



Megan Rapinoe

<https://apicciano.commons.gc.cuny.edu/2020/05/02/soccer-star-megan-rapinoe-offers-to-be-joe-bidens-running-mate/>

fe dergi'nin 200 sayfa, 15 makale beş dosyalık bu yeni sayısında Ruh ve Beden, Coğrafyanın Cebri, Kadınlık, Fark ve Kimlik Anlatı Kanalları Şiddeti Konuşmak isimli beş dosyayla hem daha önce tartıştığımız spor, şiddet, coğrafya, kimlik edebiyat, psikoloji konularını geliştiren hem de yeni tartışmalar yaratan makaleler var.

Ruh ve Beden dosyasında Güler Cansu Ağören Depresyonun bireysel-sosyal, içsel-dışsal, özsel-etkilenimsel, bedensel-zihinsel gibi eril dikotomilerle çerçeveselendirildiğini söylüyor ve biyomedikal depresyon anlayışının altında yatan ontolojik zemini feminist bir sorgulamaya tabii tutuyor. Binaz Bozkur ise psikolojinin kadınların güçlendirilmesi konusunun önemi bir parçası olduğunu söylüyor ve kadınlarda psikolojik güçlenmeyi ölçecek Türkçe geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı geliştirmeyi hedefliyor. Özlem Aydoğmuş Ördem ise Foucault'nun biyo-iktidar ve biyo-politika kavramları ve Turner'ın beden sosyolojisi kuramı çerçevesinde düzenleyici iktidarın söylemlerinin kadın bedenini ve makro düzeyde nüfusu nasıl etkilediğini inceliyor. Etkileyici "Türkiye Futbolunda Kadın: "İş"i Olmayan ve Olmaması Gereken Yerde" makalesinde ise Yağmur Nuhrat kadın futbolunun ikincilleştirilmesini, değersiz ve önemsiz görülmesini ve futbol üzerinden kadının ötekileştirilmesinin bileşenlerinin futbolun kadın için bir iş olmaktansa hobi ya da bir toplumsal ilerleme aracı olarak değerlendirilmesi olduğunu öne sürüyor. "Modern Yoganın Analizi: Cinsiyetlendirilmiş Bir Sosyal Alan" makalesinde ise Özge Duman ve Canan Koca yoga alanını, Bourdiue'nün eylem kuramı kullanılarak bir sosyal alan olarak analiz ediyor. Bireysel görüşmeler katılımlı gözlem ile

Türkiye'deki yoga alanının kendine özgü habitusunu, beden sermayesinin gördüğü değer ve alanın aktörleri tarafından cinsiyetlendirilmesi çerçevesinde inceliyor.

Coğrafyanın Cebri dosyasında yazarımız Leyla Bektaş Ata iki nesil kadın anlatılarında İzmir'in gecekondu mahallelerinden Limontepe'de yaşayan kadınların kentsel dönüşüm süreci eşiğinde ev, mahalle ve kent deneyimini inceliyor. Kendi çocukluğunun geçtiği bu bölgede göç hikâyelerini, mahalle kurulumunu, komşular arasında geliştirilen ilişkileri kuşaklar üzerinden incelemesi mekân deneyimindeki süreklilik ve kopuşların izini sürmesine olanak tanıyor. Feminist çalışmalarda artan mekan analizlerine ilgiye vurgu yapan Gökben Demirbaş ise, Bursa'da kadınların mahallede serbest zamanlarını nasıl geçirdiklerini coğrafi yöntemlerle araştırıyor. Böylece, kadınların kent ile kurdukları toplumsal cinsiyetlendirilmiş mekansal ilişkilerini ortaya çıkartıyor.

Kadınlık, Fark ve Kimlik dosyasında Adalet Güçlü ve Hülya Çakır Midyat Örneğinde Süryaniliğin kadınların aile yaşamına kültürel yansımaları aile yapısı, Süryani kültürüne olan yakınlıkları, çocuklarını yetiştirme şekilleri, kültürün gündelik hayata yansımaları, çocuklarının kültürlerine yakınlıkları, Süryani kültüründe kadının konumu ve kültürün devamlılığındaki rolü çerçevesinde tartışıyorlar. Güler Özdemir Ülkücü "Asenalar"ın kadın kimliğini "nesneleşerek" kusmasının 1990'larla birlikte daha görünür olduğunu, kadınların siyasetin aktif özneleri olarak harekete geçerken "eril kurgular"ın dışına çıkıp çıkamadıkları sorguluyor. Zela Özdemir ve Asuman Özgür Keysan Türkiye'deki İslamcı Kadın STK'ları AKDER ve BKP'ye eşitlik, annelik, iş çerçevesinde bakıyor ve 2012'den 2018'e BKP pek değişmezken AKDER'in geri adım attığını savunuyor.

Anlatı Kanalları dosyasında Muzaffer Derya Nazlıpınar Subaşı "Kilitler Altına Alınmış Kadın Bedeninin Gençliğin O Yakıcı Mevsimi'nde Uyanışı" yazısında ataerkil bir toplumda hep "makul" olana hapsedilmeye çalışılan kadının bedeni ve cinselliği üzerindeki hakimiyetini nasıl kurduğunu Erendüz Atasü'nün romanındaki söylem ve dil kullanımı üzerinden inceliyor. "12 Eylül Romanında Birey: Erkekliğin Yeniden İnşası Açısından 'Kusma Kulübü'nü Okumak" makalesinde ise yazarımız İlknur Karanfil, Mehmet Eroğlu'nun kaleme aldığı Kusma Kulübü romanını iç sorgulamalar, psikolojik buhranlar ve bireysel kimlik konularının öne çıkışı ve toplumsal cinsiyet ilişkileriyle birleştiğinde erkekliğin inşası bağlamında okuyor. Bu doğrultuda melez erkeklik biçimlerini de tartışmaya açarken başkarakterin erkekliğin ilişkilediği kadınlar aracılığıyla yeniden inşa ederek güçlendiğini savunuyor. Elif Akçalı ve İrem İnceoğlu "Kadınlık ve Erkekliğin Değişmeyen Halleri: Televizyon Dizilerinde Toplumsal Cinsiyet"te içerik analizi ve metin analizi aracılığıyla kadın ve erkek karakterlerin fiziksel ve duygusal özellikleri, üstlendikleri roller, ve yer aldıkları sahneler açısından kalıplaşmış toplumsal cinsiyet algılarını pekiştiren şekilde temsil edildiklerini argümanının ötesine geçerek "erkeklik" ve "kadınlık" anlayışının daha derinlikli bir okumasını yapıyor.

Şiddeti Konuşmak dosyasının ilk makalesi olan "Video Temelli Mülakatlarda Kadına Yönelik Şiddet"te Esra Karakuş Umar özellikle fen ve matematik eğitiminde kullanılan ve videolar izletildikten sonra görüşmecilerin videolardaki şiddeti nasıl anlamlandırdıklarına yoğunlaştığı video temelli mülakat tekniğini bireylerin psikolojik, ekonomik ve dijital şiddeti nasıl anlamlandırdıklarının "söylem analizi"ni gerçekleştirmek için kullanıyor. Son olarak "Erkeklerle Şiddeti Konuşmak: Toplumsal Cinsiyet Temelli Şiddeti Anlama ve Önlemede Erkek Katılımını Psikososyal Yaklaşımın Sunduğu İmkânlar Üzerinden Düşünmek" makalesinde Erman Örsan Yetiş kadınlara ve kız çocuklarına yönelik şiddetin son bulmasında çözümün bir parçasının erkekler olduğunu öne süren görüşlerin erkeklerin şiddeti nasıl algıladıkları sorusuna cevap vermeden eksik kaldığını savunuyor ve bu soruya bir cevap vermeye çalışıyor.

Ruh ve Beden

[Depresyon ve Modern Düşüncenin Eril Dikotomileri/ Depression and the Patriarchal Dichotomies of Modern Thought](#)
*Güler Cansu Ağören*_____1

[Kadın Psikolojik Güç Ölçeği: Ölçek Geliştirme Çalışması/ Women's Psychological Empowerment Scale: A Scale Development Study](#)

*Binaz Bozkur*_____15

[Kadın Bedeni ve Biyo-İktidar/Biyo-Politika Söylem Düzeni/ Woman's Body and Discursive Order of Biopower/Biopolitics](#)

*Özlem Aydoğmuş Ördem*_____32

[Türkiye Futbolunda Kadın: “İş”i Olmayan ve Olmaması Gereken Yerde/ Women in Football in Turkey: Nonworkers out of Place](#)

*Yağmur Nuhrat*_____45

[Modern Yoganın Analizi: Cinsiyetlendirilmiş Bir Sosyal Alan/ Analysis Of Modern Yoga: A Gendered Social Field](#)

*Özge Duman, Canan Koca*_____59

Coğrafyanın Cebri

[Anneler Ne Yapar, Kızları Ne İster? İki Nesil Kadın Anlatılarında Bir Gecekondu Mahallesi/ What Do Mothers Do, What Do Their Daughters Want? A Squatter \(gecekondu\) Neighborhood/ Through The Female Narratives Of Two Generations](#)

*Leyla Bektaş Ata*_____74

[Contribution of Geographical Research Methods to the Study of Gender Relations/Coğrafi Araştırma Yöntemlerinin Toplumsal Cinsiyet İlişkilerinin İncelenmesine Katkısı](#)

*Gökben Demirbaş*_____88

Kadınlık, Fark ve Kimlik

[Süryaniliğin Kadınların Aile Yaşamına Kültürel Yansıması: Midyat Örneği/ Cultural Reflection of Syriacism to the Family Life of Women: Midyat Example](#)

*Adalet Güçlü, Hülya Çakır*_____103

[Ülkücü Kadınlar ve Kadın Kimliğinin İnşası: “Asenalar”/ Ulkucu Women and the Building of Women's Identity: “Asenas”](#)

*Güler Özdemir*_____116

[Converging/Diverging Frames: A Case of Islamist Women's CSOs in Turkey/](#)

Benzeşen/Farkılaşan Çerçevesel: Türkiye'deki İslamcı Kadın STK'lar Örneği
*Zelal Özdemir, Asuman Özgür Keysan*_____129

Anlatı Kanalları

[The Awakening of the Locked Up Female Body in That Scorching Season of Youth/ Kilitler Altına Alınmış Kadın Bedeninin Gençliğin O Yakıcı Mevsimi'nde Uyanışı](#)

*Muzaffer Derya Nazlıpınar Subaşı*_____141

[12 Eylül Romanında Birey: Erkekliğin Yeniden İnşası Açısından 'Kusma Kulübü'nü Okumak/ Individual in September 12 Novel: Reading 'Kusma Kulübü' in Terms of Reconstruction of Masculinity](#)

*İlknur Karanfil*_____149

[Kadınlık ve Erkekliğin Değişmeyen Halleri: Televizyon Dizilerinde Toplumsal Cinsiyet/ Unvarying States Of Womanhood And Manhood: Gender in Television Series](#)

*Elif Akçalı, İrem İnceoğlu*_____161

Şiddeti Konuşmak

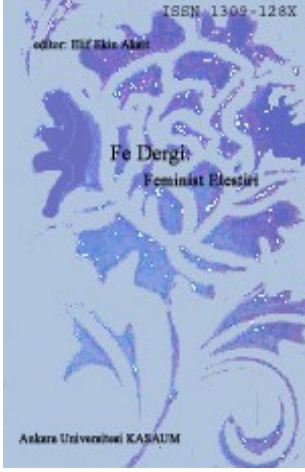
[Video Temelli Mülakatlarda Kadına Yönelik Şiddet/ Violence Against Women in Video-Based Interviews](#)

*Esra Karakuş Umar*_____174

[Erkeklerle Şiddeti Konuşmak: Toplumsal Cinsiyet Temelli Şiddeti Anlama ve Önlemede Erkek Katılımını Psikososyal Yaklaşımın Sunduğu İmkânlar Üzerinden Düşünmek/ Talking about Violence with Men: Considering Male Participation in Understanding and Preventing Gender-Based Violence through the Possibilities of Psychosocial Approach](#)

*Erman Örsan Yetiş*_____187

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



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 12, Sayı 2
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

Depresyon ve Modern Düşüncenin Eril Dikotomileri

Güler Cansu Ağören

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 20 Aralık 2020

Yazı Gönderim Tarihi: 23.06.2020

Yazı Kabul Tarihi: 14.09.2020

Bu makaleyi alıntılar için: Güler Cansu Ağören, “**Depresyon ve Modern Düşüncenin Eril Dikotomileri**,”
Fe Dergi 12, no. 2 (2020), 1-14. URL: http://cins.ankara.edu.tr/24_1.pdf

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

Depresyon ve Modern Düşüncenin Eril Dikotomileri

Güler Cansu Ağören*

Depresyon bozuklukları kavramı bireysel-sosyal, içsel-dışsal, özsel-etkilenimsel, bedensel-zihinsel, arasındaki sınırları tanımlayan ontolojik ön kabuller tarafından şekillendirilmiştir. Bu ontolojik dikotomiler depresyonun biyomedikal kavramsallaştırmasına yön vermiş olmakla birlikte ne bu kavramsallaştırmaya özgüdürler ne de modern düşüncedeki tecellileri birbirlerinden ve siyasi, sosyal, kültürel, ekonomik arka plandan bağımsızdır. Feminist eleştiriden hareketle bu ontolojik ön kabullerin, eril tahakkümün modern biçimlerini mümkün kılmak ve sürdürmek için oluşturulmuş kapsamlı bir ontolojik zeminin farklı boyutları olduğunu iddia edebiliriz. Bu makalenin amacı biyomedikal depresyon anlayışının altında yatan ontolojik zemini feminist bir sorgulamaya tabii kılmaktır. Bu amaca ulaşabilmek adına (1) biyomedikal depresyon anlayışına temel teşkil eden APA'nın geliştirdiği depresyon kavramsallaştırması tanıtılacak; (2) bu kavramsallaştırmanın temelinde yatan ontolojik zemin ortaya konulacak; (3) modern düşünceye temel olmuş ve feminist literatürde etraflıca incelenmiş ikilikler incelenecek; (4) depresyon bozuklukları kavramının altında yatan ontolojik zeminin feminist tartışmaya konu olmuş modern eril dikotomiler ile ilişkisi irdelenecek ve bu kavramın bir modern eril tahakküm aracı olarak işlevselliği tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Depresyon bozuklukları, premenstrüel disforik bozukluk, modern ikilikler, bireycilik, içselcilik.

Depression and the Patriarchal Dichotomies of Modern Thought

Depressive disorders is a concept structured by ontological presuppositions that constitute boundaries between individual-social, internal-external, essential-influential, body-mind. Notwithstanding that these ontological dichotomies are rooted in the biomedical conceptualisation of depression, they are neither peculiar to this conceptualisation nor unrelated to each other and to the political, socio-cultural, economic background. Depending on the feminist critique, it can be argued that these ontological presumptions are different aspects of an extensive ontological ground established to enable modern forms of patriarchal domination. This article aims to analyse the ontological ground underlying the biomedical model of depression from a feminist perspective. To achieve this, (1) the biomedical model of depression offered by APA will be introduced, (2) the ontological ground underlying this conception will be revealed, (3) feminist examination of some conceptual dichotomies will be outlined and (4) the ontological ground underlying depression will be examined based on its relation to modern patriarchal dichotomies.

