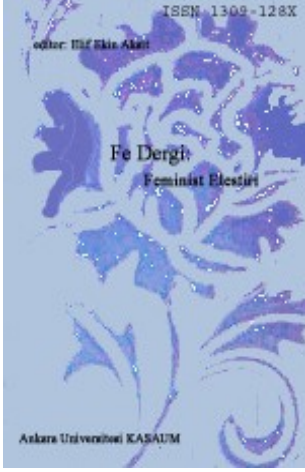
Tyner, Judith. “Persuasive Cartography,” *Journal of Geography* 81, no.4 (1982):140-144.

Willig, Carla. “Interpretation in Qualitative Research,” *The Sage Handbook of Qualitative Research in Psychology*, ed. Carla Willig and Stainton Rogers (London, England: Sage, 2017).

Wolff, Francie. *Give the Ballot to the Mothers* (Springfield, MO: Delinger’s, 1998).

Woodward, Kathryn (ed.). *Identity and Difference* (London: Sage, 1997).

Yayınlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM
Adres: Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Cebeci 06590 Ankara



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 13, Sayı 1
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

Batı Metafiziğinin Kökenlerinde Aklın Eril Karakteri

Özgür Saadet Doğan

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 10 Haziran 2021

Yazı Gönderim Tarihi: 14.01.2021

Yazı Kabul Tarihi: 30.03.2021

Bu makaleyi alıntılanmak için: *Özgür Saadet Doğan*, “**Batı Metafiziğinin Kökenlerinde Aklın Eril Karakteri**” *Fe Dergi* 13, no. 1 (2021), 144-154.
URL: http://cins.ankara.edu.tr/25_11.pdf

Bu eser akademik faaliyetlerde ve referans verilerek kullanılabilir. Hiçbir şekilde izin alınmaksızın çoğaltılamaz.

Batı Metafizikinin Kökenlerinde Aklın Eril Karakteri

Özgür Saadet Doğan*

Aklın cinsiyeti olabilir mi? Bu çalışmada bu sorunun yanıtını toplumsal kurumsallaşmış pratiklerle ilişkisinde açıklamayı umuyorum. Aklın kavramsallaştırılmasında ortaya çıkan düalist düşünce yapısının yani akıl-beden ikiliğinin, sembolik düzende ifade edilen erkeklik-kadınlık karşıtlığıyla olan ilişkisine odaklanarak ve cinsiyetsiz olduğu iddia edilen aklın eril karakteri ve kadın ile doğa arasında kurulan özdeşleşmeyi serimlemeyi amaçlıyorum. Aklın ilk kez eril kodlarla içeriklendirilmesinin kaynağı olarak Antik Yunan dünyasına dönüyorum ve toplumsal olan ile düşünsel olanın ilişkisini üç farklı bağlam üzerinden ele alıyorum. Bunlardan ilki toplumsal cinsiyet pratikleri ekseninde Atina toplumundaki kadınların konumunu ele aldığım birinci bölüm. Burada, Atina toplumundaki toplumsal cinsiyet pratiklerinin politik alana tezahürüyle ilgileniyorum. İkinci bölümde Orestes üçlemesinde, yeni yasallığın kaynağında mizojinik örüntüyü inceliyorum. Orestes'in yargılanmasını konu edinen bu eserde, kadınlık temsilinin doğuma indirgenmesini problematize ederek nomoi'un kaynağının mizojinik bağıntısını ele alıyorum. Son bölümde ise Platon'un Timaios ve Şölen adlı eserlerindeki kadınlık ve erkeklik temsillerine odaklanıyorum. Aklın kavramsallaştırılmasının toplumsal cinsiyet pratikleri içerisinde gerçekleştiğine değinerek akıl ile erkeklik arasında kurulan özdeşleşmenin kadınlık temsilini öteki olarak konumlandırmasını eleştiriyorum.

Anahtar Kelimeler: Erkeklik, Kadınlık, Antik Yunan, Oresteia, Platon

The Masculine Character of Reason in The Origins Of Western Metaphysics

Can we separate the reason with genders? In this article, I hope to explain the answer to this question in relation to social institutionalized practices. Concentrating on relationship between dualist mindset that emerged in the conceptualizing reason, namely reason-body duality, and dichotomy of masculinity-femininity expressed in symbolic order, I aim to exposition the masculine character of asserted genderless reason and identify with between woman and nature. I turn to the Ancient Greek world as the source of the first identification of the reason with masculine codes, and consider the relationship between the social and the intellectual in three different contexts. The first of these contexts is the first section I deal with the position of women in Athenian society in the gender practices. In this episode, I am interested in the appaerance of gender practices in the Athenian society into the political shpere. In the second part, I examine that the misogynistic pattern at the source of the new legality in the Oresteia trilogy. In this work, which focuses on the trial of Orestes, I consider the misogynic relataion of the source of the nomoi, criticising the reduction of the representation of femininity to birth. Finally, in the last part, I focus on the representations of femininity and masculinity in Plato's Timaios and Symposium. I crticize the fact that the identification establishen between reason and masculinity determined the representation of femininity as the other, by adressing to the fact that the conceptualization of the reason occurs within gender practices.

Keywords: Masculinity, Femininity, Ancient Greek, Oresteia, Platon

Giriş

Antiklerde felsefi düşüncenin doğuşundan itibaren aklın kavramsallaştırılması belirli ayırıştırıcı ve dışlayıcı pratikler üzerinden gerçekleştiği için akıl, simgesel olarak erkeklik temsili ile eş tutulmuştur. Kadınlık temsili ise bedene, doğaya, doğurganlık yetisine indirgenerek rasyonellik iddiasında aşılması gereken bir momentin ifadesi üzerinden kavranmıştır. Neden erkeklik *cosmosun*, *ethosun*, politikanın veya yaşamın her alanının düzenleyici ilkesi olan akıl ile özdeş görülürken kadınlık temsili bu alanların dışında konumlandırılmıştır? Bu soruya

* Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalı Tezli Yüksek Lisans Öğrencisi, ozgursaadetdogan@yandex.com, 0000-0001-5479-1125, Yazı Gönderim Tarihi: 14.01.2021, Yazı Kabul Tarihi: 30.03.2021

verilebilecek muhtemel yanıtın dayandığı sav, felsefi düşünce ve ilgilerin toplumsal, kültürel ve tarihsel bir bağlam içerisinde şekillenen cinsiyet pratiklerinden azade bir şekilde işlemiyor veya kavranmıyor oluşudur. Batı metafiziğini şekillendiren Antik Yunan felsefesinin mizojinik akıl kavrayışının olası bir açıklaması, toplumsal yaşamda kadınlık ve erkeklik temsillerinin nasıl konumlandırıldığıyla yakından ilişkili olması üzerinedir. Bu sebeplerden ötürü de çalışmamızda, *logosun* içeriklendirilmesinin eril karakterini toplumsal yapı ile ilişkisinde ele alacağız.

Felsefenin kadim anlatısı, *logos* merkezli düşünsel kavrayışın ilk kez ortaya çıktığı Antik Yunan uygarlıklarından hareketle başlar. *Mythos*tan *logos*a geçiş olarak ifade edilen bu dönem, verili olanın, dünyanın, şeylerin mitsel anlatı ve açıklamalardan hareketle kavranmasından akıl merkezli bir kavrayışa doğru bir perspektif kaymasına işaret eder. Ahmet Arslan'ın da ifade etmiş olduğu gibi,

Bu yeni perspektif, dikkatini insan deneyinde verilmiş olan gerçekliğe çevirir; varolan şeylerden hareket ederek bu problemleri düşünür. Bu, eski problemleri yeni bir bilgi kaynağından, yani varolan şeylerin bütün olan doğadan hareket ederek düşünmek demektir. (ARSLAN 2017, 39)

Deneyim dünyasından hareketle şeylere dair açıklamaların temelinde bulunan rasyonellik iddiası kaotik olanın rasyonel ilkeler aracılığıyla düzenlenebileceği fikrinin de kurucu ögesini oluşturur. Artık yaşanan dünya, deneyim dünyası veya doğa akıl aracılığıyla bilinebilir, açıklanabilir ve en önemlisi düzenlenebilir hâle dönüştürülmüştür. İ.Ö. beşinci ile altıncı yüzyıllar arasında başlayan bu rasyonellik sadece *cosmosun* düzenlenebileceği fikrinde tecessüm etmez. Aynı zamanda *polis*in, politikanın ve yasaların yeni rasyonel kavrayış içerisinde düzenleneceği fikrini de barındırır. Krallıkların tasfiyesi ile *thesmoi*'dan yani tanrısal yasalardan *nomoi*'a yani akılsal yasalara geçiş ile birlikte toplumsal yaşamın düzenleyici ilkesini kuran da nedensel bağlantıların ışığında *logos* olacaktır. Toplumsal yaşamı düzenleyen adalet kavrayışındaki bu dönüşüm politika ile söz arasında kurulan ilişkide açığa çıkar. Yasalaştırma artık kralın verdiği kesin hüküm içerisinde şekillenmez; iknaya dayalı bir etkinlik olarak söz ile doğrudan kamusal yaşam içerisinde şekillenen tartışmalara ve uslamalara dayalı olarak kaynağını *anthroposta* bulur. Dolayısıyla adalet kavrayışının temellerinde mitsel olandan akılsal olana doğru; sözlü anlatı geleneğinden yazılı yasalara doğru bir perspektif kaymasından da söz etmek mümkün hâle gelir. Jean-Pierre Vernant'ın ifade etmiş olduğu gibi,

Sitenin içinde ve Hesiodos'un dünyasında *dike*, yerle gök arasında ayrılmış gibi iki planda rol oynuyor: Küçük ve kaba çiftçi için *dike* bu dünyada "armağanların yiyicisi" kralların keyfiliğine bağlı bir karardır; gökte ise, uzak ve yanına varılamayan yüce bir tanrısalıktır. (VERNANT 2017, 50)

Yasanın, *nomoi*'un yazıya geçilmesi ile birlikte yasanın sürekliliği ve değişmezliği güvence altına alınarak, kralın keyfiliği ya da tanrısal imgelem tasfiye edilir. Akılsal ve nedensel bağlantılar içerisinde şekillenen yeni yasa yazımı, toplumun görece demokratikleşmesinde de rol oynar. Vernant'ın da ifade etmiş olduğu gibi,

Oysa yazının ona verdiği tanıtmaya olanağı ile *dike* tersine, ideal bir değer gibi sürekli ortada görünür, salt insan planında canlanır, herkes için bir kural olan, ama herkesin üstündeki yasada gerçekleşir; usa uygun bir ölçüdür, tartışmalara uğrar, kararnameyle değiştirilir, ama kutsal bir buyruk gibi dile getirilmekten de geri kalmaz. (VERNANT 2017, 50)

Adalet tanrıçası *dikenin* tanrısal imgelemden arındırılması ve akılsal bağlantılarda yeniden kavranması ile yeni yasallığın ve yeni toplumsal yaşamın kurulduğu bu ara dönemde, eski ile yeni değer dünyası; söylene geleneği ile yazılı gelenek arasındaki geçişin ifadesi olarak tragediyalar görünürlük kazanır. Nazile Kalaycı'nın da ifade etmiş olduğu gibi,

Tragediyalar tam da bu dönemin ürünüdür; bu eserler, bilinçlerde hâlâ mevcut olan yakın geçmişin söylene dünyası ile yeni kurulmakta olan *polis*in değer sistemi arasındaki alanda var olmuş ve bu geçişin problemlerini, paradokslarını tartışma konusu yapmıştır. (KALAYCI, 2019)

Tragedyalar *mythostan logosa*; *thesmoi*'dan *nomoi*'a; söylence geleneğinden yazılı geleneğe geçişin yani akıl merkezli bir kavrayışın kurulduğu bu ara döneme ve bu dönemin adalet, yurttaşlık, yasa ve konumuz bakımından en önemlisi kadınlık temsiline dair pek çok şey söyler.

Bu bağlam ve bağlantılardan hareketle, Batı metafiziğinin kökenlerinde aklın eril içeriklendirilmesinin izlerini sürebilme iddiası üç farklı bölüm içerisinde ele alınacaktır. Birinci bölüm, Antik Yunan dünyasında ama özellikle felsefi düşüncenin geliştiği Atina toplumunda yurttaşlığın ayırıcı pratikleri ile toplumsal cinsiyet pratikleri arasındaki ilişkiye odaklanır. İkinci bölüm, bu geçiş döneminin toplumu düzenleyecek *nomoi*'un kadınlık temsiline karşı konumlandırıldığına en açık ifadesi olan *Aiskhulos*'un *Oresteia* üçlemesinin incelenmesine dayanır. Son bölüm ise, toplumda halihazırda var olan cinsiyet pratiklerinden azade olmayan felsefi düşüncenin mizojinik yapısını ele alır ve Platon'un felsefesinde kadınlık temsilinin kuruluşuna odaklanır.

Birinci Bölüm

Antik Yunan topluluklarında, ama özellikle felsefi ilgiden dolayı Atina toplumunda politikaya içkin olan yurttaşlık kavramı, yurttaş olabilmenin en önemli koşulu özgür olmak olduğundan belirli ayırıcı pratikler üzerinden kurgulanır. Kimlerin yurttaş kabul edileceği merkezi bir tartışma konusunu oluşturuyor olsa da yurttaşlığın toplumsal sınıf sisteminden hareketle kavrandığını söylemek mümkün. Yurttaşlık kavrayışı Ayhan Yalçınkaya tarafından dört kategori altında incelenir:

Bunlar büyük toprakları elinde tutan, kabilesel soy bağlarını *polis* içinde ayrıcalıklı bir kesim olarak örgütlemeyi başaran aristokrasi ya da *eupatridler*; soylu kökenleri olsa bile, Solon gibi, daha çok ticaret ve zanaatlarla zenginleşen kentli orta sınıflar ya da *demiurgoiler*; toprakların küçüklüğü nedeniyle her an tümüyle mülksüzleşmeye aday yoksul çiftçiler ya da *georgoiler* ve nihayet topraklarını yitirmiş, mülksüzleşmiş, bu nedenle de daha çok pazar merkezine yığılmış olan “emekçiler” yani *theteslerdir*. (YALÇINKAYA 2016, 43)

Belirtilen bu dört gruba ek olarak, *polis*in sakini olarak görülen ancak yurttaş kabul edilmeyen *metoikoslar*, köleler ve kadınlar bulunur. Sahiplerinin canlı malı, canlı mülkü olarak görülen ve doğal olarak özgür olmayan köleler yurttaş sayılmazlardı. Bununla beraber, özgür kişiler olarak görülüp Atina'ya dışarıdan gelmiş ve çoğunlukla ticaretle uğraşan bir sınıf olarak *metoikoslar* da yurttaş sayılmazlardı. Ve nihayet, konumuz bakımından en önemlisi, *metoikoslar* gibi özgür kişiler olarak kabul edilip yurttaş sayılmayan bir diğer grup kadınlardı. Dolayısıyla özgürlük, yurttaşlığın en önemli koşullarından biri olmasına rağmen tek koşulu değildir. İlk *metoikosların* durumunda açığa çıktığı gibi Atinalı bir soydan gelmek, Atinalı olmak gerekmektedir. Bu sebepten dolayı da sadece Atinalıları kapsayan özgürlük anlayışı, ‘köle olmama hali, durumu’ olarak kavranamaz. Burada kastedilen özgürlük, *metoikosların* veya kadınların eksikliklerini imleyebilen, onları yurttaşlık kavrayışının dışında tutabilen bir özgürlük olmalıdır. Yurttaşlığın dışlayıcı pratiklerinin üzerinden şekillendiği özgürlük kavrayışının açığa çıkışı kamusal alan ile özel alan arasındaki ayırımıda bulunur. Biyolojik gereksinimlerin giderildiği ve zorunluluklar alanı olan özel alan ile özgürlüğün sahası olan kamusal alan arasındaki ayırım, özel alanın yani bedenliliğin, zorunlulukların aşılmasına dayanır. Dolayısıyla özgürlük kamusal alanda kazanılan bir haktır. Bu bağlam üzerinden ise kadınların özgür olmayışları ve yurttaş görülmeişleri onların özel alanı temsil eden *oikos* ile, yani hane ve ev ile ilişkilendirilmiş ve özdeşleştirilmiş olmalarında yatar. Doğrudan toplumsal cinsiyet pratikleri üzerinden şekillenen bu özdeşleştirme içerisinde kadın bir beden, üremenin pasif nesnesi ve bu sebepten ötürü de irrasyonellik ile imlenendir.

Atina toplumunda yurttaş kabul edilmeyen ama özgür olan kadınlar eğitim hakkından, mülk edinme hakkından, kamusal alanda kendi kendilerini temsil etme hakkından yoksun bırakılmıştır. Kadınların erkeğin ötekisi olarak konumlandırılmasının en açık ifadesi, bir erkeğin korumasına muhtaç olduğunu simgeleyen *kyrios* sözcüğünde açığa çıkar.

Koruma işlevine sahip olan *kyrios*, kimi zaman kadının babası, kimi zaman kocası, kimi zaman da en yakın erkek akrabasıdır. Bir diğer deyişle kadın, hayatını başka bir erkeğin sorumluluğu veya koruması altında sürdürmelidir. *Kyrios* kadını hem korumakla hem de onun ekonomik geçimini, tüm huzur ve mutluluğunu sağlamakla görevlidir. O, kadının kişisel/özel alanı ile toplumsal alan arasında aracı bir rol oynar. (BOYACI 2014, 207)

Kyrios hane ile ilgili olmayan her durumda, yani kamusal alanda gerçekleşen her durumda -örneğin mahkemede bir kadının müdahil olması gereken bir durum içerisinde- himayesinde bulunan kadını temsil eder. Dolayısıyla Atina toplumunda, herhangi bir kadının kendisine ait sözü, düşüncesi, ifadesi olmasına imkân tanınmaz. Dahil olması zorunlu ise, dolaylı bir şekilde, bir erkeğin aracılığıyla kamusal yaşamda olmasına izin verilir. Erkeğin dolayımıyla gerçekleşen bu kamusal yaşamda var olma tarzı ekonomik anlamda da mülkiyete sahip olamamaya ilişkilidir. G.E.M. de Ste. Croix, mülkiyet haklarından yoksunluğu miras hakkı üzerinden okur:

Eğer babası öz ya da evlatlık bir erkek çocuk bırakmadan ölmüşse, kadının “epikleros” olarak, (var olan karısını boşayacak) en yakın erkek akrabayla evlenmesi ve mülklerin erkek çocuklarına geçerek aile içinde kalması gerekirdi. (CROIX 2013, 138)

Bu tutum, doğrudan kadını erkeğin mülkiyet haklarına indirgediği gibi, kadınların toplumsal yaşamda söz hakkı olabilmemesinin de imkânını ortadan kaldırır. İlginçtir ki, Aristoteles *Politika* adlı eserinde, Spartalı kadınların mülk sahibi olabilmemesiyle Spartalıların bir toplum olarak başarısızlığı arasında özdeşlik kurmaktan çekinmez. Kadınlara sağlanan başıboşluğun veya özgürlüğün anayasanın amaçlarına ulaşmasında veya *polis*in mutluluğunun sağlanmasında en büyük engel olarak görür ve toplumun para düşkünlüğünün en büyük sebebi de yine bu durumdur: “Çünkü Sparta’da kadınlar sınırsız yaşar, her türlü başıboşluğu sürer ve her lüksü tadarlar. Böylece bir yaşayışın kaçınılmaz sonucu, özellikle erkeklerin, kadınların buyruğu altına girdiği topluluklarda, zengin olmaya büyük önem verilmesidir.” (ARİSTOTELES 2018, 67) Zenginliğe verilen önemin yanı sıra kadın varislerin sayısındaki artış ve mülkiyetin çoğunluğunun kadınlarda olması sebebiyle, savaşacak erkek yurttaş bulunamamış ve bu durum Spartalıların savaşlarda mağlup olmasına sebep olmuştur şeklinde bir yoruma dayanarak kadınların mülkiyet haklarını eleştirir. Aristoteles’in Spartalı kadınların mülkiyet haklarına yönelik yaptığı eleştiri, Atina toplumundaki kadınların neden mülkiyet hakkına sahip olamadıklarını veya olmaması gerektiğinin de meşruiyetini sağlar. Bu sebepten dolayı da Atina toplumunda kadınlar, kendilerine ayrılmış özel alan içerisinde sessiz bir şekilde, ekonomik özgürlükleri olmadan veyahut hukuki bir özne olarak kabul edilmeden varlıklarını sürdürmelidir. Tarihçi Thucydides’in Pericles’in söylevinden de aktarmış olduğu gibi,

Dul kalan kadınların görevlerinden de söz edebilirsem, kısa bir tavsiye her şeyi anlatacaktır. Siz kadınlar için en büyük erdeminiz, doğanızda doğuştan var olandan daha fazla zayıflık göstermemek ve övgü ya da yergi için erkekler arasında en az konuşmaya neden olmaktır. (TYKUCYDIDES 2009, Book 2:45)

Pericles’in bu tavsiyesiyle birlikte, Atina’daki toplumsal yaşamda ideal kadınlık temsilinin nasıl anlaşıldığını da bir bakıma açığa çıkar. Kadınlar toplumsal yaşam içerisinde kendilerine ayrılmış, başkaları tarafından belirlenmiş sınırlar dahilinde varlıklarını sürdürmektedirler ve bu sınırı aşabilmeye cüret edebildikleri zaman, bir sonraki bölümde de ele alacağımız gibi, marjinalleştirilirler.

En nihayetinde söyleyecek olursak, Atina toplumundaki kadınların konumu, düşüncede kadınlık temsilinin nasıl şekillendiğiyle doğrudan ilişkilidir. Bu durumun bir diğer örneği, tragedyalardaki kadınlık temsilinin toplumsal cinsiyet pratikleriyle ilişkisinde açığa çıkar. Daha önce de belirtilmiş olduğu gibi, tragedya eski sözlü gelenek ile yeni yazılı gelenek arasında bir köprü vazifesi görerek, *mythostan logosa*, *thesmoi*’dan *nomoi*’a geçiş dönemindeki paradigmayı ele alırlar. Aristoteles’e sadık kalarak söylersek, ele aldıkları konu ve sorunlar toplumdaki gerçekliğin *mimesis*i olduğu için toplumsal olana dair pek çok fikir verirler. Bu bakımdan düşünceye de sirayet eden toplumsal plandaki mizojiniyi açıklamak ve anlamak için bir başlangıç noktası olarak görülebilirler.

İkinci Bölüm

Oresteia üçlemesinin önemi, Atina toplumundaki yeni yasallaştırmanın kaynağında yer alan mizojinin görünür kılındığı bir eser olmasıdır. Farklı zaman aralıklarında iki farklı kişinin işlediği benzer suçun cezalandırılması, cinayetin cezalandırılması sırasında eril yargılama iş görür ve erkekliğin lehine bir sonuç çıkar. *Logos* buyruğunda düzenlenen yargılar, Klytaimestra karakterinin temsil ettiği kadını, doğa düzenini aşarak her zaman için geçerli olacak yasanın, *nomoi*’un tesisinde eril düzleme yerleşir.

Eserin ilk bölümü olan Agamemnon’da, Truva savaşına gidebilmek için kendi kızı olan İphigenia’yı tanrıça Artemis’e kurban eden kral Agamemnon’un karısı Klytaimestra ve aştığı tarafından öldürülmesi konu

edinir. Klytaimestra'nın bu cinayeteki motivasyonu hem haksız yere öldürülen kızının hem de yanında başka bir kadını 'yatak arkadaşı' olarak getiren Agamemnon'un kırdığı onurunun ve uğradığı aşağılanmanın intikamını almaktır. Eserin ikinci bölümünde ise, Klytaimestra'nın kocasını öldürerek yönetimi ele geçirmesi ile birlikte, yönetiminin tiranlıkla ve irrasyonel olan ile özdeş konumlandırıldığıyla karşılaşmaktayız. Orestes'in buradaki rolü öldürülen babasının intikamını alarak tiranlığa, dolayısıyla rasyonel olmayan bu yönetim tarzına son vermek üzerinden şekillenir. Son bölüm olan Eumenides de ise, kocasını öldüren bir kadının ve annesini öldüren bir oğulun yargılanmasını konu edinir. Klytaimestra haksız bulunurken, Orestes bağışlanır ve *logos* buyruğunda düzenlenen yeni yasallaştırmanın açığa çıktığı bu yargılama erkekliğin lehine çevrilmiş bir adalet kavrayışıyla son bulur.

Tragedya boyunca kadınlık temsilinin kendisinde tecessüm ettiği Klytaimestra karakteri, 'makul kadın' imgesini besleyen ideal kadınlık temsilinin dışında bir karakter olarak sunulur. Öncelikle kızının öldürülmesini diğerleri gibi bir kurban etme eylemi olarak okumaz:

Kendi kızını pervasızca kurban etmiş olan,
Sanki yünleri kabarmış koyun sürüsünden bir koyunmuş gibi
Kendi kızını, benim sevgili çocuğumu boğazlatan o adamı suçlamak...
Hiç aklına gelmedi o zamanlar! Neymiş, Trakya'nın rüzgârını çekecekmiş!
Vahşice işlediği cinayete karşı, o, hak etmiyor öyle mi
Bu ülkeden sürgün edilmeyi? Ama benim yaptığıma bakıp
Sert yargıç havalara girmekten zevk alıyorsun! Bak,
Söylüyorum sana, böyle tehdit etmeye kalkarsan, beni de
Bir o kadar donanmış bulursun karşında. Zorbalıkla beni
Alt edersen, buyur yönet. Ama tanrı başka türlü isterse, bil ki
-Aklın başına biraz geç de gelse- doğruyu anlarsın. (AİSKHÜLOS 2016, 60-61)

Kendi düşüncesi, kendi sesi ve bundan hareketle eyleme geçecek cesareti vardır. Kralın buyruğuna karşı gelecek, kralın eyleminin meşruluğunu sorgulayacak ve kendisine düşman kesilecekleri tehdit edebilecek kadar cesur olan bu kadın, Atina toplumuna içkin olan toplumsal cinsiyet normlarına aykırı bir karakterdir. Toplumsal ve kültürel normlar içinde bir istisna olarak Klytaimestra karakteri sadece intikam almayı bekleyen bir anne değildir. Agamemnon'un Truva savaşına gitmesiyle birlikte kendi partnerini kendisi seçmiştir, kırılan onurunun intikamını alabilmek için planlar yapmış ve uygulamıştır. Ketevan Nadareisvili'nin de ifade etmiş olduğu gibi,

Birçok araştırmacı, onun eril entelektüel yetenekleri ve a) kocasını umursamaması, b) seks partnerini kendisinin seçmesi, c) kocasını öldürmeyi başarması, d) gücü gasp etmesi gibi yaptıklarından hareketle Klytaimestra'yı erkeksi bir kadın olarak görmüştür. (NADAREISHVILI 2008, 104)

Klytaimestra'nın düşünceleri, eylemleri ve davranışları toplumsal normlar dahilinde erkeklere ayrılmış ayrıcalıklı bir var olma tarzına gönderimde bulunuyor olsa da, yargılamanın sonucunda haksız bulunuyor olması onun tragedyadaki kadınlık temsilini imlediğini, kadınlık için belirlenmiş sınırları aşabilmeye cüret ederek cezalandırılıyor olmasında açığa çıkar. Evliliğin kutsal bağını bozarak sadece eşi olan Agamemnon'u öldürmez, aynı zamanda egemeni, kralı öldürerek yönetimi ele geçirir. Bununla beraber, erkeklerin kendilerince haklı gerekçelerle gitmiş oldukları savaş koro tarafından meşru görülürken; Klytaimestra'nın yönetimi tiranlıkla ve irrasyonel olan ile özdeş görülerek meşruiyeti tanınmaz. Koro, Orestes'in intikamının gerekçesini ifade ederken "Bu sarayda nihayet akılla ve ölçüyle davrananların dediği olsun." (AİSKHÜLOS 2016, 102) demektedir. Dolayısıyla Klytaimestra'nın cüret ettiği bu eylem irrasyonelliğin, ölçsüzlüğün eylemiyken; Orestes'in yapacağı eylem henüz yargılama başlamadan aklanmış olur. En nihayetinde Orestes annesini öldürür ve babasının intikamını alır. Ancak işlediği cinayetin faili olarak görmez kendisini:

Annem olacak tanrısızın yaptıklarını da
Görmüş olan Güneş Tanrı Helios görsün ki,
Annemin beni bu cinayete nasıl sürüklediğine
Tanıklık etsin, gün gelip yargılanacak olursam;
Çünkü Aigistos'u öldürmeme kimse karşı çıkmaz zaten

Evli kadınla zina yapmanın geçerli cezasıydı onunki. (AİSKHÜLOS 2016, 110-111)

Orestes'in işlediği eylemin faili olarak annesine işaret etmesinin yanı sıra bu pasajla birlikte ilginç olan ve ortaya çıkan Klytimestra'nın evlilik bağına bozmasının sorumlusu aşığı olan Aigistos'a işaret edilerek; Klytimestra'nın edilgen bir pozisyonda kavranmasıdır. Bir diğer önemli mesele ise, evlilik bağının bozulmasının çifte anlamlılığında açığa çıkar. Truva zaferinden kendisine 'yatak arkadaşı' olarak Kasandra'yı getiren Agamemnon da evlilik bağına bozmuştur. Ancak Agamemnon'un eylemi toplumsal normlar dahilinde oldukça olağan karşılanır. Çünkü Agamemnon kendisine tanınmış ayrıcalıklı alan içerisindedir, yargılanmaz: Erkektir, yurttaştır ve hepsinin ötesinde de kraldır. Kendi masum kızını öldürmüş olsa dahi eylemi veya buyruğu sorgulamaya açılmaz. Bu bağlam üzerinden 'evlilik bağı' tıpkı namus kavramı gibi, sadece kadının bedeninde, eyleminde ve davranışında cisimleşen bir toplumsal ahlâk kuralı olarak kavrandığı açığa çıkar. Bu sebeplerden ötürü, Klytimestra'nın öldürülmesi ve öldürülmesi sonucu failin cezasız bırakılması onun toplumsal cinsiyet normlarına uymayışının, farklı tarzda bir kadınlık temsilini imliyor oluşunun cezalandırılmasıdır aynı zamanda. Orestes'in yargılanması sırasında bu durum açıklık kazanır.

Orestes'in yargılanması Atina'da gerçekleşir. Yeraltı dünyasına, kötülüğe ve karanlığa ait tanrıçalar olan Erinyeler, Orestes'in peşine düşmüşlerdir ve adalet talep ederler. Erinyeler'in davacı oldukları yargılama boyunca temel argümanları Orestes'in kan bağı bulunan birini öldürmüş olmasıdır. Athena'nın, Apollon'un da müdahil oldukları bu yargılama da, Apollon, Orestes'i savunabilmek için anne ile çocuk arasında kan bağı bulunmadığını, annenin sadece babanın döllediği spermin taşıyıcısı olduğunu dile getirir:

Anne dediğin kadın, çocuğa hayat veren değildir, anne, babanın döllediğini,
Koruyup besler yalnızca. Kadın kısmı, erkeğin çocuğunu geçici bir süre
-Emanetçi gibi- taşıyandır çocuğu yapan ise erkek kısmıdır, koç, boğa,
Her neyse. Anne, babanın hayat verdiği çocuğu, baba için,
Taşır, doğurur, o kadar. Bu söyledüğimin kanıtını da hemen
Gösteriyorum: Annesi var olmayıp yalnızca babası var olan çocuk
Bile var. İşte Örneği: Olympos tanrılarının kralı Zeus kızı Athena. (AİSKHÜLOS 2016, 142)

Kadınlık temsilinin beden ile, doğumluluk ile özdeşleştirilmesi ve hatta en önemlisi bir taşıyıcı, bir hazine olarak kavranıyor olması sonucu, bu akıl yürütme içerisinde Orestes kan bağı bulunan birini öldürmemiştir, dolayısıyla da suçsuzdur. Suçsuz olmasının da yanı sıra, Orestes kan bağı bulunan babasının intikamını almak için bu cinayeti işlediğinden dolayı eylemi meşrudur. Bu eylemin meşruiyeti, Apollon'un çocuğun babaya ait olduğuna dayanan argümanının kanıtı olarak Athena'yı işaret etmesinde şekillenir. Azra Erhat'm da söylemiş olduğu gibi, "bilindiği gibi, bir efsaneye göre, tanrıça Athena babası Zeus'un kafasından silahlı ve elinde kargısı olarak çıkmıştır." (ERHAT 2011, 65) Zeus'un kafasından doğan Athena, annesiz doğumun imkânını ortaya koyarken kadının üremedeki işlevini pasifliğe ve edilgenliğe indirgendiği temaya tekrar eden bir mitik anlatıma dahildir. Bununla da sınırlı kalmaz, o aynı zamanda Atina toplumundaki ideal kadınlık temsilinin kurulduğu tanrıça olarak 'makul kadınlık' imgelemine temsilidir. Athena bu temsile uygun olarak, Orestes'in işlediği cinayetin meşruluğunu, bir eş olarak kadının kendisine yüklenen sorumlulukları yerine getirmeyişinde, kendisine çizilmiş sınırları aşabilmeye cüret edebilmesinde bulur: "babamın kızımı ben ve her şeyin erkekçesini severim. Bu nedenle, kocasını, evin efendisini, öldürmüş olan kadından yana ağırlık koyamam, hayır!" (AİSKHÜLOS 2016, 146) Bu haliyle Athena, halihazırda Atina toplumunda bulunan ideal kadınlık imgelemine kuran ve yeniden üreten bir figür olarak karşımıza çıkar. Oylamada eşitlik sağlanmışken, yani tanrılar arasında bile bir bölünme yaşanmışken, Athena oyunu Orestes'ten yana kullanarak eril *logosun* buyruğunda düzenlenmiş yeni yasallaştırmanın ortağı olur. Özlem Duva, son oy ile birlikte, yeni yasallaştırmanın kaynağındaki eril *logosun* işleyişini eşitlik ilkesinin kadınlık temsilinin dışlanması üzerinden açıklar:

Elbette ki tanrılar katında dahi bir bölünmeye yol açmış olan bu mesele, kan davasının ve sonu gelmez ölümlerin yargı yoluyla taşındığı bir aklanma aşamasını ve buradan doğacak düzenliliği esas almıştır. Artık burada yazgı, yargı yoluyla kurulacak adalet olmuştur. Ancak bu yargının karakterine bakıldığında düzeni, birliği ve sistemin devamını, adalete tercih ettiği görülecektir. Sonuçta belki kurulan düzen içerisinde bir yasa tesis edilmiş ve yasalar önünde eşitlik (isonomia) sağlanmıştır ama hüküm kurucu eril aklın gölgesinde kalan kadınsı/ zayıf/aşağı olarak görülenler (kadınlar, çocuklar, köleler gibi) daha

baştan bu eşitlik ilkesinin dışında bırakılmıştır. Zira Orestes'in kimliğinde aklanan, erkeksi yargıların kendisidir. (DUVA 2015, 32)

Bu haliyle de, *thesmoi*'dan *nomoi*'a geçiş, *logosun* eril içeriklendirilmesine dayalı olarak ve *logosun* ilke olarak kavranmasına dayalı olarak erkeklik temsilinin ötekisi olarak konumlandırılanları kapsayan bir adalet kavrayışında tecessüm etmez. Yargılamanın ve adalet kavrayışının kurucu ögesi kaotik, kontrolsüz ve patetik temsil edilen kadınsı gücün yasalar aracılığıyla kontrol altına alınması, ehlileştirilmesi ve sınırlandırılması yönünde ilerler. Kadından yana oldukları bilinen, karanlık öç ve intikam tanrıçaları olan Erinyelerin, ailenin ve çocukların bekası için adlarına adaklar adanacak Eumenideslere dönüştürülmesinde ehlileştirme görünürlük kazanır. Kalaycı'nın da ifade etmiş olduğu gibi,

Athena'nın müdahalesiyle Erinyeler'in Eumendiler'e dönüşmesini (böylece kadından yana oluşlarıyla öne çıkan tanrısal varlıklar babasoylu alenin koruyucularına dönüştürülür) ve bu müdahale yüzünden kadının uygar bir toplumda aşkın bir kutsal ya da tehdit edici bir iğrenç olarak inşasını işaret etmektedir. (KALAYCI, 2019)

Dolayısıyla yeni yasallaştırma ve adalet kavrayışında, yeni kurulan babasoylu düzen içerisinde artık Erinyeler gibi kadından yana olan öç tanrıçalarına ihtiyaç duyulmamaktadır. Onlar yeni *polis* ve yurttaşlık tasarımında tasfiyesi gereken arkaik figürlerdir. Eril adalet kavrayışının içeriklendirildiği bu yeni sistemde izleri silinmesi veya bu izlerin dönüştürülmesi gerekmektedir.

Üçüncü Bölüm

İlk iki bölümde ele aldığımız şekli ile, *logosun* eril içeriklendirmesi toplumsal artalandaki halihazırda var olan cinsiyetlendirme pratikleri dahilinde gerçekleşmektedir. Bu bölümde ise, Batı metafiziğine miras bırakılacak olan dikotomik kavrayışın Platon'un felsefesinde sistemli bir şekilde meşruluk kazanmasının olanakları sorgulanacaktır. Her ne kadar ilk kez açık bir biçimde kadınlık temsilinin irrasyonel olan ile imlenmesi Platon'un felsefesinde görünürlük kazanmış olsa da, Platon'un takip ettiği Pythagoras'ın onlu karşıtlıklar öğretisi de oldukça problematiktir:

Sınır ve Sınırsız; Tek ve Çift; Bir ve Çok; Sağ ve Sol; Erkek ve Dişi; Sükûnette olan ve Harekette olan; Doğru ve Eğri; Aydınlık ve Karanlık; İyi ve Kötü; Kare ve Dikdörtgen. (Akt. ARİSTOTELES 2010, 986a-25)

Ahmet Arslan'ın da belirtmiş olduğu gibi, "bu sütunların birincisinde yer alan şeylerin düzen, sınır ve mükemmellik ilkeleri oldukları, diğer sütunun içinde bulunan ve bunlara karşılık olan şeylerin ise tersine düzensizlik, kusurluluk ve sınırsızlık ilkeleri olarak düşünüldükleri açıktır." (ARSLAN 2017, 153) Dolayısıyla düşüncede eril temsiline, erkeklik temsilinin iyi, aydınlık ile özdeşleştirilmesine karşılık; dişil olan, kadınlık temsili kötü ve kusurluluk içerisinde kavranmaktadır. Batı metafiziğine miras bırakılan erkeklik ve kadınlık temsillerinin iyi ve kötü gibi moral değerler ile örülü bir tablo içerisinde hiyerarşik ve dikotomik bir tarzda kavranışının ilk örneğini oluşturması bakımından Pythagoras'ın onlu karşıtlıklar öğretisi oldukça önemlidir. Genevieve Llyod'un da belirtmiş olduğu gibi bu dikotomik ayırım form-madde ayırımının kurgusunda da varlığını sürdürecektir:

Erkeklik ile açık belirlenim veya tanımlanmışlık arasında kurulan bu çağrışım, Yunan felsefi düşüncesinin daha geç dönemlerinde ortaya çıkan form-madde ayırımının gelişim sürecinde de varlığını korur. Erkeklik, etkin, belirlenmiş formula, kadınlık da edilgen, belirlenmemiş maddeyle aynı safta yer alır. Bu eşleştirme için gereken uygun ortam, Yunanlılar'ın insanın üremesine ilişkin geleneksel anlayışınca hazırlanır; bu anlayışa göre baba, biçimlendirici ilkeyi sağlayandır, üremenin gerçek nedensel gücüdür; buna karşılık anne, sadece bu biçimi (formu) veya belirlenmiş olanı kabul eden maddeyi sağlayan ve babanın ürünü olan şeyi besleyendir. (LLYOD 2015, 25)

Bu haliyle de, erkekliğin form ile kadınlığın madde ile özdeşleştirilmesinde Orestes'in yargılanmasında Apollon'un sunduğu anne ile oğul arasında bir kan bağı olamayacağı yönündeki argüman anlaşılır hâle geldiği gibi, temsiller arasındaki karşıtlık sadece form ile madde ayırımına tekabül eden egemenlik pratiğiyle sınırlı değildir. Toplumsal yaşama içkin olan kadınların kamusal yaşamda kendileri olarak var olamama halleri de düşüncedeki erkeklik ve kadınlık temsillerinin kurgusuyla yakından ilişkilidir. Hatice N. Erkızan'ın da belirtmiş olduğu gibi, "yönetmek, egemen olmak ve belirlemek erkeğin erdemidir. Kadının erdemi ise erkeğe itaat etmek, onun egemenliğini ve belirleyiciliğini alçak gönüllülikle kabul etmektir." (ERKIZAN 2012, 20) Bu bağlam içerisinde Klytimestra'nın cezalandırılmasının sebebinin halihazırda verili olan belirlemelere, normlara ve geleneklere boyun eğmemesi, yönetilmeye baş kaldırması olduğunu da söyleyebileceğimiz gibi, kadınların hukuki bir özne veyahut politik bir özne olarak görülmeyişlerinin ardında yatanın toplumsal normlar içerisinde şekillenen erkeklik ile kadınlık temsilleri arasındaki ayrıma dayandığını da ekleyebiliriz.

Elbette ki, kadınlık temsiline, dişil olanın doğaya, bedene, kötülüğe, karanlığa indirgenmesi bunlarla sınırlı kalmaz. Batı metafiziğinin akıl kavrayışının dayandığı ve ataerkil toplumsal yapıda şekillenen dikotomik ayrımlar, Platon'un felsefesinde sistemli bir şekilde kavramsallaştırılarak temellendirilir ve yüzyıllar boyunca etkisi sürecektir eril akıl kavrayışının ilk sistemli kurgulanışını oluşturur. Platon, Pythagorasçılığın onlu karşıtlıklar öğretisine sadık kalarak dikotomik ayrımları felsefi düşüncesinin merkezine yerleştirir ve ruh ile beden, *episteme* ile *doxa*, idealar dünyası ile maddi dünya, akıl ile duyular arasındaki dikotomik ve hiyerarşik ayrım sistemli bir biçimde ele alınarak devam ettirilir. Kadınsı olanın bedenlilik, doğumluluk ve edilgenlik ile özdeş görüldüğü, erkeksiliğin ise *logos* ve etkinlik ile ilişkilendirildiği *Timaios* adlı eserinde dünyanın nasıl meydana geldiğini inceler. Kadınlık temsiline eril dolayımından geçerek kurgulandığını, ruh göçü öğretisine dayalı olarak "Dünyaya gelen insanlardan kötülük yapanlar ya da korkak olanlar ikinci doğuşlarında kadın oldular" (PLATON 2018, 114) şeklinde ifade ettiği pasajda görülmektedir. Dünyaya ilk kez gelişlerinde kötülük yapanlar veyahut cesaretli davranması gereken durumda korkaklık edenler, ikinci kez gelişlerinde bir merteye düşüşü olarak kadın bedeninde dünyaya gelirler. Tıpkı ruhun bedene hapsolması gibi, kötülük yapanlar veya korkak olanlar da kadın bedenine hapsolurlar. Ancak bununla sınırlı kalmaz ve ilerleyen pasajlarda üreme hakkında, Antik Yunan toplumlarında halihazırda verili olan etkin erkek – edilgin kadın ayrımını sürdüren bir bakış açısını tekrar eder. Erkek üreme aygıtını akılsız bir hayvan gibi, bencil ve egemen olmak istemesi üzerinden tanımlarken; kadını da doğurganlık yetisi üzerinden kavrayarak, belirli bir süre boyunca doğum yapmamış kadını sinirli, huzursuz ve acılar içinde tasvir eder. Ona göre, "erkek ne zaman ki gözle görülemeyecek kadar küçük canlılarını kadının rahmine serperse bu huzursuzluk sona erer." (PLATON 2018, 115) Üremenin pasif nesnesine indirgenen kadınlık temsili doğası gereği böyle olduğundan erkeğin *döllemesine*, genişletecek olursak egemenliğine, iktidarını kurmasına ihtiyaç duyar.

İlginçtir ki, kadınlık temsili ile özdeşleştirilen doğumun olumsuz anlamlarına rağmen bir *daimon* olarak *erosu* konu edindiği *Şölen* adlı eserinde, erkekler arası yaşanması muhtemel homoseksüel arzu aracılığıyla doğuma *epistemik* bir değer atfeder. Bu eserde ilk bakışta dikkat çekici olan Sokrates'in eserin başında flüt çalan kızları dışarı göndermesidir. Akıllara şu soru gelir: Platon sadece müzik çaldığı için orada bulunma hakkına sahip olan bu kızları neden dışarı gönderme ihtiyacı hissetmiştir? Çünkü bilindiği kadarıyla herhangi bir şekilde hizmet etmeyecekse bu alanlar kadınlara açık değildir. Vigdis Songe-Møller, bu duruma dikkat çeker:

Barbara Freeman flütçü kızın tekrardan dışarı gönderilebilmesi için orada bulunduğunu belirtmiştir. Bu nedenle, diyalogun teması henüz açıklanmadan önce bile, en başından itibaren önemli karşıtlık meydana gelmektedir: *logos* -ki söz, konuşma, akıl veya düşünce olarak çevrilebilir- ile kadın veya kadınsı olan arasındaki karşıtlık. Bu gerilimin tüm diyalog boyunca ilerlediği görülecektir. Diyalogun ana temasını görünüşte masum bir açıklama ile Platon'un belirtmesinin tipik bir örneğidir. (SONGE-MÖLLER 2002, 95)

Dolayısıyla *erosun* konu edindiği bu eserde daha en başından kadınlık temsili ile *eros* arasında bir uzlaşmazlık olduğunu -ilerleyen bölümlerde de ele alınacağı gibi- varsayabiliriz. Sokrates *erosu* dair bildiği her şeyi bilge bir rahibe olan Diotima'dan öğrendiğini dile getirerek başlar. Diotima bulunmasına müsaade edilmeyen bu alanda değildir, onun düşüncelerini aktarma görevini Sokrates üstlenmiştir. *Erosun* varlığına dair anlatılan mitte *eros*, babası bolluk iken annesi yokluk olan Afrodite'in doğduğu gün "döllendiğinden" her zaman güzeli arayan, seven; kusursuz olmadığından dolayı tanrı ya da tanrısal olanla ilişkilendirilmekten ziyade, *daimon* -yarı tanrısal bir varlık olarak- olarak tanımlanır:

Aphrodite dünyaya geldiği gün, bütün Tanrılar bir şölendeymiş. Zekânın oğlu Bolluk da aralarındaymış. Yemekten sonra Yoksulluk şöleden payını istemeye gelmiş, kapının önünde durmuş beklemiş. Tanrı şerbeti ile sarhoş Bolluk Zeus'un bahçelerine çıkmış ve bir yerde sızmış. Çaresizlik içinde yaşayan Yoksulluk, Bolluk'tan bir çocuğu olmasını kurmuş, gitmiş yanına yatmış ve Sevgiye (aşka) gebe kalmış. Aphrodite'in doğduğu gün ana karnına düştüğü için Sevgi (aşk) bu Tanrının kulu, yoldaşı olmuş. Aphrodite güzel, o da yaradılıştan güzele düşkündür. (PLATON 2006, 203b-c)

Bilgi ve bilgisizliğin, ölüm ve ölümsüzlüğün ortasında her zaman bilgiyi ve ölümsüzlüğü arayan bu varlık, mutlu olma, güzele ve iyiye yakın olma arzudur ve bir anlamıyla da erdemdir. Eril dikotomiye içkin bir şekilde, ölümlü insan yaşamı karşısında ölümsüzlük arzusunda cisimleşen *eros*, erkeğin spermi aracılığıyla hayat vermesi ile türün devam ettirilmesi arasında benzerlik kurarak heteroseksüel *eros*a anlam atfettiği gibi; erkekler arası yaşanması muhtemel homoseksüel *eros*a da seven ile sevilen arasında tesis edilen bilgelik üzerinden bir değer atfeder:

Bedenlerinde bereket taşıyanlar daha çok kadınlardan yana gider; onların sevme yolu, çocuk üreterek ölümsüzlüğü sağlamaktır. Adlarını yaşatarak, gelecek bütün zamanlar boyunca mutluluğa ereceklerini sanırlar. Ama canlarında bereket olanlara gelince; çünkü böyleleri de var; onlar bedenden çok daha verirler can ürünlerini. Nedir canın ürünleri? Düşünce ve daha ne varsa. (PLATON 2006, 208e-209a)

Heteroseksüel *eros* ile kadınlık temsilinin bedene, doğaya, spermin taşıyıcısına indirgendiği tema tekrarlanır. Beden, doğa veya *logos* ortak bir öz dolayısıyla, iyi ideasının yansımaları olarak birbirlerine bağlı olsalar da özsel olarak birbirlerinden ayrı alanları temsil ederler. Ruhun bedene düşmesi ve hapsolmesi gibi, *eros* da özsel olarak farklı olduğu ölümlü bedene sıkışıp kalmıştır. Bu hapisneden kurtulabilmesinin imkânı heteroseksüel *eros* kavrayışında da açığa çıktığı gibi, bedensel doğuma dayalı türün devamı aracılığıyla tür üzerinden gerçekleşen ölümsüzlük ekseninde gerçekleşir. Bu sebepten ötürü de, bedenliliğe gönderimde bulunan kadının doğurma eylemi, *logos*un ehli erkeğin spermi aracılığıyla ölümsüzlük ile ilişkisinde kavranır. Adriana Cavarero'nun da ifade etmiş olduğu gibi,

Platon'un ölümsüzlüğe bu denli tutkuyla bağlanması –kuşakları oluşturan fiziksel döngüye bile ölümsüzlük atfedecektir– diyalektik olarak, doğumu suçlamaktan “kurtarabilen” bir bakış açısını ima eder. Daha sonra değişik kılıklar altında yeniden ortaya çıkacak olan en eski ataerkil sembolizm, *doğumu* ölmeye yazgılı canlı varlıklar ürettiği için suçlar. Başka bir deyişle, merkezi bir kategori olan ölüm korkusunu, doğuma yansıtarak onu ölümün *nedeni* olarak görür. (CAVARERO 2017, 147-148)

Erkekler arasında yaşanması muhtemel homoseksüel *eros* da ise, ruhtaki iyilik, güzellik ve bilgelige duyulan sevgi, erdemlerin doğumuna imkân sağlaması bakımından bir araca dönüştürülmüştür ve bu *eros* aracılığıyla güzel ile kurulan tekil ilişkiler sayesinde sevgililer tümele, *epistemeye* dolayısıyla ölümsüz olana, ölümsüzlüğe yönelir. *Eros*un bu ikili yapısı arasında elbette ki üstün görülen ruhsal doğum aracılığıyla tümelin, güzelin, iyinin bilgisine götüren erkekler arası homoseksüel *eros* olacaktır. Bedensel doğum ve ruhsal doğum arasındaki bu karşıtlık bedensel doğumun bir şekilde ölüme yazgılı olmasıyla, ölümü çağrıştırmasıyla ilgilidir. Ruhsal doğumu temsil eden homoseksüel *eros* ise bu ölüm yazgısının kırılmasına, tanrısal olana yani ölümsüz olana ulaşılmasına gönderimde bulunur. Dolayısıyla ruh ile beden arasında kurgulanan dikotomik ve hiyerarşik ayrım *eros* aracılığıyla doğumun içeriklendirilmesinde de devam ettirilmektedir.

Heteroseksüel ve homoseksüel *eros*'taki bu fark üreme ve aşk ya da arzu arasındaki, ölüm ve ölümsüzlük arasındaki, erkeklik ile kadınlık arasındaki cinsel farkın da kurucu ögesini oluşturur. Bu bağlam üzerinden Diotima'nın konuşmasında şekillenen *eros* kavrayışında homoseksüel *eros*un neden sadece erkekler arası bir ilişkiyi ele aldığı veya neden kadınlar arasında yaşanması muhtemel bir homoseksüel *eros*un dile getirilmediği sorusu da önem kazanır. Esere dönecek olursak, ilk bölümlerinde Aristofanes cinsiyetlerin nasıl mümkün olduğuna ilişkin ele aldığı mitte hem erkek hem de kadından oluşan çift bedenli androjenlerden bahsedilmektedir. Bu mite göre insanlar ilk olarak erkek-erkek, kadın-kadın ve erkek-kadın olmak üzere iki beden bütünlüğünden oluşmuş bir bütünlük şeklinde vardılar. Tanrılara karşı koymaya yeltendikleri zaman Zeus tarafından ikiye ayrılmış bu insanlar, tamamlanabilmek için diğer yarılarını aradıklarından dolayı *eros* mümkün olmaktadır. Eser boyunca kadınlar arası yaşanması muhtemel olan *eros*un açık bir biçimde konu edildiği tek satır da bu anlatıda bulunur: “Fakat bir dişiden kesilme kadınlar erkeklere hiç yüz vermezler ve daha

çok kadınlara meylederler, seviciler bunlar arasından çıkar.” (PLATON 2006, 191e) Bu haliyle de *erosa* atfedilen epistemik değer mizojinik yapısı, eşcinsel kadın deneyimine karşı suskunluğun devam ettirilmesinde de açığa çıkar. Dolayısıyla *erosa* atfedilen epistemik değer erkeklik temsili ile örülmüş bir imkân alanından kavranmaktadır. Son söz olarak söylenebilir ki, Platon her ne kadar *epistemeyi* veya tümelin bilgisini maddi dünyanın dışında konumlandırmış olsa da, onun üretmeye talip olduğu veya hakkında söz söylemeye talip olduğu bilgi, doğrudan maddi dünyaya içkin olan toplumsal cinsiyet pratikleri içerisinde şekillenmektedir.