Keywords: Depressive disorders, premenstrual dysphoric disorder, modern dichotomies, individualism, internalism

Giriş

Depresyonun kavramsal tarihi üzerine yaptığım araştırmada vardığım önemli bir sonuç; bu tarihsel çizginin bireysel-sosyal, içsel-dışsal, özsel-etkilenimsel, zihin-beden gibi ontolojilere ilişkin varsayımlar tarafından şekillendirildiğiydi (Ağören, 2017). Bu ilişkinin rastlantısal, yüzeysel ve geçici nitelikte olmadığını; söz konusu ontolojilere ilişkin varsayımların depresyon kavramsallaştırmalarının zorunlu olarak içerildiğini belirtmek için “ontolojik zemin” kavramını kullanmış ve söz konusu ontolojilere ilişkin varsayımların depresyon kavramsallaştırmaları için ontolojik bir temel oluşturduğunu savunmuştum. Bununla birlikte depresyon kavramsallaştırmalarının temeli olan zemini meydana getiren bileşenlerin birbirleriyle ve sosyal, kültürel,

*Öğr. Gör. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Bilim Tarihi Bölümü, <https://orcid.org/0000-0002-0726-7766>, gcagoren@ybu.edu.tr, Yazı Gönderim Tarihi: 23.06.2020, Yazı Kabul Tarihi: 14.09.2020

politik, ekonomik altyapıyla ilişkisiz olmadığını ifade etmişim. Buna göre, belli bir depresyon kavramsallaştırmasının birey, içsel, öz, zihin gibi ontolojilere ilişkin varsayımlarımızla şekillendiğini iddia ederken; söz konusu depresyon kavramsallaştırmasının bu varsayımların aracılığıyla toplumsal arka plan ile ilişkili olduğunu da söylemiş oluyoruz.

Bahsi geçen çalışma, depresyon kavramsallaştırmalarının tarihsel-ontolojik kökenlerini açığa çıkarma yönünde bir girişimdi. Bu makalede ise bir önceki çalışmamda incelemiş olduğum bu ontolojik zeminin toplumsallığına ilişkin bir analiz gerçekleştirmeyi amaçlamaktayım. Bu analizin kuramsal ayağı kamusal-özel, kültür-doğa, zihin-beden, insan-hayvan, erkek-kadın gibi ikiliklere yönelmiş feminist eleştiridir. Feminist literatürde kritik biçimde ortaya konduğu gibi bu ikilikler eril tahakkümün modern formları için işlevseldir (Adam, 2013; Bordo, 1986; Burgan, 2015; Davidoff, 2002; Keller, 2005; Ortner, 1974; Sancar, 2012; Stark, Flitcraft ve Frazier, 1979; Vickery, 1993). Bu çalışmada, modern biyomedikal depresyon kavramsallaştırmasının temelinde yatan ontolojik zeminin, feminist çözümlenmeye konu olan ikilikler ile ilişkisini irdeleyecek ve bu kavramın bir modern tahakküm aracı olarak işlevselliğini tartışacağım. Bu aşamada sorgulayacağım önemli bir nokta cinsiyetsiz gibi görünen “depresyon bozuklukları” (DB) (APA, 2014, s. 91)¹ kavramında içkin bulunan “adlandırılmamış” (Davidoff, 2002, s. 194) erkekliktir. Öyle ki, premenstrüel disfori bozukluğu (PMDB) alt-kategorisi ile “kadınlaşan” depresyon, doğalcı bir özsellik ile ilişkilendirilir ve ancak bu noktada bedenselleşir².

Bu doğrultuda önce, feminist araştırmacılarca iddia edildiği üzere, birer eril tahakküm aracı olarak inşa edilmiş modern kavramsal ikiliklere değineceğim. Ardından, yaygın kullanılan bir modern biyomedikal kavramsallaştırma olarak DB’yi (APA, 2013; 2014) kısaca tanıtaacağım ve bu kavrama içkin görünen bireysel-sosyal, içsel-dışsal, özsel-etkilenimsel, zihin-beden ikiliklerine ilişkin ön kabulleri inceleyeceğim. Nihayetinde, depresyonun temelindeki ontolojik zeminin bu kavramsal ikiliklerle ve dolayısıyla ataeril toplumsal yapıyla ilişkisini açıklayacağım.

Modern düşüncenin dikotomileri ve feminist eleştiri

Modern Batı dünyasının temelinde yatan kültür-doğa, kamusal-özel, erkek-kadın, insan-hayvan, akıl-duygu, zihin-beden gibi ikilikler feminist literatürün önemli odak noktalarındandır. Bu ikilikler “çeşitliliğe, çoğulluğa ve sınırların bulanıklaşmasına önem veren güçlü feminist çözümlenmeler[in] . . . saldırısına uğramıştır” (Davidoff, 2002, s. 191) ve bu çözümlenmeler sonucunda söz konusu ikiliklerin verili ve toplum-öncesi olmadığı; aksine eril tahakkümün modern biçimlerinin sürdürülebilmesi adına icat ve inşa edildiği üzerine güçlü iddialar geliştirilmiştir (Sancar, 2012). Bu yaklaşıma göre modern dünyanın temelini oluşturan millileşmiş, akılcılaşmış ve sanayileşmiş toplumlar devamlılıklarını bir çeşit eşitliksiz ilişkiler sistemine borçludurlar. Yukarıda sıralanan ikilikler bu sistemin sosyal organizasyonun makro ve mikro düzeylerinde kendini yeniden üretebilmesini mümkün kılan bir ontolojik zemin sağlar. Bu zemin neyin neyden üstün olduğuna ve bu üstünlüklerin kimlerde bulunup kimlerde bulunmadığına ilişkin ön kabuller sunar. Zihinlerimiz, ilişkilerimiz, kurumlarımız bu zemin üzerine kurulmuştur.

Vickery’ye göre (1993) modern dünyanın temelinde yatan eril dikotomizasyon tarihte karşımıza ilk olarak “ayrı alanlar” (s. 383) şeklinde çıkar. Buna göre kamusalın domestikten ayrışması ve kadının eve ait olduğu görüşü modern felsefenin ürünü değildir; ama modern dünyanın sosyal organizasyonu bu düşüncenin sistematizasyonuna dayanmaktadır. Lerner’a (1969) göre tarihsel anlamda sanayiinin gelişimi hem genç ve bekar kadınların ucuz iş gücü olarak istihdamına; hem de erkek istihdamının ev-içi ücretsiz kadın emeği aracılığıyla desteklenmesine bağlı olması açısından kadın emeğinin kamusal ve domestik alanlardaki sömürüsüne dayanmaktadır. Kadın emeği sömürüsünün bu ikili tarihsel görünümü sanayileşmenin tesadüfi bir çıktısı değildir. Aksine kadın emeğinin bu ikili sistem içinde örgütlenmesi, sanayi kapitalizminin gelişebilmesinin önemli koşullarından biri olagelmıştır. İşte yukarıda bahsi geçen ayrı alanlar doktrini, bu ikili sömürü sistemini sürdürülebilir kılabilecek ontolojik zemini oluşturmuştur. Domestik-kamusal alan ayrımının toplum-öncesi olduğu varsayımı, kadının her iki alanda ayrı ayrı ve dengeli biçimde sömürülmesine olanak tanımıştır. Kadının yerinin yuvası olduğu anlayışı, istihdam açığı gibi durumlarda ucuz iş gücü olarak faydalanılan kadınların kendilerini istikrarlı bir ekonomik birim olarak algılamaları; ev içinde sergileyecekleri ücretsiz emeğe ihtiyaç duyulduğunda kamusal alandaki varlıklarını sürdürme eğilimine girmeleri ve sergiledikleri kamusal emeği erkek emeği ile eş değer görüp eşit ücret gibi talepler geliştirmelerini engellemede işlevsel olmuştur. Kısacası, özel ve kamusalın ayrıştırılması, kadınların özel alandaki sistematik ve sürdürülebilir ekonomik sömürüsünü sağlamakla birlikte; gerektiğinde bu sömürüyü istikrarsızlaştırmadan, kamusal alanda da sömürülebilmelerini mümkün kılmıştır.

Kamusal-özel ayrımı yalnızca kadınların ekonomik sömürsünü destekleyen bir araç olagelmemiş; kadınların üzerinde uygulanan çeşitli şiddet biçimlerini meşrulaştırmada araçsallaştırılmasıyla, kadınların üzerindeki eril tahakkümü yaygın bir toplumsal çerçevede sürdürülebilir kılmıştır. Stark, Flitcraft ve Frazier'in (1979) önemle gösterdiği gibi, özel alan nosyonu domestik alanda gerçekleşen eril şiddet eyleminin toplumsallığını sağlık sistemi içinde tanımlanamaz kılmakta ve bu eylemin toplumsal anlamda müdahale edilemez olarak belirmesine katkı sağlamaktadır.

Feminist literatürde vurgulandığı gibi, kamusal-özel dikotomisi başka dikotomiler tarafından desteklenerek sağlanabilmiştir. Bunların başında kadın-erkek ikiliği yer almaktadır. Kadının ve erkeğin özel ve kamusal alanlardaki farklı varoluşları toplum-öncesi bir kadın-erkek ayrışmasıyla ilişkilendirilmiştir (Davidoff, 2002). Buna göre, kadın ve erkeğin farklılaşması ve kadının toplumdaki ikincil konumu toplumsal koşulların bir çıktısı değildir ve dolayısıyla reforma tabii olamaz (Ortner, 1974). Bu dikotomizasyonun bağlı olduğu bir başka ontolojik ayrım doğa-kültürü içerir. Ortner'a (1974) göre var olan her bir kültürün kadını itibarsızlaştırdığı söylenebilir ve bu evrensel kültürel eğilim yine her bir kültür tarafından itibarsızlaştırılmış bir başka olguya referansla anlaşılabilir: Doğa. Kadının doğaya erkeğin kültüre atfedilmesi, yalnızca kadının eve aidiyetini toplum-öncesi olarak tanımlamasını kolaylaştırmamıştır; aynı zamanda erkeğin kültürü icadının bir doğayı aşma süreci olduğunu ima ederek erkeğin kadından üstünlüğü fikrinin ve kadın üzerindeki eril tahakkümün meşruiyetinin de temelini oluşturmuştur.

Bu doğaya ait oluş ve doğayı aşarak kültüre ait oluş akıl-içgüdü, zihin-beden gibi ikilikleri de beraberinde getirmiştir. Davidoff'a (2002) göre beden kadının özel alana, erkeğin kamusal alana atfedilmesi üzerinden gerçekleşen toplumsal cinsiyet inşasının temelindeki en önemli kavramlardır. Kadın bedeninin doğurma ve besleme potansiyeli, kadının eril bakış açısıyla doğaya yakın ve kültüre uzak algılanmasının temel nedenlerindedir (Ortner, 1974). Ataerkide kadının varoluşu bedeninin insan türünün devamlılığında oynadığı role indirgenmiştir. Bu açıdan, kadın doğadan kopamayışıyla içgüdüsel ve bedenseldir. Erkek ise doğayı aşarken içgüdülerini ve bedeninin sınırlılıklarını da aşmıştır. Bu anlamda erkek akılcıdır ve kendi varoluşunu zihni ile kontrol edebilmiştir.

İnsan-hayvan düalizmi de bu anlamda işlevselleştirilmiş bir başka ikiliktir (Burgan, 2015). Kadın doğaya aitliği, içgüdüsellliği ve bedenselliğiyle hayvan olmaya erkek olmaktan daha yakındır. Dolayısıyla insanlık bir tür olan insandan çok erkeğe atfedilen bir sıfattır. Feminist düşünürler tarafından açıklıkla ortaya konulmuş evrenselleştirilmiş erkeklik (Davidoff, 2002; Sancar, 2012) olgusu bu insan-hayvan düalizmi ile destekleniyor görünmektedir. Buna göre cinsiyetsiz bir insanlıkla ilişkilendirilmiş birçok özellik, esasında erkeklere atfedilen özelliklerdir. Örneğin Davidoff'a (2002) göre aydınlanmanın ve modern bilimin temelinde yatan soyut ve tarafsız düşünebilen akıl, tarihsel ve dilsel olarak kadınların mahrum olduğu bir özellik olarak kurulmuştur. Sancar'a (2012) göre Fransız İhtilali'nin temelini oluşturan "herkes için özgürlük, eşitlik, kardeşlik" arayışındaki "herkes" yine kadınları dışlamaktadır. Dolayısıyla erkeğin erkekliği cinsiyetsiz bir insan varoluşu olarak tanımlanmıştır. (Toplumsal) Cinsiyeti ve etkilerini taşıyan biricik insan türü kadındır. Erkek ise bu etkilerden muaf oluşu açısından salt insanlığın taşıyıcısıdır. Böyle düşünüldüğünde kadının bedenselliği ve içgüdüsellliği, onu yalnızca kültürden ve kamusalardan değil insanlıktan da dışlamıştır. Böylece kadın-erkek ikiliği ile paralel düşünülen hayvan-insan ikiliği, sömüren ve sömürülen ayrımının da meşru zemini olagelmıştır (Adam, 2013). Erkeğin, bedenlendiği insanlığın devamlılığı ve gelişimi için hayvanı olduğu gibi kadını da tahakkümü altına alması meşrudur.

Modern bilim pratiği de bu ikilikler tarafından temellenmiş olmak bakımından bir istisna değildir. Bilimin erkeklere ayrılmış bir faaliyet alanı olagelmeye doğa-kültür, beden-zihin ve duygu-akıl gibi ikilikler dayanak olmuştur (Keller, 2005). Bordo'ya (1986) göre bu düalist ontolojide kadın fiziki bedenselliğinin içinde hapsolmuş, zorunlu olarak konumlu ve öznel bir duruş sergiler. Doğaya ait olmasıyla keşfeden değil keşfedilen konumundadır. Oysa modern anlamda bilimsel bilgiyi mümkün kılan nesnellik ancak özne ile nesnenin, benlik ile dünyanın ayrıştığı bir düzlemde mümkündür. Kültürü icat ederek doğasını aşan erkek artık bedenselliğinin sınırlarından kurtulmuştur. O artık zihnin ve aklın hakimiyetindedir, dolayısıyla konumsuz bilgi üretebilme yetisine sahiptir.

Harding'e (2020) göre yukarıdaki geleneksel tanımı ile ele alındığında nesnellik gerçek anlamda bir değer bağımsızlığına değil, söz konusu eşitliksiz ilişkiler sisteminde avantajlı konumda olanların bakış açısı merkez alınarak oluşturulmuş bir değerler sistemine bağlılığa denktir. Esasında belli bir toplumsal yapıdan doğan bu sistem; bu yapı temelindeki eşitliksizliklerin yeniden üretimini sağlayabilmek adına evrenselleştirilmiştir. Bu anlamda bilimsel pratiğin icracısı olarak düşünülen konumsuz kişi, aslında bir evrenselleştirilmiş erkeklik

temsilcisidir: Erkekliğin evrensellik olduğu varsayımı ile kendi konumunu değer-bağımsızlık için elverişli tanımlar.

Modern bilimin feminist eleştirisi yalnızca nesnellik adı altında evrenselleştirilmiş eril değer ve pratikleri ortaya koymasından değil; bu pratiklerin sürdürülebilmesini sağlayan dikotomik değerler sistemine dikkat çekmesi açısından da önemlidir. Erkek konumunun doğru ve tarafsız bilgiye ulaşmak için ideal yaklaşımı sağladığı iddiası ancak söz konusu ikiliklerin ön kabulünü mümkün kılan bir ontolojik zemin üzerinde anlamlıdır. Bu noktada DB kavramının temelinde yatan ontolojik zeminin eril tahakküm ile ilişkisini ortaya koyma gayreti bir feminist bilim eleştirisi olarak da düşünülebilir.