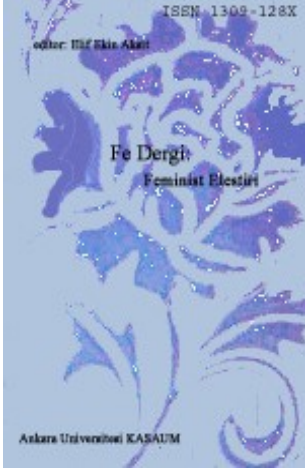
Sonuç

Sonuç olarak, dikotomik ve hiyerarşik ayrımlardan hareketle kurulan aklın içeriklendirilmesi toplumsal cinsiyet pratiklerinden azade bir şekilde gerçekleşmemektedir. Yasa koyucu, tragedya yazarı veya filozof, yaşadıkları toplumun hâkim değerleri içerisinde şekillenen düşünce yapıları içerisinde düşünür ve eyerler. Dolayısıyla ataerkil bir toplum olan Atina toplumunun değer ve yargıları içerisinde şekillenen akıl kavrayışının erkeklik temsili ile özdeşleştirilmesi bir bakıma anlaşılabilir bir yapıdadır. Akılsal ve nedensel bağlantılar içerisinde, söze dayalı ikna aracılığıyla şekillenen yasa yapımı ve yasaya bağlı yurttaşlık kavrayışı, kadınların hukuki bir özne veya politik bir özne olarak tanımlanmamış olmalarıyla şekillense bile, insanlık tarihinde bir ilki temsil etmesi bakımından kıymetlidir. Bununla beraber, iknaya dayalı demokrasi kavrayışı içerisinde şekillenen felsefi düşüncenin gelişmesine imkân tanınması bakımından da değerlidir. Dolayısıyla anakronik bir bağıntı kurarak yaşadığımız dünyanın değer ve yargılarından hareketle Atina toplumuna ve bu toplumda gelişen felsefe geleneğine haksız veya yersiz eleştiriler yönelmekten ziyade; toplumsal ve kültürel olan ile düşünsel olan arasındaki bağıntıya ve felsefi düşüncedeki, bu düşüncenin akıl kavrayışındaki erkeklik temsiline işaret ederek cinsiyetçi temsillerden arındırılmış, çoğulcu ve daha demokratik bir felsefe yapma tarzının imkânı üzerine düşünmeyi amaçlamaktayız. Erkızan'ın da ifade etmiş olduğu gibi, “Hakikat, hakikat dışına atılan ‘insanın’, ‘kadının’ varlığını ‘göstermelidir’ bu kez. Hakikat, bu ‘atılmanın gayri-meşruluğunu, gayri ahlakiliğini ve hepsinden önemlisi gayriinsaniliğini ortaya çıkarmaktadır artık.” (ERKIZAN 2012, 14) Dolayısıyla toplumsal, kültürel ve düşünsel olandaki mizojinik örüntünün ortaklığını dile getirmek farklı tahayyül imkânlarının sorgulanmasını hedef aldığı gibi, hakikat dışına atılanların varlığını göstermeyi amaçlar.

Kaynakça

- Aiskhülos. *Oresteia*. (İstanbul: Mitos-Boyut:2016).
- Aristoteles. *Metafizik*. (A. ARSLAN, Çev.) (İstanbul: Sosyal Yayınlar:2012)
- Aristoteles. *Politika*. (M. TUNÇAY, Çev.) (İstanbul: Remzi Kitabevi:2018)
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi I*. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları:2017)
- Boyacı, Nihal Petek. "Platon'da Kadın Sorunu Üzerine Bir Tartışma". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 18, 205-230 (2014). <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/804011>
- Cavarero, Adriana. *Platon'a Rağmen Antik Felsefesinin Feminist Bir Yeniden Yazımı*. (İstanbul: Otonom Yayıncılık:2017)
- Croix G.E.M. de. Ste. *Antik Yunan Dünyasında Sınıf Mücadelesi*. (Ç. SÜMER, Çev.) (İstanbul: Yordam Kitap:2013)
- Duva, Özlem. "Mitostan Logos'a Yargının Cinsiyetlendirilmesi ve Hukukun Eril İnşası". *Ankara Barosu Dergisi* 4, 29-42 (2015). <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/398467>
- Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü*. (İstanbul: Remzi Kitabevi:2011)
- Erkızan, Hatice. N. *Aristoteles Yazıları Feminizm ve Aristotelesçi Feminizm Üzerine*. (İstanbul: Sentez Yayıncılık:2012)
- Kalaycı, Nazile. "Yaralarım Benden Önce Vardı: Uygarlığın Kuruluş Mitlerine Dair Feminist Bir Okuma". (2019) 04.24.2020. <https://www.e-skop.com/skopbulten/yaralarim-benden-oncevardi-uygarligin-kurulus-mitlerine-dair-feminist-bir-okuma/4991>
- Llyod, Genevieve. *Erkek Akıl*. (M. ÖZCAN, Çev.) (İstanbul: Ayrıntı Yayınları:2015)
- Nadareishvili, Ketevan. "Aeshylus' 'Mysogynism' In Oresteia". *Phasis Journal* 11, (2008):101-108
- Platon. *Şölen*. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları:2006)
- Songe-Moller, Vigdis. *Philosophy Without Women*. (London: Continuum Books:2002)
- Thucydides, *The Peloponnesian War*, (M. HAMMOND, Çev.) (Oxford: Oxford University Press:2009)
- Vernant, Jean-Pierre. *Yunan Düşüncesinin Kaynakları*. (İstanbul: Cem Yayınevi:2017)
- Yalçinkaya, Ayhan ve Ağaogulları, Mehmet Ali (ed). vd. *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*. (İstanbul: İletişim Yayınları:2016)

Yayınlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM
Adres: Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Cebeci 06590 Ankara



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 13, Sayı 1
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

***A Forgotten Figure of Philosophical Theology:
Marguerite Porete***

Eylem Canaslan

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 10 Haziran 2021

Yazı Gönderim Tarihi:18.01.2021

Yazı Kabul Tarihi: 05.05.2021

Bu makaleyi alıntılanmak için: Eylem Canaslan, “**A Forgotten Figure of Philosophical Theology: Marguerite Porete**” *Fe Dergi* 13, no. 1 (2021), 155-164.
URL: http://cins.ankara.edu.tr/25_12.pdf

Bu eser akademik faaliyetlerde ve referans verilerek kullanılabilir. Hiçbir şekilde izin alınmaksızın çoğaltılamaz.

A Forgotten Figure of Philosophical Theology: Marguerite Porete
Eylem Canaslan*

The Mirror of Simple Annihilated Souls and Those Who Only Remain in Will and Desire of Love is regarded as one of the most enigmatic and influential manuscripts in the history of medieval Christian mysticism. Its author was not known until the mid-twentieth century. In 1946, Romana Guarnieri identified Marguerite Porete, condemned and burned at the stake for “relapsed heresy” in Paris in 1310, as the author of this book. This paper aims to introduce Marguerite Porete, who is one of the most interesting forgotten women thinkers in the history of ideas. It will present the major sequences of her life, recount the rediscovery of *The Mirror of Simple Souls* by Guarnieri, and focus on its literary structure and certain philosophical themes it contains or implies. These selected themes are as follows: the subversion of the distinction between the learned and the ignorant, the opposition between Reason and Love, a naturalism beyond ascetism, a call for the constitution of a new subjectivity “beyond good and evil” and a concept of annihilation that denies the existence of free will.

Keywords: Marguerite Porete, *The Mirror of Simple Souls*, Romana Guarnieri, Christian Mysticism, Women Theologians

Felsefi Teolojinin Unutulmuş İsmi: Marguerite Porete

Le Mirouer des simples âmes anienties et qui seulement demourent en vouloir et désir d’amour [Yalnızca Sevgi İsteği ve Arzusunda Kalıp Hiçleşen Sade Ruhların Aynası] adlı eser, Ortaçağ Hıristiyan mistisizminin en ilginç ve etkili metinlerinden biri olarak kabul edilir. Bu eserin gerçek yazarı, yirminci yüzyılın ortalarına dek teşhis edilmemiştir. *Le Mirouer des simples âmes*’in, “tekrarlanan sapkınlık” suçundan mahkûm edilip 1310’da Paris’te yakılarak öldürülen Marguerite Porete’in kayıp eseri olduğu Romana Guarnieri tarafından 1946 yılında açığa çıkarılmıştır. Bu makale, fikirler tarihinin unutulmuş kadın düşünürlerinin en ilginçlerinden biri olan Marguerite Porete’i tanıtmayı amaçlamaktadır. Sırasıyla, Porete’in yaşamından başlıca kesitleri sunacak, *Le Mirouer des simples âmes*’in Guarnieri tarafından keşfedilme serüvenini aktaracak, ardından da eserin edebi yapısı ve içerdiği veya ima ettiği belli felsefi temalar üzerinde duracaktır. Porete’in metninden hareketle seçilen bu temalar şöyledir: ehil – cahil ayrımının tersine çevrilişi, Akıl ile Aşk arasında kurulan karşıtlık, çileciliği reddeden natüralist bakış, iyinin ve kötünün ötesinde diye nitelenebilecek yeni bir öznel kuruluşuna çağrı ve özgür iradeyi reddeden bir hiçleşme (anéantissement) kavramı.

Anahtar Kelimeler: Marguerite Porete, *Le Mirouer des simples âmes*, Romana Guarnieri, Hıristiyan Mistisizmi, Kadın Teologlar

* Arş. Gör. Dr., Kırklareli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, eylemcanaslan@klu.edu.tr, 0000-0001-6121-8781, Yazı Gönderim Tarihi: 18.01.2021, Yazı Kabul Tarihi:05.05.2021

Giriş

*İşte bu fakir mahlûk onu burada aramaya koyuldu.
Tanrı'yı yarattıklarında bulmak istercesine onun hakkında yazabileceğini düşündü.
Ve bu işittiklerinizi yazdı işte.
Ümit eder ki hemcinsleri, yazıları ve sözleriyle, ondaki Tanrı'yı bulabilsin.*

Marguerite Porete, *Le Mirouer des simples âmes*, [96]¹

Cinsiyet eşitliği konusunda duyarlı olan çoğu eski felsefe öğrencisi, öğrenimlerinin başında belli bir tarihi döneme yoğunlaşan bir ders alırken veya klasik bir felsefe tarihi kitabı okurken, herhalde şu soruyu bir kez olsun aklından geçirmiştir: Filozofların hepsi de erkek miydi? İlk örneklerinin verilmeye başladığı 1980'lerden günümüze dek sayıları ve kapsamı giderek artan, tarihteki görmezden gelinmiş kadın filozofların izini süren çalışmalar sayesinde bu sorunun cevabını artık çok daha iyi biliyoruz:² Hayır, tüm filozoflar erkek değildi. Nitelikli eğitim fırsatından ve kamusal görünürlükten yoksun oldukları halde, maruz bırakıldıkları tüm toplumsal dezavantajlara rağmen, sadece yakın zamanlarda değil tarihin daha eski dönemlerinde de temel felsefi problemler üzerine düşünülmüş ve yazılmış, hatta yenilerini önermiş birçok kadın filozof vardı.

Feminizm felsefeye iki önemli yordam kazandırdı. Bir yandan eleştirel yöntem(ler)iyile, fikirler tarihindeki eril kanonlaştırma politikalarını, söylem kuruluşlarını teşhis ve tahlil edip, görünümün ardında işleyen mistifikasyonları ortaya serdi. Böylelikle de sonraki araştırmacıları resmi felsefe tarihini alımlama biçimleri konusunda daha donanımlı kıldı.³ Diğer yandan ise arkeolojik kazılardakine benzeyen bir titizlikle yürüttüğü tarihi araştırmalarıyla, unutulmuş (veya unutturulmuş) kadın filozofları ve düşünürleri gün yüzüne çıkarttı. Bu makale bu ikinci kazanımın ışığında yazılmıştır. Teolojik fikirler tarihinin, özel olarak da Hıristiyan mistisizminin en ilginç ve önemli düşünürlerinden biri olan ve “tekrarlanan sapkınlık” hükmüyle 1310 yılında Paris'te yakılarak öldürülen Marguerite Porete'ye adanmıştır. Sırasıyla, onun yaşamından bazı önemli kesitleri sunacak, *Le Mirouer des simples âmes* adlı eserinin keşfedilme serüvenini aktaracak, ardından bu eserin edebi yapısını ve içerdiği veya ima ettiği bazı önemli felsefi temaları ele alacaktır. Eserin edebi yapısına değinilmesinin nedeni, simge ve karakterlerinin çeşitliliği, dilinin gelişkinliği ve hikâyeleştirme tekniğindeki yetkinliği bakımından *Le Mirouer des simples âmes*'in çağdaş literatürde artık sadece felsefi ve teolojik bir çalışma değil, aynı zamanda edebi bir eser olarak da kabul edilmesidir. Fakat bu makalenin temel amacı felsefi bir gözle Marguerite Porete'i tanıtmak olduğundan, söz konusu değini kısa tutulacak ve okurun sunulan felsefi temaları daha rahat alımlamasını sağlayacak bir şekilde eserin temel edebi yapısının takdimiyle sınırlandırılacaktır. Eserde vurgulanacak beş felsefi tema ise “ehil – cahil ayrımının tersine çevrilişi”, “Akıl ile Aşk arasında kurulan karşılıklı”, “çileciliğin reddi”, çağdaş bir çağrışımla “iyinin ve kötünün ötesinde” diye nitelenebilecek “yeni bir öznellik kuruluşuna çağrı” ve Porete'in yorumladığı biçimiyle Hıristiyan “hiçleşme (*anéantissement*) kavramı” olarak özetlenebilir. Makale yazarının ilgilendiği “natüralizm”, “panteizm” ve “özgür iradenin reddi” gibi daha genel felsefi sorunsalların doğrudan belirlediği bu tema seçiminde, ayrıca, Porete'in mistik geleneğe yaptığı en özgün katkılar ve özellikle yargılanmasına sebep olan görüşleri de dikkate alınmıştır.

Marguerite Porete'in Yaşamı

Porete'in yaşamıyla, daha çok da öldürülüşüyle ilgili detaylar dönemin kronikleriyle, hakkındaki soruşturma ve yargılama tutanaklarından bilinmektedir. Mahkeme belgelerine göre, bugünkü Belçika'nın güneyinde yer alan Hainaut bölgesindedir. Doğduğu tarih tam olarak bilinmese de *Le Mirouer des simples âmes*'in çağdaş İtalyanca baskısının editörlüğünü üstlenen Angelo Morino, Porete'in 1250-1260 yılları arasında doğduğu tahmininde bulunmuştur (Koher 1999, 23). Ailevi kökeni ve sosyal statüsü hakkında günümüze kesin bilgiler ulaşmamıştır. Valenciennes'de kitabını kalabalıklara okuduğu için 1296-1306 yılları arasında muhtemelen birden fazla kez tutuklanmıştır. Bu tutuklamalar sonrasında kitabı Cambrai bölgesi piskoposu Guido de Collemezzo'nun emriyle yazarının huzurunda yakılmış, kitabındaki düşünceleri sözlü veya yazılı olarak yayması yasaklanmıştır. Fakat Porete kitabının bir kopyasını saklayıp halka açık okumaya devam etmiştir. Bunun üzerine, Ekim 1308 civarı Paris'e getirilir ve Fransa genel engizitörü Guillaume Humbert gözetiminde yargılanır (Field 2017, 10). Davası başlamadan önce, muhtemelen nedamet getirmesi için on sekiz ay hükümsüz hapsedilir. Buna rağmen Porete, kovuşturmanın başlaması için gerekli olan engizisyon yeminini vermeyi, hatta engizitörleriyle

konusmayı bile reddetmiştir. 1310 yılının Mart ayında başlayan yargılamada, mahkemenin kendilerine danıştığı Paris Üniversitesi'nden teologlar Porete'in kitabından alıntılanan önermelerin sapkın olduğu ve bunları içeren bir kitabın yok edilmesi gerektiği, kanonistler ise Porete'in işbirliğine yanaşmaması ve inatçılığından dolayı sapkın olarak nitelenebileceği görüşünü iletilmişlerdir.⁴ Nihayet kanonistlere yeniden danışıldıktan sonra, Cambrai'deki daha önceki tutuklanmalarına da atıfla, Porete hakkında "tekrarlanan sapkınlık" hükmü verilir. Bu hüküm doğrultusunda Porete cezasının infazı için seküler yetkililere teslim edilir ve 1 Haziran 1310 günü, Fransa tarihindeki birçok idamın ve işkencenin gerçekleştirildiği Place de Grève'de (şimdiki adıyla l'Hôtel de Ville Meydanı), bir kronikte aktarıldığına göre seyredenleri ağlatacak kadar büyük bir asalet içinde yakılarak öldürülür (Brown 2013a, 320). Kitabı da kendisiyle birlikte yakılarak yok edilmiş, kopyalarının bulundurulması yasaklanmıştır. Tarihçi Henry Charles Lea'nin (1825-1909) belirttiğine göre, F Porete'in yakılışı Paris'teki ilk resmi *auto de fedir*⁵ (2010, 122-123).

Porete'in eserinin sapkınlıkla suçlanmasının başlıca nedeni panteizm ve Sünni İslam geleneğindeki yaklaşık karşılığı ibahilik olan antinomianizm, yani kendini dini ve ahlaki yasaların üstünde görüp bunları reddetmektir (Bryant 1984, 208). Bazı yorumcular bir kilise teşkilatı veya nüfuzlu bir aile tarafından korunmadan öğretilerini kendi başına, bir başka deyişle "kadın başına" yaymış olmasına da dikkat çeker (Kocher 1999, 26). Porete'in infazı, bir kadın teoloğa yönelik bu infaz, Papalık engizisyonunun Avrupa'daki heterodoks ve komüniter dini gruplar üzerindeki baskısını artırmasının da miladı sayılır. Onun davasından hemen sonra, Papa V. Clementius'un davetiyle 1311-1312 yılları arasında Fransa'da toplanan Vienne Konsili'nde sapkınlığa karşı yasalar kesinleştirilecek ve kuzey mistisizmiyle mücadele sistemli hale getirilecektir (Brown 2013a, 331-332).

***Le Mirouer des simples âmes*'in (Yeniden) Keşfedilmesi**

On dördüncü yüzyıldan yirminci yüzyıla kadar, Porete'in yakılmasına sebep olan ve mahkeme tutanaklarında adı anılmayan kitabının aslında *Le Mirouer des simples âmes* olduğu bir sır olarak kalmıştır. Tam adı *Le Mirouer des simples âmes anienties et qui seulement demourent en vouloir et désir d'amour* [Yalnızca Aşk İsteği ve Arzusunda Kalıp Hiçleşen Sade Ruhların Aynası] olan ve genellikle *Le Mirouer des simples âmes* [Sade Ruhların Aynası] diye kısaltılarak anılan bu eser, dönemin dini ve entelektüel eğilimlerinin aksine Latince değil yerel bir dilde, Eski Fransızca olarak, yani sekizinci ve on beşinci yüzyıllar arasında Fransa'nın kuzeyi ile Belçika'nın bazı bölgelerinde konuşulan dilde yazılmıştır. Yüzyıllar boyunca yazarı bilinmeksizin okunmuş, Latinceye, İngilizceye ve İtalyancaya çevrilmiş, çeşitli heterodoks dini hareketler içerisinde etkili olmuştur. 1946 yılında ise Özgür Ruh ve Béguine hareketi uzmanı olan İtalyan Romana Guarnieri (1913-2004), *Le Mirouer des simples âmes*'i Marguerite Porete'in kayıp eseri olarak teşhis ettiğini duyurmuştur.⁶ Guarnieri önce Vatikan Kütüphanesinde (Rossianus 4) Porete'in davasıyla aynı yıla ait olan ve muhtemelen delil olarak çevrilmiş ilk Latince versiyonun bir örneğini bulmuştur. Bu örneğin sonunda üç din adamının temkinli ama olumlu tepkilerine (*approbatio*) de yer verilmektedir; ki bunlardan biri Belçikalı teolog Godefroid de Fontaines'dir (1250-1309). Bu ektaki isimlerin geldikleri bölgeden hareketle, Guarnieri metnin on üçüncü yüzyıl sonunda Fransızca konuşulan kuzey bölgelerde yazılmış bir orijinali olması gerektiği sonucuna varmıştır. Daha sonra, bu varsayımın izinde, eserin Chantilly Şatosu arşivlerindeki Fransızca elyazmalarına ulaşacaktır.⁷ Béguine ve Özgür Ruh hareketini⁸ iyi bilen Guarnieri, böylesi bir metnin bu gruplarla ilişkili biri ve bilhassa da üslubu ve içeriği sebebiyle bir kadın tarafından yazılmış olabileceği hipotezinden hareketle araştırmalarını derinleştirmiştir.

Aslında Guarnieri'den önce Florio Banfi de 1940'ta yayımladığı ve Guarnieri'nin de yararlandığı bir çalışmada, söz konusu eserin orijinalinin Fransızca olarak on üçüncü yüzyılın sonunda yazılmış olabileceğini daha önce zaten tahmin etmiştir. Fakat Banfi yazarın erkek bir rahip olabileceğini düşünmüşken, Guarnieri yazarın kadın olması gerektiği fikrinden hareketle araştırmalarına yön vermiştir (Field, Lerner ve Piron 2017, 154-155). Bu sayede de Paul Fredericq'in (1850-1920) 1889 yılında yayımladığı engizisyon belgeleri derlemesinde aradığı yazar adayını, yani Marguerite Porete'i bulabilmiştir. Porete'in suçlamalara konu olan ve o döneme dek kayıp olduğu düşünülen eserinden mahkeme tutanaklarında yapılan alıntılar ile *Le Mirouer des simples âmes*'in Vatikan Kütüphanesinde bulunduğu Latince versiyonunun "neredeyse birebir" örtüşüğünü saptamıştır (Brown 2013b, 706-708). Guarnieri'nin bu teşhisi konunun diğer uzmanları tarafından da benimsenmiştir ve artık günümüzde Marguerite Porete, yüzyıllarca anonim kalmış *Le Mirouer des simples âmes*'in yazarı olarak kabul edilmektedir.⁹

Le Mirouer des simples âmes'in Edebi Yapısı

Le Mirouer des simples âmes Fransızca yazılmış ilk dini metinlerden biri olarak bilinir (Behnke 1996, 2). Ortaçağda yerel dilde bir kitap yazmak, entelektüel birikimin demokratikleşmesi yönünde önemli ve cesur bir adım sayılmalıdır. O dönem bu türden girişimlerin, Avrupa'da bilginin sağladığı iktidara neredeyse tek başına sahip olan Katolik Kilisenin ve onun hakimiyetindeki eğitim kurumlarının tepkisini çekmesi kaçınılmazdır. Dahası, yerel dillerde yazılan dini kitaplarda kadınların öncü olduğu söylenebilir. Örneğin Almandada da ilk mistik metinlerden birini yazan bir kadın teolog, *Fliessenden Lichts der Gottheit* [Tanrı'nın Akan Işığı] adlı eserinde Latince bilmeden böyle bir eser yazmaya giriştiğini özellikle belirten Magdeburglu Mechthild'tir (c.1207/1212-c.1282).¹⁰

Porete'in toplam 139 kısa bölümden oluşan¹¹ metninin zengin bir edebi kurgusu vardır. Diyalog tarzında kaleme alınmıştır ve teatral öğeleri kuvvetlidir. Metinde sözlü geleneğin izleri hâlâ hissedilir; örneğin yazar kitabın “dinleyicileri”nden bahseder, okurlarından değil. Ortaçağ edebiyatından, şövalye romanlarından da birçok öğe barındırır. Dramatik yapı Ruh (*Âme*), Aşk (*Amour*) ve Akıl (*Raison*) arasında gerçekleşen bir tartışma (*débat*) şeklinde örülmüştür. Aşk Ruh'u ikna etmek için Akıl'ın sorularını cevaplar. Metin ilerledikçe araya İnanç, Hakikat, İdrak, Erdemler gibi yan karakterler de girer ama konuşma asıl olarak üçü de dışıl ve alegorik karakterler olan Aşk, Ruh ve Akıl arasında geçer. Aşk sözcüğünün Fransızcadaki eril olmasına rağmen Porete'in Tanrı'nın sesi ve özü olan Aşk'ı dışıl bir karakter olarak tasvir etmesi özellikle dikkat çekicidir.

Metne adını veren ayna imgesi, Ortaçağ Avrupası'nda hem seküler hem de dini edebiyatta sık kullanılan metaforlardandır. Bu metafora özellikle kişinin kendiyile, başkasıyla, sevgilisiyle veya kurtarıcısıyla karşılaşmasına, kendindeki başkayı, başkadaki aynıyı bulmasına dair anlatılarda rastlanır. Bu anlamda Porete'in belli bir edebi geleneği devam ettirdiği söylenebilir (Wright 2009, 69-70). Onun eserinde ayna, ruhun yansımaları temsil eder. Ruh kendi dünyeviliğinden ve bireyselliğinden sıyrılıp, yani hiçleşip sonsuz ilahi aşka yaklaştıkça, yansımaları da sadeleşip berraklaşır. Porete'in ayrıca Kutsal Kitap'taki ve mistik geleneklerdeki dini sembollere de göndermeleri vardır. Ruhun arınmasını temsil eden ateş sembolü bunların en yaygınıdır. Ayrıca Tanrı'nın sevgilisi olarak ruh tasvirlerinde, Kutsal Kitap'ın “Ezgiler Ezgisi” kısmından türetilmiş birçok vuslat imgesi göze çarpar.¹² Ortaçağ metinlerinde sık karşılaşılan bir başka metafor olan “merdiven”in ise Porete'in eserinde ancak dolaylı ve aykırı bir biçimde bulunduğu söylenebilir. Dolaylı olmasının nedeni, Porete'in merdiven sözcüğünü hiç kullanmamış olmasıdır. Aykırı olmasının nedeni ise şöyle izah edilebilir: *Le Mirouer des simples âmes*'in konusunu, Aşk'ın yani bizzat Tanrı'nın rehberliğinde ruhun geçtiği yetkinleşme aşamaları ve en sonunda bu ruhun ilahi güçle birleşmesi oluşturur. Fakat bu aşamalar eser boyunca doğrusal bir şekilde sunulmaz. Dolayısıyla Porete'in metninde örtük bir merdiven imgesi varsa bile, bu merdiven adeta sarmaldır. Ruh yetkinleşme aşamalarını teker teker geçmez, bazen daha önce geçtiği bir aşamaya geri döner, sonra yeniden ilerler. Dahası, ruhun evrimi merdiven imgesinin ilk olarak çağrıştılabileceği gibi yukarıya doğru değil, aşağıya, bireysel ruh ve onun dışsal aidiyetleri için hiçlik ve yok olma anlamına gelen, ama aslında hakikatin kendisi olan bir uçuruma doğru uzanır. Hiçlik uçurumuna doğru bu yolculuğunda, Ruh Akıl'ın hegemonyasından, dışsal tabiiyetler ve zorunluluklardan, bir başka deyişle yasalardan ve itaatin zorlamasından kurtulur ve sadece tanrısal irade tarafından yönlendirilir hale gelir. Daha doğrusu, tanrısal irade ve Aşk'ın kendisi haline gelir. Amy Hollywood'un ifadesiyle, “ruh kendi hiçliğine düştüğünde, her şey olan Tanrı'nın kendisi haline gelir” (2016, 138).