Depresyon bozuklukları ve altında yatan ontolojik zemin

Öncelikle, APA'nın (2013; 2014) DB kategorisi sekiz farklı bozukluktan oluşmaktadır. Tüm bu bozukluklar "üzgün, boş ve rahatsız bir duyguduruma eşlik eden, bireyin işlevsellik kapasitesini anlamlı biçimde etkileyen somatik ve bilişsel değişiklikler" (APA, 2013, s. 155) içermesi açısından benzerdir. Öte yandan süreçsel ve kökensel özellikleri açısından birbirlerinden farklılaşırlar. Örneğin, bu alt-kategorilerden biri olan majör depresyon bozukluk aşağıdaki dokuz belirtiden en az beşinin mevcut bulunduğu bir duyguduruma işaret eder: 1) "çökkün duygudurum" 2) "zevk alamama durumu" 3) "(diyet yapmıyorken) çok kilo verme ya da kilo alma" 4) "uykusuzluk çekme ya da aşırı uyuma" 5) "psikodevinsel kışkırtma (ajitasyon) ya da yavaşlama" 6) "bitkinlik" 7) "değersizlik ya da aşırı ya da uygunsuz suçluluk" 8) "odaklanmada güçlük çekme ya da kararsızlık" 9 "yineleyici kendini öldürme (intihar) düşünceleri"³ (APA, 2014, s. 92-93).

Mevcut tartışma için özellikle önem taşıyan PMDB, menstrüel döngüleriyle ilişkili olarak düzenli biçimde yaşanan bir rahatsızlık durumunu tanımlar. Bu durumun tanıya uygun olabilmesi için aşağıda iki alt-grup halinde listelenmiş belirtilerden en az beşini (ve iki alt-gruptan da en az bir belirtiyi) içermesi beklenir. Birinci alt-grupta 1) "belirgin duygusal değişkenlik" 2) "kolay kızma, öfkelenme ya da kişilerarası çatışmalarda artma" 3) "çökkün duygudurum, umutsuzluk duyguları ya da kendini küçümseyen düşünceler" 4) "bunaltı, gerginlik ve/ya diken üzerinde ya da sınırlı olma" (APA, 2014, s. 98); ikinci alt-grupta ise 1) "ilgide azalma" 2) "odaklanmada...güçlük" 3) "kolay yorulma" 4) "yeme isteği değişikliği" 5) "aşırı uyku uyuma ya da uykusuzluk" 6) "bunalmışlık ya da denetimini yitirmişlik" 7) çeşitli fiziksel ağrılar ya da rahatsızlıklar (s. 99) bulunmaktadır. Bu belirtilerin iki alt gruba ayrılmasının altında yatan mantık açıkça belirtilmiş olmamakla birlikte; ilk grubun baskın olarak duygulanımsal ve sosyal olguları; ikinci grubun ise fiziksel olguları kapsadığı söylenebilir (Ağören, 2017).⁴

Kişinin rahatsızlığının verili kategoriler altında tanımlanan deneyimsel, kökensel ve süreçsel kriterleri karşılaması tanı için yeterli değildir: Mevcut duygudurumun kişinin sosyal hayatta işlevsizleşmesiyle sonuçlanması beklenir. Bu, bireyin duygudurumu sebebiyle gündelik hayat koşullarında gerçekleşmesi beklenen kişilerarası etkileşimlerin aksamasını ya da kişinin toplumsal rollerini sergileyememesini kapsar. Örneğin, PMDB'ye eşlik eden sosyal işlevsellik sorunları, kişinin sosyal biraradalıktan kaçınması ya da çeşitli bağlamlarda üretkenliğinin düşmesi şeklinde olabilir (APA, 2014).

DB kategorisi özetlendiğine göre, şimdi bu kategorinin gelişimine temel olan ontolojik zemin sunulabilir. Öncelikle, ontolojik zemin "bir olgu ile doğrudan ilişkili görünmemesine karşın o olguya ilişkin kavramsallaştırmalar ile zorunlu olarak kaynaşmış bulunan çeşitli bileşenlere ilişkin ön kabullerin bulunduğu verili bir ontolojik platformdur" (Ağören, 2017, s.17). Peki bu olgu depresyon olduğunda, kavramsallaştırmaların ne gibi bileşenleri içermesi beklenir? Bu soruyu yanıtlamak için depresyona ilişkin kavramların zorunlu olarak dayanacağı varsayımları ortaya koymalıyız. Örneğin, herhangi bir depresyon kavramı depresyonun biriminin ne olduğuna ilişkin bir varsayımına dayanmalıdır. Biyomedikal anlayış depresyona bir bireysel patoloji olarak yaklaşır. Depresyonun nedenini bireyde arar, depresyonu bireyde tezahür eden belirtiler üzerinden tanımlar, bireye uygulanan tedavi ile çözümlenmeye çalışır. Depresyonun bireysel bir patoloji olması ilk bakışta kavram-öncesi ve doğaya ait gelebilir. Oysaki bu anlayış, depresyonun biriminin birey olduğu varsayımına dayalı bir ontolojik zeminin ürünüdür.⁵ Bu ontolojik zemin biyolojik bir bütünlük sergileyen bireyin sınırlarının onu fiziksel ve sosyal çevresinden ayırttığına ilişkin ön kabuller sunar (Ağören, 2017).

Bireyi tanımlayan sınırların verili olduğu bir ontolojik zemin zorunlu olarak içsel ve dışsal olana ilişkin ön kabulleri de kapsamaktadır (Ağören, 2017). Peki bireyden ve bireyin içinden bahsederken anladığımız bireyin bütünsel olarak biyolojik varlığı mıdır; yoksa bu bütünsellik içinde bireyin "en içi" olarak tanımlayabileceğimiz bir özden, bahsedebilir miyiz? Bu sorunun bizi götürmeyi amaçladığı dikotomi ruh-beden dikotomisi. Schmitz'in de belirttiği gibi Batı düşünce tarihinde ortaya çıktığı biçimiyle ruh kavramı bireye "özel bir içsel

alan” atama işlevi sergilemiştir (Schmitz, Müllan, ve Slaby, 2011, s. 252) ve dış dünyadan bedeniyle ayrılan bireyin, bedeninden de ayrışabilen ve onunla düşünüp hissettiği tinsel bir özü olduğu ön kabulünü geliştirmiştir. Bedende görünen bireyin, özünde bedenden öte olduğu iddiası böylece Batı entelektüel tarihinde beden-ruh ikiliğini doğurmuştur⁶. Ama bununla da kalmayıp dünyadan ayrışabilen bir birey, dışsaldan ayrışabilen bir içsel ontolojisinin de zemini olmuştur (Ağören, 2017). Buna göre ancak yukarıda açıklandığı biçimiyle ruh bileşenini içeren bir ontolojik zemin üzerinde dünyadan ayrışabilen bir birey anlamlıdır; çünkü bu ontolojik zemin bireyin oluşunu dünyadan ayrı ve bireyin içinden düzenleyebilen bir prensibi mümkün kılar. Öyleyse ruh ve içsel bileşenleri ile zorunlu olarak birlikte var olan bir başka bileşen de özdür (Ağören, 2017). Eğer oluşu itibarıyla dünyadan ayrışabilen bir birey düşünabiliyorsak, bireyin içini kendi oluşunun kabı olarak kuruyoruz demektir. Bireyin içinin kendi oluşu için yeterli olması, bireyin içi ile kastettiğimiz ruhun bireyin oluşunun özü olması demektir. O halde bireyin içi ile kastettiğimiz bireyin bir birim olarak kapsadıkları değil; bireyin oluşu için gerekli olan prensiptir. Bu anlamda yukarıda anlatıldığı şekliyle bir birey olmak demek tinsel bir öze sahip olmak demektir. Bireyin oluşunu dıştan değil içten gelir olarak; bireyi dünyadan ayrışık biçimde düşünebilen ve hissedebilen olarak kurmamız, bireyin tinsel bir özün taşıyıcısı olduğu varsayımını kapsayan bir ontolojik zeminde mümkündür (Ağören, 2017).

Burada yükelebilecek muhtemel bir eleştiri tinselliğin modern psikoloji/psikiyatri anlatısında yeri olmadığını. Modern psikiyatri/psikoloji ruhtan bahsetmeyi çoktandır bırakmış olsa da, bu bilimlere temel olan çeşitli kavramsallaştırmaların modernizm-öncesi bir ruh anlayışına dayandığını iddia etmek yersiz sayılmaz (Ağören, 2017). Berrios’u (1985; 1988) izleyerek psikiyatri tarihini incelediğimizde, psikotik ve depresif duygulanımsal belirtileri bir arada içeren melankoli kavramının on dokuzuncu yüzyılın başlarında şizofreni ve depresyon olarak ikiye ayrışmasının temelinde, algıyı yöneten ruh ile duygulanımı yöneten ruhun ontolojik olarak farklı olduğu ve dolayısıyla hastalıklarının da farklı olması gerektiği kabulünün yattığını görebiliriz. Buna göre modern psikiyatri/klinik psikoloji pratiği için temel sayılan depresyon ve şizofreni ayrımı ruha ilişkin modernizm-öncesi kavramsallaştırmalara dayanmaktadır. Dolayısıyla tinselliğin ve özsellüğün depresyon gibi modern kavramlar ile kaynaşmış halde bulunduğu iddiası olasıdır.

Peki bu modernizm-öncesi ontolojiler modern bilim diline nasıl tercüme edilmişlerdir? Yukarıda ruh ontolojisinin temelini insanın oluşunu düzenleyen içsel ve özsel bir prensip olduğunu belirtmişim. Ruh bir kenara bırakıp, bu kavramın temelini oluşturan içsellik ve özsellığe odaklanırsak, bu anlamların modern bilim diline farklı kavramlarla hala aktarılmakta olduğunu görebiliriz. Burada bu farklı ontolojilerin her birini ele almak için yeterli yerimiz bulunmadığından yalnızca tek bir kavram üzerinden gideceğim: zihin/zihinsel (mental)⁷. Ana akım modern psikolojide ele alındığı biçimiyle düşünceyi ve duygulanımı düzenleyen bedenselleşmemiş, içsel ve soyut bir zihin kavramı ruhun modernizm-öncesi kavramsallaştırmalarından pek de farklı değildir (Ağören, 2017). Dolayısıyla, belki modern psikoloji/psikiyatri dili ruh-beden ayırımına açıkça yer vermiyor; ama bu ontolojik dikotominin anlamı zihin-beden gibi ikilikler aracılığıyla modern bilime aktarılıyor.

Öyleyse biyomedikal depresyon modelinin temelinde yatan ontolojik zemini çözümlmek için bu modelin dayandığı bireysel-sosyal, içsel-dışsal, zihin-beden kavramsallaştırmalarına odaklanmalı ve bu ikilikleri oluşturan öğelerin birbirinden ayrışmasında rol oynayan sınırları sorgulamalıyız.

Öncelikle, DB kavramının bireyin sosyalliğini tamamıyla dışlamadığını ve bireyin sosyal yaşantısı ile birkaç yönden ilişkili görüldüğünü söyleyebiliriz. Birincisi, DSM-5’te PMDB’nin “toplumsal kadınlık rolü” (APA, 2013, s. 173) gibi çevresel olgularla ilişkili olduğu savunulmuştur. İkincisi, PMDB’nin saldırganlık ve artan kişilerarası çatışma gibi sosyal belirtileri mevcuttur. Üçüncüsü, DB tanısı için sosyal işlev sorunlarının bulunması zorunludur. Dördüncüsü; depresyonun ifadesi kültürden kültüre değişkenlik gösterebilir. Peki tüm bu önermelerden yola çıkarak depresyonun altında yatan bireysel-sosyal, içsel-dışsal ontolojilerine ilişkin ne söylenebilir?

DB kategorisi bazı sosyal etmenleri kapsar; ancak bireyselliğe için bir sosyallik ontolojisi üzerine kurulmuş görünmemektedir. Aksine, mevcut ontolojik zeminde bireysellik-sosyallik ayrışması belirgindir. Yukarıdaki ilk önermede PMDB belli sosyal nedenlerle ilişkilendirilmiş olsa de, APA (2014) bu adımın devamını getirmez⁸. PMDB’nin artan kişilerarası çatışma ve saldırganlık gibi belirtilerinin olduğunun ifade edildiği ikinci önerme bireysel indirgemeciliğin izlerini taşımaktadır. Bu yaklaşımla bakıldığında, depresyonun sosyal belirtilerinin olması, onun bireyi aşkın tanımlanabileceği; kökeninin ve deneyiminin indirgenemez biçimde bireyin diğerleriyle, kurumlarla, toplumsal değer ve normlarla ilişkisinin içinde bulunabileceği anlamını taşımaz. Aksine, sosyal etkileşimin bireyde vukuu bulan depresif belirtilere indirgenebileceğini ima eder⁹. Böylelikle DB kavramsallaştırması, sosyal çatışmayı “sorunlu” bireyin “sorunundan” ibaret olarak açıklamamıza olanak tanıyan

bir araç niteliğindedir. Hatta PMDB söz konusu olduğunda çatışmanın, “sorunlu” bireyin “sorunlu doğasından” çıkıyor olması bakımından sosyal müdahalelerle çözümlenme yolu hepten kapalıdır¹⁰. Meselenin sosyal bir boyutu olabileceği vurgulandığında bile, problemleri olarak addedilen sosyal olgu *kadının* toplumsal inşasıdır. Erkeğin toplumsal inşası kadınların ataerkil toplumda yaşadıkları psikososyal sorunların oluşumunun dışında tutulmuştur. Böylesi bir kavramsallaştırma, ancak kadın-erkeği bir yanıyla doğa-kültür ile paralel olarak, diğer yanıyla da paradoksal olarak inşa edilmiş-verili olan biçiminde dikotomize eden (Adam, 2013; Bordo, 1986; Burgan, 2015; Davidoff, 2002; Keller, 2005; Ortner, 1974; Sancar, 2012; Stark, Flitcraft ve Frazier, 1979; Vickery, 1993) bir ontolojik zemin sayesinde mümkündür.

Öyleyse DSM-5’in temelinde yatan biçimleriyle iç-dış ve özsel-etkilenimsel ikiliklerinin, birey-sosyal arasındaki ikiliği destekleyebilecek biçimde kurduklarını söyleyebiliriz. Toplumsal kadınlık rolünün PMDB üzerinde etkisi olduğu iddiası ilk bakışta depresyonun, bireyin dışında, toplumsal olarak gelişen unsurlar ile ilişkili olduğunu ifade etmesi açısından, içsel-dışsal ikiliğine meydan okur görünebilir. Ancak burada bile özcülüğün, içselciliğin ve bireyciliğin izleri mevcuttur. PMDB’nin altında yatan toplumsal cinsiyet dinamiklerini toplumsal kadınlık rollerine indirgemek, toplumsal erkeklik ve kadınlık arasındaki diyalektik birlikte varoluşu yok saymak anlamına gelir. Buna göre, toplumsal kadınlık ve erkeklik birbirinin tam zıttı olan iki toplumsal kategoriyi teşkil etmesi açısından birbirini var etmektedirler. Dolayısıyla toplumsal kadınlık ile ilgili her mesele toplumsal erkeklik ile de ilişkilidir. Bu birlikte varoluşun göz ardı edilmesi ve toplumsal kadınlığın toplumsal erkeklikten ayrıştırılabilir biçimde PMDB kavramsallaştırmasına dahil edilmesi, kadın-erkek, kültür-doğa, özel-kamusal dikotomilerinin etkisine delalettir. Bu yaklaşım kadın toplumsallığını erkek toplumsallığı ile diyalektiği içinde ele almak yerine; kadın ve erkeğin temelde ayrışık iki kategoriyi teşkil ettiği ontolojik varsayımdan yola çıkarak kadın toplumsallığını kadın doğası ve kadın özü ile ilişkisi temelinde anlamaktadır. Kadın doğası ve kadın toplumsallığı arasındaki ilişkinin yorumlanmasında feminist düşünürlerin kendi aralarında farklılaştığı ve kadın doğasını kadın toplumsallığı ile yakınsak tutan feminist yaklaşımların bulunduğu doğrudur. Ancak herhangi bir feminist yaklaşım bireysel bir patolojinin erkekliğin doğasından/toplumsallığından ayrıştırılabilir biçimde kadınlığa atfedilmesine kuşku ile yaklaşacaktır. Öte yandan APA’nın kavramsallaştırması kadının toplumsallığından bahsederken bile kadın-doğa arasında kurulan patriarkal özdeşime sırtını dayamaktadır. Buna göre kadın toplumsallığı doğayı kalbinde taşıyor olmasıyla erkek toplumsallığından farklıdır. Bu nedenle erkek toplumsallığı kadının yaşadığı psikososyal problemlerin dışında tutulabilir. Kadın toplumsallığı ise, kadının patriarkal sistem içerisindeki tahakkümüne aracı olan bir toplumsal inşa olması sebebiyle değil; kadınlığın özünden, doğasından çıkması sebebi ile bu patolojinin ontojenetine dahildir.