Le Mirouer des simples âmes'deki Önemli Felsefi Temalar

Le Mirouer des simples âmes ve onun içerdiği temalar teolojik, felsefi, edebi, tarihi veya daha genel bir tanımla kültürel bakımdan çok çeşitli veçhelerden okunabilir; onu okuyan araştırmacının disiplinler birikimine ve benimsediği yönteme göre farklı açılardan çoklu analizlere tabi tutulabilir. Bu makale kendi sınırları, Hıristiyanlığın daha doğrusu Hıristiyan mistisizminin çerçevesi içinde kalmayıp daha genel ve daha çağdaş bir felsefi değere de sahip olan belli temalarla belirlemiştir. Bunların büyük kısmının, izleri ve bağlamları eserde bulunmakla ve Porete'e yöneltilen suçlamalarla doğrudan alakalı olmakla birlikte, Porete'in açıkça adlandırdığı temalar olmaktan ziyade makale yazarının *Le Mirouer des simples âmes*'i okurken kendi zihnindeki felsefi sorunsallar üzerinden metni yorumlayarak seçtiklerinden ibaret olduğu, dolayısıyla seçkinin tüketici olmadığı ve eserin başka birçok kanaldan yorumlanabileceği özellikle vurgulanmalıdır.

Burada geliştirilmeye açık bir halde değinilecek temalar şöyle sıralanabilir: i. Ehil – cahil veya havas – avam ayrımlarının tersine çevrilmesi. ii. Akıl ile Aşk arasında kurulan keskin karşıtlık. iii. “İyinin ve kötünün

ötesinde” diye nitelenebilecek yeni bir öznelik kuruluşuna çağrı. iv. Çileciliği reddeden natüralist bakış. v. Özgür iradenin reddiyle ilişkilendirilebilecek bir “hiçleşme” (*anéantissement*) kavramı.

i. Metinde öğretinin dinleyicileri olarak konumlandırılan ve pedagojik bakımdan *les petits* (küçükler) olarak adlandırılan sıradan insanlara karşı büyük bir anlayış ve sempati, resmi teologlara karşı ise tavizsiz bir mesafe hissedilir. Egemen Kilisenin otoritesi ve hakimiyeti sorgulanır. Kuzey ve Güney mistikleri, örneğin Béguineler ve Katharlar tarafından ve ayrıca Özgür Ruh hareketi içinde benimsenen *Eglise la Petite* (Küçük Kilise) ve *Eglise la Grant* (Büyük Kilise) ayırımı bu eserde de rastlanır. *Eglise la Petite* Papalığın resmi, kurumsal Kilisesini ve Akıl’ın hakimiyetini temsil ederken, *Eglise la Grant* aracısız ve dolaysız inanç ve de Tanrı sevgisiyle bir araya gelen topluluğu niteler. Bu ayırım ışığında, Tanrı’ya sadece saf inanç ve sevgiyle, ruhban kesimine ihtiyaç duymaksızın, aracısız ulaşılacağı savunulur. Kitabın başında yer alan şiir formundaki uyarıda şu sözler geçer:

*Teologlar ve diğer rahipler,
Siz [bu kitabı] hiç anlamayacaksınız.
Ki ne kadar donanımlı olursa olsun zihinleriniz,
Tevazu ile ilerlemezsiz.
Ve ancak o zaman, evin sahipleri Aşk ile İnanç,
Aklı yenmenizi sağlayacak.*

5. bölümde ise şu satırlar yer alır: “[Ruh] ilahi bilimi bu yüzyılın ustaları arasında aramaz, bunun yerine bu dünyayı ve kendini gerçekten hor görür. Ah Tanrım! Sevgilinin sevgilisine bir aracıyla verdiği armağan ile aracısız verdiği arasında ne büyük bir fark vardır!” 122. bölümde ise yazar şöyle seslenir:

*Ey Sevgili,
Sizin kutsal şarkınızın mükemmelliğini duyduklarında
Béguineler, din adamları ne diyecekler?
Béguineler dalâlete düştüğümü ilan ediyorlar.
Pek tabii rahipler de, zangoçlar da, vaizler de,
Augustinusçular da, Karmelitler de, Fransiskanlar da!
Çünkü benim sözünü ettiğim kat, kâmil aşka aittir,
Ki onlara bunları söyleten Aklı hiç esirgemez bu kat.*

ii. Porete yerleşik Kilisenin Kutsal Ruh’tan ziyade Akıl tarafından yönetildiğinden yakınıdır. Akıl’ın sadece kaba ve rafine olmayan şeyleri anlayabileceğini belirtir [8]. Genevieve Lloyd feminist kuramın artık klasikleşmiş bir çalışması olan *Man of Reason*’da (1993), Batı felsefe geleneğinde yüceltilen akıl kavramının, aslında tüm kavramlar gibi cinsiyetli olduğunu, “insan aklı” diye evrenselleştirilen bu yetinin ve ona ait kardinal erdemlerin, eril varoluş tarzlarından asla bağımsız olmadığını ortaya koymuştur. Bu bakımdan aklı geri plana atan, hatta küçümseyen, dişil bir aşk yönelimselliğini öne çıkaran, erkek dini otoritelerin iktidar alanını kabul etmeyen *Le Mirouer des simples âmes*’ın, akıl kavramının eril kuruluşunu sorunsallaştıran bir proto-feminizmin ilk yazılı örneklerinden olduğu söylenebilir.

iii. Porete’in 5. bölümde yer alan “diğer insanları saran bağlardan kurtulma” çağrısında, dönemindeki yerleşik âdetlerin ve özellikle kadınlar için sınırlayıcı olan konvansiyonel var olma biçimlerinin ötesine uzanan yeni bir öznelik kuruluşuna, başka türlü bir yaşama duyulan bir özlem sezilir. “Hayırseverliğin Huzuru” olarak da adlandırılan bu başka yaşam, dini ödev ve kuralların belirlediği bir dindarlık zihniyetiyle yetinmeyi reddeder. Porete eserinin engizisyonda mahkûm edilen pasajlarından birinde şöyle der: “Sion’un bu kızı ne ayın ne vaaz ne oruç ne de dua ister” [16]. Fakat dahası vardır. Ruh hayırseverliğin huzuruna kavuşmak için aynı zamanda mülkiyet hırsından da kurtulmalıdır: “Bu ruhlar her şeyde yalnızdır ve her şeyde ortaktır, zira başlarına ne gelirse gelsin, asude hallerini kaybetmezler” [24]. Demek ki ruh hayırseverliğin huzuruna ve Tanrı’ya, bir yandan mülkiyet ilişkilerinin belirlediği bağlardan kurtulup her şeyi ortak kılarak, diğer yandan da ödül umudu veya ceza korkusuyla yerine getirilen ahlaki ödevlerden, Porete’in deyişle “erdemlerin hapishanesi”nden [6] kurtularak kavuşabilir. Akıl ise Aşk’ın söylediklerini anlamayacaktır ve özellikle de erdemleri bir kenara

atmasına karşı çıkacaktır. Çünkü ona bu erdemlere itaat etmeden kurtuluşun asla mümkün olmadığı öğretilmiştir [8]. Aşk da Akıl'a, itaat zorunluluğundan bahsedildiği sürece gerçek özgürlüğün değil sadece köleliğin olabileceğini hatırlatır. Ruh Aşk'ta değil, Aşk Ruh'ta ikamet ettiğinde ve Ruh erdemlere dışarıdan ve zorlama bir çabayla değil kendiliğinden kavuştuğunda, yani o erdemlere değil erdemler ona hizmet ettiğinde, ancak bu koşul sağlandığında özgürlükten bahsedilebilir. Porete'in itaat kültürünü ve çileciliği reddedişi, metinde hissedildiğini savunduğumuz proto-feminist tonla bağlantılı olarak, eril ahlak anlayışının, kardinal erdemler doktrininin eleştirisi olarak da okunabilir.

iv. *Le Mirouer des simples âmes*'in sapkınlıkla en çok ilişkilendirilen kısımları, insanın doğayla ilişkisine değinen pasajlardır. Porete “doğanın talep ettiği her şeyi vicdan azabı duymadan ona geri vermekten, doğanın yasaklanmış hiçbir şeyi istemeyeceği”nden bahseder [9]. Saf ruhların doğal gereksinimleri karşılamak için yaratılmış veya insanlar tarafından yapılmış her şeyi tam bir gönül huzuruyla kullanabileceğini, bunun bir zeminin üzerinde yürümek kadar doğal ve kaçınılmaz olduğunu belirtir [17]. Akıl ise Aşk'ın bu tavsiyelerine şiddetle karşı çıkar ve sıradan insanın Aşk'ın “cehennemden sakınmamak, cenneti istememek” türünden sözlerini yanlış anlayacağını, ruhun kurtuluşu için doğanın veya beden taleplerinin bütünüyle geri çevrilmesi gerektiğini savunur [13]. Oysa Aşk'a göre Akıl'ın hakimiyetindeki büyük âlimler veya din bilginleri, Tanrı'ya duyulan sevgi söz konusu olduğunda meselenin özünü anlayamazlar. Porete için durum açıktır: Hiçleşmiş yani saflaşmış Ruh Aşk'la yani Tanrı'yla birleştiğinde, doğa zaten ondan sakınılması gereken hiçbir şey istemeyecektir [10]. Porete ayrıca, modern dönemde Hannah Arendt'in seküler ve politik bir anlam dizgesi içerisinden yeniden yorumlayacağı (Arendt 2013) ve kökleri Patristik döneme uzanan bir ayrıma, yani dini kural ve ritüellere uygun kul yaşamına işaret eden *vita activa* (eylem hayatı) ile ilahiyat çalışmalarına adanmış inziva yaşamına işaret eden *vita contemplativa* (tefekkür hayatı) arasındaki ayrıma¹³ örtük bir göndermede bulunarak, ilahi aşkla bütünleşmiş ruhun bu ikisinin sınırlarının ötesine geçebileceğini, bireysel ruhlar Tanrı'yla birleştiğinde, tanrısal bütünlük içinde eridiğinde, artık bu türden ikiliklerin işlevinin olmayacağını ima eder.

v. *Le Mirouer des simples âmes*'de yaratıcıyla tinsel birliğe kavuşmayı, daha büyük, kapsayıcı ve yüce bir kudretin içinde erimeyi, ruhun bireysellikten arınmasını ifade eden ve İslam tasavvufundaki yaklaşık karşılığı “fenâ” kavramı olan “hiçleşme” veya “yok oluş”, gerek Batıda gerekse Doğuda yazılmış birçok mistik metinde yaygın olarak işlenmiş temalardandır. Porete'in tanrısal birliği ve bireysel ruhun tanrısalılık içinde eriyip yok olmasını kavrayış biçimi ise özgün yanlar barındırır ve bu bakımdan özellikle iki unsurun vurgulanması gerekir:

Birincisi, Porete'in hiçleşme kavramı insan iradesi ile tanrısal irade arasındaki mutlak ayrımı, dolayısıyla da yaratılmış ruhlar ile yaratılmamış ruh arasındaki töz farkını ortadan kaldırmaya meyleder. Bu bakış bireysel iradenin özgürlüğünü sorunsallaştırır ve içkinciliğe yakın bir birlik olumlamasına açılır. Porete *Le Mirouer des simples âmes*'in yetmişinci bölümünde Ruh'a şunları söyler: “Ben, Tanrı'nın inayetiyle neysem oyum. Öyleyse Tanrı benim içimde ne ise, ben bundan ibaretim yalnızca ve başkaca da bir şey değilim. Keza Tanrı da benim içimdekiyle aynıdır. Zira hiç hiçtir, olan ise vardır. Öyleyse ben, eğer varsam, ancak Tanrı'nın olduğu şey olarak varım. Tanrı'dan başka kimse yoktur. Bu yüzden de nereye gidersem gideyim sadece Tanrı'yı buluyorum. Doğrusu, Tanrı'dan başka hiçbir şey yoktur.”

İkincisi, Porete bedensel acıya ve fiziksel çileciliğe diğer mistikler kadar önem vermemiş, onun doğa tasavvuru üzerinde dururken belirtildiği gibi, bunları ruhun kurtuluşu için gereksiz görmüş, hatta reddetmiştir. Zihin ve beden ayrımına yol açmayan, daha doğrusu Katolikliğin kaidelerinden olan bu ayrımı mümkün olduğunca silik tutan bir üslup benimsemiştir. Elbette diğer mistikler gibi Porete de ölümü ruhun bedenden ayrılarak kutsal sevgiliye kavuşması olarak imgelemiştir. İnsanların yetkinliğin ve özgürlüğün doruğu olan yedinci aşamaya ancak bu sayede ulaşabileceklerini düşünmüştür: “Ruhumuz bedenimizi terk etmeden önce tanımayacağımız yedinci duruma gelince, Aşk onu bize ebedi bir mutluluk olarak sunmak üzere kendinde saklar” [118]. Dolayısıyla Porete'in zihin ile beden arasındaki ayrımı silikleştirdiği söylenirken asıl vurgulanmak istenen, onun *bu dünyadaki* halleriyle zihin ve bedeni belli bir birlik içinde kavraması, bedensel çileciliği salık veren yaygın söylemlerin onun eserine hâkim olmamasıdır. Şüphesiz Porete yetkinleşmek isteyen bedenler için maddi yoksulluk (ve ayrıca, eğer bilgi bir mülk ve ayrıcalık kaynağı olarak görülüyorsa ruhlar için de belli bir “bilgisizlik”) önerir. Fakat onun önerdiği yoksulluk bu dünyada bedeni hakir görmeye, bedenen acı çekmeye yönelik bir çağrıdan ziyade, toplumsal dayanışmayı ve yardımlaşmayı çoğaltma yönünde bir çağrıdır. Porete'in *pietas* anlayışı Münzevilik yanlısı değildir, bilakis özünde toplumcudur. Ona göre hayırseverliğin huzuruna

erişemeyen, sadece dini ritüellerle Tanrı katında bireysel bir kurtuluşa kavuşacaklarını sanan ruhlar “asalet”ten yoksundurlar. Sadece kölelere ve tutsaklara özgü bir durumda kalmışlardır. Porete Tanrı sevgisinin kendisi için eylemeyen, ödül beklentisiyle bireysel çıkarlarının peşinde olan bu ruhları aynı zamanda “tüccar” diye adlandırır [57], [63].

Sonuç

Deleuze ve Guattari *Felsefe Nedir?* adlı ortak çalışmalarında, bazı filozofların yaşamları ve yapıtları pahasına Hıristiyan geleneğine zerk ettikleri içkinlik dozlarından bahsederken, Nicolaus Cusanus’un, Meister Eckhart’ın ve Giordano Bruno’nun adlarını anarlar (1991, 47). Deleuze ve Guattari’nin bu eseri, felsefedeki hâkim tarih yazımı biçimlerini sorunsallaştıran, hiyerarşik veya kanonik düşünme kodlarını çözen ve de yatay bir metodoloji benimseyen öncü çalışmaların en iyi ve etkililerindedir. Fakat bu makalenin göstermeye çalıştığı gibi, Deleuze ve Guattari’nin felsefi içkinliğin serüveni üzerinden oluşturdukları alternatif listede bile, (en az) bir kadın teoloğun adı eksik kalmıştır. Bu eksiklik, özellikle de Porete’in kitabıyla birlikte yakılarak öldürülüşü ve *Le Mirouer des simples âmes*’in meşhur Meister Eckhart’ın düşünceleri üzerindeki açık etkisi hatırlandığında,¹⁴ daha çarpıcı bir hale gelir. Porete’in teolojisi, Hıristiyan mistisizmi kanalıyla felsefeye zerk edilmiş en güçlü ve en özgün içkinlik dozlarından biridir. Fakat bu durum içkinlik filozofları tarafından bile göz ardı edilmiştir.

Felsefi ve teolojik fikirler tarihinde eserleri tespit edilmiş, biyografik bilgileri kesinleştirilmiş, değerleri tanınmış kadın yazarların sayısı hâlâ çok azdır. Marguerite Porete’in kimliği ve telifi de ancak yirminci yüzyılın ortalarında teşhis edilebilmiştir. Guarnieri’nin bu teşhisinden günümüze uzanan zamanda, Porete üzerine çeşitli tezler, kitaplar ve makaleler yazılmış olsa da –ki bunların en önemlilerine makale boyunca atıfta bulunmaya özen gösterildi–bu türden araştırmaların sayısının hâlâ yeterli bir düzeye ulaşmadığı açıktır. Bu makalenin temel motivasyonu, eril kanonlaştırmaların gölgesinde kalmış, fikirler tarihinin unutulmuş veya göz ardı edilmiş kadın düşünürlerinin en ilginçlerinden biri olan Marguerite Porete’i hatırlatmak ve tanıtmaktır. Onun kitabı yasaklandığı ve kopyaları sistematik bir biçimde imha edildiği halde, yüzyıllar boyunca gizlice elden ele dolaşmış okunmuş ve aksi yönde tüm müdahalelere rağmen günümüze dek ulaşabilmiştir. Ve bugün çok daha fazla sayıda araştırmacı tarafından okunup incelenmeyi, felsefi ve tarihsel bir bakış açısıyla yorumlanmayı beklemektedir.

¹*Le Mirouer des simples âmes* (Porete 2011) kısa bölümlerden oluşur. Literatürde sayfa numaralarına değil bölüm numaralarına atıf yapıldığı da olur. Bu makalede de bundan sonra böyle yapılacak, sayfa numarası referans sistemiyle karışmasını diye bölüm numaraları köşeli parantez içinde belirtilecektir. Porete'in eserinden yapılan tüm çeviriler makalenin yazarına aittir.

²Bu türden çalışmaların en önemlisi artık klasikleşmiş bir referans olan, Mary Ellen Waithe'in editörlüğünde hazırlanmış ve antikçağdan günümüze uzanan dört ciltlik kadın filozoflar serisidir (1987-1994). Therese Boos Dykeman'ın seçkisi (1999), birinci yüzyıldan yirminci yüzyıla dokuz kadın filozofa, Atherton'ın antolojisi (1994) ise erken modern dönemdeki kadın filozoflara ayrılmıştır. 2000li yıllardan itibaren bu türden çalışmalar hem artmış hem de giderek daha spesifikleşmiştir. Örneğin Karen Warren, Platon'dan Sartre'a erkek filozoflar ile kadın filozoflar arasındaki fikir alışverişlerine, mektuplaşmalara odaklanır (2009). Jacqueline Broad ise benzer bir araştırmayı on yedinci yüzyıldaki yazışmalar üzerinden yürütmüştür (2003). Felsefi problemler üzerinden daha tematik bir seçkiye sahip en güncel çalışmalardan biri de Eileen O'Neill ve Marcy P. Lascano'ya aittir (2019).

³Burada feminist eleştirel okuma yöntemlerinin tamamına değinmek mümkün değildir. Referanslar felsefe tarihiyle ilgili başlıca örneklerle sınırlandırılırsa, Nancy Tuana'nın genel editörlüğünde hazırlanan anıt niteliğindeki *Re-Reading the Canon* dizisini (1994-) mutlaka anmak gerekir. Ayrıca bkz. (Gatens 1991, 85-99); (Tuana 1992); (Lloyd 1993); (Lloyd 2000); (Witt 2006). Felsefe tarihi üzerine yazan feminist filozoflara dair kapsamlı ve güncel bir kaynakça için bkz. (Witt ve Shapiro 2020).

⁴Porete'le birlikte, onu desteklemek için Paris'e gelen Guiard de Cressonessart adlı biri daha yargılanır. Fakat Cressonessart sapkınlık hükmüyle seküler yetkililere teslim edileceği (bunun anlamı da yakılarak öldürülmektir) tehdidi karşısında, itiraf ve tövbe etmeyi kabul eder. Bunun üzerine ömür boyu hapse mahkûm edilir (Field 2017, 11).

⁵İspanyolca *auto de fe*, Engizisyon tarafından yargılananlara halka açık infaz törenlerine verilen addır. 15. yüzyılda (Sevilla, 1481) başlayan ve son örneği 19. yüzyılda (Meksika, 1850) görülen bu törenlerde, önce Engizisyonun hükmü okunur, ardından bu hüküm seküler yetkililerce infaz edilirdi. Özellikle de itiraf ve tövbeyi reddedenlere verilen en sert ceza, yakarak öldürmeydi (Britannica).

⁶Guarnieri'nin bu duyurusu, Vatikan Şehir Devleti'nde Papalığın yarı resmi gazetesi olan *L'Osservatore Romano*'nın 16 Haziran 1946 tarihli sayısında yer alır. Araştırmasının detaylı dökümü ise ilk defa 1965 yılında yayımlanır: "Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti," *Archivio italiano per la storia della pietà* 4 (1965): 351-708. Akt. (Brown 2013b, 702); (Field 2017, 20); (Field, Lerner ve Piron 2017, 154).

⁷Guarnieri daha sonra bu elyazmalarını yayıma hazırlayacak ve okurlara sunacaktır: bkz. (Porete 1986).

⁸Béguineler, on üçüncü ve on altıncı yüzyıllar arasında Avrupa'nın kuzeyinde faaliyet göstermiş, kurumsal Kilisenin ve hiyerarşinin dışında kalan, kadın üyelere açık heterodoks bir dini gruptur. O dönem üst orta sınıftan kadınlar ya aileleri yolladığı ya da sıradan hayattan sıyrılıp daha tinsel bir deneyim yaşamak istedikleri için manastırlara gidiyorlardı. Fakat bu manastırlar büyük meblağlarda çeyiz alıyordu. Béguineler ise mensuplarına belli bir zanaat, özellikle dokumacılık öğrettikleri ve çeyiz istemedikleri için yoksul kadınlar bu harekete daha rahat katılabiliyordu. Hem ailelerinde veya kiliselerde kazanamayacakları görece bir özgürlük ve eşitliğe, hem de geçimlerini sağlama imkanına kavuşuyorlardı (Behnke 1996, 28). Guarnieri her ne kadar Porete'yi, kroniklere de atıfla Béguinelerle ve dini törenleri ruhun kurtuluşu için zorunlu görmeyen, asıl önemli olanın içsel inanç ve Tanrısal iradeye teslimiyet olduğunu savunan Özgür Ruh hareketiyle ilişkilendirse de, Porete eserinde genel olarak bu türden aidiyetleri kabul etmemiş, ilhamının doğrudan Tanrı'nın kendisinden geldiğini savunmuştur.

⁹Günümüzde mistik teoloji ve edebiyat alandaki çalışmaların artmasıyla birlikte, Guarnieri'nin teşhisine yönelik olarak çok az sayıda da olsa bazı tarihçiler şüphelerini dile getirmeye başlamıştır. Hem bu tarihçilerin çalışmalarını anan hem de Guarnieri'nin teşhisini yeni kanıtlarla doğrulayan güncel bir çalışma için bkz. (Field, Lerner ve Piron 2017, özellikle 154 n. 3).

¹⁰(Howard 1984, 163). Howard'ın metninin sonunda Magdeburglu Mechthild'in eserinden seçilmiş bazı bölümlerin İngilizce çevirileri bulunur. Burada Mechthild, Almancasının da yeterli olmadığını belirtir.

¹¹123. bölümden 139. son bölüme kadar olan kısmı, Valenciennes'deki ilk yargılanmasından sonra Porete'in kendisini daha iyi ifade edebilmek için ve dinleyicilerinin metinde anlaşılmasız bulduğu bazı yerleri açıklamak için eklediğini düşünen kimi yorumcular vardır (örneğin Field 2017, 47). Gerçekten de 123. bölümden sonra hem eserin tonunda bir değişiklik hissedilir hem de Kutsal Kitap'tan alınan metaforlar artmaya başlar. Dahası böyle bir yorum, eserde özellikle ruhun saflaşma aşamalarında (toplam yedi aşama vardır) meydana gelen geri dönüşlere de makul bir açıklama sunar gibi görünmektedir. Fakat yorumun sahibi araştırmacıların da vurguladığı gibi, eldeki mevcut verilerle bunu kesin olarak bilmenin bir olanağı yoktur. Öte yandan *Le Mirouer des simples âmes*, Sylvain Piron'un (2017, 36-39) dikkat çektiği gibi, sistematik ve kronolojik bakımdan sıralı bir kitap olmaktan ziyade, aynı yazara ait olmakla birlikte "karmaşık bir kompozisyon"a sahip bir tür elyazmaları derlemesi olarak görüldüğünde, belki daha rahat yorumlanabilecektir.

¹²Ateş sembolünün kullanım biçimleri için bkz. (Porete 2011, [25], [28], [52], [64], [83] ve [85]). Vuslat imgelerinden örnekler için bkz. (Porete 2011, [28], [64], [65], [112], [122]). Ortaçağ edebiyatında cinselliğin ve "Ezgiler Ezgisi"nin merkeziliği üzerine temel bir inceleme için bkz. (Hollywood 2016, 149-188).

¹³Bu ayrımın Ortaçağdaki kullanımını üzerine tarihsel bir inceleme için bkz. (Trottmann 2005).

¹⁴Marguerite Porete'in Meister Eckhart üzerindeki etkisine dair araştırmalarla ilgili detaylı bir tartışma için bkz. (Tobin 2001, 47-48); (Lichtmann 2001, 70).

Kaynakça

Atherton, Margaret (ed.). *Women Philosophers of the Early Modern Period* (Indianapolis ve Cambridge: Hackett Publishing Company, 1994).

Behnke, Carolyn Goodwin. "Introduction", *The Mirror of Simple and Annihilated Souls: A translation from the French* (Doktora tezi, University of Cincinnati, ProQuest Dissertations Publishing, 1996).

Britannica, T. Editors of Encyclopaedia. "Auto-da-fé," *Encyclopedia Britannica*, 14 Temmuz 2014, <https://www.britannica.com/topic/auto-da-fe>.

Broad, Jacqueline. *Women Philosophers of the Seventeenth Century* (Cambridge ve New York: Cambridge UP, 2003).