DB kavramsallaştırmasının temelinde yatan sosyalik anlayışını çözümlenmenin bir başka yolu, sosyal işlev bozuklukları kavramına bakmaktır. Buna göre, DB tanısı için, söz konusu duygudurumun kişiyi sosyal hayatın çeşitli boyutlarında işlevsiz kılması gerekmektedir. Bu ilkin, insan sosyalliğinin DB kavramsallaştırmasından dışlanmadığı kanısı doğurabilir. Oysa sosyal işlevsizliklerin “bireysel semptomlardan türediğini” (APA, 2013, s. 167) iddia ederek APA, sosyal bireyselden ontolojik anlamda ayrışabilen ve ona ikincil olarak kurmaktadır. Buna göre, sosyal işlev bozukluklarını zorunlu olarak kapsayan depresyonun kendisi değil; patolojizasyonudur. Bu ne depresyonun indirgenemez biçimde sosyal olduğunu söylemekle aynıdır, ne depresyon deneyiminin bireyi aşkın biçimde sosyal dünyayı kapsadığını söylemekle, ne de depresyonun her zaman sosyal bir bağlam içerisinde tanındığını söylemekle. Burada ifade edilen, basitçe, bir duygudurum deneyiminin DB olarak tanılanabilmesi için kişinin sosyal yaşamına olumsuz bir etkisinin gözlemlenmesi gerekiyor olduğudur (Ağören, 2017).

Bu, DSM-5’in altında yatan biçimi ile içsel-dışsal dikotomisine ilişkin çıkarımlarda bulunmamıza olanak tanır. APA depresyonun bireyde tezahür eden ve ilişkilerde tezahür eden dışavurumlarını bir çeşit içsel-dışsal dikotomisi temelinde ayrıştırır. Buna göre bireyin dışında ortaya çıkan tezahürler depresyonun özü kapsamında değerlendirilemez; depresyonun etkisi olarak değerlendirilir. Oysa günümüzde uygulananı bireyi aşkın olarak kavramsallaştırma eğilimi yadsınamaz biçimde önem kazanmıştır (bkz Ahmed, 2015; Colombetti ve Kruger, 2015; Colombetti ve Roberts, 2015; Griffiths ve Scarantino, 2008; Uslu Özer, 2016a, 2016b). Dolayısıyla, depresyonun bireylerarası tezahürlerini özünde bireysel olan depresyonun sosyal dünyadaki etkileri olarak kavramsallaştırmak yerine; depresyonu bizzat bu sosyal tezahürleri de kapsayacak şekilde kavramsallaştırmak; depresyonun etkilerinin değil kendisinin indirgenemez biçimde sosyal olduğunu savunmak için elverişli kavramsal ve kuramsal altyapı mevcuttur.

APA’nın (2014) kültürel farklılıklara yaklaşımı da bireysellik-sosyalik sorununun analizi açısından önemlidir. Kültürün depresyonu değil; ifadesini etkilediği iddiası aynı bireysel-sosyal ikiliğine işaret etmektedir. Buna göre depresyon kökensel olarak bireysel alana aittir ve bu alan sosyal etkiye karşı duyarsızdır (Ağören,

2017). Meseleye bu yaklaşımla baktığımızda, insanın sosyal boyutunun bireysel boyutunu etkilediğini kabul etsek bile bu etkiden muaf bir öz tanımlama ihtiyacı duyarız. Bu öz ontolojik olarak bireyin içine gömülüdür. Sosyal etkiler; ancak bu özün tezahür biçimini etkiler ki bu tezahürler insanın özüne uzakta, içinin dışındadır. Depresyonun özü, ifadesinden farklı olarak bu etkilerden muaf olması açısından insanın içindedir ve özü ile bütünüleştirtir¹¹.

Kültürel etkinin depresyonun dıştan görünümü olarak düşünülebilecek tezahürleri üzerinde gerçekleştiği, tüm bu kültürel varyasyondan etkilenmeyen bir DB gerçekliği olduğu iddiası, sosyal etki fikrinin APA'nın anlayışında ne kadar yüzeysel kaldığını göstermektedir. Sosyalliğe bu yüzeysel yaklaşım özselin etkileşimselden; içselin dışsaldan ayrıştırılabildiği bir ontolojik zemin üzerinde imkandır. Dışa vuruş içtekinden; kültürden etkilenen özde olandan ayrışabilirse, bireysel olanı da sosyal olandan ayırabiliriz.

Bireysel-sosyal ve içsel-dışsal ikiliklerinin DB çerçevesinde nasıl yeniden kurulduğunu yukarıda çözümlerim. Benzer bir çözümleme zihin-beden ikiliği açısından da gerçekleştirilmeli. Beden-zihin ikiliğine iki farklı açıdan bakabiliriz: Etiyolojik açıdan baktığımızda zihin-beden kavramsallaştırmasını DB'nin kökenine ilişkin açıklamalara temel olan şekliyle; fenomenolojik açıdan baktığımızda ise DB'nin deneyimine ve olgusalılığına ilişkin açıklamalara temel olan şekliyle ele alıyoruz demektir. Etiyolojik analizin DSM-5 üzerinden gerçekleştirilmesi başlı başına bir sorunsaldır; çünkü DSM-5 semptomatoloji merkezli bir çalışmadır ve etiyolojik açıdan agnostik olma iddiasındadır. Bu sebeple buradaki analiz büyük ölçüde fenomenolojik kalacaktır; ancak nedensel agnostisizm iddiasıyla ilgili bir açıklama yapmakta fayda var. Bu iddia PMDB, madde/ilaç kullanımına bağlı depresyon bozukluğu ve başka bir sağlık sorununa bağlı depresyon bozukluğu gibi alt-kategoriler söz konusu olduğunda belirsizleşir. APA (2014) DSM-5'i nedensellik sorunundan bağımsız bir metin olarak tasvir etmesine ve nedensellik sorununa ilişkin akademik tartışmayı kapsam dışı bırakmasına rağmen, belli DB alt-kategorileri doğrusal olarak biyolojik köken varsayımına dayanmaktadır. Yukarıda sıralanan üç kategoriden ikincisi ve üçüncüsü bu çelişkiyi doğrudan yansıtmaktadır. PMDB ise daha karmaşık bir örnektir; çünkü bu bozukluk premenstrüel döngünün doğrusal bir sonucu olarak değil; premenstrüel döngü ile ilişkili bir olgu olarak tanımlanmamıştır. APA bu kategoriyi oluştururken toplumsal kadınlık rolünün nedensel etkileri olabileceği dipnotunu düşer. Ama muhtemel bir feminist eleştiriye karşı alınmış görünen bu önlem, toplumsal cinsiyetin oldukça sığ bir kavramsallaştırmasına dayanması açısından yetersiz ve hatta sakar kalmıştır. Yukarıda kadınlık ve erkekliğin toplumsallığının ayrıştırılmasındaki sorundan bahsetmiştik. Buna ek olarak, toplumsal kadınlık rolüne yapılan vurgunun biyolojik köken ön kabulünü örtmeye yetmediğini de söyleyebiliriz. Açık ki APA toplumsal kadınlık rolü dolayısıyla sorun yaşayan kadınların depresyona girmek için menstrüel döngünün belli bir dönemini bekleyeceklerini iddia etmemektedir. Bu sosyal etkinin bir DB ile sonuçlanması biyolojik bir ara etkenin zorunlu varlığına delalettir. Dolayısıyla PMDB çerçevesinde toplumsal kadınlık rolü *muhtemel* bir etken olarak tanımlanmıştır; biyolojik etmenlerin varlığı ise *zorunlu* görünmektedir. Dolayısıyla, bu kavramın kendisi biyolojik köken ön kabulüne dayanma açısından diğer iki alt-kategoriye benzerdir. APA hem DSM-5'i nedensellik tartışmasından muaf tutar, hem de biyolojik nedensellik ön kabulüne dayalı kavramsallaştırmalarla kurumsallaşmış tıp pratiğinde biyolojik nedenselliğin sosyal nedensellik karşısında haksız avantaja sahip olmasına neden olur. Mesele sosyal nedenlerin tartışılmasına geldiğinde DSM-5 nedensellik konusunda agnostiktir diyebiliriz; ama biyolojik nedenlerin tartışılmasına gerek dahi yoktur; çünkü belli kavramların kendisi biyolojik nedenlerin ispatı niteliğindedir.

Şimdi nedensellik ile ilgili meseleyi bir kenara bırakıp, APA'nın (2014) beden-zihin ikiliğine fenomenolojik yaklaşımına odaklanabiliriz. DSM-5'teki DB semptomatolojisine yakından baktığımızda çoğu DB belirtisinin iki alt gruba ayrıştığını görebiliriz. Bir grup belirti kişinin deneyimlediği hisleri tanımlarken; diğer bir grup belirti kişide meydana gelen ve dışarıdan gözlemlenebilir değişiklikleri tanımlar. Buradaki önemli nokta, bu ayrımın bir zihin-beden ayrımı üzerine kurulu görünmesidir. APA'nın sıraladığı biçimiyle DB'nin hissi belirtileri (yani kişinin içeriden deneyimine gönderme yapılarak tanı kapsamına alınan belirtiler) ağırlıklı olarak zihinsel belirtilerdir.¹² Değersizlik, aşırı ve temelsiz suçluluk, üzünlük, umutsuzluk, keyif alamama, depresif duygudurum gibi belirtiler bu alt-grup çerçevesinde değerlendirilmiştir.¹³ Bunun yanı sıra bir de içsel deneyime değil dışsal ve nesnel gözlemlere gönderme yapılarak sıralanan belirtiler vardır. Bunlar belli bedensel durumlardaki değişimlere işaret eder. Beden ağırlığında, uyku süresinde/düzeninde, psikomotor aktivitede ve bedensel etkinlikte gözlemlenen değişimler bu çerçevede değerlendirilebilir.

Yukarıdaki kavramsallaştırma zihin-beden ikiliğinin deneyim-olgusalılık ile paralel olarak yeniden kurulmasını imgeler. Buna göre depresyondaki kişinin hislerini betimleyen belirtiler bedenlenmiş duygusal deneyimler niteliğindedir. Öte yandan, DB'nin insan bedeninde bıraktığı izler deneyimsel olmaktan çok

olgusaldır. Bu belirtiler içsel deneyim aracılığıyla değil; dışsal gözlem yoluyla bilinirler. Örneğin, psikomotor aktivitede yavaşlığın geçerli bir belirti olarak DB tanı sürecinde yer alabilmesi için, bu durumun kişi tarafından deneyimlenmesinin ötesinde; başkaları tarafından gözlemlenebilir olması gerekmektedir.

Bu göstermektedir ki depresyonun “bizim” olan kısmı zihinsel deneyimimizden ibarettir. Bedenin depresyonu kişiye ait değildir; çünkü depresyonun bu boyutu kişinin hissiyatı temelinde kavramsallaştırılmaz. Buradan hareketle zihnin ve bedenin de içsel/özsel/bireysel ve dışsal/etkilenimsel/sosyal ikilikleri ile aynı sistematik temelinde ayrıştırıldığını söyleyebiliriz. Zihinsel deneyim özeldir; çünkü bunu kişinin kendisi yaşar. Bu deneyim bireyin içinde olandır: Dışardan gözlemlenemez; kişinin deneyimini öykülemesi sonucu bilinir. Depresyonun bedenselliği ise dışsaldır. Birey depresyonun bu boyutunu hissederek değil; kendini dışardan gözlemleyerek/kendini dışardan gözlemleyenlerin bilgisine başvurarak kavrar. APA'nın kavramsallaştırdığı şekilde DB hem bedensel hem zihinsel belirtileri içerir; ama bedenlenmiş deneyimleri içermez.

Bedensel hislerin görece belirleyici öneme sahip olduğu bir alt-kategori PMDB'dir. Bu kategori hem bedensel hem zihinsel hisleri kapsar. Yine de PMDB'yi bir DB alt-kategorisi olarak tanımlayan etmen zihinsel belirtilerdir. Bunun sebebi duygulanımsal belirtiler eşlik etmeksizin deneyimlenen semptomlara premenstrüasyon ile ilişkili depresyon-dışı başka tanılarının uygulanabilmesidir (APA, 2014). Olur da bu belirtiler DB'nin kilit duygulanımsal bileşenleri eşliğinde deneyimlenirse, DB tanısı uygulanabilecektir. Yani bedensel deneyimlerin PMDB içindeki yeri premenstrüasyon kendi içinde fiziksel bir deneyim olduğu için önemlidir; bu bozukluk bir DB olduğu için değil. Bu durum tüm DB'ler arasında dışı biyolojinin taşıyıcılarına özgü olan alt-kategorinin bedensel deneyime yer veren tek kategori olması açısından oldukça önemlidir.

DB'yi eril dikotomiler çerçevesinde anlayabilmek

Yukarıda modern biyomedikal depresyon anlayışına temel olan bir kavramsallaştırma olarak APA'nın (2014) DB modelini tanıttım; bu anlayışın altında yatan ontolojik zemini çözümledim ve bu ontolojik zeminin bireysel-sosyal, içsel-dışsal, özsel-etkilenimsel ve zihin-beden ikiliklerini kapsadığını gösterdim. Bu makalenin sunacağı özgün katkı ise bu ikiliklerin feminist düşünceye konu olmuş başka ikilikler ile ilişkisinin incelenmesi ve bu bağlamda DB'nin altında yatan ontolojinin cinsiyetinin ifşa edilmesi olacaktır. Kamusal-özel, kültür-doğa, erkek-kadın, insan-hayvan, zihin-beden gibi ikiliklerin eril tahakkümün modern biçimlerinin oluşturulması ve sürdürülmesi için gerekli olan ontolojik zemini oluşturduğundan bahsetmişim. Peki DB kavramının altında yatan ve bireysel-sosyal, içsel-dışsal, özsel-etkilenimsel, zihinsel-bedensel gibi ikiliklerden oluşan ontolojik zemin eril tahakkümün temelinde yatan ontolojik zeminle ilişkili midir? Bu soruyu yanıtlamaya birey ontolojisinden başlayalım.

Birey ontolojisinin feminist literatürde modern bir eril tahakküm aracı olarak ele alınması yeni değildir. Davidoff (2002), bireyin özerk bir toplumsal birim olarak belirişi üzerine odaklandığı çözümlemesinde; on dokuzuncu yüzyılda Avrupa'da gerçekleşen siyasi hareketler sonucunda akılcılaştıran, edimselleşen, özerkleşen bireyin nasıl toplumsal açıdan ayrıcalıklı olan belli öznelere atfedilen bir konum olduğunun altını çizmiştir. Buna göre, sanayileşmekte, sekülerleşmekte, demokratikleşmekte olan Avrupa'nın işlevsel bir toplumsal birim olarak kabul ettiği birey; bu toplumsal dönüşüme katılması meşru olanlar ve olmayanlar arasında çizdiği sınır ile, bu yeni toplumsal sistemi mümkün kılan temel hiyerarşileri destekleme gibi çok temel bir işlev sergilemektedir. Davidoff'un belirttiği gibi, modern dünyanın başlangıcında birey konumu kadınlar da dahil olmak üzere pek çok sosyal kategoriyi dışlar niteliktedir. Bu anlamda kadınların modern dünyada maruz kaldıkları tahakkümün temeli, toplumsal varlıklarının verili biçimde bir birey konumunu işgal etmiyor oluşudur.

Peki, bireyin kadınları belli sosyal ayrıcalıklardan dışlayan bir konum olması ile bu makalede iddia edildiği üzere depresyonun bireye içkin bir patoloji olarak kavramsallaştırılması arasında nasıl bir ilişki vardır? Bu soruya yanıtlayabilmek için bireyden bireyesele, özsele ve içsele geçişin analitik temeli ortaya konulmalıdır. Bireyin gruptan/topluluktan ayrışabilmesi, bireysel olanın sosyal olandan ayrışabilmesinin bir önkoşulu olarak düşünülebilir. Bireyin ait olduğu gruplardan/topluluklardan ayrışarak toplumsal eylemler sergileyebilmesi üzerine kurulu olan modern toplumsal yapı, birey ontolojisinin sürdürülebilir kılınabileceği bir ontolojik zemine ihtiyaç duyar. Bu ontolojik zemin, bireyi toplumdan keyfi ve düzensiz olarak ayrışabilen muğlak bir birim olarak kurmanın ötesine geçmelidir. Bu anlamda bireyin ontogenezini bireyin biyolojik sınırları içinde tanımlamak; bireyin toplumsal, biyolojik, psikolojik oluşlarını belirleyen ve toplumsal olandan ayrışabilen bireysel bir öz kurmak; bireyin içi ve dışı arasındaki geçirgenliği katı ve belirgin bir sınır olarak yeniden inşa etmek bu ontolojik zeminin temel işlevlerindedir. Bu ontolojik zeminin bir başka elzem işlevi toplumsal aksaklıkların

bireysel olana atfedilebilir kılınmasıdır (Kirmayer ve Gold, 2012; Schermer, 2015). Sosyal olanın bireysel olarak yeniden tanımlanması sosyal reform taleplerini bastırmak için münasip bir aygıt niteliğindedir.

Bu noktada, söz konusu aygıtın eril tahakküm adına işlevsel olduğu iddiası açıklanmalıdır. Aslında, PMDB kavramının temelinde yatan bireysel-sosyal ontolojisine yönelik yukarıdaki tartışma bu ihtiyacı büyük oranda karşılar. DB kavramının altında yatan birey ontolojisinde içkin bulunan toplumsal cinsiyete ilişkin anlamlar PMDB söz konusu olduğunda o kadar belirginleşir ki, bireysel-sosyal ikiliğini kültür-doğa ve erkek-kadın ikiliklerinden bağımsız olarak tartışmak mümkün olmamıştır¹⁴.

Bunun yanı sıra, mevcut meseleyi netleştirmek için depresyon ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkinin farklı feminist analizlerine de değinebiliriz. Örneğin Butler (2015), Freudyen melankoli kavramını feminist bir perspektifle yeniden yorumlamış; toplumsal cinsiyet normlarının ve heteronormativitenin bağlamsallığında oluşmuş bir melankolik egodan bahsetmiştir. Butler'a göre, feminenite ve maskülenite kadınların ve erkeklerin doğal ve farklı olarak eğilimli oldukları ego sistemleri değil; ego inşası sürecinde gerçekleşen edinimlerdir. Heteroseksist-ataerkil toplumda bireyler, biyolojik cinsiyetleri temelinde normatif olarak sergilemeleri beklenen davranış, özellik, arzu örüntülerine ilişkin ideallerle karşılaşır. Ego inşa süreci bu ideallerin edinimi ve içselleştirilmesi sürecidir. Heteronormativite ile uyumsuz bir arzulanım, bireyin toplumsal cinsiyet normları ile uyumlu bir ego geliştirmesi açısından da risk oluşturmaktadır. Dolayısıyla heteroseksist toplumlarda hemcins karşı duyulan arzu kişinin kendini toplumsal cinsiyet normallığının dışında algılamaya iter ve bu anlamda kişiyi "paniğe" (s. 136) sevk eder.

Peki bu panik durumunda nasıl bir psikososyal süreç gelişmektedir? Freudyen yaklaşıma göre birey toplum normları ile uyumsuz cinsel arzularını esas arzu nesnesinin yerine geçecek başka bir nesneye yönlendirerek uygunsuz nesneye yönelik arzulanımını sonlandırabilmektedir. Bu, Freudyen kuramda yas süreci olarak tanımlanır. Belli bir nesne ile ilişkisini toplum normallığında sürdüremeyecek kişi, arzusunu başka bir nesneye yönlendirir ve böylelikle uygunsuz nesneden vazgeçişini kabullenebilir. Oysa Butler'ın da belirttiği gibi heteronormatif toplumsal bağlam homoseksüel arzunun bu şekilde çözümlenmesine olanak tanımaz; çünkü homoseksüel arzunun nesnesi değil kendisi yasaktır. Dolayısıyla, birey ego inşa sürecinde homoseksüel arzuyu yansıtarak çözümlenmeye değil; bu arzuyu bütünüyle reddetmeye zorlanır. Bu noktada sağlıklı bir yas sürecinin gerçekleşmesi imkansızdır; çünkü varlığı topyekün reddedilen bir nesne ile vedalaşmak imkansızdır. Freud'a göre belli bir nesne ile olan bağlılık yas süreci ile sonlandırılmaya müsait değilse; birey farklı bir sürece girer: Uygunsuz dışsal nesneyi içselleştirir; kendi egosu ile eklemleştirir ve ancak bu şekilde dışsal nesneden vazgeçebilir. Bu durumda sağlıklı bir yas sürecinin yerini melankoli alır (Butler, 2015).

Butler'ın (2015) çözümlemesi, yası tutulamayan bir nesne olarak homoseksüel arzulanıma odaklanır ve böylelikle Freud'un ortaya koyduğu psikososyal melankoli anlayışını, depresyonun modern Batı dünyasındaki toplumsallığını anlamada ve açıklamada önemli bir araca dönüştürür. Homoseksüel arzulanımını yok edemeyen; onu içselleştirerek sürdüren kişi, süperegosunun beslediği homofobik öfkenin nesnesini kendi içinde bulur. Butler'a göre melankoli deneyiminin önemli bir parçası olan kendine yönelik öfke, kendinden tikslenme gibi duygular böyle bir sürecin sonucudur. Butler'ın "gay melankolisi" (s. 148) olarak kavramsallaştırdığı bu durumun çözülmesi ancak söz konusu öfkenin yeniden dışsallaştırılmasıyla gerçekleşecektir.

Butler'ın (2015) analizi depresyonu anlamak ve çözmek için bireyin ötesine geçmenin önemini vurgular. Butler gay melankolisi kavramsallaştırması ile depresyon taksonomisine toplumsalcı perspektiften yaklaşılabileceğini gösterir. O'na göre gay melankolisinin depresyon olarak genellenmesi bu olgunun anlaşılmasını ve çözümlenmesini zorlaştırmaktadır. DSM-5'teki DB kategorisinin farklı DB'leri ayırıştırırken toplumsal nedenselliği konu dışı bırakan etiyolojik agnostisizmden bahsetmiştik. Butler, APA'nın (2014) yaklaşımının bu boyutuna yönelik önemli bir eleştirinin önünü açmaktadır. Kuşkusuz farklı depresyon deneyimlerinin sergiledikleri süreçsel özellikler, ilişkili olabileceği medikal koşullar vb. ile ilişkisi temelinde sınıflandırılması önemlidir. Ancak depresyonun bu temelde anlaşılmasının yeterli olacağı iddiası, farklı depresyon deneyimlerinin gerçek bir çözümlenme sürecine girmesini zorlaştırır.

Depresyon ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkiye dair feminist tartışmanın önemli bir başka ayağı ise depresyon tanısının kadınlarda daha yaygın olmasının altında yatan unsurları incelemiş; ataerkil toplumsal yapının kadınlar için depressojenik nitelik taşımasından; tanı sürecini etkileyen toplumsal cinsiyet rolleri ve kalıpyargıları gibi bilişsel süreç ve yapıardan; psikofarmakolojik tedavinin depresyon ile sonuçlanan toplumsal sorunun örtülenmesi ve sürdürülmesi yönünde sergilediği işlevden bahsetmiştir (Hensen, 2004)¹⁵. Bu açıdan düşündüğümüzde kadınlara uygulandığı şekliyle DB kategorisinin kadınların ataerkil toplum yapısı nedeniyle yaşadıkları sorunların tıbbileştirilmesine ve bireyselleştirilmesine yarayan bir eril tahakküm aracı olduğundan

söz edebiliriz. Bu elbette açıkça eril-tahakkümün önemli bir modern aracı olan kamusal-özel ikiliğinden beslenmektedir. Bu ilişki iki biçimde tezahür eder: 1) Kadının toplumsal sorunlarının özel meseleler olarak yeniden tanımlanması ve sosyal reformdan muaf tutulması (Stark, Flitcraft ve Frazier, 1979) ve 2) PMDB söz konusu olduğunda kadın doğasının kamusal hayat için uygun olmadığı anlayışının pekiştirilmesi ve kamusal hayatın erkek egemen yapısının sürdürülmesi (Caplan, 2004).

PMDB'nin bu noktadaki işlevi kritiktir. DB kavramsallaştırmasında merkezi önem taşıyan sosyal işlevsizlik durumu, PMDB söz konusu olduğunda, bireyin kendisine yönlendirmiş sosyal beklentileri karşılayamayan atıl bir birime dönüşmesini tasvir eder. Buna göre bu tanıya konu olan kişi, yaşamakta olduğu değişimlerden dolayı sosyal bir bağlam içerisinde işlevsiz duruma düşmektedir (Ağören, 2017). Bu iddianın formülasyonu, bireysel-sosyal ve içsel-dışsal gibi ikiliklerin nasıl bir eril tahakküm aracına dönüşebildiğini çarpıcı biçimde gösterir. Bireyin sosyalden, içselin dışsaldan öncelikli olduğu ön kabulüne dayanmayan bir ontolojik zemin üzerinde düşünüldüğünde, gündelik hayat akışı içinde işlevsellik sorunları doğuran bir "kadın doğası" inşa etmek yerine; bazı feministlerce erkek deneyimi temel alınarak kurulduğu iddia edilen (Sancar, 2012) katı ve eğilmez bir gündelik hayat yapısının en başından dışı biyolojinin dinamizmi açısından işlevsellik sorunları doğurabildiğini söylemek de pek ala mümkündür. Buna göre, genelleştirilmiş erkekliğin taşıyıcısı olan "birey" için tasarlanmış bir gündelik hayat yapısından çıkan rol ve hedefler, dişil biyolojinin bazı taşıyıcıları için her zaman uyulabilir ve erişilebilir olamamaktadır. DSM-5'in temelinde yer alan ontolojik zemin bize işlevsellik sorunlarının bireye içkin olduğunu söylerken; söz konusu dikotomilere meydan okuyan bir ontolojik zeminde olası bir işlevsellik sorunu bireye değil bağlama aittir (Ağören, 2017)¹⁶. Bu nokta DB kategorisinin temelinde yatan bireysel-sosyal, içsel-dışsal ve özsel-etkilenimsel ikiliklerinin eril tahakkümün modern araçları olarak feminist literatürde çokça ele alınmış doğa-kültür ikiliği ile ilişkisini ortaya koymak adına da önemlidir.

Her ne kadar DB kavramsallaştırılması toplumsal cinsiyete açıktan referans vermiyor olsa da zihin-beden ikiliğinin bu kavramın ataerkil sistem için işlevini sağlama yaptığı söylenebilir. Depresyonun zihinsel bir bozukluk olarak kavramsallaştırılması, erkek-kadın ile paralel düşünülen zihin-beden ile ilişkisi çerçevesinde düşünüldüğünde, DB tanısının sadece kadının üzerindeki eril tahakkümü değil; erkeğin üzerindeki eril tahakkümü de mümkün kılan bir araç olduğu söylenebilir. Buna göre, depresyon deneyimi birey ontolojisine içkin bulunan erkeklik ve akılcılık ile önemli ölçüde tezattır. Dolayısıyla DB, ataerkil sistemde birey statüsünün atfedileceği öznelere seçiminde başvurulan önemli kaynaklardır. Bu kaynağın aracılık ettiği tahakküm pratiğinde bireylikten dışlanan yalnızca kadınlar değildir: DB tanısı modern ideallerin işaret ettiği kusursuz, konumsuz, güçlü, akılcı zihne elverişsiz bir duruma delalettir. Modern düşüncede aklın, zihnin ve depresyonun içsel olarak kurulması, bireyin ayrıcalıklı konumunu belirginleştirir; birey olmayanın bireye dönüşümünü zorlaştırır. Bu noktada DB kavramsallaştırmasında mevcut görünen zihinsellik vurgusu bir eril tahakküm aracı olarak kurulmuş erkek bireyin zihinselliğinden bağımsız değildir.

DB kavramına içkin görünen zihin-beden ikiliğinin cinsiyetli olduğunu gösteren bir başka nokta, PMDB alt-kategorisinin, bedensel hissiyatı kapsamı açısından diğer alt-kategorilerden ayrışıyor olmasıdır. Belirtildiği üzere DB alt-kategorilerinin geneline baktığımızda depresyonun deneyiminin zihinsel, olgusallığının ise bedensel betimlemelerle tanımlandığını söyleyebiliriz. Bu genel tablodan farklılaşan tek alt-kategori PMDB'dir. PMDB diğer alt-kategorilere dahil bulunan çeşitli zihinsel belirtilerin yanı sıra; bazı bedensel deneyim örüntülerini de kapsamaktadır. Buradaki eleştiri premenstrüasyon döneminde deneyimlenen rahatsızlıkların tanımına bedensel hislerin dahil edilmesi değildir. Premenstrüel dönem pek çok durumda fiziksel rahatsızlıkları kapsayabilmektedir. Burada ilginç olan nokta, bu tip rahatsızlıkların menstrüasyon gören bireylere özgü bir depresyon kavramsallaştırmasına dahil olabilmesine rağmen; diğer DB alt-kategorilerinin bedensel deneyimleri dışlayıcı görünmesidir¹⁷. Bu açıdan, DB alt-kategorileri arasındaki bu ayrım kadın-erkek, beden-zihin ikiliklerinin temelinde oluşmuş görünmektedir. Cinsiyetsiz görünen her kavramın, pratiğin, yapının potansiyel bir genellenmiş erkeklik taşıyıcısı olabileceğini düşünürsek; cinsiyetsiz görünen DB'ye içkin bulunan bir erkekliğin mevcudiyetinden şüphelenebiliriz. Buna göre depresyon kavramının cinsiyeti erkekken; bedenselleştiğinde ve doğal olan ile ilişkisi belirginleştiğinde "kadınlaşmakta" ve "kadına" özgü hale gelmektedir. Bu iddia DB tanısının kadınlara erkeklerden daha yaygın olarak uygulandığı gerçeğini reddetmemektedir. Kavramın cinsiyetinin erkek olması, bu kavrama dayalı tanımın kadınları dışlayacağı anlamına gelmemektedir. İdeal bir erkek zihin kuvveti nosyonuna dayanan depresyon kavramı bu ideal ile uyumsuz zihinleri etiketlemeye yarar ve kadınlığın toplumsal inşası gereği kadınlar bu kavram temelinde tanılanmaya açıktırlar.