- Brown, A. R. Elizabeth. "Marguerite Porete, John Baconthorpe, and the Chroniclers of Saint-Denis," *Mediaeval Studies* 75 (2013a): 307-344.
- Brown, A. R. Elizabeth. "Jean Gerson, Marguerite Porete and Romana Guarnieri. The Evidence Reconsidered," *Revue d'histoire Ecclésiastique* 108, no. 3 (2013b): 693-734.
- Bryant, Gwendolyn. "The French Heretic Beguine: Marguerite Porete," *Medieval Women Writers*, ed. Katharina M. Wilson (Athens Georgia: the University of Georgia Press, 1984), 204-226.
- Charlotte Witt ve Lisa Shapiro. "Feminist History of Philosophy," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/feminism-femhist/>, çevrimiçi Kış 2020.
- Deleuze, Gilles ve Félix Guattari. *Qu'est-ce que la philosophie ?* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1991).
- Dykeman, Therese Boos (ed.). *The Neglected Canon: Nine Women Philosophers. First to the Twentieth Century* (Dordrecht: Springer-Science+Business Media, 1999).
- Field, L. Sean. "Debating the Historical Marguerite Porete," *A Companion to Marguerite Porete and The Mirror of Simple Souls*, ed. Wendy R. Terry ve Robert Stauffer (Leiden ve Boston: Brill, 2017), 9-37.
- Field, L. Sean. *The Beguine, the Angel, and the Inquisitor: The Trials of Marguerite Porete and Guiard of Cressonessart* (South Bend, IN: University of Notre Dame Press, 2012).
- Gatens, Moira. *Feminism and Philosophy: Perspectives on Difference and Equality* (Bloomington: Indiana UP, 1991).
- Hollywood, Amy. *Acute Melancholia and Other Essays: Mysticism, History, and the Study of Religion* (New York: Columbia UP, 2016).
- Howard, John. "The German Mystic: Mechthild of Magdeburg," *Medieval Women Writers*, ed. Katharina M. Wilson (Athens Georgia: the University of Georgia Press, 1984), 153-185.
- Kocher, Suzanne Aleta. "Gender and Power in Marguerite Porete's *Mirouer des simples âmes*" (Doktora tezi, University of Oregon, ProQuest Dissertations Publishing, 1999).
- Lea, Henry Charles. *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, cilt 2 (Cambridge ve New York: Cambridge UP, 2010 (1888)).
- Lichtmann, Maria. "Marguerite Porete and Meister Eckhart. *The Mirror of Simple Souls* Mirrored," *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, ed. Bernard McGinn (New York: The Continuum Publishing Company, 2001), 65-86.
- Lloyd, Genevieve. "Feminism in History of Philosophy: Appropriating The Past," *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, ed. M. Fricker ve J. Hornsby (Cambridge: Cambridge UP, 2000), 245-263.
- Lloyd, Genevieve. *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy* (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1993).
- O'Neill, Eileen ve Marcy P. Lascano (ed.). *Feminist History of Philosophy: The Recovery and Evaluation of Women's Philosophical Thought* (Cham: Springer, 2019).
- Piron, Sylvain. "Marguerite in Champagne," *Journal of Medieval Religious Cultures* 43 no. 2 (2017): 135-56.
- Porete, Marguerite. *Le miroir des âmes simples et anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'Amour*, modern Fransızcaya çev. Max Huot de Longchamp (Paris: Albin Michel, 2011).
- Porete, Marguerite. *Le Mirouer des simples âmes*, ed. Romana Guarnieri, *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis* 69 (Turnhout: Brepols 1986).
- Sean L. Field, Robert E. Lerner ve Sylvain Piron. "A return to the evidence for Marguerite Porete's authorship of the *Mirror of Simple Souls*," *Journal of Medieval History* 43, no. 2 (2017):153-173.
- Tobin, Frank. "Mechthild of Magdeburg and Meister Eckhart. Points of Coincidence," *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, ed. Bernard McGinn (New

York: The Continuum Publishing Company, 2001), 44-61.

Trottmann, Christian. "Vita activa, vita contemplativa: enjeux pour le Moyen Âge," *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age* 117, no 1 (2005): 7-25.

Tuana, Nancy (ed.). *Re-Reading the Canon Series* (Pennsylvania: Pennsylvania State UP, 1994-).

Tuana, Nancy. *Woman and the History of Philosophy* (New York: Paragon Press, 1992).

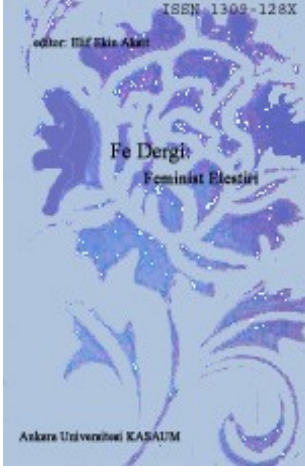
Waithe, Mary Ellen (ed.). *A History of Women Philosophers*, 4 cilt (Dordrecht, Boston ve Londra: Kluwer Academic Publishers, 1987-1994).

Warren, J. Karen. *An Unconventional History of Western Philosophy. Conversations between Men and Women Philosophers* (Lanham ve Boulder: Rowman & Littlefield Publishers, 2009).

Witt, Charlotte. "Feminist Interpretations of the Philosophical Canon," *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 31, no. 2 (2006): 537-552.

Wright, Patrick. "Marguerite Porete's *Mirror of Simple Souls* and The Subject of Annihilation," *Mystics Quarterly* 35, no. 3/4 (2009): 63-98.

Yayınlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM
Adres: Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Cebeci 06590 Ankara



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 13, Sayı 1
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

“Algılanamazlık Feminizmi” ve Spinoza Tanınma/Temsil Politikalarına Spinozist Bir İtiraz

Tansu Gökçe

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 10 Haziran 2021

Yazı Gönderim Tarihi: 3 1.03.2021

Yazı Kabul Tarihi: 11.05.2021

Bu makaleyi alıntılar için: Tansu Gökçe, ““Algılanamazlık Feminizmi” ve Spinoza Tanınma/Temsil Politikalarına Spinozist Bir İtiraz” *Fe Dergi* 13, no. 1 (2021), 165-176.
URL: http://cins.ankara.edu.tr/25_13.pdf

Bu eser akademik faaliyetlerde ve referans verilerek kullanılabilir. Hiçbir şekilde izin alınmaksızın çoğaltılamaz.

“Algılanamazlık Feminizmi” ve Spinoza Tanınma/Temsil Politikalarına Spinozist Bir İtiraz
Tansu Gökçe*

Spinoza felsefesi feminist tartışmalar özgülünde Avustralyalı feminist düşünürler Genevieve Lloyd ve Moira Gatens'in çalışmalarıyla birlikte yeniden ilgi toplamış, güncel cinsel fark feministleri Rosi Braidotti ve Elizabeth Grosz gibi düşünürlerin Deleuzecü-Spinozist bir teorik hattı takip etmesiyle çağdaş feminist felsefe için önemli bir uğrak olagelmıştır. İlk Spinozacı feminist tartışmalar cinsel fark feminizminin sorunsalları etrafında şekillenmiş; Spinoza, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı tartışmaları, ana akım Batı felsefesi geleneğine, sözde nötralizasyon, zihin-beden ve doğa-kültür ayrımı, bedenin ve duyguların değersizleştirilmesi gibi başlıklar altında yapılan eleştiriler göz önünde bulundurularak ittifak kurulabilecek bir filozof olarak düşünülmüştür. Bu geleneğe, Elizabeth Grosz'un tanınma/temsili siyasetlerine karşı olarak teklif etmiş olduğu “algılanamazlık siyaseti” bağlamında dâhil olan Hasana Sharp, çağdaş feminist felsefeye yeni bir soluk kazandırmıştır. Sharp bu tartışmanın sınırlarını Spinoza'nın natüralizmini ve insanmerkezciliği eleştiren fikirlerini merkeze alarak genişletir. Algılanamazlık siyaseti, tanınma/temsili siyasetinin varsaydığı hukuki özne modeli yerine bedenin duygulanımlarını, kapasitelerini, kudretlerini gözetken bir siyasi proje olarak cinsel fark feminizminin felsefi konumuyla ortaklaşır. Bu açıdan makale öncelikle Grosz'un projesini ardından Sharp'ın bu projeye olan katkısını sözü geçen ortaklığı göz önünde bulundurarak incelemeyi hedefliyor.

Anahtar Kelimeler: Spinoza, algılanamazlık, tanınma, cinsel fark, yeniden-doğallaştırma.

The Feminist Conceptualization of ‘Imperceptibility’ and Spinoza: A Spinozist Objection to the Politics of Recognition/Representation

The philosophy of Spinoza has aroused interest again with the work of Australian feminist thinkers Genevieve Lloyd and Moira Gatens and has been an important moment for contemporary feminist philosophy with thinkers such as contemporary sexual difference feminists Rosi Braidotti and Elizabeth Grosz following a Deleuzian-Spinozist theoretical line. The first Spinozist feminist debates were shaped around the problems of sexual difference feminism and Spinoza was considered as a philosopher who could be allied against the mainstream Western philosophical tradition, which was criticized in terms of the pseudo-neutralization, the mind-body and nature-culture distinction, and the derogation of the body and emotions. Hasana Sharp, who is included in this tradition in the context of “the politics of imperceptibility” proposed by Elizabeth Grosz as opposed to the recognition/representation politics, has brought a new breath to the contemporary feminist philosophy. Sharp broadens the horizons of this debate by centering Spinoza's naturalism and his ideas that criticize anthropocentrism. As a political project that takes into account the affects, capacities and powers of the body, instead of the legal subject model postulated by the politics of recognition/representation, the politics of imperceptibility associate with the philosophical position of the sexual difference feminism. In this regard, the article aims to examine first Grosz's project and then Sharp's contribution to it, considering the common aspects mentioned.

Keywords: Spinoza, imperceptibility, recognition, sexual difference, renaturalization.

*Doktora Öğrencisi, Galatasaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Doktora Programı, gokcetansu@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3373-4660>, Yazı Gönderim Tarihi: 31.03.2021, Yazı Kabul Tarihi: 11.05.2021

Giriş

Tanınma/temsil siyaseti çokkültürcülük, postkolonyal kuramlar, feminist felsefe gibi alanların çağdaş siyaset felsefesine yön veren etkileri ile beraber uzun bir süre güncelliğini korumuştur. Elbette bu alanların siyaset felsefesi bağlamındaki tanınma eksenli argümanları ekseriyetle Hegel’e atıfta bulunur. Pek çok düşünür politik retoriğini tanınma/temsil rejimi içerisinde inşa eden entelektüel çalışmalara mesafe almaya başlamış, tanınma yerine alternatif bir model üzerine düşünme ihtiyacı hissetmiştir. Bu düşünürler arasında yer alan Elizabeth Grosz tanınmanın özne ve insan-merkezli, personalist ve fallosantrik parametrelere olan bağlılığı sebebiyle Irigaray, Deleuze ve Nietzsche aracılığıyla hukuki özne konumunu benimseyen tanınma/temsil siyasetini kendi terminolojisinden çıkarmış, bunun yerine “algılanamazlık siyaseti” teklif etmiştir. Özdeşlik/kimlik üzerinden tasavvur edilen statik/evrensel özne yerine kişisel-olmayan bedensel kapasitelere, kuvvetlere odaklanan bu projenin merkezinde farkın dinamizmine mahal veren bir geleceğin soruşturması durur. Grosz’un projesine Spinoza’nın duyu terapisi, beden kavramsallaştırması ve naturalizmi ile dahil olan Hasana Sharp ise tanınma siyasetinin tanınma talep eden birey ya da gruplar üzerindeki psiko-somatik etkilerine odaklanarak tartışmaya yeni bir soluk kazandırır. Sharp, Grosz’un sorularını Spinoza felsefesinin sınırları içerisinde kalarak cevaplamaya girişir. Bu makalede ilk bölümde Grosz’un projesini, ardından Sharp’ın bu projeye yaptığı katkıları inceleyeceğim.

Tanınma/Temsil Rejiminin Ötesini Düşünmek: Algılanamazlık Siyaseti¹

Elizabeth Grosz, “A Politics of Imperceptibility” isimli makalesini, Drucilla Cornell ve Sara Murphy’nin çokkültürcü ve anti-ırkçı bir tanınma siyaseti için kavramsallaştırdıkları “etik kimliklenme” önerisine cevaben kaleme almıştır. Bu makale daha sonra yazacağı *Time Travels* isimli kitabında aynı konu üzerine yaptığı daha geniş bir tartışmanın girişi niteliğindedir. Kimlik/özdeşlik/tanınma/temsil gibi başlıklar etrafında dönen incelemesi, “indirgenemez olan” cinsel farkın geleceği ve buna bağlı olarak yeni bir ontolojinin imkanı üzerine yeni düşünme biçimlerini de odağına alır. Grosz’un tartışmasına geçmeden önce Cornell ve Murphy’nin çalışmasından bahsetmek gerekir. Cornell ve Murphy, “Anti-racism, Multiculturalism, and the Ethics of Identification” isimli makalede amaçlarının “sahihlik” (*authenticity*) ile minör kimliklerin kültürel ve politik tanınma talebi arasındaki bağlantıyı kesmek olduğunu ifade eder (2002: 420). Çünkü “sahihlik” kavramına bağlı olan bir tanınma talebi halihazırda varolan, değişime kapalı bir kimliğin özcü kriterlerin belirlenimi altında tanınması anlamına gelir. Başka bir ifadeyle, verili bir kimliğin tanınması olarak anlaşıldığı sürece minör kimliklerin tanınma talebi Avrupa merkezci kültürel emperyalizmi daha baştan kabul etmek anlamına gelir. Bunun yerine onlar, farka/ötekiye saygı duyan, “bütün insanların eşit onurunu tanıyan” ve değişime açık bir etik tanınma talep ederler (Cornell ve Murphy, 2002: 420). Bu sayede öteki, verili bir kimliğin ya da kabul görmüş stereotip niteliklerin taşıyıcısı olmadan kültürel ve politik anlamda özne olarak tanınma/temsil edilme hakkını elde edebilir. Grosz’a göre ise iki düşünürün tartışması kökleri Hegel felsefesine dayanan modern kimlik siyasetinin etkisi altında kalmış bir projedir (2002: 465). Her ne kadar iki düşünür Hegel’i eleştirse de² tanınmanın toplumsal ve kurumsal anlamdaki ilişkiselliği üzerine yaptığı saptamalarını yerinde bulurlar. Buna müteakip tanınma dolayımıyla elde edilecek özgürlük için; “özgürlük bizim için ilişkisel bir özgürlüktür” diyerek açıkça Hegel’e bu bağlamda katıldıklarını belirtirler (Cornell ve Murphy, 2002: 441).

Bilindiği üzere Hegel’in meşhur efendi-köle diyalektiğiyle birlikte özneleşme teorisi monadik, kendisine kapanan bir özne tahayyülü olan liberal hümanizmi geride bırakmış ve öznel-arası (*intersubjective*) bir ilişkiselliğe evrilmiştir (2018). Bilinçten öz-bilinç geçiş, bir ötekinin varlığını ve ötekiyle bir rabıtayı gerektirir. Söz geçiş ilişkiselikle beliren kurgusal diyalektikte arzu, tanınma arzusu olarak ortaya çıkar. Burada önemli olan nokta modern felsefede iddia edildiği şekliyle öznenin kendi zihnine referansla (*self-referential*) kurulduğu yönündeki anlatıların terk edilmiş olmasıdır. Birazdan açıklanacağı üzere bu konu Sharp’a göre Spinoza ile Hegel’i birbirine yaklaştıran can alıcı noktalardan biridir. Hegel’e göre bireyleşme hareketi etik dünyada (*Sittlichkeit*) diğer bilinçlerle birlikte ve onlar sayesinde gerçekleşir. *Fenomenoloji*’de köle/efendi diyalektiği üzerinden anlatılan tanınma mücadelesinde özneleşme karşı tarafın ötekiliğini kaldırarak (*Aufhebung*) kendisine entegre etme ve bu dolayım yoluyla kendisini keşfetme hareketi olarak anlatılır. Çünkü öz-bilinç, öteki karşısında kendi özdeşliğini de yitirir. O, öteki olanda kendi yansımasını görür ve onun ötekiliğini içselleştirerek kendi kendisine döner (Grosz, 2002: 465). Görüldüğü üzere diyalektik harekette arzu,

bir değilleme ya da olumsuzlama (*negation*) olarak karşımıza çıkar. Kendisine dönme ya da kendiyle özdeşleşmenin mümkün olması için olumsuzlanacak bir ötekinin ya da farkın olması gerekir. Bu durumda öz-bilincin öteki ile rabıtası, arzunun olumsuzlanması dolayısıyla kurulur. Mücadele, isminden de anlaşılacağı gibi kölenin ölüm korkusu hasebiyle tanınma arzusundan feragati ile sonuçlanır. Diyalektikten geriye bir efendi, bir de olumsuzlanmış bir fark üzerinden vuku bulmuş bir özdeşlik kalır. Bu diyalektikte varsayılan karşıtlık gerçek bir mücadele formuna sahip midir? Grosz bu soruya hayır cevabını verecektir. O, antagonizmi kurgusal karşıtlık içerisinde değil, bedensel edimler ve kuvvetler üzerinden düşünmek ister.

Grosz, Deleuze ve Nietzsche'yi takip ederek, Hegelci tanınma modeli ile arasına, farkın halihazırda varolan özdeşliklere ya da kimliklere indirgenmesi gibi bir neticeyi ihtiva etmesinden dolayı mesafe koyar. Çünkü ona göre minör kimliklerin tanınma talebi, tanınma/temsil paradigması içinden düşünüldüğünde en nihayetinde makro kategorilere dahil olmakla sonuçlanır. Böyle makro kategorilerde ise sadece benzerlikler ve özdeşliklere yer vardır. Grosz'a göre: "Kimlik yalnızca, ötekiliği içselleştirmenin ya da içe yansıtmanın ve özne ile birtakım temel benzerlikleri ya da onunla özdeşleşmeyi ötekiye yansıtmanın çift yönlü bir hareketinin neticesi olarak gelir" (2002: 465). Tanınma/temsil rejiminin anlaşılır olmayan, temsil edilmeyen, yanlış tanınan ya da tanınmayan birey ya da gruplarla kurduğu ilişki, Grosz ve diğer pek çok Deleuzecü feminist için bir "kapma" ilişkisidir. Bu sebeple tanınma talebi söz konusu olduğunda bu tür bir "kapma" ilişkisi karşısında ihtiyatlı olmak gerekir.

Grosz tanınma, temsil edilme, anlaşılma ya da kabul edilme odaklı bir Hegelci özne modeli yerine Deleuze ve Nietzsche'den mühlhem, özneyi aktif ve pasif oluşuna bağlı olarak "kuvvetleri, enerjileri ve eylemleri" ile birlikte düşünmeyi teklif eder (2002: 468). Bu sayede anlaşılabilirliğin de ötesine geçmek maksadıyla "algınamazlık" (*imperceptibility*) siyasetini yeni kuvvetlerin, enerjilerin, eylemlerin, kısacası ne olduğumuzu değil ama ne yaptığımızı ya da ne yapabileceğimizi imleyen her türlü "oluş" biçimlerinin müjdecisi olarak duyurur. Kuşkusuz böyle bir projede eylemlerin, kuvvetlerin arkasında özne aramak artık beyhude bir çabaya dönüşür. Grosz, kendi projesini temellendirirken Nietzsche'nin modern özne konumunu sarsan şu sözlerini referans alır: "Her olayın bir eylem olduğu, her eylemin bir eyleyeni önavsıydığı bir inançtır, bu 'özne'ye inançtır. Özne ve yüklem kavramlarına olan bu inanç büyük bir aptallık değil midir?" (Akt. Grosz, 2002: 467). Öte yandan Nietzsche'nin eylemlerin bir amaca göre yapıldığı fikrine yönelttiği itirazdan hareketle erekselciliğin reddedilmesi de Grosz'un projesinin temel dinamiklerinden biridir. Söz konusu olan özneler değil bizzat eylemlerin ve eyleme kapasitesinin kendisidir. O halde özne ve öteki arasındaki hiyerarşik karşılıklılık yerini anlaşılabilirlik rejimlerini durmaksızın sarsan aktif kuvvetlere bırakır. Artık özne/insan/erkek-merkezli olmayan bu projede, insan ve insan-olmayan, organik ve inorganik varlıkların kuvvetleri, enerjileri "kişisel-olmayan" (*impersonal*) ağlar içinde düşünölmeye imkan bulur. Bu ağlar içinde "bireyleşme bireysiz, tekillik ise kimliksizdir" (Grosz, 2002: 469). Kuşkusuz burada insanmerkezci, liberal hümanist özne modellerine de radikal bir eleştiri söz konusudur. Feminist ve anti-ırkçı mücadelelerin, sabitlenmiş, belirli bir biçimde istikrar kazanmış kimliğin/özdeşliğin peşine düşmesinden ya da öteki tarafından tanınma arzusunun cazibesine kapılmasındansa, sürekli olarak kendisini yenileyen ve farklılaşan bir yeğlilik ve kuvvetler alanı olarak "algınamazlık" üzerine düşünmeye yönelmesi gerektiğini ifade eder. Şöyle yazar Grosz: "Feminist ve postkolonyal politikaların artık izlerini ve etkilerini heryere bırakan fakat asla bir kişi ya da bir kurum ile özdeşleşemeyen algınamazlık siyasetini olumlamayı düşünmeleri gerektiğine inanıyorum" (2002: 471).

Time Travels: Feminism, Nature, Power isimli çalışmasında ise Grosz, algınamazlık çağrısını feminist bir perspektifle cinsel farkın geleceği için de kullanışlı bir proje olarak gördüğünü ifade eder. Burada referans aldığı isim doğrudan Luce Irigaray'dır. Cinsel fark feminizminin en önemli isimlerinden Irigaray, tüm bir Batı kültürünü tek bir cinsiyetin serüveni olarak değerlendirmiş, nötr olduğu iddia edilen anaakım özneleşme anlatılarının aslında mütemadiyen erkek özneyi referans aldığını deşifre etmiştir. Ona göre Batı kültürü dışı cinsiyet farkını *aynının ekonomisinde öteki* olarak kodlamıştır (Irigaray, 1985: 74). Bir psikanalist, filozof ve dilbilimci olarak, bu *fallosantrik* ekonomiden kaçan, cinsel farkın kendisini ifade edebileceği yeni kanallar yaratmasına imkan verecek olan yeni bir sentaks arayışına düşer. Irigaray nazarında bu sentaks, dışı bedenleşmesine bağlı olan bir dişil morfolojinin (*morpho-logique*³) imkanını yaratmayı hedefler. Morfoloji, "aynının ekonomisine" dahil edilemez olan cinsel farka, dışı parametreleri referans alan bedenleşmiş özne konumuna atıfta bulunarak alışılmalı cinsiyet körlüğünü, eş deyişle nötr özne algısını, krize sokar. Ezcümle, morfoloji cinsel farkın olumsuz bir fark olarak değil, olumlu bir fark olarak kavranabileceği yeni bir sembolik düzenin imkanını araştırır.

Farkın mahiyeti üzerine yapılan herhangi bir soruşturma feminist literatürde çokça bilinen bir yol ayrımını, Irigaray’ın Simone de Beauvoir’a yaptığı itirazı akıllara getirir. Hem Beauvoir hem de Irigaray’ın cinsiyet farkını felsefi bir perspektiften ele alış tarzları, sorunsallaştırma biçimleri bir noktaya kadar benzerdir. Burada kastedilen benzerlik, her iki düşünürün ataerkil kültürde öznenin hep erkek olageldiği ve müteakiben toplumsal cinsiyetten azade olmadığı konusundaki fikir ortaklığıdır. İki filozofun ayrıldığı nokta ise cinsel farkı alımlama biçimlerinde ve teklif ettikleri çözümlerde açıklık kazanır. Sıkı bir Hegel takipçisi olan Beauvoir’ın kadınların eşitliği adına yaptığı aşkınlık çağrısı, Irigaray’ın ihtiyatla mesafeli durduğu bir çağrıdır. Ona göre Beauvoir yaptığı bu çağrıyla farkı, Batı felsefe geleneğinin ekseriyetle yaptığı gibi, terk edilmesi gereken, “bela” bir kavram olarak kavramsallaştırmıştır. Bu durumda kamusal yaşamın aktif birer katılımcısı olma çağrısı paradoksal bir biçimde cinsel farkın nötralize edilmesine yönelik bir tehlikeyi içinde barındırır. Irigaray der ki, “Eşitlik istemi bir *karşılaştırmayı* varsayar. Kadınlar kimle ya da neyle eşit olmak ister?” (2006: 10, vurgu bana ait). Irigaray’ın radikal sorusu, cinsel farkın “karşılaştırma” rejimi içerisindeki konumunun ekseriyetle eril parametreleri referans alacağını, onun kullandığı haliyle, “Aynı” olanın “Ötekisi” olmaktan öteye gidemeyeceğini ifade eder. Başka bir deyişle Irigaray için, karşıtlılık ilişkisinin avuçlarımızı bırakacağı şey değersizleştirilmiş, terk edilmesi zorunlu olan negatif farktan başka bir şey olamaz. Aksini mümkün kılan bir geçmiş hiçbir zaman olmamış, cinsiyet farkı olumlu bir içerime hiçbir zaman sahip olamamıştır. Hem psikanalizmin hem de anaakım felsefe tarihinin betimlediği haliyle dışı cinsiyet farkı, eksik ve pasif olarak işaretlenmiştir. Bu sebeple Rosi Braidotti’nin dediği gibi cinsel farkı, “artık-değil ile henüz-değil arasında”, virtüel olarak düşünmek gerekir (2017: 138). Öyleyse tanınma/temsil/kimlik/özdeşlik retoriği içerisinde cinsel farkı düşünme projesi değildir artık burada söz konusu olan. Irigaray’ın çalışmaları Batı kültürüne hakim olmuş nötral söylemin karşıtlık rejimi içerisindeki tek sesliliğini deşifre etmiş, kadınlar söz konusu olduğunda bu sesin tabiri caizse nasıl da erkek sesi olarak yankılandığını analiz etmiştir. Başka bir ifade ile tanınma talebi, cinsel fark mevzubahis olduğunda, zikredilen erkek sesin tonalitesini krize sokmak yerine, bu sesin görünmeyen, sesi bastırılan, değersizleştirilen koristi olmakla sonuçlanabilir ancak. Öznur Karakaş’ın Deleuze ve Guattari üzerinden algılanamaz-oluşun temel uğraklarından biri olan kadın-oluşu incelediği çalışmasında belirttiği gibi “tanınma siyaseti sadece Kartezyen Cogito’yla çiftlenmiş ve maddi bedenselliği ortadan kalkmış hukuki şahıslar üretme aracı olacaktır. Öyle ya hukuki şahıslar maddi bedenselliğin aktif kudretinin kapılması, bedenın çalınması üzerinden inşa edilir” (2019: 244).

Felsefi düalizmin ikili karşıtlıklarının en keskin forma taşıyan Kartezyenizmin öznesi elbette bedenliliğiyle değil, zihniyle ve zihinsel melekeleriyle tanımlanır ve bedenın kontrol edilebilmesi bu melekelerin, bilhassa iradenin, disipline edilmesini gerektirir. Zihin ve beden arasındaki sözü geçen asimetrik ilişki, kadın ve erkek arasındaki tarihsel, politik ve sosyosembolik asimetrik ilişkinin kuramsal arkaplandır. Bu kuramsal arkaplanda Genevieve Lloyd’un da ifade ettiği üzere cinsel fark söz konusu ise Kartezyen Cogito’nun cinsiyetsizliği ile onun eril karakteri arasında izomorfizm ile karşılaşırız (2015). Bu izomorfizmin toplumsal sözleşmecî gelenekteki yansımaları ise kamusal alan/özel alan ayrımı olarak karşımıza çıkar. Sözleşmecî geleneğin politik beden düşüncesi ile politik bedeni sözleşmeyle oluşturan irade ve akıl sahibi bireyler düşüncesi arasında aynı eril tarafgirlik vardır. Moira Gatens’a göre bu eril tarafgirlik, belirli bir doğa/kültür ayrımını kabul ederek, politik bedende temsil edilmek ya da onun aktif bir üyesi olmak isteyen herkesten bedenleşmiş farklılıklarını terk etmesini bekler (2018: 55-60). Hegel’in sisteminde ise sözü geçen ayrım, doğanın ya da dolaysızlık halinin, etik bir yaşamın örgütlenebilmesi adına *kaldırılması*, insanın bir dolayım ilişkisi içerisinde öz-bilinç edinmesi bakımlarından devam eder.

Grosz’un tanınma/temsil siyasetine karşı benimsemiş olduğu felsefi pozisyon, Irigaray’ın “[k]adınlar kiminle ya da neyle eşit olmak ister?” sorusunun başka bir varyasyonudur. Tanınmayan ya da yanlış tanınan bireyler ya da gruplar kimin tarafından tanınmak ister diye sorar. Cinsel ve ırksal farkı tanınma siyaseti ile sınırlandırmak ya da bu farkları sabitlemek yerine bu farkların maddi, biyolojik, doğal ve ontolojik konumu hakkında düşünmemiz gerektiğini ifade eder (Grosz, 2005: 89). “Ontolojiye dönüş” olarak adlandırılan bu projede çalışmalarından esinlendiği en önemli isimlerden bir diğeri ise Darwin’dir. Grosz Irigaray ve Darwinci bir teorik hattı takip ederek cinsel farkın söylem-öncesi mahiyeti hakkında düşünme peşindedir, ki bu da onun “en az iki cinsiyet” ilkesini odağına yerleştirdiği bir düşünsel yolculuktur.

Rosi Braidotti de benzer endişelerle tanınma/temsil siyasetine karşı mesafelidir. O da tıpkı Grosz gibi çalışmalarında Deleuze ve Irigaray’ı referans almış; liberal hümanizmi, insanmerkezciliği, farkın kurgusal diyalektik içinde düşünülmesini eleştirmiştir. O da radikal toplumsal inşacı kuramlar karşısında bedene dönüş çağrısı yapar Grosz gibi. Lakin Braidotti’nin bu çağrıyla yaparken çizdiği güzergah Grosz’dan ayrılır. O, siyasi

bir proje olarak “göçebe özne figürasyonu” ve “mevki siyaseti” teklif etmektedir (Braidotti, 2017: 207-226). Cinsel farklılığın olumlanması içeren bu konular özcü ve antroposentrik paradigmaya düşmeden bedenleşmiş bir özne tahayyülü teklif eder. Bu tahayyüde cinsel fark çoklu farklılıklara doğru açılır. Dahası Irigaray’ın hümanizm eleştirisini kendi posthümanizm çalışmalarında cinsiyetler arasındaki asimetrik ilişkinin yanısıra türler arasındaki asimetrik ilişkiyi de ifşa ederek bir adım daha ileri taşımış, onu çalışmasının temel kaynaklarından biri olarak sahiplenmiştir (2014).

Algınamazlık Siyasetini Spinoza ile Birlikte Düşünmek

Sharp, Grosz’u takip ederek algınamazlık ve kişisel-olmayan ilişki ağlarının üzerine düşünme çağrısını, hümanizm eleştirisi bağlamında oldukça etkili bir başlangıç olarak değerlendirir. Fakat Sharp bu teklifi Spinoza ile birlikte düşünür ve Grosz’un çalışmasına Spinoza’nın duygular taksonomisiyle katkıda bulunur. Sharp’ın genel olarak amacı tanınma/temsil siyasetinin gündelik yaşamdaki duygulanımsal ve psiko-somatik açıdan olumsuz yansımalarını takip etmek ve politik ve kültürel yaşamı tamamen etkisi altına alan bu yansımaların dönüştürülme olanaklarını Spinoza ile birlikte tartışmaktır. Bu sayede dışlanmış ya da tanınmamış olan ötekiyi tanınma/temsil edilme arzusuna yönlendiren duygulanımsal motivasyon her ne ise tanınma/temsil diskurunun dışından bir çözüm bulmanın mümkün olabileceğini düşünür. Bu bağlamda Sharp, Grosz’un Deleuze ve Nietzsche’den esinlenerek özneyi aktif ve pasif oluşlarına, sahip olduğu güç ve etkileme-etkilenme kapasitelerine göre düşünme teklifine Spinoza ile dahil olur. Nietzsche’yle kıyaslandığında Spinoza’nın kolektif güce daha az şüpheli yaklaştığını söyler ki bu da feminizm açısından daha faydalıdır ona göre (2011: 170). Sharp’ın incelemesinden söz etmeye geçmeden önce, ayrıntılı bir biçimde ele almak bu makale için imkansız olsa da Spinoza’nın temel önermelerine değinmek gerek.

Spinoza’nın duygu/duygulanım teorisi onun töz-sıfat-kip anlayışı ile ilintilidir. İlk olarak, Spinoza için var olan her şey, tek bir töz (*substance*) olan Tanrı ya da Doğa’nın bir sıfatının belirli bir modifikasyonu olarak var olur. Bilindiği üzere buradaki “ya da” (*sive*) bağlacı, Tanrı ile Doğa arasında varsayıldığı denklik üzerinden tözün etkin ve içkin neden olarak kavramsallaştırılması anlamına gelir. Sonsuz sayıda sığara sahip bu tözün tarafımızca bilebilir sıfatları ise düşünce (*res cogitans*) ve yayılımdır (*res extensa*). Burada Spinoza’nın ısrarla vurgulamak istediği nokta, sonsuz sayıda olmasına rağmen tek bir töze bağlanan sıfatlardan her birinin “kendi türünde sonsuz” olarak anlaşılması gerektiği üzerinedir (EID2)⁴. Sıfatlar tek bir töze bağlansalar da her birinin Tanrı ya da Doğa’yı ifade etme tarzı kendi yalın doğasına münhasırdır. Bu açıdan her bir sıfatın otonom muhtevası, birbirine indirgenemez sıfatlardan, birbirleri vasıtasıyla açıklanamaz kipler öğretisine uzanır. Buna göre düşünce ile yayılım sıfatı arasında, buna paralel olarak da bir fikir ile bir cisim arasında, nedensellik ilişkisi yoktur. Sıfatların belirli bir modifikasyonu olan her tekil şey, ya düşünce sıfatı altında ya da yayılım sıfatı altında kavranmalıdır. Bir fikir düşünce sıfatı altında, bir cisim yayılım sıfatı altında kavranan şeydir. Sıfatların *kendi türünde sonsuzluğu* söz konusu olduğu gibi, tekil varlıkların da *kendi türünde sonluluğu* söz konusudur (EID6). Spinoza’ya göre zihin ve beden yalın doğası içinde anlaşılması gereken şeyler olarak tek bir töze bağlandığı için, aynı gerçekliğin iki vechesini ifade eder. Bu sebeple aralarında bir nedensellik ilişkisi olmasa da aynı tözün iki ayrı sıfatına bağlı oldukları için zihin ve beden arasında, “düzen ve bağıntı olarak” paralel bir ilişki vardır (EIIIP7). Spinoza buradan hareketle daha radikal bir adım atar ve şöyle söyler: “İnsan zihnini kuran fikrin nesnesi bedendir; yani fiili olarak varolan bir yer kaplama tavrıdır, başka bir şey de değildir” (EIIIP13). Öyleyse bizdeki herhangi bir fikir, bedenimizin şu ya da bu modifikasyonuna tekabül eder; biz bu fikrin upuygun (*adequate*) bir idesine sahip olsak da olmasak da. Bedeni olumlamayan bir fikir, bedenin olmadığı anlamına gelir ki Spinoza için bu kakofonidir. Başka bir deyişle, bedenin maddi varlığından şüphe duyan bir fikir, halihazırda zaten bedenin mevcudiyetini olumlayan bir fikirdir. Zihin ve bedeni birbirinden keskin bir biçimde ayıran Kartezyenizm düşünüldüğünde Spinoza’nın zihin/beden birliği teorisi doğa-kültür ayrımını yeniden düşünmek için Lloyd ve Gatens gibi pek çok çağdaş feminist felsefeci için cazip bir teklif olarak düşünülmüştür.

Zihin/beden birliği teorisinin temellendirilmesi duygu/duygulanım kavramlarından hareketle yapılır. Şöyle der Spinoza: “Duygu derken, bedenin etki gücünü çoğaltan ya da azaltan, bu güce yardımcı olan ya da onu engelleyen bedenin değişik hallerini ve aynı zamanda bu haller hakkındaki fikirleri kastediyorum” (EIIID3). Spinoza bu tanımda her ne kadar “güç” ifadesini bedenle sınırlandırır da zihnin aynı bağlamdaki içerimini hatırlamak gerekir. Bedenin eyleme gücü olduğu gibi zihnin de düşünme gücü vardır. Bahsi geçen her iki gücü arttırdığı ölçüde bir duygu aktif, bu gücü azalttığı ölçüde de pasiftir. Daha açık bir ifadeyle, eyleme ve düşünme gücünün arttığı durumlarda aktif duygular (*action*); azaldığı durumlarda ise pasif duygular ya da tutkular (*passion*) duyumsanır. Spinoza’nın Kartezyenizmi tamamen karşısına aldığı en önemli noktalardan biri budur.

Descartes da Spinoza gibi aktif ve pasif duygu ayrımı yapar. Fakat iki filozofun bu konuda ayrıldıkları nokta bu duygu biçimlerinin zihinde ve bedendeki izdüşümlerine dairdir. Örneğin Descartes için bedende aktif olan bir duygu ruhtaki bir tutkuya tekabül eder (2013: madde 2). Spinoza’ya göre ise duyguların zihindeki ve bedendeki etkileri arasında zıt bir ilişkilendirme söz konusu olamaz; beden aksiyonu eş zamanlı olarak zihnin de aksiyonu demektir ya da tam tersi (EIIIP2S).

Spinoza’nın duygu tanımında kullandığı “güç” ifadesi varlıkta kalma çabasını ifade eder. Doğada varolan bütün tekil şeyler *doğanın bir parçası olarak* varlığında sebat etmeye çabalar (EIIIP6). Varolma çabası tüm tekil şeylerin özüne aittir ve bu çabaya Spinoza *conatus* der. İnsani öz daha spesifik olarak incelendiğinde *conatus*, hem zihinsel hem de bedensel bir çaba (iştah) ve bu konatif çabaya eşlik eden bir bilinç olması halinde “arzu” olarak tanımlanır (EIIIP9S). Arzu, keder ve neşe Spinoza’nın nazarında asli duygulardır; tüm diğer duygular bunların varyasyonlarıdır. Konatif çabamızı arttıran duygular neşeli duygular, azaltan ya da engelleyen duygular ise kederli duygulardır. Öyleyse ister neşeli ister kederli bir duygu olsun, her duygu arzusunun değişikliğe uğramış halidir. Eş deyişle arzu, insanın gücü arttığı oranda neşe, azaldığı oranda ise keder biçiminde duyumsanır. Geriye kalan bütün duygular neşenin ya da kederin varyasyonları olarak sınıflandırılır. Örneğin nefret “dış bir nedenin fikriyle beraber giden kederdir” (EIIIaff.def.7). Kederli bir duygunun varyasyonu olarak nefret, bizim aktif olma imkanımızın önüne geçer. Keder her ne koşulda olursa olsun bir tutkudur; bizim maruz kaldığımız ve kudretimizi azaltan bir tutkudur. Buna mukabil neşe ister tutku ister aksiyon olsun “her daim iyidir” (EIVP42).

Düşüncenin tutkuları bastırabilme ya da terbiye etme gücü olduğuna kanaat getiren yaygın anlayışın aksine Spinoza, insanın doğuştan itibaren tutkulara *zorunlu olarak* tabi olduğunu düşünür. Fakat bir tutku, anlaşılmadığı ölçüde tutkudur. Bizler tutkularımızı anlayarak, onları birer aksiyona ya da aktif bir duyguya dönüştürme gücüne sahibizdir. Esasen bizim tutkular üzerindeki yegane gücümüz de budur. Tatian’ın ifadesiyle; “[d]üşüncenin tutkular üzerindeki gücü bir baskılama kuvveti değil, bir anlayış kudretidir” (2017: 68). O halde anlayış kudreti beden olumsuzlanması değil; onun *doğanın bir parçası* olarak kendine mahsus yasalarını, sahip olduğu kudretini anlamakla ilintilidir. Elbette bunun koşulu da izole edilmiş ya da kendi kabuğuna çekilmiş bir beden değil; aksine etkileşime girmiş, eyleyen bir bedendir. İnsanlar *karşılaşmaları* sonucunda bir ortaklık ya da uyum yakaladığı ölçüde eyleme ve düşünme gücü desteklenir. Hadi Rizk’in ifade ettiği gibi Spinozacı etiğin stratejisi kederli tutkular karşısında neşe ile direnmeyi ve bu neşeyi güçlendiren ittifakları örgütlemeye dayanır (2012: 248). Sharp’ın projesi birazdan açıklanacağı üzere kederli tutkuların varyasyonu olan nefrete karşı bu ittifakların örgütlenme sahasını Spinoza rehberliğinde genişletmeyi hedefliyor.

Öncelikle Sharp, toplumsal inşacı geleneğin doğal gibi görünen tüm fenomenlerin “doğallığını bozma” (*denaturalization*) çabasının miadını doldurduğu ya da en azından bilim çalışmaları düşünüldüğünde eleştirinin yetersiz kaldığı bahsinde Grosz ile hemfikirdir. Bilindiği gibi bu gelenek cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsellik, ırk, sınıf, etnisite gibi konulara dair doğuştan verili/doğal kabul edilen birtakım normların nasıl tarihsel, kültürel, sembolik olarak inşa edildiğini tespit ederek literatüre büyük ölçüde katkıda bulunmuştur. En basit ifadeyle denaturalizasyon çalışmalarının genel olarak katkısı, evrensel olduğu iddia edilen “özne” tanımlamasının köklerinde yatan naturalizasyonun domine edici tüm örüntülerini ifşa etmeleri olmuştur. Çağdaş feminist teori mevzubahis olduğunda bu geleneğin en radikal isimlerinden biri kuşkusuz Butler’dır. Butler toplumsal cinsiyet/cinsiyet ayrımına karşı çıkmış, buradan bir adım daha ileri giderek cinsiyetin performatif tekrarlara bağlı olarak inşa edildiğini ifade etmiş ve Foucault’ya atıfla cinsiyetin tarihsel ve söylemsel pratiklere dayanarak kurulduğunu savunmuştur. Grosz ise kendisini bu toplumsal inşacı teorisyenlerden ayrı tuttuğunu şu sözlerle ifade eder: “Denaturalizasyon önemlidir. Fakat bu benim projem değil. Şimdiye dek ihtiyacımız olduğu kadar denaturalize etmiş durumdayız. Benim daha çok ilgilendiğim şey belirli türde bir doğayı yeniden dinamikleştiren bir tür yeniden doğallaştırma [renaturalization]” (Akt. Sharp, 2011: 174). Bunun yanısıra Butler cinsiyetin söylem öncesi gerçekliğini tamamen reddettiği için Grosz ve daha pek çok yeni materyalist feminist tarafından da ayrıca eleştirilir. O, toplumsal cinsiyet/cinsiyet ayrımını eleştirmiş, lakin daha sonra ikisi arasında bir öncelik sonralık ilişkisi varsaymıştır. Bu ilişkide toplumsal cinsiyet hep ilk sırada yer alır. *Bela Bedenler*’de şöyle söyler Butler:

Maddenin her zaman maddeselleştirildiği tartışması, bence, Foucaultcu bağlamda düzenleyici tahakkümün üretici ve tabii ki maddeselleştirici sonuçlarıyla ilişkilendirilerek düşünülmelidir. Dolayısıyla sorun artık “Toplumsal cinsiyet, cinsiyetin belli bir yorumu olarak ve bunun aracılığıyla nasıl kurulur?” tartışmasından (cinsiyetin “sorunsallaşma/maddeselleşme”

problemini kuramsallaştırılmamış bir halde bırakarak) çıkar ve aksine, “Cinsiyetin kendisi hangi düzenleyici normlar aracılığıyla maddeselleştirilir” sorusuna dönüştür (2014: 19).

Grosz, Butler’ın tam da maddeye odaklanırken bizzat maddenin kendisinden vazgeçtiğini düşünür. Ona göre Butler’ın bakış açısından “madde maddeleşme süreci içerisinde yok olup gider” (2005: 78). Hâlbuki maddeselleşmenin altında yatan maddenin kendisini göz ardı etmek Grosz’a göre problemlidir. Madde (bu durumda cinsiyet) ne sadece kültüre ne de sadece biyolojiye indirgenebilir. Butler’ın anti-naturalist pozisyonu bu bakımdan hem Grosz’un hem de Sharp’ın renaturalizasyon çalışmalarının temayülleri ile ortaklaşamaz. Çünkü iki düşünür de, kültür-doğa ayırımına olan itirazları sebebiyle bedeninin maddi gerçekliğini sosyo-sembolik anlamlandırma sistemine referansla göz ardı etmezler.

Öte yandan hem Grosz’un hem de Sharp’ın dikkat çektiği üzere Cornell ve Murphy’nin dışında Butler da politik retorikini Hegelci tanınma çerçevesi içinden belirlemiştir. Grosz, Butler’ı arzunun tanınmasına yatırım yapan performatifsel kimliklerin düşünürü olarak konumlandırır. Hannah Stark’ın ifade ettiği gibi Butler’ın çalışmalarında toplumsal cinsiyetin tanınmayan cinsel kimliklerle başı hep beladadır (2019: 98). Butler’ın düşüncesine göre performansı icra eden kişi her zaman ötekinin varlığına bağlı olarak öznellik kazanır. Buna göre Butler her ne kadar Hegelci tanınma siyasetini olduğu gibi sahiplenirse de öznelerarasılık tezini ve arzunun olumsuzlayıcı gücünü anlaşılabilirliğin ya da “insan” olarak tanınmanın sınırlarını geliştirmek adına sahiplenmiştir. Fark ancak olumsuzlama sonucunda tanınma şansı bulur. Burada paradoksal olan şey, tanınma ile husule gelen öznenin varoluşunun melankoliyi de beraberinde getirmesidir. Edinilen kimlik çoktan tanınmayan bir kimliktir zaten. Başka bir deyişle fark, “hep ondan önce olup bitmişlerle ilişkilidir” (Stark, 2019: 161). Öznenin kuruluşu ile ortaya çıkan melankoli, öznenin çözülüşü ile ortaya çıkacak olan yas fikrine uzanır. Tanınma, Butler’ın sonraki çalışmalarında “yası tutulamayan yaşamlar” tartışmasına bağlanır. Butler’a göre öznenin varoluşu için her halükarda tanınma ve değilleyici arzu gerekir. O, kendisini olumsuzlayıcı arzu kavramı üzerinden eleştiren olumlama etiği feministlerinden Rosi Braidotti’ye Spinoza’nın conatus kavramının kendi çalışmalarının merkezinde olduğunu söyler (Sharp, 2011: 119). Lakin Braidotti’ye göre Butler arzuyu eksiklik olarak öne çıkardığında arzu otomatik olarak kaybın, yasın, melankolinin psişik garantörü biçiminde kavramsallaşır. Öznenin böyle bir negativite içinden düşünülmesini Braidotti sorunlu bulur ve Spinoza ve Deleuze’ü takip ederek arzuyu üretici bir mefhum olarak düşünme çağrısı yapar: “Ya psişik ortamın ‘sabitleyicisi’, borç ve kayıp üzerine kurulmuş bir melankoli söylemi değil de, hazzın kendinden taşan tamlığıysa? Bu Spinozacı yaklaşımın bu konuda söyleyebilecek daha çok şeyi olduğunu düşünüyorum” (Braidotti, 2019: 121; Sharp, 2011: 118).

Sharp’a göre ise Butler her ne kadar çalışmalarında Spinoza’yı takip ettiğini ileri sürse de onun hatası Spinoza’nın naturalizmini, anti-hümanizmini gözden kaçırmış olmasıdır. Butler Hegelci tanınma arzusu ile Spinozacı conatus arasında bir köprü kurmaya çalışmaktadır. O, Spinozacı varlıkta kalma çabasını tanınma siyaseti içerisinde kalarak yorumlar. Bu birlikte okuma girişimi tanınma olmadan varlıkta kalma çabasının herhangi bir anlama sahip olamayacağını iddia eden ve varlıkta kalma çabasını neredeyse tanınma çabası ile eşitleyen bir girişimdir. Halbuki Sharp’ın bakış açısından yaşam biz tanısak da tanınmasak da devinimine devam eder (2011: 153). Bunun dışında Hegel ve Spinoza bireyleşmeyi ilişkisellik üzerinde düşünen iki filozof olarak alışlagelmiş solipsistik özne anlatılarını ekarte eden iki düşünürdür. Bu bakımdan Sharp, Butler’ın yaklaşımını pek çok kez dile getirilmiş “olumlama vs. olumsuzlama” karşıtlığını baz alarak tartışmak yerine öncelikle iki filozof arasındaki bu ortaklığa dikkat çekerek ele alır. Lakin her iki filozof için de bireyleşme ilişkisel bir süreci gerektirse de Hegel temsil düşünürü iken Spinoza “birleştirme” (*composition*) düşünürüdür (121). Bu birleşme ilişkisel ontolojide (*relational ontology*) dinamik bir duygulanımsal birleşmeyi ifade eder Sharp’a göre. Burada atıfta bulunduğu isim Gilbert Simondon’dan esinle Spinozacı bireyleşme hareketini birey-ötesi (*transindividual*) bir süreç olarak düşünmeyi teklif eden Balibar’dır. Bireylik-ötesi (*transindividuality*), bireyleşmenin birey-öncesi içerimini, arzunun bilinci önceleyen karakterini merkeze alır. Üstüne üstlük bu birleşme Sharp nazarında insanmerkezciliğe dayanmayan bir birleşmedir; etkileme ve etkilenme kapasitesi olarak bedenlerin duygulanımsal bağlamı kişisel-olmayan bir içerime kavuşur. Birleşme özne ile diğer özne arasında değil, insan ve insan-olmayan ya da tekil ile diğer tekil arasında gerçekleşen bir süreç olarak düşünülür. Dolayısıyla Butler’ın hamlesi Sharp’a göre insanmerkezciliğin gölgesi altında kaldığı için Spinoza’nın bahsi geçen özgünlüğünü kaçıır. Sharp, yukarıda bahsi geçen naturalist ve denaturalist idealojilere karşı Grosz’dan “yeniden doğallaştırma” (*renaturalization*) terimini ödünç alır. Bu bakımdan Spinoza’nın tüm tekil varlıkları doğanın bir parçası olarak tanımlamasını, insan ve insan-olmayan varlıklarla birlikte yeniden tahayyül edilebilecek yeni bir ontoloji için ufuk açıcı bulur. Öyleki Spinozacı conatus kavramı bütün tekil varlıkların karşılıklı duygulanımsal

dönüşüm kapasitesini göz önünde bulundurduğu için ontoloji, epistemoloji, etik ve siyaset teorisi, özgür, iradi, rasyonel bireylerden hareketle değil; etkileme ve etkilenme kapasitesine sahip olan bütün tekil varlıklardan hareket ederek bir çerçeve kazanır. Ezcümle, Sharp’a göre Spinoza tanınma/temsil siyasetinin “özne” merkezli modellerine karşı, insan ve insan-olmayan tekillerin duygularını gözeten bir etik-politik hattı önermektedir.

Sharp’a göre tanınma/temsil rejiminin dışında bırakılan avantajlı bireylerde ya da gruplarda “insan” olarak kabul görmemenin beraberinde psişik ve maddi zararlara sebep olan kendinden nefret etme (*self-hatred*) duygusu söz konusudur. Ezilmiş ya da dışlanmış grupların nefreti sadece tanınmayı talep ettikleri muhataplarına değil aynı zamanda kendilerinde de yönelmiştir (Sharp, 2011: 155). Bu sebeple kişi ya da grup olarak tanınma/temsil edilme post-kolonyal ve feminist teorilerin merkezinde dursa da; özsaygının ya da özsevginin kazanımı da bu alanların temel tartışma konularından biridir. Malcolm X ve Frantz Fanon’a atıfla tanınma mücadelelerinin sadece efendiden kurtulmayı değil, içselleştirilmiş olan efendinin bakışlarından, yani kendisine yansıtılmış olduğu nefretten kurtulmayı da içerdiğini ifade eder (157). Benzer bir şekilde kadınların nefretinin hem patriyarkaya hem de kendilerine yöneldiği durumlar da söz konusudur. Sharp tanınma rejimiyle duyumsanan bu tür duyguların sağaltımı için Spinoza’nın duygu reçetesine başvurmayı teklif eder. Kendinden nefret etme duygusunun sebeplerini incelerken Spinozacı duygu taklidine odaklanır.

Spinoza’nın *Etika*’da duygu taklidinin nasıl gerçekleştirildiğine dair meşhur önermesi şu şekildedir: “Bizde herhangi bir duygu yaratmamış olsa da, bize benzer bir nesnenin herhangi bir duygunun etkisi altında kaldığını hayal ettiğimizde biz de aynı duygunun etkisi altında kalırız” (EIIIP27). Dolayısıyla bizde bize benzer bir varlığı kederlendiren şeye karşı bir nefret doğar. Fakat daha da önemlisi bizden nefret ettiğini düşündüğümüz insanların bize olan nefretlerini kendimizden nefret edecek şekilde taklit etmemizdir. Yani bizden nefret eden insanların nefretlerini kendimize yönelterek taklit ederiz. Nefret ise yukarıda açıklandığı gibi gücümüzü ve kapasitemizi azaltan bir tutkudur. Bu sebeple bizim aktif oluşumuzu değil edilgin oluşumuzu ifade eder. İnsan zorunlu olarak tutkulara maruz kalan bir varlıksa, bu tutkuların biri olan nefret kederli bir tutkunun varyasyonu olarak güç azalışına sebep oluyorsa soru nefretin nasıl sağaltılacağı olmalıdır Sharp’a göre: “Renaturalizasyon siyasetinin sorusu şudur: aramızdaki nefreti nasıl ele alabiliriz? Bilhassa nefret dolu ötekinin duygularını taklit etmekten türeyen öz-nefreti nasıl defedebiliriz?” (2011: 171). Bu sebeple tanınmamış ya da yanlış tanınmış insanların ya da grupların tanınma/temsil siyasetine göre konumlanmaları bahsi geçen nefretin nasıl ortadan kaldırılacağına dair çözüm üretmez Sharp’a göre. Çünkü tanınma Cornell ve Murphy’nin de ifade ettiği gibi “herkesin eşit itibarını” merkeze alır. Tanınma talep eden birey ya da gruplar ahlaki, sosyal, kültürel, cinsel vb bakımlardan değersiz olmalarının ilgili merci tarafından tanınmasını ister. Bu açıdan bakıldığında tanınma talep ettiğimiz durumlarda, kendimize yönelttiğimiz nefretin ortadan kalkmasını ya da kendimize olan saygımızı kazanmamızı sağlayan merci kendimiz değil bir başkasıdır. Spinozacı perspektife göre tanınma talebiyle elde edilen bu duygunun birebir nedeni biz olmadığımız için bu, bir aktif olma durumundan ziyade edilgin olma haline işaret eder. Dolayısıyla öz-nefreti tanınmanın/temsil edilmenin gerçekleşmesiyle birlikte sağaltılacak bir duygu olarak kabul etmek imkansızlaşır.