Sonuç

Bu çalışmada DSM-5'te yer alan DB kavramsallaştırmasının ontolojik bir çözümlemesi yapılmış ve kavramsallaştırmaya zemin hazırlayan bazı ikili kategoriler açıklanmıştır. Bu ikili kategoriler, modern dünyada eril tahakkümü mümkün kılan kavramsal araçlar olarak düşünülmüş ve ilk bakışta cinsiyetsiz görünen DB'nin esasında toplumsal cinsiyete ilişkin anlamlarla yüklü olduğu iddia edilmiştir. Buna göre, APA'nın (2014) tanımladığı şekliyle DB (1) etiyolojik agnostisizmi (2) sosyal işlev sorununa yaklaşımı ve (3) mentalizmi aracılığıyla toplumsaldan ayrışabilen bir bireyseli, dışsaldan ayrışabilen bir içseli ve etkileşimselden ayrışabilen bir özseli desteklemektedir. DB'ye temel olan bu ikili kategoriler nihayetinde eril tahakküm açısından işlevsellikleriyle feminist literatürde sıklıkla ele alınmış özel-kamusal, doğa-kültür, zihin-beden ikilikleri ile ilişkilidir. Bu açıdan DB toplumsal meselelerin tbbileştirilerek depolitize edilmesi sürecini içeren bir eril tahakküm pratiğinin işlevsel araçlarından biri olarak düşünülebilir.



- ¹Çağımızın biyomedikal depresyon modelinin tanı kriterlerini oluşturan bir başka kaynak için bkz. ICD-11 (WHO, 2018). Mevcut analiz, her iki kaynağı da ele alacak yeterli alan bulunmadığından, DSM-5 ile sınırlı kalacaktır.
- ²Burada kastedilen diğer DB alt-kategorilerinin bedensel deneyimlere aynı ağırlıkla yer vermiyor oluşudur. Bu noktaya ilerde değinilecektir.
- ³Tanının uygulanabilir olması için birinci ve ikinci belirtilerden en az birinin mevcudiyeti şarttır.
- ⁴DSM-5'te yer alan tanı kriterleri bunlarla sınırlı değildir; ancak tartışmanın gelişimi için kritik olmadığından ve yeterli alan bulunmadığından mevcut çalışmada bütünsel bir çerçeveye yer verilmeyecektir.
- ⁵Depresyon ve ilişkili olguların farklı bir ontolojik zeminde bireyi aşkın olarak kavramsallaştırılabileceğini gösteren örnekler için bkz; Butler, 2015; Durkheim, 2013; Fuchs, 2013a, 2013b; Hansen, 2004; Kristieva, 1989; Leder, 2005; Ratcliffe, 2015.
- ⁶Modernizm öncesi Batı tarihinde ortaya çıkan ruh kavramsallaştırmalarının çeşitliliği ve bilhassa Antik Çağ'da geliştirilen monist ruh-beden kavramsallaştırmaları göz ardı edilmemelidir. Burada kastedilen Batı entelektüel tarihinde düalist bir ruh-beden kavramsallaştırmadan ibaret olduğu değil; günümüzde de hala etkin bulunan söz konusu düalizmin belli bir tarihsel bağlama dayanıyor olduğudur.
- ⁷Ruh ontolojisi ile ilişkili olarak ele alınabilecek diğer kavramsallaştırmalar için bkz. Ağören (2017).
- ⁸Bu çalışmada ele alınan depresyon kavramsallaştırması DSM-5'te sunulan DB ile sınırlandırılmış olsa da depresyonun biyomedikal modeli DSM-5'ten ibaret değildir. Bu modeli oluşturan araştırmalar farklı etiyolojik açıklamalar sunmaktadırlar. Üreme hormonlarına yönelik merkezi sinir sistemi hassasiyeti ve genetik faktörler gibi biyofizyolojik faktörler kadar (Hatsoo ve Epperson, 2015); "biopsikososyal" faktörler de vurgulanmaktadır (Giulio & Reissing 2006, s. 203). Yine de DSM-5'in uluslararası arenada kurumsal tıp üzerindeki etkisi, klinik pratiği ve farmakoloji endüstrisini yönlendirme, psikiyatri ders kitapları için çerçeve sağlama gibi işlevleri (Browne, 2015) düşünüldüğünde, benimsediği etiyolojik varsayımların içeriği önemli görünmektedir.
- ⁹APA'nın DSM-5 öncesi PMDB kavramsallaştırmalarına ilişkin benzer kaygılar başka feministler tarafından da dile getirilmiştir. Bkz. Ussher (2013).
- ¹⁰Oysa feminist literatür PMDB tanısı konmuş bireylerin depresojenik yaşam olaylarından geçmiş olmalarının genel nüfusa göre anlamlı olarak daha olası olduğunu gösteren araştırmalarla doludur (Browne, 2015; Caplan, 2004).
- ¹¹Bu nokta APA'nın (2014) etiyolojik agnostisizmi temelinde eleştirilebilir. Aşağıda, bu muhtemel eleştiriye karşılık gelebilecek bir çözümleme sunulacaktır.
- ¹²Burada sıralanan hisler geleneksel anlamda bakıldığında zihinsel deneyimlerdir ve APA (2014) bu deneyimleri geleneksel anlamının dışında bedenlenmiş (embodied) deneyimler olarak aldığına ilişkin bir açıklamada bulunmamıştır.
- ¹³Yorgunluk bedenlenmiş olmasıyla bu alt-gruba bir istisna niteliğindedir. Bir başka istisna da PMDB kapsamındaki bedensel hislerdir. Bunlara daha sonra değinilecektir.
- ¹⁴Bkz. sayfa 7-8
- ¹⁵Bu feminist eleştirilere cevap niteliğinde bir çalışma için bkz. Giulio ve Reissing, 2006.
- ¹⁶Burada sunulan işlevsellik sorunu eleştirisi, menstrüel döngüsü sırasında sosyal sorunlar yaşayan ve bu sorunlar için çözüm arayışına giden bireyleri göz ardı etmemektedir. Bu eleştiri daha ziyade yaşanan sorunların birey/bireyin doğası kaynaklı açıklanması ve çözülmesinin keyfililiğine işaret etmeyi amaçlar.
- ¹⁷Diğer DB alt-kategorileri bazı bedensel özellikleri kapsamakla birlikte, bunlar bedensel deneyimlerden ziyade bedensel olgular olarak sunulmuştur. Bu ayrımın ayrıntıları için bkz. Sayfa 8

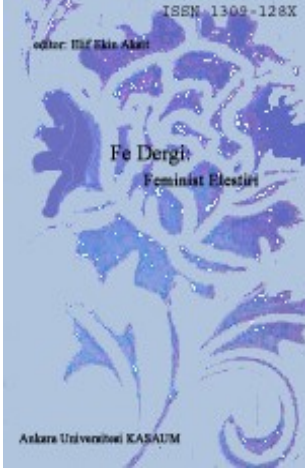
Kaynakça

- Adam, Carol J. *Etin Cinsel Politikası*. (M. E. Boyacıoğlu ve G. Tezcan, Çev.). (İstanbul: Ayrıntı, 2013).
- Ahmed, Sara. *Duyguların Kültürel Politikası*. (S. Komut, Çev.). (İstanbul: Sel, 2015).
- Ağören, G. C. "Exploring the Ontological Ground Underlying the Conceptualisation of Depression." PhD diss., University of Exeter, 2017.
- American Psychiatric Association. *Diagnostical and Statistical Manual of Mental Disorders Fifth Edition*. (Washington DC: American Psychiatric Association, 2013).
- Amerikan Psikiyatri Birliği. *DSM-5 Tanı Ölçütleri Başvuru Elkitabı*. (E. Köroğlu, Çev.). (Ankara: HYB Yayıncılık, 2014).
- Berrios, German Elias. "The Psychopathology of Affectivity: Conceptual and Historical Aspects." *Psychological Medicine* 15, no. 4 (1985): 745-758.
- Berrios, German Elias. "Melancholia and Depression During the 19th-Century: A Conceptual History." *British Journal of Psychiatry* 153, SEP. (1988): 298-304.
- Bordo, Susan. "The Cartesian Masculinization of Thought." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 11, no. 3 (1986): 439-456.
- Browne, Tamara Kayali. "Is Premenstrual Dysphoric Disorder Really a Disorder?" *Bioethical Inquiry* 12 (2015): 313-330.

- Burgan, Ezgi. "İlk Kültürel Gereç Çuval İse: Erkeklik ve Et Yemenin Kesişimselliğinde Bilimsel Anlatıların Kuruluşu." *Fe Dergi* 7, no. 2 (2015): 35-47.
- Butler, Judith. *İktidarın Psikik Yaşamı* (F. Tütüncü, Çev.). (İstanbul: Ayrıntı, 2015).
- Caplan, Paula. "The Debate About PMDD and Sarafem". *Women & Therapy* 27, no. 3-4 (2004): 55-67
- Colombetti, Giovanna ve Krueger, Joel. "Scaffoldings of the Affective Mind." *Philosophical Psychology* 28, no. 8 (2015): 1157-1176.
- Colombetti, Giovanna ve Roberts, Tom. "Extending the Extended Mind: The Case for Extended Affectivity." *Philosophical Studies* 172, no. 5 (2015): 1243-1263.
- Davidoff, Leonore. "Bazı 'Eski Koca Masalları'na Dair: Feminist Tarihte Kamusal ve Özel." (Z. Ateşer, Çev.). *Feminist Tarihyazımında Sınıf ve Cinsiyet*. Ayşe Durakbaşa. (İstanbul: İletişim, 2002).
- Durkheim, Emile. *İntihar*. (Z. Z. İlkelen, Çev.). (İstanbul: Pozitif, 2013)
- Fuchs, Thomas. "Depression, Intercorporeality, Interaffectivity." *Journal of Consciousness Studies* 20, no. 7-8 (2013a): 219-238.
- Fuchs, Thomas. "Existential Vulnerability: Toward a Psychopathology of Limit Situations." *Psychopathology* 46, no. 5 (2013b): 301-308.
- Di Giulio, Gina ve Reissing, Elke. "Premenstrual Dysphoric Disorder: Prevalence, Diagnostic Considerations, and Controversies." *Journal of Psychosomatic Obstetrics and Gynecology* 27, no. 4 (2006): 201-210.
- Griffiths, Paul Edmund ve Scarantino, Andrea. "Emotions in the Wild: The Situated Perspective on Emotion." *The Handbook of Situated Cognition*. Phillip Robbins ve Murat Aydede. (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 437-453.
- Hansen, Jennifer. "Affectivity: Depression and Mania." *The Philosophy of Psychiatry: A Companion*. Jennifer Radden. (Oxford: Oxford University Press, 2004), 36-53.
- Harding, Sandra. "Bakış Açısı Epistemolojisini Yeniden Düşünmek: Güçlü Nesnellik Nedir?" (G. C. Ağören, Çev.). *Türkiye'de Feminist Yöntem*. E. Erdoğan ve N. Gündoğdu. (İstanbul: Metis, 2020).
- Hantsoo, Liisa ve Epperson C. Neill. "Premenstrual Dysphoric Disorder: Epidemiology and Treatment." *Current Psychiatry Reports* 17, no: 11., (2015): 87.
- Keller, Evelyn Fox. *Toplumsal Cinsiyet ve Bilim Üzerine Düşünceler*. (F. B. Aydar, Çev.). (İstanbul: Metis, 2005)
- Kirmayer, Laurence J. ve Gold, Ian. "Re-socializing Psychiatry: Critical Neuroscience and the Limits of Reductionism." *Critical Neuroscience: A Handbook of the Social and Cultural Contexts of Neuroscience*. S. Choudhury ve J. Slaby. (Oxford: Wiley-Blackwell, 2011), 305-330.
- Kristieva, Julia. *Depression and Melancholia*. (New York: Columbia University Press, 1989).
- Leder, Drew. "Moving Beyond 'Mind' and 'Body'." *Philosophy, Psychiatry, and Psychology* 12, no. 2., (2005): 109-113.
- Lerner, Gerda. "The Lady and the Mill Girl: Changes in the Status of Women in the Age of Jackson." *Midcontinent American Studies Journal* 10, no. 1 (1969): 5-15.
- Ortner, Sherry. "Is Female to Nature as Male Is to Culture?" *Woman, Culture, and Society*. M. Z. Rosaldo ve L. Lamphere. (Stanford: Stanford University Press, 1974): 67-88.
- Özer, Ayşe Uslu. "Sosyal Bilimlerde Duygulanımsal Dönüşün Felsefi Arka Planından Bakarak Duygulanımı Anlamak." *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar* 9, no. 1 (2016a): 28-46
- Özer, Ayşe Uslu. "Zihin-Beden Ayrımına Dayanan Duygu Felsefesinden Olası Bir Çıkış Yolu Olarak Bedenlenmiş-Enaktif Duygu Anlayışı." *Felsefe Dünyası* 64, KIŞ (2016b): 223-261.

- Ratcliffe, Matthew. *Experiences of Depression: A study in Phenomenology*. (Oxford: Oxford University Press, 2015).
- Sancar, Serpil. *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*. (İstanbul: İletişim, 2012).
- Schermer, Maartje. "Ethics of Pharmacological Mood Enhancement." *The Handbook of Neuroethics*. J. Clausen ve N. Levy. (New York: Springer, 2015), 1177–1190.
- Schmitz, Herman; Müllan, Rudolf Owen ve Slaby, Jan. "Emotions Outside the Box-The New Phenomenology of Feeling and Corporeality." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 10, no. 2 (2011): 241-259.
- Stark, Evan; Flitcraft, Anne ve Frazier, William. "Medicine and Patriarchal Violence: The Social Construction of a "Private" Event." *International Journal of Health Services* 9, no. 3 (1979): 461-493.
- Ussher, Jane. "Diagnosing Difficult Women and Pathologising Femininity: Gender Bias in Psychiatric Nosology". *Feminism & Psychology* 23, no. 1 (2013): 63-69.
- Vickery, Amanda. "Golden Age to Separate Spheres? A Review of the Categories and Chronology of English Women's History." *The Historical Journal* 36, no. 2 (1993): 383-414.
- World Health Organization. *International Classification of Diseases for Mortality and Morbidity Statistics (11th Revision)*. 2018.

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



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 12, Sayı 2
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

Kadın Psikolojik Güç Ölçeği: Ölçek Geliştirme Çalışması

Binaz Bozkur

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 20 Aralık 2020

Yazı Gönderim Tarihi: 22.09.2020

Yazı Kabul Tarihi: 24.11.2020

Bu makaleyi alıntılar için: Binaz Bozkur, “**Kadın Psikolojik Güç Ölçeği: Ölçek Geliştirme Çalışması**”
Fe Dergi 12, no. 2 (2020), 15-31.