Sharp Spinoza’nın öz-saygı (*acquiescentia*) tanımlamasının bu çıkmaza bir cevap verebileceğini düşünür. Kendinden hoşnutluk olarak da adlandırılan bu duygu “insanın kendisine ve etki gücüne yoğunlaşması” anlamına gelir ve bu duygu neşenin varyasyonlarından biridir (EIVP52 ve IIIP55S). Aklın belirleniminde olan bir duygu olarak nedeni dışarda değil, bizdedir. Elbette bu duygunun duyumsanması bencil ya da yalıtık bir birey algısına değil, aktif bir beden algısına atıfta bulunur. Massumi’nin ifade ettiği gibi “mesele yalnızca yalıtılmış halimizle biz değiliz. Duyguda asla yalnız değilizdir. Zira Spinoza’nın tanımına göre duygular esasen başkalarına ve başka durumlara bağlanma tarzlarıdır” (2019: 22). Öte yandan Spinoza için insan “krallık içinde krallık” olmadığı (EIIIPref), doğa yasasının belirleniminde olduğu için kendinden hoşnutluğun duyumsanması kabaca “ikinci doğa” denilen bir dünyaya ihtiyaç duymaz. Başka bir ifadeyle Spinoza için insan, doğanın –tüm diğer tekil varlıklar gibi– parçası olduğu için kişinin kendini saygın biri olarak bilmesi ya da hissetmesi için doğa yasasını geride bırakması mümkün değildir. Tam da doğa yasalarının belirlenimi altında kudretini arttıracak ortaklıkların parçası oldukça ve aktifleştikçe nefret ve benzeri duyguların sağaltımı mümkün olabilir. Bu bağlamda Sharp’a göre tanınma/temsil siyaseti nefretin yıkıcı etkilerini bertaraf etmeye çalışıyor gibi görünse de aslında bu nefretin bizzat üreticisidir temelde: “Eğer Spinoza haklıysa, tanınma siyaseti kendinden nefret etme çabasıdır. Olduğumuz halden başka olduğumuzda ısrar etmek, kendimizi ve başkalarını hiçbir yerde karşılanamayan spiritüel standartlara göre yargılamak, alaycılığa ve hor görmeye yol açar” (2011: 173).

Öz-nefret duygusu Hegelci öznelerearası bireyleşme teorisi içerisinden düşünüldüğünde de bu duygunun sağaltımı değil, yeniden-üretimi söz konusudur temelde. Bu teoride “insan” kategorisi içinde “kişi”

olmak her zaman doğayı aşmak anlamına geldiği için bariz bir kültür-doğa ayrımı söz konusudur (Sharp, 2011: 163). Örneğin Hegel için insan olmak etik dünyada iradi biçimde eyleyerek “kişiliğini” kazanmak anlamına gelir. İnsan, cemaatin dışına kaldığı an ahlaki ve yasal olarak “kişiliğini” ya da “tinselliğini” kaybeder ve “şeyleşir”, başka bir deyişle hayvanla arasında herhangi bir fark kalmaz. Özgürlük ise sadece etik dünya sınırları içinde mümkündür. O halde Hegel’in hümanizmine göre insan, bir istisnaysmış gibi doğanın geri kalanından üstün ve ayrı bir varlık olarak kavramsallaşır. Spinoza’ya göre ise kederli duygular ekseriyetle insanın kendisini bir istisna olarak görmesinden, doğadan farklı olarak görmesinden kaynaklanır. Sharp’a göre böyle bir durumda kendimizi doğaya karşıt olarak anlamak ile kendimizden nefret etmek aynı anlama gelir (174).

Sharp’ın Grosz’dan esinlendiği bir diğer konu bedensel güçleri ve edimleri “kişisel” değil “kişisel olmayan” ağlar içinde düşünmeyi teklif etmesi, “insan” tanımını sahiplenmek yerine yüzünü insan-olmayan güçlere çevirmesidir. O, “insan” kavramının her zaman fallosantrik bir muhtevaya sahip olduğu konusunda da Grosz’a ve dolayısıyla Irigaray’a katılmaktadır. Tam da bu konuda Spinozacı duygu/duygulanım teorisinin anti-antroposentrik bağlamından yararlanmayı teklif eder. Spinoza’nın “insan eylemlerini ve iştahlarını tıpkı geometrik çizgilerden, yüzeylerden ve cisimlerden söz ediyormuş gibi” ele almasını insanmerkezci düşüncüyü terk eden, insan istisnacılığını ekarte eden bir hamle olarak okur (172). İnsan ne liberal hümanist geleneğin iddia ettiği gibi ne de Hegelci “kişi olma” bağlamında olduğu gibi doğaya üstün ya da onun efendisi olabilecek bir güce sahiptir. Belirtildiği gibi insanın bütün yanılıgısı kendisini böyle bir varlık olarak tahayyül etmesinden ileri gelir. Spinoza’ya göre filozoflar insan doğasını ekseriyetle bu konumdan inceledikleri, sahip olmadıkları özellikleri insana yükledikleri için insan doğası hakkında çoğu zaman bir “yergi” yazmışlardır (173). Halbuki Spinoza insanı doğa içinde krallık olarak değil, doğa içinde doğa olarak düşünür. Başka bir deyişle Spinoza sisteminde “örümcek ağına yapışmış bir sinek” ile o sineği izleyip şen kakhahalar atan Spinoza arasında taksonomik bir ilişki yoktur. İkisi de *kendi türünde* varlığını sürdürmeye çabalar. Bu açıdan insanın özsel anlamda doğanın geri kalanından tür olarak üstün olduğu söylenemez. Sharp’a göre bu Spinoza’nın mizantropik bir güzergahı takip ettiği anlamına gelmez; bilakis onun “kendimizi ve başkalarını doğanın parçaları olarak sevmemizi sağlayan kolektif bir proje olarak filantropik posthümanizm” için gerekli olan temellendirmeyi sağladığını düşünmektedir (4).

Sonuç

Makalede Grosz’un tanınma/temsil siyasetine karşılık olarak önermiş olduğu algılanamazlık siyasetine Sharp’ın belirli bir Spinoza okuması üzerinden kazandırmış olduğu noktaları açıklamaya çalıştım. Bugün felsefi ve politik olarak benimsediğimiz konuları salt hak mücadelesi ya da eşitlik ideali ile sınırlandırmamak, feminist felsefenin ve feminist mücadelenin varlık sebebini salt geçmişle olan bağına tahvil etmemek ve onu salt inşa mekanizmalarını teşhir eden bir aparata indirgememek bakımlarından oldukça önemli bir felsefi manevra olarak değerlendirilebilir. Bu açıdan algılanamazlık feminizmi, cinsel fark feminizminin virtüellik dolayımıyla düşündüğü geleceğin kimlik/özdeşlik rejimi içerisinde değil, bedenlerin kudretlerinin ve edimlerin öngörülemez dinamiklerinin gözetilerek düşünülmesi için ufuk açıcı bir tartışmadır. Üstelik posthümanizm çalışmalarının ve Grosz’un da dahil olduğu yeni materyalist ekolün günümüz felsefe tartışmalarına yön veren antroposentrizm eleştirisi de makalede açıklandığı üzere algılanamazlık siyaseti şemsiyesi altında sorunsallaştırılan bir diğer önemli konudur. Makale boyunca açıklamaya çalıştığım gibi tanınma/temsil siyasetinin standart olarak kabul ettiği kimliğin cinsel fark söz konusu olduğunda erkek, ırk ve etnisite söz konusu olduğunda Avrupalı ve beyaz, sınıf söz konusu olduğunda orta-üst sınıftan, doğa söz konusu olduğunda ayrıcalıklı ve akıl sahibi insan olarak sabitlendiği, entelektüel açıdan uzun bir süredir üzerinde mutabık olunmuş ve oldukça ikna edici olan bir saptamadır. Öte taraftan gelecek üzerine tefekkür etmenin sorumluluğunu ihmal etmemek adına bu saptamanın ötesine geçmenin de bir o kadar acil olduğu konusunda hem Grosz’la hem de Sharp’la aynı fikirdeyim. Sharp’ın Spinoza’yı odağına alarak kavramsallaştırdığı renaturalizasyon projesi herşeyden önce tam olarak yazarın bu motivasyonu göz önünde bulundurularak değerlendirilmelidir. Nitekim Sharp, “özgürlüğün ve köleliğin koşulları bedensel olduğu kadar fikirseldir” diyerek fikirlerin renaturalize edilmesinin önemini incelikli bir biçimde vurgular (2011: 69). Bununla birlikte Grosz’un algılanamazlık siyaseti ve Sharp’ın renaturalizasyon projesi bugün feminist ve anti-ırkçı politikalar söz konusu olduğunda soyut ya da gündelik yaşamda uygulanması güç kuramlar olarak yorumlanabilir. Lakin Sharp’ın dediği gibi hem Spinoza’nın hem de Grosz’un amacı entelektüel açıdan alışılmış düşünce modellerine başka bir eksen ya da yeni bir form kazandırmaktır (2011: 179). Her ikisi de gücü, enerjisi, kudreti, arzuyu bedensel frekanslara referans vererek tartışmışlardır. İki düşünürün düşünce kiplerine getirmiş olduğu yeni form, “oluş” biçimlerimiz üzerinde negatif

etkisi olan sosyo-sembolik, kültürel ve politik tesirleri dönüştürme imkanını verebilir. Sharp'ın Spinoza ve Grosz'dan esinlenerek geliştirdiği renaturalizasyon projesi eşitlik ideallerinin ötesine uzanan bir kavramsallaştırmaya, fark feminizminin geleceği için başka bir eksenden düşünmeye fırsat verecek yeni bir ontolojiye teorik bir çerçeve sunar. Bu çerçevede özne hukuki bağlamda değil, ontolojik bir bağlamda incelenir. Ne Grosz'un ne de Sharp'ın amacı tanınmayan ya da yanlış tanınan bireylerin ya da grupların hak mücadelesi yürütmesini eleştirmek ya da reddetmektir. Daha ziyade, onların amacı bu tarz mücadelelerin ötesini düşünmek, feminist ve post-kolonyal kuramların kuramsal şemasını hak mücadelesiyle sınırlandırmanın tehlikelerine dikkat çekmektir. Braidotti'nin Irigaray'dan aktardığı üzere “mesele, daha önce ‘ortak insanlığımız’ şeklinde tanımlanmış olan bir ufuk içerisinde belli unsurları değiştirmek değil, bizzat ufkun kendisini değiştirmektir” (2017: 145). Sharp'ın çalışması da, Grosz ve Spinoza gibi fikirlerin gücünü ve dinamizmini bedenlerin gücü ve dinamizmiyle birlikte dikkate almaya odaklanır. Bu çalışmada fikirlerin konumu, geleceği virtüel olarak düşünme maksadı taşıdığı için teorik olduğu kadar pratiktir de.



¹Bu makalede yer alan tartışmalar temel olarak "Rethinking Sexual Difference With Spinoza" başlıklı yüksek lisans tezimin 2. Bölümüne dayanmaktadır.

²*Tinin Fenomenolojisi*'nde özbilinç bağlamında ele alınan iki bilinç arasındaki ilişki, tanınmanın karşılıklı olarak gerçekleştiği bir neticeye değil; birinin efendi diğeri ise köle olduğu asimetric bir düzleme taşınır. Bu düzlemde karşılıklı tanınma arzusu yerini köle bilincin tanınma arzusuna bırakır. Cornell ve Murphy'nin şerh düştükleri nokta tam olarak burasıdır. Onlara göre, "azınlık kültürünün kimliğinin anlaşılması" olarak kavrandığı sürece tanınma çoğunluk kültüründen talep edilmez.

³Irigaray biçimsel-mantık olarak çevrilen morfoloji kavramını beden ve sembolik düzen arasındaki ilişkiyi vurgulamak için kullanır. Dişi bir morfoloji tesis etmek yeni bir dişi beden imgesi ve bu imgenin sembolik düzende kendisi için bir yer bulmasını gerektirir. Bkz. (Irigaray, 2006: 62)

⁴Bütün makale boyunca *Ethika* metnine yapılacak göndermeler bizzat eserdeki sırayla verilecektir. Örneğin EID2, *Ethika*, 1. Bölümün 2. Tanımı anlamına gelir.

Kaynakça

Braidotti, Rosi. *Göçebe Özneler: Çağdaş Feminist Kuramda Bedenleşme ve Cinsiyet Farklılığı* (Ö. Karakaş, Çev.). (İstanbul: Kolektif Kitap, 2017).

Braidotti, Rosi. *Kadın-Oluş: Cinsel Farkı Yeniden Düşünmek* (E. Durmuş & M. Çelik, Çev.). (İstanbul: Otonom, 2019).

Butler, Judith. *Bela Bedenler* (C. Çakırlar & Z. Talay, Çev.). (İstanbul: Metis, 2014).

Cornell, Drucilla & Murphy, Sara. "Anti-racism, Multiculturalism and The Ethics of Identification" *Philosophy and Social Criticism*, 28/4 (2002): 419-449.

Descartes, René. *Ruhun İhtirasları* (M. Özdil, Çev.). (İstanbul: Sayfa, 2013).

Gatens, Moira. *İmgesel Bedenler: Etik, Güç ve Bedensellik* (D. Eren, Çev.). (İstanbul: Otonom, 2018).

Gökçe, Tansu. "Rethinking Sexual Difference With Spinoza" (İstanbul Bilgi University, Institute of Graduate Programs, Philosophy and Social Thought Master's Degree Program, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, 2020): 39-74.

Grosz, Elizabeth. "A Politics of Imperceptibility: A Response to 'Anti-racism, Multiculturalism and The Ethics of Identification'" *Philosophy and Social Criticism*, 28/4 (2002): 463-472.

Grosz, Elizabeth. *Time Travels: Feminism, Nature, Power* (Sydney: Allen & Unwin, 2005).

Hegel, George Wilhelm. *The Phenomenology of Spirit* (T. Pinkard, Çev.). (Cambridge: Cambridge University, 2018).

Irigaray, Luce. *This Sex Which Is Not One* (C. Porker & C. Burke, Çev.). (Ithaca, New York: Cornell University, 1985).

Irigaray, Luce. *Ben Sen Biz-Farklılık Kültürüne Doğru* (S. Büyükdüvenci & N. Tural, Çev.). (Ankara: İmge Kitabevi, 2006).

Karakaş, Öznur. Kadın-Oluş: Feminist Bir Mikropolitikaya Doğru. Demirtaş, M. haz. *Direnişin Mikropolitikası*. içinde. (İstanbul: Pinhan, 2019): 233-250.

Lloyd, Genevieve. *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde "Erkek" ve "Kadın"* (M. Özcan, Çev.). (İstanbul: Ayrıntı, 2015).

Massumi, Brian. *Duygu Politikası* (H. Erdoğan, Çev.). (İstanbul: Otonom, 2019).

Rizk, Hadi. *Spinoza'yı Anlamak* (I. Ergüden, Çev.). (İstanbul: İletişim, 2012).

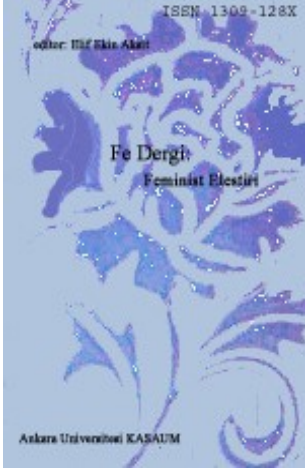
Sharp, Hasana. *Spinoza and The Politics of Renaturalization* (Chicago and London: The University of Chicago, 2011).

Spinoza, Benedict. *Ethica* (Ç. Dürüşken, Çev.). (İstanbul: Kabalcı, 2011).

Stark, Hannah. *Deleuze'den Sonra Feminist Teori* (Y. Cingöz, Çev.). (İstanbul: Otonom, 2019).

Tatian, Diego. *Spinoza: Bir Başlangıç* (A. Dokuzlu, Çev.). (Ankara: Dost Kitabevi, 2017).

Yayınlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM
Adres: Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Cebeci 06590 Ankara



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 13, Sayı 1
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

Transhumanism, Posthumanism, And The “Cyborg Identity”

Cennet Ceren Çavuş

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 10 Haziran 2021

Yazı Gönderim Tarihi: 18.01.2021

Yazı Kabul Tarihi: 12.05.2021

Bu makaleyi alıntılanmak için: Cennet Ceren Çavuş, “**Transhumanism, Posthumanism, And The “Cyborg Identity”**” *Fe Dergi 13*, no. 1 (2021), 177-187.
URL: http://cins.ankara.edu.tr/25_14.pdf

Bu eser akademik faaliyetlerde ve referans verilerek kullanılabilir. Hiçbir şekilde izin alınmaksızın çoğaltılamaz.

Transhumanism, Posthumanism, And The “Cyborg Identity”

Cennet Ceren Çavuş*

The purpose of this paper is to provide a brief analysis of two confusable philosophical positions, Transhumanism and Posthumanism, and compare their approaches in terms of their social and ecological concerns through an examination of Donna Haraway’s “cyborg identity.” Haraway introduces a ground-breaking approach in A Cyborg Manifesto and her later works, which blurs the formerly defined, distinct categories and identities that underlie the oppression of animals, humans, men, women, machines etc. By using postmodernist deconstruction, she wants to challenge Western dualisms and all kinds of oppression it causes. While Transhumanists, who inherit anthropocentrism from Humanism, support technological advancement to enhance the human condition, Posthumanists draw attention to the harms of the anthropocentric approach in terms of social and ecological justice and offer a more comprehensive and compassionate approach to other species inhabiting the planet. Since both Transhumanists and Posthumanists promote enhancement, Transhumanists need Posthumanist insights to really enhance the human condition concerning her environment.

Keywords: Posthumanism, Transhumanism, Ecofeminism, Cyborg, Haraway

Transhümanizm, Posthümanizm ve “Siborg Kimliği”

Bu makalenin amacı, birbirine karıştırılan Transhümanizm ve Posthümanizm akımlarının kısa bir analizini yapmak ve Donna Haraway’in “siborg kimliği” kavramsallaştırması üzerinden söz konusu fikir akımlarının sosyal ve ekolojik meselelere bakışını karşılaştırmaktır. Haraway A Cyborg Manifesto’da ve sonraki eserlerinde, çığır açan bir bakış açısı geliştirmiştir. Bu bakış açısı hayvan, insan, makina, erkek, kadın, vb. tahakküme sebep olan ve önceden belirlenmiş, ayrık kategori ve kimlikleri belirsizleştirerek tahakkümün önüne geçmeye çalışmaktadır. Postmodern bir yapısöküm süreciyle Haraway Batı düalizmine ve onun sebep olduğu tüm hegemonyalara meydan okumaktadır. İnsanmerkezci yaklaşımı Hümanistlerden devralan Transhümanistler insanlık durumunu iyileştirmek için her türlü teknolojik ilerlemeyi desteklerken, Posthümanistler insanmerkezci anlayışın toplumsal ve ekolojik adalete verdiği zararlara dikkat çekerek, gezegende yaşayan diğer türlere karşı daha kapsayıcı ve şefkatli bir yaklaşım sunmaktadırlar. Hem Transhümanistler hem de Posthümanistler iyileştirmeyi desteklemektedir, bununla beraber Transhümanistlerin insanlık durumunu -insanın doğal çevresiyle ilişkisini de gözetererek- gerçekten iyileştirebilmek için Posthümanistlerin içgörülerine ihtiyaçları vardır.

Anahtar Kelimeler: Posthümanizm, Transhümanizm, Ekofeminizm, Siborg, Haraway

Introduction

As a philosophical movement Transhumanism advocates using technology to enhance the human condition physically and cognitively. Transcending human limitations concerning bodies and minds is the primary goal of Transhumanism (Vita-More 1983) while death, viewed as a human limitation, is seen as an obstacle to be overcome by the use of technology.¹ Transhumanists want to control and even design human evolution (Young 2005; Lee 2010; Vita-More 2011) by using every possible means of technology like genetic engineering,

*Dr., ccerenozturk@gmail.com , <https://orcid.org/0000-0002-6042-4273>, Yazı Gönderim Tarihi: 18.01.2021, Yazı Kabul Tarihi: 12.05.2021

information technology, neuroscience, molecular nanotechnology, artificial intelligence, and other future technologies. According to the founding mother of the transhumanist philosophy Natasha Vita-More, who is the author of *The Transhumanist Manifesto* (1983); Transhumanism is for evolutionary transformation, and “the biological human is not the final stage of evolution for the human.” (Vita-More 2011) The next step in human evolution for Transhumanists is the “posthuman.”

“Posthuman” is a term widely used by Transhumanists to indicate the stage after transcending the current human condition. Because of this conceptualization, Transhumanism is usually confused with Posthumanism. While there is no consensus among the scholars about their definitions, the main difference between Transhumanism and Posthumanism is their approach to Humanism.² Posthumanism is a postmodern school of thought which strictly criticizes the anthropocentrism of Humanism while Transhumanism declares itself as a philosophical successor of humanistic values. Therefore, Transhumanism is criticized by posthumanist feminist scholars.

Donna Haraway is a postmodernist ecofeminist scholar who inspired posthumanist feminist thought with her ground-breaking work *A Cyborg Manifesto*. Her cyborg imagery, that challenges anthropocentrism of Humanism and Western dualism of any kind, became a popular figure in posthumanist theory for reimagining the human, nonhuman, and humanity (Koistinen and Karkulehto 2018). Haraway declares that her cyborg myth, like the other postmodernist strategies, undermine “the ontology grounding Western epistemology.” (Haraway 1991, 152-3) Haraway’s figurations like the “cyborg”, “companion-species” and “compost” blur categorical dualisms and as they “become with” one another in mutual reciprocity; her approach offers respect for diversity (Braidotti 2017/a, 28). With her work “the collective feminist exit from Anthropos began to gather momentum” (Braidotti 2017/a, 28) and many feminist scholars started to take Posthumanism seriously.³

Since both Transhumanism and Posthumanism are new fields of study, there is not enough discussion about their approaches, and this paper attempts to examine them by comparing them with each other and Humanism. The cyborg image of Haraway hasn’t been analyzed in this literature yet, and I aim to open up a new of discussion concerning social and ecological problems by putting “the cyborg identity” on the agenda of both posthumanists and transhumanists. The main argument of this paper is that Transhumanism needs posthumanist feminist philosophy’s insights to enhance the human condition in relation to its ecosystem. In this paper, I will not only critically examine transhumanist philosophy’s concerns about social and ecological justice but also discuss Haraway’s posthumanist feminist approach’s contribution to a better “posthuman future” In the first place, I will examine transhumanist philosophy and some of its criticisms. Secondly, I will mention posthumanist criticisms of Transhumanism and lastly, I will provide a picture of Haraway’s paradigm and discuss how posthumanist feminism might contribute to a better future for humanity.

The Transhumanist Outlook

Transhumanism has its roots in the work of Julian Huxley (1887-1975), an evolutionary biologist, who suggests to his readers that they “utilize all available knowledge in giving guidance and encouragement to the *continuing adventure of human development*” (Huxley 1992, 287) which is the core belief of the transhumanist program (Tirosh-Samuels 2011, 64). According to him, humanity is at an early stage of evolution and by means of technology, it will evolve to a better state. Transhumanism’s commitment to Humanism is evident in Huxley’s book’s title; *Evolutionary Humanism*.

Transhumanism’s adherence to Humanism can be traced in contemporary transhumanists’ works. Max More, who is a leading transhumanist scholar, indicates that “transhumanists take Humanism further by challenging human limits by means of science and technology combined with critical and creative thinking.” (More 2003) Transhumanism embraces Enlightenment values such as respecting reason and science, commitment to progress, and valuing human. Another pioneering transhumanist Nick Bostrom, who is the Founding Director of the Future of Humanity Institute and a founder of the World Transhumanist Association (WTA), indicates that Transhumanism has its roots in rational Humanism which “emphasizes empirical science and critical reason—rather than revelation and religious authority—as ways of learning about the natural world and our place within it, and of providing grounding for morality.” (Bostrom 2005, 2) As the two contemporary pioneers of Transhumanism declare, transhumanist philosophy is a continuation of Enlightenment values and therefore Humanism.

Even though More and Bostrom agree on the roots and common values of Transhumanism, their approaches to social implications of a possible transhumanist future are quite different. Transhumanist

approaches differ mainly in their political positions. Libertarian transhumanists like More defend free market economy and reject any intervention of governments in the use of technologies for human enhancement. On the other hand, democratic transhumanists like James Hughes, who founded WTA with Bostrom, support equal access to human enhancement technologies to prevent those technologies from widening the gap between the rich and the poor and to promote social equality. Hughes also supports citizenship for non-humans by saying “democracy for persons, not humans.” (Hughes 2004, 79) His approach regards cyborgs as persons and he argues that some cybernetic organisms in the future should have citizenship rights. Since there are socially concerned democratic transhumanists, it would be unfair to label all transhumanists as ultimate technoproggressives who defend technological progress at the cost of aggrieving the majority of the world population.⁴

Transhumanists vary in terms of their projection about humanity’s future too. Some of them are very optimistic about the future of humanity while others are more anxious. Newton Lee, the chairman of the California Transhumanist Party, regards Transhumanism as the next logical step in the evolution of humankind, and as the existential solution to the long-term survival of the human race (Lee 2010, 38). Vita-More argues that nanotechnology will resolve environmental hazards, molecular manufacturing will stop poverty, and genetic engineering will mitigate diseases (Vita-More 2019, 49). However, some transhumanists like Anders Sandberg and Nick Bostrom draw attention to the dangers of technology (Sandberg 2014). According to Bostrom, there are potential “existential risks” that “would either annihilate Earth-originating intelligent life or permanently and drastically curtail its potential”, that technological misuse might lead to (Bostrom 2002). However, these transhumanists refer to technological risks on the human species basis rather than concerning societies or other species.

According to transhumanists, Transhumanism is very humanitarian, pluralistic, and egalitarian in its approach since it “supports infinite diversity in infinite combinations from all ethnicities and races, the religious and the atheists, conservatives, and liberals, the young and the old regardless of socioeconomic status, gender identity, or any other individual qualities.” (Lee 2010, 23) But the problem is that while being humanistic, transhumanists do not seem to be concerned with other earthly creatures. There is an ongoing ecological crisis caused by Humanism’s anthropocentric worldview. As Lee indicates, according to a biomass study, even though humans represent just 0.01% of all living things on the planet, they caused the loss of 83% of all wild mammals and 50% of all plants (Lee 2010, 29). Humanity destroys the ecosystem –and therefore itself- rapidly and this destruction cannot be compensated through technological enhancement.

Transhumanism is criticized for being indifferent not only to ecological justice but also social justice. The foremost opponent of the transhumanist movement Francis Fukuyama, in his article *Transhumanism -the world’s most dangerous idea*, righteously asks “If we start transforming ourselves into something superior, what rights will these enhanced creatures claim, and what rights will they possess when compared to those left behind? If some move ahead, can anyone afford not to follow?” (Fukuyama 2004) Fukuyama’s questions concerning social justice and personal freedom are quite significant in terms of politics and law. Although the Transhumanist Bill of Rights, Version 3.0 declares opposition to discrimination of any kind (Stolyarov 2019, 117), this cannot guarantee social justice in a transhumanist future. As Braden Allenby indicates technological evolution is almost inevitable and “whether and how it can be moderated in the age of global elites becomes an important research question.” (Allenby 2011, 451)

Apparently, some transhumanists take these questions seriously and work on ethical aspects of humanity’s future. The Institute for Ethics and Emerging Technologies, which was founded in 2004 and has been chaired by the leading democratic transhumanist James Hughes, works on ensuring safety and equal distribution of new technologies. Hughes states that “the technologies won’t make society more equal or tolerant, but we could use technologies to become more equal and tolerant.” (Hughes 2009) Technological enhancements today are not available to the majority of the world’s population and technological developments would deepen the gap between the ruling elite and the rest. Transhumanism supports “infinite diversity in infinite combinations” from all ethnicities, races, and beliefs, regardless of socioeconomic status, gender identity, or any other individual qualities in theory, but how social justice will be maintained in practice remains unclear. What sorts of tangible measures will be developed for preventing the strongest from benefiting from all technological means to “update” themselves to get stronger and from exploiting or enslaving others? There are many questions concerning the practical implications of transhumanism and they should be discussed by various humanities disciplines.

Neglecting humanities by paying attention solely to new technologies is one of the major criticisms directed against transhumanism. The transhumanist philosophy is condemned for being materialistic and reductionist, and therefore failing to understand the complexity of being human (Hoffman 2011, 273). According to Steven Hoffman, transhumanists reduce human mind to neurophysiological (physical and chemical), namely material processes, or, more abstractly, to information-processing systems (2011, 276). He righteously argues that the betterment of humanity cannot be accomplished by the material sciences or technology; we rather need humanities and social sciences to forge a more proper understanding of being human (Hoffman 2011, 294). A similar criticism comes from Hava Tirosh-Samuelsan, who criticizes transhumanists for placing too much faith in technology and not considering all aspects of being human, including values such as empathy, care, compassion, and love (Tirosh-Samuelsan 2011, 79).

Even though Hoffman and Samuelson are right in their concerns about the significance of humanities, they seem to refer to libertarian transhumanists and neglect the presence of humanities scholars in the contemporary transhumanist movement. Among transhumanists, there is a considerable number of philosophers -especially ethicists-, and social scientists from various disciplines. Therefore, transhumanists as a whole cannot be blamed for neglecting humanities in envisaging a transhumanist future for humanity. Everyday social implications of new technologies should be discussed more widely by humanities scholars since –to put it in Hughes’ words- “the technologies won’t make society more equal or tolerant” and, we need to think about how to use technologies to become more equal and just.

Technology⁵ will continue to progress and as we witness the emergence of cyborgs like Neil Harbisson and Kevin Warwick, it is likely that more people will be willing to modulate their bodies for treatment or enhancement. Proliferation of such applications will bring countless questions concerning social, political, cultural, ecological, and economic implications of the “posthuman condition” which will engage not only transhumanists but also posthumanists.

Posthumanism vs. Transhumanism

Posthumanism’s philosophical roots go back to critics of Humanism like Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Louis Althusser, Michel Foucault, and Judith Butler. However, as a postmodern school of thought, Posthumanism is rooted in Singer’s, Braidotti’s, and Wolfe’s criticisms of anthropocentrism (Karataş 2019, 68). While the first group of thinkers lived before the emergence of transhumanist thoughts, the second group is against transhumanism. As Francesca Ferrando points out, Transhumanism and Posthumanism have different standpoints and theoretical legacies (Ferrando 2013, 29). First of all, Transhumanism is a successor of Humanism which is a modern philosophy, whereas Posthumanism builds on Postmodernism’s criticisms of anthropocentrism, Eurocentrism, colonialism, racism, and sexism.

Ferrando clarifies Posthumanism’s relation to feminist thought. According to her, feminist literary criticism of the 1990s gave rise to critical Posthumanism, and together with cultural Posthumanism, it constituted philosophical Posthumanism which has “a newly gained awareness of the limits of previous anthropocentric and humanistic assumptions.” (Ferrando 2013, 29) Philosophically, the question of the posthuman was posed by feminist scholars such as N. Katherine Hayles, Donna J. Haraway, and Rosi Braidotti (Åsberg and Radomska 2019). Postmodern feminists are against Humanism since “human” of Humanism is a “white, European, head of a heterosexual family and its children, and able-bodied” male (Braidotti, 2017/a 23). Being against the above-mentioned definition of “human” means being against egocentrism and its various implications such as racism, Eurocentrism, androcentrism, heterosexism and ableism. Socially advantaged people defined the human in accordance with their own characteristics and other categories were considered non-humans or less-humans. To extend Haraway’s expression “Man the taxonomic type has become Man the brand” (Haraway 1997, 74), it might be argued that dominant man with all his characteristics became “the human” of Humanism.

For Transhumanism is in continuity with Humanism, Ferrando, borrows Onishi’s term, “ultra-humanism.” (Ferrando 2013, 26) Since Posthumanism is structured by critics of Humanism, every single criticism directed to Humanism is also directed to Transhumanism. For example, “speciesism” is a common area to all posthumanist criticisms of Humanism, therefore of Transhumanism (Ferrando 2013, 32). As it is evident from the main organization of transhumanist thinkers -Humanity+- transhumanists desire to increase the human capacities and there is no place for “non-humanity” on their agenda. Transhumanism in general is a school of thought which approves human’s domination of other species. It supports saving the lives of humans by using

science and technology at the expense of exploiting the planet and other critters. Posthumanist feminists regard anthropocentrism of humanist philosophy as the cause of current ecological crises in the age of the *Anthropocene*.⁶ So long as Transhumanism follows the anthropocentric steps of the humanistic paradigm, it will not solve the current ecological problems. By putting human enhancement as the primary goal, Transhumanism neglects the wellbeing of other species with which we share our habitat. On the other hand, Posthumanism might serve as an efficient means to solve the ecological crisis by its eco-friendly nature. As Wolfe mentions, in opposition to Transhumanism's position, Posthumanism is "an increase in the vigilance, responsibility, and humility that accompany living in a world so newly, and differently, inhabited." (Wolfe 2010, 47) This posthumanist paradigm strengthened by ecofeminist concerns might be a solution to the ecological crisis with its non-egocentric, humble, embracive, and pluralistic approach.

Rosi Braidotti has been making a great effort to formulate posthumanist philosophy. She proposes the critical posthumanist approach as an alternative to Transhumanism's pro-Enlightenment stance. She grounds her approach on the monistic affirmative ethics referring to Spinoza. This monistic emphasis is extremely important to overcome any kind of oppression derived from dualisms. The crucial ethical imperative for her is "to refuse to conceal the power differentials that divide us." (Braidotti 2017/b, 22) She is searching for ways to gather distinctions and unite them up in a common ground. This ground is not human-centered, it instead looks "centerless." As Braidotti puts it "ecosophical species equality" of critical posthumanist ethics enable humans to question the violence and hierarchical thinking that result from human arrogance and the assumption of transcendental human exceptionalism (2017/b, 17). In this posthumanistic paradigm, human species are not exceptional or superior to the other species. Rather they are equal to them, and therefore, they don't have the right to be violent or exploitative. This is the paradigm through which ecological justice could be achieved and maintained.

Another pioneering posthumanist feminist thinker Francesca Ferrando draws attention to the "postcentralizing" aspect of Posthumanism (Ferrando 2012, 16) -which I think can be expressed as "multicentralizing"- meaning to recognize not one but many centers of interest to dismiss the idea of a "centralized center." Since putting one category at the center -as in the cases of anthropocentrism, ethnocentrism, Eurocentrism, and androcentrism- creates a hierarchy and a system of domination, eluding specific centers will be a solution to hierarchy-based exploitation. "Relational" and "multi-layered" thinking of Posthumanism is crucial since it considers various subjectivities rather than "the unitary subject of Humanism" (Braidotti 2016, 26), namely the so-called "human" of Humanism, which is a "centered subject" with many others as "objects."

Posthumanism's emphasis on relationality reflects its postmodernist roots. Considering various subjects as relevant and coequally valuable is a postmodern tendency in opposition to Modernism's unitary approach. The differences between Transhumanism and Posthumanism originate from their modernist and postmodernist backgrounds. This is why Donna Haraway starts by criticizing the foundations of Modernism.

Donna Haraway and the "Cyborg Identity"

Donna Haraway, a leading scholar in contemporary ecofeminism authored *A Cyborg Manifesto* in the 1980s and inspires the posthumanist feminist philosophy with this manifesto, which could be interpreted as a utopia on high-tech culture's challenge to antagonistic dualisms of Western culture.

Cartesian dualism as one of the foundations of modern philosophy, is criticized by postmodernists and Donna Haraway, as a postmodernist philosopher, is against absolutism and universalism of the modernist paradigm. She regards modern dualistic approach as responsible for the domination of the powerful sides in a dual system. Dualisms have been the basis of Western, white, wealthy men's domination of all constituted as "others" like women, people of color, nature, workers, animals etc. The "cyborg" of Haraway is a genderless and raceless mode of being imagined to find a way towards equality by eliminating all sorts of problematic dualisms like that of self/other, culture/nature, male/female, civilized/primitive, right/wrong, truth/illusion, total/partial, God/man (Haraway 1990, 177). She intends to reach the so-called "posthuman state" of human beings, namely "cyborg", for finding a way to overcome various systems of domination.

Since the dualistic paradigm is the reason behind systems of domination, blurring the categorical differences between the elements of dualisms would be the solution to the problem. To elude any means of domination Haraway offers to confuse identities through "breaking boundaries." In this context, she denotes three crucial boundary breakdowns. The first is the boundary between human and animal which has been breached over the last two centuries by biology and evolutionary theory. The second is between animal-human

organism and machine. In the late twentieth century, developments in cybernetics made ambiguous the difference between natural and artificial, mind and body, self-developing and externally designed, and many other distinctions that were applied to organisms and machines (Haraway 1990, 152). The third boundary is between physical and non-physical which is blurred with quantum theory and the indeterminacy principle (Haraway 1990, 153). Thereby the last two centuries saw major changes that blurred the categorical differences.

Among these boundary breakdowns the second one, which confuses the identities of animal-human organism and machine, is the source of Haraway's cyborg imagery. New technological developments in cybernetics blurred the distinction between human and machine so that "there is no fundamental, ontological separation in our formal knowledge of machine and organism, of technical and organic." (Haraway 1990, 178) Here is the exact point in history where cyborg identity appears, namely where the boundary between human and machine is transgressed.

Rather than being afraid of a dystopic future world, Haraway is optimistic about the cybernetic future. She embraces technological developments in the 1980s and saw a possible cyborg world as a chance to overcome Modernism's naturalist, universalist, and totalizing approach to identity. She asserts "a cyborg world might be about lived social and bodily realities in which people are not afraid of their joint kinship with animals and machines, not afraid of permanently partial identities and contradictory standpoints." (Haraway 1990, 154) To put it another way, a cyborg world would be a Postmodern world in peace with different perspectives, in which there is no room for domination depending on identity politics. To achieve this state Haraway supports human's "fusion" with machines because that is how a "cyborg identity" could be constructed.

Since Haraway imagines "a world without gender" (Haraway 1991, 150) she sees cyborgs as a way of making away with the global gender identity. Cyborg gender can take a global vengeance on universalist, naturalist, and totalizing world of dualisms (Haraway 1990, 181). She rejects naturalism that suppose a commonality in being female that naturally binds women (Haraway 1990, 155). Similarly, there is nothing about being human that naturally binds humans, and the cyborg is the image of rejecting the unitary perspective. Haraway declares that she is against any kind of totalizing and unitary tendency for which she criticizes both Marxist and radical feminists (Haraway 1990, 163). According to her, there is not a "unitary self", and identification is something that should be avoided (Haraway 1990, 170).

Identities of gender, race, or class are "forced on us by the terrible historical experience of the contradictory social realities of patriarchy, colonialism, and capitalism" (Haraway 1990, 155) and they sustain various dominations. Cyborg bodies are, like our bodies, maps of power and identity. A cyborg body "does not seek unitary identity and so generate antagonistic dualisms without end." The machine is not an "other" to be called *it*; to animate, worship, or dominate. The machine is rather "us", which is our process and an aspect of our embodiment (Haraway 1990, 180). According to Haraway, the cyborg identity which is the result of our fusions with animals and machines is an opportunity for us to learn "how not to be Man, the embodiment of Western logos." (1990, 173) She uses the cyborg imagery to find "a way out of the maze of dualisms in which we have explained our bodies and our tools to ourselves." (1990, 181) In the postmodernist context, she refers to deconstruction and reconstruction processes of machines, identities, categories, and relationships. This is a postmodern way of eluding any kind of domination.⁷

To explain the term that she created to denominate her approach, namely cyborg identity, Haraway applies the "women of color" image. She claims that women of color might be understood as a model for cyborg identity because of the fusions of outsider and woman identities (Haraway 1990, 174). While white ethnocentrism of European and Euro-American feminisms has long been criticized by some feminists, Haraway offers the opponents of these ethnocentric and imperializing tendencies' victims, namely women of color, a cyborg identity through which the sense of otherness could be erased. However, both outsider and woman identities are "others" of white and male identities, therefore the otherness becomes doubled in this image. As far as I am concerned, the cyborg identity should be a fusion of dual identities to overcome duality-based identity politics. That is why "women of color" is not a proper image to indicate cyborg identity.

The cyborg imagery of Haraway changes into "compost imagery" in her later works (2016). To stress ecological interdependency, she defines herself as "compostist." She claims "Critters are at stake in each other in every mixing and turning of the terran compost pile. We are compost, not posthuman; we inhabit the humusities, not the humanities⁸. Philosophically and materially, I am a compostist, not a posthumanist." (Haraway 2016, 97) Even though Haraway declares herself not to be a posthumanist, I see no harm in naming her among posthumanist philosophers. So long as the transhumanists call the transhuman state "posthuman", to stress her

opposition to this paradigm Haraway might have declared that she is not a posthumanist. That is why she asserts “We are humus, not Homo, not anthropos; we are compost, not posthuman.” By “humus” she refers to the earthly aspect of human beings and by “compost” she points out the interdependency of earthly species.

Haraway’s emphasis on the interdependency of species is very important in the posthumanist context. In *When Species Meet* (2008) and *Staying with the Trouble Making Kin in the Chthulucene* (2016) she challenges anthropocentrism by stressing human’s relationship with the earth and other critters on it. She emphasizes the interdependency of worldly beings –human and nonhuman- as follows: “Critters—human and not—become-with each other, compose and decompose each other, in every scale and register of time and stuff in sympoietic tangling, ...” (Haraway 2016, 97) She points out “collectively producing” (sympoietic) entanglement between species in an ongoing process of ecological evolution. To stress the importance of “becoming-with” the other species, she created the concept of “Chthulucene” -as an alternative to the well-accepted term Anthropocene- and the motto “Make kin, not babies!” While Anthropocene indicates Earth’s most recent geologic time as being human-influenced, Chthulucene is made up of “ongoing multispecies stories and practices of becoming-with in times that remain at stake, in precarious times, in which the world is not finished and the sky has not fallen—yet.” (Haraway 2016, 55) In her approach, human beings are not the only actors within Chthulucene, all species are in an ongoing process of becoming with one another. This perspective signifies kinship among species which is a kind of ontological and geological bond.

The slogan “Make Kin Not Babies!” is in the first place about realizing the existing kinship among species. By breaking the tie between kin and reproduction, Haraway extends the concept of kinship to, so to speak “existing together in the age of Chthulucene.” This is a very significant approach to attain multispecies ecojustice. Since Haraway calls other species “our parts” (1990, 181) and suggests communicating with them, her approach offers an overarching connection with all that constitutes the “others” of the dualist perspective and to realize the true kinship among all worldly critters. This is the key to solving not only the problems concerning social relations but also the current ecological crisis.

Haraway’s approach offers blurring distinctions that sustain relations of domination both among humans and between humans and other critters. The distinctions such as white-colored, male-female, abled-disabled, human-animal, human-machine, nature-culture, etc. support duality-based hierarchies, systems of domination, and exploitation. To ensure justice in all sorts of relationships, dualistic paradigm and humanistic anthropocentrism of Modernism should be changed with a new posthumanist paradigm.

Conclusion

It looks like Donna Haraway could foresee a possible future of rapid technological advance already in the 1980s. Rather than resisting the cybernetic future, she has been working to shape it in order to make it a more compassionate, entangled, pluralistic, and comprehensive time for not only humans but also all other species without any discrimination. Haraway’s model whether cyborg, companion species, or compost replaced anthropocentrism with a set of relational links to human and nonhuman others (Braidotti 2017/a, 32). This approach enlarges the scope of the “social” to embrace the wide range of interactions between multiple species. Her worldview presents an extended understanding of social justice in the age of Chthulucene, “when species meet” and “make kin” with each other.

Even though Haraway declares that she is not a posthumanist, she inspired posthumanist feminist philosophy that challenges anthropocentrism for causing systems of domination. Transhumanism is criticized by posthumanist scholars for being an extension of the humanist philosophy. Although both transhumanists and posthumanists embrace technological development and desire enhancement, they differ in their approaches to ecology. Among the main differences between them is that while transhumanists want enhancement of humanity, posthumanists want enhancement of the entire ecosystem with all of its components of which humans are only one among many. The crucial point here is to be aware of the fact that human is entangled with all aspects of her environment and there is no future for humanity without the environment. Thus, for a genuine human enhancement, we should take ecological problems seriously which could only be solved by changing the anthropocentric paradigm.

Some transhumanists are really concerned with social justice, which is worthy of commendation, and it would be beneficial for them to widen their understanding of the “social.” As humans -for being social animals- can’t survive without other humans, they can’t survive without other beings on the planet either. Since we have been exploiting the Earth and making it harder for all species including us to live on, we started to look

for other planets to survive on if the earth becomes uninhabitable. However, finding another ecosystem to survive on a new planet involves the same “existential risk” since the anthropocentric paradigm will likely to bring the same result. Transhumanists who point out the existential risk of extinction for human species should realize that risk is the product of the anthropocentric paradigm. The ecological crisis that threatens not only other critters but also humans necessitates a paradigm shift. The new paradigm could be posthumanist feminism that proposes humans to be more empathetic, compassionate, pluralistic, and just. As a consequence, they could sustain their survival in the long run.



¹Most of the proponents of this philosophy personally arranged to be cryonically preserved after their death. The leading Transhumanist Max More -Natasha Vita-More's 15 years younger husband- is the CEO of Alcor Life Extension Foundation, which is an American nonprofit organization based in Arizona and advocates researches, and performs cryonics, "freezing of human corpses and brains in liquid nitrogen after legal death, with hopes of resurrecting and restoring them to full health in the event some new technology can be developed in the future" (https://en.wikipedia.org/wiki/Alcor_Life_Extension_Foundation).

²The concepts are still not totally differentiated from each other in the minds of many scholars. For a conceptualization attempt see Nayar 2014, 5-11.

³Braidotti, *Nomadic Subjects*, 1st ed.; Anne Balsamo, *Technologies of the Gendered Body: Reading Cyborg Women* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1996); Judith Halberstam and Ira Livingston, eds., *Posthuman Bodies* (Bloomington: Indiana University Press, 1995); Katherine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics* (Chicago: University of Chicago Press, 1999) and Cecilia Åsberg and Rosi Braidotti, eds., *A Feminist Companion to the Posthumanities* (Switzerland: Springer, 2018) are among the major works written by feminist scholars. Cecilia Åsberg who is a "more-than-human humanities scholar" founded and directs *The Posthumanities Hub* in Sweden, which is a research platform for postdisciplinary humanities and a center for feminist posthumanist studies.

⁴Together with Libertarian and Democratic Transhumanism, there is another type called "Anarco-Transhumanism." It is important to note that there are various classifications of Transhumanism. For another classification see Sandberg 2014. For different political groups in Transhumanism, see Hughes 2012.

⁵The main problem with technology studies is that there is not a discipline of the technology systems per se. Since technology is not a science and is a tool for many sciences, and an object of inquiry in terms of its consequences there is not an independent field of study for technology itself. Allenby attracts attention to this lack by saying "social institutions are studied by sociologists, economic systems are studied by economists, and political systems are studied by political scientists. Technology systems, however, are not studied by any specific discipline." (2011, 447) This fact creates a vital gap in humanities which to an extent is closed with the philosophy of technology.

⁶The term "Anthropocene" indicates the geological epoch when human activity has a significant impact on the Earth's geology and ecosystems and consequently on the species' collective capacity to survive or not. In this time period, humans are the ultimate actors to determine what would happen to the Earth and the creatures living on it.

⁷For Haraway's contribution to Postmodern philosophy, see Braidotti 2006.

⁸It is important to mention that in the posthumanist context, humanities are considered as an extension of the humanistic paradigm, therefore some posthumanist writers stress the importance of "doing feminist posthumanities" rather than humanities (Åsberg and Braidotti 2018, 8).

Bibliography

Allenby, Braden. "Technology and Transhumanism: Unpredictability, Radical Contingency, and Accelerating Change," *Building Better Humans?: Refocusing the Debate on Transhumanism* ed. Hava Tirosh-Samuelsen and Kenneth L. Mossman (Frankfurt: Peter Land, 2011), 441-464.

Åsberg, Cecilia and Braidotti, Rosi. "Feminist Posthumanities: An Introduction," *A Feminist Companion to the Posthumanities* eds. Cecilia Åsberg and Rosi Braidotti (Switzerland: Springer, 2018), 1-22.

Åsberg, Cecilia and Radomska, Marietta "Why we need feminist posthumanities for a more-than-human world," August 23, 2019, <https://www.kth.se/blogs/hist/2019/08/why-we-need-feminist-posthumanities-for-a-more-than-human-world/>

Bostrom, Nick. "A History of Transhumanist Thought," *Journal of Evolution and Technology* 14, no. 1 (2005): 1-25.

Bostrom, Nick. "Existential Risks: Analyzing Human Extinction Scenarios and Related Hazards," *Journal of Evolution and Technology* 9, no. 1 (2002). <https://nickbostrom.com/existential/risks.html>

Braidotti, Rosi. "Four Thesis on Posthuman Feminism," *Anthropocene Feminism* ed. Richard Grusin (Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2017), 21-48.

Braidotti, Rosi. "Nomadic Subjects," *Technologies of the Gendered Body: Reading Cyborg Women* ed. Anne Balsamo, (Durham, N.C.: Duke University Press, 1996).

Braidotti, Rosi. *The Posthuman* (Wiley: Polity Press, 2016).

Braidotti, Rosi. "Posthuman Critical Theory", *Journal of Posthuman Studies* 1, no. 1 (2017): 9-25.

Braidotti, Rosi. "Posthuman, All Too Human: Towards a New Process Ontology", *Theory, Culture and Society*, 23, no. 7-8 (2006): 197-208.

Ferrando, Francesca. "Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations," *Existenz*, 8, no. 2 (2013): 26-32.

- Ferrando, Francesca. "Towards a Posthumanist Methodology: A Statement," *Frame, Journal For Literary Studies* 25, no. 1 (2012), 9-18.
- Fukuyama, Francis. "Transhumanism -the world's most dangerous idea," *Foreign Policy* (2004). <https://www.au.dk/fukuyama/boger/essay/>
- Halberstam, Judith and Livingston, Ira (ed.). *Posthuman Bodies* (Bloomington: Indiana University Press, 1995).
- Haraway, Donna. "A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century," *Simians, Cyborgs, and Women: The Revolution of Nature* (London: Routledge, 1990), 149-181.
- Haraway, Donna. "[Modest Witness@Second Millenium.FemaleMan Meets OncoMouse](#)," *Feminism and Technoscience* (New York and London: Routledge, 1997).
- Haraway, Donna. *Simians, Cyborgs, and Women the Reinvention of Nature*, (New York and London: Routledge, 1991).
- Haraway, Donna. [Staying with the Trouble Making Kin in the Chthulucene](#) (Durham: Duke University Press, 2016).
- Hayles, Katherine. *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics* (Chicago: University of Chicago Press, 1999).
- Hoffman, Steven. "Transhumanist Materialism: A Critique from Immunoneuropsychology," *Building Better Humans?: Refocusing the Debate on Transhumanism* ed. Hava Tirosh-Samuels and Kenneth L. Mossman (Frankfurt: Peter Land, 2011), 273-302.
- Hughes, James. *Citizen Cyborg* (USA: Westview Press, 2004).
- Hughes, James. "The Politics of Transhumanism and the Techno-millennial Imagination, 1626-2030," *Zygon* 47, no. 4 (2012): 757-776.
- Hughes, James. "On Democratic Transhumanism," June 24 2009, <https://transhumanistes.com/on-democratic-transhumanism/>
- Huxley, Julian. *Evolutionary Humanism* (Buffalo, NY: Prometheus Books, 1992).
- Karataş, Yaylagül Ceran. "Dijital Çağda Hümanizm Tartışmaları Açısından İnsan Doğası Biyoteknoloji ve Biyopolitika," *Kutadgubilig* 39 (2019): 59-86.
- Koistinen, Aino-Kaisa and Karkulehto, Sanna. "Feminism," *Critical Posthumanism*, August 24, 2018, https://criticalposthumanism.net/feminism/#_ftn25
- Kortekallio, Kaisa. "Becoming Compost", August 25, 2017, <https://storageorgan.wordpress.com/tag/donna-haraway/>
Lee, Newton. "Brave New World of Transhumanism," *The Transhumanism Handbook* ed. Newton Lee (Switzerland: Springer, 2019), 3-48.
- More, Max. "Principles of Extropy, Version 3:11" (2003). <http://www.extropy.org/principles.htm>. Last accessed November 14, 2013
- Nayar, Pramod. *Posthumanism* (UK: Polity Press, 2014).
- Onishi, Bradley. "Information, Bodies, and Heidegger: Tracing Visions of the Posthuman," *Sophia* 50, no. 1 (2011): 101-112.
- Sandberg, Anders. "Transhumanism and the Meaning of Life," *Transhumanism and Religion: Moving into an Unknown Future* ed. Tracy Trothen and Calvin Mercer (United States: Praeger, 2014), 3-22.
- Sandberg, Anders. "The five biggest threats to human existence," *The Conversation*, May 29, 2014, <https://theconversation.com/the-five-biggest-threats-to-human-existence-27053>
- Stolyarov, Gennady. "The United States Transhumanist Party and the Politics of Abundance," *The Transhumanism Handbook* ed. Newton Lee (Switzerland: Springer, 2019), 89-149.

- Tirosh-Samuelson, Hava. "Engaging Transhumanism," *H± Transhumanism and Its Critics* ed. Gregory R. Hansell and William Grassie (Philadelphia: Metanexus, 2010), 19-54.
- Tirosh-Samuelson, Hava. "Science and the Betterment of Humanity: Three British Prophets of Transhumanism," *Building Better Humans?: Refocusing the Debate on Transhumanism* ed. Hava Tirosh-Samuelson and Kenneth L. Mossman (Frankfurt: Peter Land, 2011), 55-82.
- Vita-More, Natasha. "History of Transhumanism," *The Transhumanism Handbook* ed. Newton Lee (Switzerland: Springer, 2019), 49-61.
- Vita-More, Natasha. "Introduction to H+: Transhumanism Answers Its Critics," *Metanexus*, (2011).
<http://www.metanexus.net/essay/introduction-h-transhumanism-answers-its-critics>,
- Vita-More, Natasha. "Transhuman Statement," *Create/Recreate*, (1983).
<http://www.transhumanist.biz/createrecreate.htm> <http://www.natasha.cc/transhuman.htm>
- Wolfe, Cary. *What is Posthumanism?* (Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2010).
- Young, Simon. *Designer Evolution: A Transhumanist Manifesto* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2005).