URL: http://cins.ankara.edu.tr/24_2.pdf

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

Kadın Psikolojik Güç Ölçeği: Ölçek Geliştirme Çalışması*

Binaz Bozkur*

Kadınların güçlendirilmesi konusu önemi gittikçe artan bir konudur. Kadının güçlendirilmesi sosyal, ekonomik, kültürel, politik, yasal ve psikolojik birçok boyutu kapsamaktadır. Psikolojik güç ise diğer bütün güç alanlarını etkileme potansiyeli olan bir alandır. Bu çalışmanın amacı kadınlarda psikolojik güçlenmeyi ölçecek Türkçe geçerli ve güvenilir bir ölçme aracının geliştirilmesidir. Geliştirilen ölçme aracının genel olarak kadınlardaki psikolojik güçlülüğü veya gücün artmasına ihtiyaç duyulan alanları belirlemesi hedeflenmektedir. Bu araştırma tarama modelinde yapılan bir ölçek geliştirme çalışmasıdır. Araştırmanın çalışma gruplarını yaşları 18-53 arasında değişen 1010 kadın oluşturmaktadır. Yapılan analizler sonucunda dört alt boyut (Güçlülük/Savunuculuk, Benlik Saygısı, Eğitime Yaklaşım, Kısıtlayıcılık) ve 34 maddeden oluşan bir yapı ortaya çıkmıştır. Ölçekten alınan yüksek puan kadının psikolojik güç algısının yüksek olduğunu göstermektedir. Yapılan analizler sonucunda geliştirilen ölçeğin geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğu ve çalışmalarda kullanılabileceği düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal cinsiyet, kadının güçlendirilmesi, psikolojik güçlendirme, ölçek geliştirme

Women's Psychological Empowerment Scale: A Scale Development Study

The issue of women empowerment is an increasingly important issue. Women's empowerment encompasses many social, economic, cultural, political, legal and psychological dimensions. Psychological power is a field that has the potential to affect all other power fields. The aim of this study is to develop a valid and reliable Turkish measurement tool to measure psychological empowerment in women. The measurement tool developed is aimed to determine the psychological strength of women or the areas in which power is needed to be increased. This research is a scale development study conducted in a scanning model. The study groups of the research consist of 1010 women aged between 18-53. As a result of the analysis, a structure consisting of 4 sub-dimensions (Strength / Advocacy, Self-esteem, Approach to Education, Restriction) and 34 items emerged. High scores from the scale indicate that the woman has a high perception of psychological power. The scale developed as a result of the analysis is considered to be a valid and reliable measurement tool and can be used in future studies.

Keywords: Gender, women empowerment, psychological empowerment, scale development

Giriş

Kadınlarda güç ve güçlendirme kavramları sosyal, ekonomik, politik ve psikolojik açıdan önem kazanan ve tartışılan kavramlardır. Bu kavramların önem kazanmasının ve tartışılmasının nedeni temelde kadın ve erkek arasında eşit olmayan güç ilişkilerini görünür kılan toplumsal cinsiyet eşitsizliğine yönelik artan bilinç ve farkındalıklardır. Hiyerarşik toplumsal cinsiyet yapısının özellikle kadınlar için ortaya çıkan olumsuz etkilerini azaltmak ve/veya ortadan kaldırmak amacıyla kadının güçlenmesi önem kazanmaktadır.

İnsanlar kendi kendine güçlenmez veya güçsüzleştirilmez. Güçlenme veya güçsüzleşme bireylerin içinde yaşadıkları toplumsal gruplarla veya temasta oldukları diğer insanlarla bağlantılı olarak gelişen bir süreçtir (Mason, 2003). Dolayısıyla kadının güçsüzleştirilmesi ve güçlenme ihtiyacının ortaya çıkması toplumsal cinsiyet eşitsizliği ile ilgilidir. Toplumsal cinsiyet kavramı ekonomik, politik ve kültürel kaynakların ve gücün eşit olmayan bir şekilde dağıtıldığı yapısal ve sosyal bir ilişkiye işaret eder (Lorber, 1994). Feminist düşüncenin etkisiyle kadınların güçlendirilmesi toplumsal, ekonomik ve demografik değişimin yanı sıra toplumsal cinsiyet

*Bu çalışmadaki verilerin bir kısmı, 10 Eylül – 13 Eylül 2020 Tarihinde yapılan 7.Uluslararası Avrasya Eğitim Araştırmaları Kongresi'nde sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

*Dr., Mersin Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Bölümü, Orcid:0000-0002-3821-7489, b.bozkur@hotmail.com, Yazı Gönderim Tarihi: 22.09.2020, Yazı Kabul Tarihi: 24.11.2020

eşitliğini sağlamada da önemli bir faktör olarak kabul edilmektedir (Pradhan, 2003). Yani kadının güçlendirilmesi kendi başına bir amaç değil, toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlama yolunda çok önemli bir adımdır (Murphy-Graham, 2010). Bu adımın anlaşılması için ilk etapta güçlendirme kavramının açıklanmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

Genel olarak güçlendirme bireyin özerk bir şekilde düşünmesini, harekete geçmesini ve işi kontrol etmesini sağlamasını; ayrıca kişinin kaderi ve yaşam koşulları üzerinde kontrol sahibi olabilmesini sağlayan bir süreçtir (Bhat, 2015). Güçlenme hem kaynaklar (fiziksel, entelektüel, ekonomik) hem de ideoloji (inançlar, değerler ve tutumlar) üzerindeki kontrolü içerir. Kişinin öz güveni ve bilincini kullanarak kaynaklara erişme veya geleneksel ideolojiyi değiştirme önündeki dış engellerin üstesinden gelmesini sağlayan içsel bir dönüşüm anlamına gelir (Sen ve Batliwala, 2000). Yani güçlenme bireylerin tam potansiyellerine ulaşmalarını, siyasi ve sosyal katılımlarını iyileştirmelerini ve kendi yeteneklerine inanmalarını sağlayan bir süreçtir (Bhat, 2015). Güçlenmiş bireyler ise, yüksek benlik saygısına sahip, öz-yeterlik duyguları, yaşamları üzerindeki kontrol duyguları, eleştirel farkındalıkları ve sivil katılımları artmış bireyler olarak tanımlanmaktadır (Francina ve Joseph, 2013).

Kadınların güçlendirilmesi uluslararası bir konu olarak gündemde yer almaktadır. Birleşmiş Milletler Kadınlar Kalkınma Fonu'na (UNIFEM) göre, kadınların güçlendirilmesi aşağıdaki konuları içermektedir (UNIFEM, 2000):

1. Toplumsal cinsiyet ilişkileri ve bu ilişkilerin nasıl değiştirilebileceği hakkında bilgi ve anlayış kazanmak,
2. Kadınların öz değer duygusu geliştirmeleri, hayatlarında istedikleri değişimleri yaratma ve koruma yeteneğine ve hayatını kontrol etme hakkına inanmak,
3. Seçimler yapma becerisi kazanmak
4. Toplumsal değişimin yönünü örgütleme ve etkileme, ulusal ve uluslararası düzeyde daha adil bir sosyal ve ekonomik düzen oluşturma becerisini geliştirmek.

Kadınların güçlenmesinin/güçlendirilmesinin kapsamının oldukça geniş olduğu bilinmektedir. Kadının güçlendirilmesi sosyal, ekonomik, kültürel, politik, yasal ve psikolojik birçok boyutu kapsamaktadır (Malhotra ve ark. 2002). Güçlendirme, kadınların yaşamın her alanında kimliklerini ve güçlerini ortaya koymalarını sağlayan aktif ve çok boyutlu bir süreçtir (Pillai, 1995). Güçlendirmenin çeşitli bileşenleri literatürde tartışılmaktadır. Örneğin Stromquist (1995) güçlendirmenin dört boyuttan oluştuğunu ve bu dört boyutun her birinin eşit öneme sahip olduğunu ancak hiçbirinin tek başına kadınların kendi adlarına hareket etmelerine olanak sağlamak için yeterli olmadığını belirtmektedir. Bu boyutlar bilişsel (kişinin kendi gerçekliğini eleştirel bir biçimde anlaması) psikolojik (özyayı-benlik saygısı), politik (güç eşitsizliklerinin farkında olma ve örgütlenme ile harekete geçme yetisi) ve ekonomik (bağımsız gelir oluşturma kapasitesi) boyutlarıdır. Huis, Hansen, Otten ve Lensink (2017) kadınların güçlendirilmesinin üç farklı boyutta gerçekleşebileceğini önermektedirler. Bunlar: (1) bireyin kişisel inançları ve kişisel güçlenmenin gözlemlenebileceği eylemleri içeren mikro düzey, (2) bireyin çevresindeki diğer insanlarla ilişkilerdeki güçlenmesini içeren mezo düzey (3) toplumsal güçlenmenin gözlemlenebileceği daha geniş, toplumsal bağlamdaki güçlenmeye dair çalışmaları içeren makro düzey güçlenmeye işaret etmektedir. Kawaguchi ve ark. (2014) ise kadınlarda güçlenmenin bileşenlerini hareket özgürlüğü, ekonomik güvenlik ve istikrar, aile desteği, tahakkümden kurtulma, günlük yaşamda karar verme ve toplumsal katılım olarak ifade etmişlerdir. Güçlendirmenin içeriği daha çok karar verme, seçim yapma ve ekonomik güce vurgu yapsa da bu içerikleri sağlamak için psikolojik güçlenme ön koşul olarak düşünülmektedir.

Genel güçlendirmeden farklı olarak psikolojik güçlendirme kişisel etkinliği sağlamak veya arttırmak olarak tanımlanmaktadır (Conger ve Kanungo, 1988). Psikolojik güçlenmeye benzer olarak kişisel güçlenme ise Rowlands (1997) tarafından özgüven, benlik saygısı, kontrol duygusu, daha geniş bir bağlamda benlik algısı ve onuru güçlendirmeye destek olan dönüşüm süreçlerinin temelini oluşturan temel öğeler kümesi olarak tanımlamıştır. Kişisel güçlenmenin özü ise kadının kültürden veya bağlamdan kaynaklanan toplumsal cinsiyet rollerinden çıkabilmesidir (Francina ve Joseph, 2013). Bu konuda bilinç kazanma ve güçlenmede eğitimin önemli bir işlevi vardır.

Eğitim, kadınların güçlenmesinde ve toplumdaki konumlarını değiştirebilmesinde rol oynayan araçlardan en güçlüsüdür. Eğitimsel düzenlemeler kadınlarda bilişsel, psikolojik, politik ve ekonomik boyutlarda

güçlenmeyi geliştirme potansiyeline sahiptir. Ancak eğitimin kadınların toplumsal potansiyelini sınırlandıran, erkeklik ve kadınlıkla ilgili cinsiyetçi kalıp yargılara karşı koyma ve sorgulamayı mümkün kılacak bilgi ve becerileri geliştirmede kadınlara olanak sağlayan bir içerikte olması gerekmektedir (Stromquist, 2012). Yani eğitim her ne kadar zaman zaman toplumsal cinsiyet rollerini yeniden üretme riski barındırır da kadınların güçlenmesinde önemli bir faktördür ve eğitimin kadınlar için öneminin farkında olmak da bu çerçevede kadının güçlenmesinin önemli bir adımıdır.

Kadınlarda güçlenmenin ölçülmesi de güçlenme/güçlendirme kavramına bağlı olarak çok boyutlu ve karmaşık bir yapı sergilemektedir. Kadınlarda güçlenmeyi ölçmede sosyo-demografik değişkenler (yaşam süresi, ilk evlilik yaşı, doğum yaşı, gebelik sayısı, doğurganlık yaşı vb.), sağlık ile ilişkili değişkenler (anne ve bebek ölüm oranları, kadının fiziksel ve cinsel şiddete maruz kalma oranı, kadın sünneti oranı, doğum kontrolü, vb.), eğitim ile ilgili değişkenler (okur yazarlık oranları, eğitime erişme/okullaşma oranları, eğitim sisteminde kalma süreleri, vb.), ekonomik haklar (iş gücüne katılım oranı, ücret durumları, işsizlik oranları, profesyonel işlerde çalışma oranları, vb.), siyasi katılım ve haklar ile ilgili değişkenler (parlamentodaki kadın oranları, kabinedeki kadın sayısı, bakanlıkların altında yer alan üstü düzey siyasi pozisyonlardaki kadın oranları, yasa yapıcı kurumlarda kadın oranı ve kurumların üst düzey yetkilileri ve yöneticileri arasındaki kadın oranları, vb.) ve kültürel katılım ve haklar ile ilgili değişkenler (bilgisayar ve internete erişim oranları, kadınlara ait sivil toplum kuruluşları, kadınların sesini duyuran medya mecralarının sayısı, güzel sanatlar, sosyal ve beceri bilimlerde okuyan kadın öğrenci oranları, müze personellerindeki kadın oranları, kültür bakanlığında karar alma mercilerinde kadınların bulunma oranı, vs.) çerçevesinde değerlendirilebileceği savunulmuştur (Moghadam ve Senftova, 2005). Bu yaklaşım belli bir dereceye kadar doğru olabilir ancak kadınların güçlenmesi ve statülerindeki ilerleme geleneksel sosyo-ekonomik değişkenlerinin ötesine geçmeyi gerektirmektedir (Pradhan, 2003). Bu durum ise psikolojik güçlenmenin önemini ortaya koymaktadır.

Kişinin kendi durumunu değiştirebileceği inancı ve değişimi hedefleyen faaliyetlere katılma isteği olmadığı sürece kişinin güçlenmesi mümkün değildir. Bu nedenle psikolojik güçlendirmedeki eksikliğin diğer tüm güçlendirme biçimlerinin etkisini kıracağı açıktır (Francina ve Joseph, 2013). Kadınlarda psikolojik güçlenmenin ölçülmesi için geçerli ve güvenilir ölçme araçlarına ihtiyaç duyulmaktadır. Literatür incelendiğinde İran'daki sivil toplum kuruluşlarındaki kadınlar için geliştirilen "Psikolojik Güçlendirme Ölçeği" sadece sivil toplum kuruluşlarındaki kadınlarda psikolojik güçlenmeyi (Bakshi ve ark.), Spreitzer (1995) tarafından geliştirilen ve Türkçe'ye Üner ve Turan (2010) tarafından uyarlanan "Psikolojik Güçlendirme Ölçeği" ise sadece çalışma ortamlarındaki psikolojik güçlülüğü ölçen bir araçtır. Schuler, Hashemi ve Riley (1997) tarafından geliştirilen ve Baydur ve Uçan (2016) tarafından Türkçe'ye uyarlanan "Kadının Güçlendirilmesi Ölçeği" ise kadınların gündelik yaşam deneyiminden yola çıkarak davranışları aracılığıyla hangi alanlarda güçlendirilmeleri gerektiğini tespit etmeyi amaçlayan bir ölçme aracıdır (Baydur ve Uçan, 2016). Bu ölçek incelendiğinde ise daha çok sosyal ve ekonomik açıdan kadının gücünü ölçmeyi amaçladığı gözlenmiştir. Alan yazında yer alan ölçekler incelendiğinde kadınlarda psikolojik güçlenmeyi ölçen dili Türkçe olan, geçerli ve güvenilir bir araca rastlanmamıştır. Bu çerçevede kadınlarda bütün gücü etkileme potansiyeline sahip olan psikolojik gücü ölçmekte kullanılacak nitelikte geçerli, güvenilir ve kullanışlı bir ölçme aracına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu nedenle bu çalışmanın amacı kadınlarda psikolojik güçlenmeyi ölçecek Türkçe geçerli ve güvenilir bir ölçme aracının geliştirilmesidir.

Araştırmada geliştirilen ölçme aracının yapısı oluşturulurken genel olarak kadınların öz güveni ve bilinci kullanarak kaynaklara erişme veya geleneksel ideolojiyi değiştirme önündeki dış engellerin üstesinden gelmesini sağlayan içsel bir dönüşüm anlamına gelen güçlenme/güçlendirme (Sen ve Batliwala, 2000) tanımı dikkate alınmıştır. Güçlenmenin psikolojik yönüne odaklanan ölçme aracının içeriğine karar verilirken psikolojik güçlenmenin özünün kadının kültürden veya bağlamdan kaynaklanan toplumsal cinsiyet rollerinden çıkabilmesi (Francina ve Joseph, 2013) olduğu ve bileşenlerinin özgüven, benlik saygısı, kontrol duygusu, benlik algısı ve onuru güçlendirmeye destek olan dönüştürücü süreçler (Rowlands, 1997) olarak belirtildiği dikkate alınmıştır. Eğitimin kadınların toplumdaki konumlarını değiştirmenin en güçlü yollarından biri olduğu ve kadınlarda bilişsel, psikolojik, politik ve ekonomik boyutlarda güçlenmeyi geliştirme potansiyeline sahip olduğu (Stromquist, 2012) göz önünde bulundurularak geliştirilen ölçme aracında eğitime yaklaşımı ölçen maddelerin olması gerektiğine karar verilmiştir. Bu çerçevede geliştirilen ölçme aracının kadının kültürden veya bağlamdan kaynaklanan geleneksel toplumsal cinsiyet rollerine karşı çıkma, özgüven, kadın olarak benlik saygısı, kadının statüsünde eğitimin etkisine yönelik bilinç ve genel olarak kadının kendi psikolojik gücüne yönelik algısını

ölçmesi planlanmaktadır. Geliştirilen ölçme aracının genel olarak kadınlardaki psikolojik güçlülüğü veya gücün artmasına ihtiyaç duyulan alanları belirlemesi hedeflenmektedir.

Yöntem

Bu araştırma tarama modelinde yapılan bir ölçek geliştirme çalışmasıdır. Araştırma, nicel bir araştırma olup temel araştırma niteliğindedir.

Çalışma Grupları

Araştırmada üç çalışma grubundan veri toplanmıştır. Birinci çalışma grubu yaşları 18 ile 53 arasında değişen 500 kadından oluşmaktadır. Yapılan analizde uç değer oldukları tespit edilen 27 veri analiz kapsamından çıkartılmıştır. Analizler 473 veri üzerinden yürütülmüştür. Bu kadınların %70,8'i lisans ve lisansüstü eğitim düzeyine %29,2'si ise lise ve altı eğitim düzeyindedir. Bu çalışma grubundan geliştirilen ölçeğin yapı geçerliliği ve Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısının hesaplanması için veri toplanmıştır. İkinci çalışma grubu da yaşları 18 ile 53 arasında değişen 443 kadından oluşmaktadır. Bu kadınların %53,8'i lisans ve lisansüstü eğitim düzeyinde %46,2'si ise lise ve altı eğitim düzeyindedir. İkinci çalışma grubundan ise ilk analizde ortaya çıkan yapının doğrulayıcı faktör analizi ile test edilmesi için veri toplanmıştır. Araştırmanın üçüncü çalışma grubu ise yaşları 18-22 arasında değişen 67 üniversite öğrencisi genç kadından oluşmaktadır. Bu gruptan test-tekrar test güvenilirliği için veri toplanmıştır. Test-tekrar test yapılabilmesi için bu grup tekrar ulaşılabilmesi amacıyla üniversite öğrencilerinden seçilmiştir.

İşlem

Araştırma kapsamında toplanan veriler Google form aracılığıyla, katılımcılara telefon ve elektronik posta ile ulaşılarak toplanmıştır. Veri toplama sürecinde gönüllülük esas alınmıştır.

Verilerin Analizi

Verilerin analizinde ilk önce verilerin faktör analizine uygun olup olmadığı belirlenmiştir. Verilerin faktör analizine uygun olup olmadığını incelemek için Kaiser- Meyer- Olkin (KMO) katsayısının .60'tan yüksek ve Bartlett testinin anlamlı çıkması ölçütü aranmaktadır (Büyüköztürk, 2010). Yapılan analizde KMO değerinin .83,6 ve Bartlett küresellik testinin anlamlı olduğu görülmüştür ($X^2=3954,55$ $df=465$, $p<.00$). KMO değerinin .83,6 olması örneklem büyüklüğünün faktör analizi için yeterli olduğunu göstermektedir. Bartlett testinin anlamlı olması ise verilerin normal dağılımının kanıtı olarak görülmektedir (Büyüköztürk, 2010). Verilerin faktör analizine uygun olduğu göz önünde bulundurularak Açıklayıcı Faktör Analizi (AFA) tekniğinden yararlanılmıştır. Ölçeğin ortaya çıkan yapısının doğrulanması için ise birinci ve ikinci düzey Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA) tekniğinden yararlanılmıştır. Birinci düzey DFA ölçeğin AFA ile ortaya çıkan 4 faktörlü yapısını doğrulamak için yapılmıştır. Çeşitli boyutları olan bir yapıyı ortak bir üst düzey faktörünün altına toplayarak yorumlama tekniği olan ikinci düzey DFA (Gould, 1987) ise ortaya çıkan alt boyutların Kadın Psikolojik Güç Ölçeği'nin bileşenleri olup olmadığını belirlemek için kullanılmıştır. Ölçeğin güvenilirlik analizi için Cronbach Alpha İç Tutarlılık Katsayısı, test-tekrar test ve ölçeğin alt boyutlarının birbirleri ve ölçek toplam puanıyla ilişkilerinin incelenmesi için ise Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon Katsayısı tekniğinden yararlanılmıştır.

Bulgular

Ölçek geliştirme sürecinde ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik hesaplamaları için kapsam geçerliliği, yapı geçerliliği, Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı, test-tekrar test güvenilirliği çalışmaları yapılmıştır.

Ölçeğin Geçerliliği

Ölçeğin geçerliliğini test etmek için kapsam geçerliliği ve yapı geçerliliği incelenmiştir. Elde edilen bulgular aşağıda sunulmuştur.

Kapsam Geçerliliği

Ölçeğin madde havuzu hazırlanırken ilk etapta güçlendirmenin bileşenlerinin neler olduğu incelenmiş ve bu konudaki alan yazın ile uyumlu olarak kadınlarda güçlenmeyi ölçebileceği düşünülen 34 madde yazılmıştır. Hazırlanan maddeleri içeren bir uzman görüş formu oluşturulmuş ve bu maddeler ile ilgili 3'ü Ölçme ve

Değerlendirme, 4'ü Psikolojik Danışma ve Rehberlik alanından toplam 7 uzmandan görüş istenmiştir. Uzmanlardan maddeleri 1 (hiç uygun değil) ile 4 (çok uygun) arasında puanlamaları ve varsa düzeltmeye ilişkin önerilerini yazmaları istenmiştir. Hazırlanan maddelere uzmanların verdikleri yanıtlar üzerinden kapsam geçerlik indeksleri hesaplanmıştır. Yapılan kapsam geçerliliği analizinde uzmanlar tarafından uygun görülmeyen (kapsam geçerliliği indeksi .41-.65 arasında değişen) 10 madde uzmanların önerilerine uygun bir biçimde revize edilmiştir. Uzmanların önerdiği 4 madde de forma eklenmiştir. Yapılan analiz sonucunda 38 maddelik deneme formu oluşturulmuştur. Hazırlanan deneme formu 25 kişilik bir gruba uygulanarak ifadelerin anlaşılır olup olmadığı sınanmıştır. Pilot uygulamadan elde edilen geri bildirimlerle uygulama formunun son hali oluşturulmuştur.

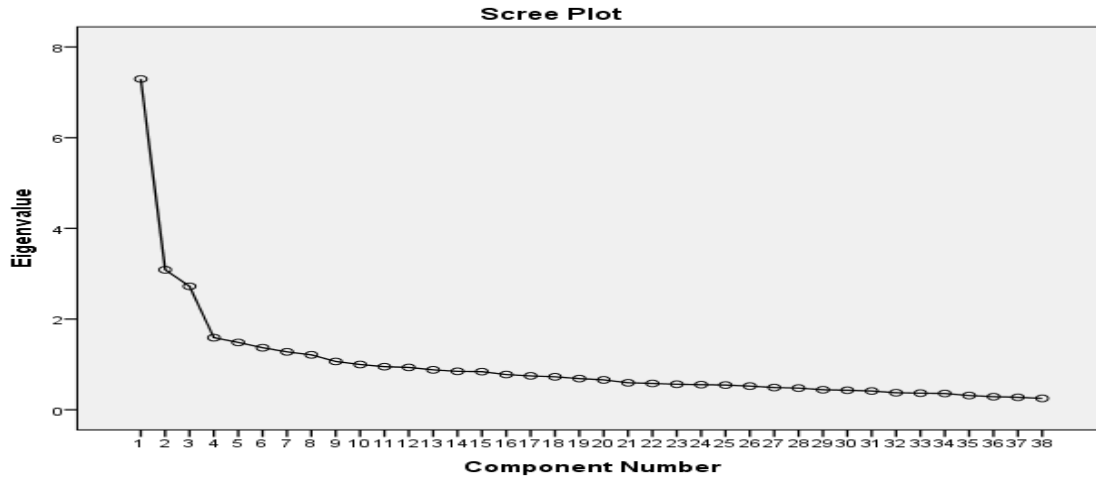
Yapı Geçerliliği

Ölçeğin yapı geçerliliğinin test edilmesi amacıyla Açıklayıcı Faktör Analizi (AFA) ve Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA) tekniklerinden yararlanılmıştır.

Açıklayıcı Faktör Analizi

AFA için önerilen örneklem büyüklüğünün en az 300 kişi olması ve ölçekte bulunan her madde için gözlem sayısının 5 ile 10 kişi arasında olması gerektiği belirtilmektedir (Tabachnick ve Fidell, 2001). AFA'da örneklem büyüklüğüyle ilgili olarak Comrey ve Lee (1992) ise 100 sayısının az 200 sayısının orta; 300 sayısının iyi; 500 sayısının çok iyi; 1000 gözlem ve daha fazlasının ise mükemmel olduğunu belirtmişlerdir. Gözlem sayısının 473 ve madde sayısının 34 olduğu göz önünde bulundurulduğunda gözlem sayısının madde sayısının 10 katından fazla ve 300'ün üzerinde olmasının ise örneklem büyüklüğünün iyi kategorisinde değerlendirilebileceği düşünülmektedir.

Yapılan ilk faktör analizi sonucunda özdeğeri 1'in üzerinde olan 9 faktörün olduğu gözlenmiştir ancak faktör sayısına karar vermek için Scree Plot grafiği incelenmiştir.



Grafik 1. Scree Plot Grafiği

Scree Plot grafiği incelendiğinde 38 maddelik Kadın Psikolojik Güç Ölçeğinin 4. boyuttan sonra yatay eksene paralel bir görünüm sergilediği gözlenmektedir. Bu durum ölçeğin 4 faktörlü olduğunu düşündürmektedir. Bunun üzerine faktör sayısı 4'e sabitlenerek tekrar faktör analizi yapılmıştır.

Eğik veya dik döndürme kararı verilirken faktörlerin ilişkili olup olmadığının incelenmesi gerekmektedir. Eğer faktörler ilişkisizse dik döndürme; ilişkiliyse eğik döndürme kullanılmalıdır (Tabachnick ve Fidel, 2001). Bunun için önce eğik döndürme (Direct Oblimin) yapılarak 4 faktörün birbiriyle korelasyonları incelenmiştir. Yapılan analizde faktörler arasındaki korelasyonun .30'un altında ve $p < 0,05$ düzeyinde anlamlı olmadığı gözlenmiştir. Bu nedenle analizde döndürme tekniği olarak Varimax dik döndürme kullanılmıştır.

Genel olarak faktör yük değerinin işaretine bakılmaksızın faktör yük değerlerinin 0.30-0.59 arası olması orta düzey, 0.60 ve üstü olması ise yüksek düzey ilişki olduğuna işaret etmektedir (Büyüköztürk, 2010). Stevens

(2002) ise faktör yük değerleri arasındaki farkın minimum .10 olması gerektiğini belirtmektedir. Bu temelde yapılan analizde öncelikle faktör yük değerleri .30'dan düşük olan maddeler ve faktör yük değerleri farklı boyutta birbirine yakın olan (aralarındaki fark .10 ve daha düşük olan maddeler) 7 madde ölçekten çıkarılmıştır. Ölçekte kalan maddeler ile yapılan son faktör analizindeki faktör yüklerine ait bulgular Tablo 1'de sunulmuştur.

Tablo 1. Kadın Psikolojik Güç Ölçeği'ne ait Maddelerin Faktör Yükleri

| Madde | Faktör 1 | Faktör 2 | Faktör 3 | Faktör 4 |
|---|----------|----------|----------|----------|
| 1. Bir kadın olarak yeteneklerime güvenirim. | ,735 | | | |
| 2. Diğer kadınları yasal haklarını kullanmaları için teşvik ederim. | ,638 | | | |
| 3. Bir kadın olarak güçlü yönlerimin farkındayım. | ,629 | | | |
| 10. Etrafımdaki kadınları eğitimlerine devam etmeleri için cesaretlendiririm. | ,617 | | | |
| 11. Kendimi en az erkekler kadar değerli bulurum. | ,562 | | | |
| 12. Hangi sorunlarla karşılaşsam karşılaşıyım eğitimime devam etmeye önem veririm. | ,557 | | | |
| 17. Zihinsel beceri gerektiren bütün işleri en az erkeklerin yapabildiği kadar iyi yapabilirim. | ,557 | | | |
| 18. Kadına yönelik şiddet, baskı vb. olumsuzluklarla mücadele edilmesini teşvik ederim | ,554 | | | |
| 19. Eğitim kadının statüsünü olumlu yönde değiştiren en önemli araçtır. | ,511 | | | |
| 23. Hayatımdaki önemli insanlarla eşit ilişkiler kurarım | ,510 | | | |
| 24. Kadın olarak yasal haklarımın farkındayım. | ,450 | | | |
| 26. Verdiğim kararlar iyi sonuçlanır. | ,423 | | | |
| 27. Eğitimli kadın karşı cinsle daha eşit ilişkiler kurabilir. | ,351 | | | |
| 29. Kadına yönelik şiddet davalarında daha ağır cezalar verilmelidir. | ,309 | | | |
| 4. Verdiğim kararların saçma bulunmasından korkarım. | | ,641 | | |
| 5. Diğer insanların benden hoşlanmamasından korkarım. | | ,639 | | |
| 6. Karar verirken zorlanırım. | | ,619 | | |
| 13. Bir kadın olarak kendimi olaylar karşısında çaresiz hissediyorum. | | ,528 | | |
| 14. Bir karar verirken başkalarının yol göstermesini isterim. | | ,514 | | |
| 20. Bir işe başlayacağım zaman o işi yapabilme konusunda kaygılanırım. | | ,483 | | |
| 21. Dünyaya erkek olarak gelmek isterdim. | | ,465 | | |
| 25. Kadın olmaktan hoşlanmıyorum. | | ,368 | | |
| 7. Kadının annelik görevi eğitiminden daha önemlidir. | | | ,794 | |
| 8. Kadının aile huzuru eğitiminden önce gelir. | | | ,786 | |
| 15. Kadınlar için iyi bir evlilik iyi bir eğitimden daha önemlidir. | | | ,655 | |
| 22. Ailem/sevdiklerim için eğitimimi sürdürmekten vazgeçebilirim | | | ,637 | |
| 9. Kadınlara daha az yasal haklar verilmelidir. | | | | ,725 |
| 16. Kadının eğitimli olması kadın / erkek ilişkilerini olumsuz yönde etkiler. | | | | ,631 |
| 31. Kadının yasal haklarını kullanması aile birliğini bozar. | | | | ,628 |
| 28. Kadın zayıf olduğu için karar vermekte zorlanır. | | | | ,479 |
| 30. Türkiye'de kadınlara verilen yasal haklar yeterlidir. | | | | ,457 |

Yapılan analiz sonucunda ölçekteki maddelerin 4 boyut altında yer aldığı saptanmıştır. Ölçekteki maddelerin faktör yük değerlerinin ise 0,31 ile 0,79 arasında değiştiği gözlenmiştir. Ölçekteki maddelerden

14'ü .60 ve üstü faktör yük değerine sahiptir, diğer maddeler ise .30 ve üstü faktör yüküne sahiptir. Bu çerçevede 14 maddenin yapı ile yüksek ilişkili, 17 maddenin ise orta düzeyde ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Yapılan AFA sonucunda elde edilen alt boyutlara ait özdeğer ve açıkladıkları varyans oranları Tablo 2'de sunulmuştur.

Tablo 2. Kadın Psikolojik Güç Ölçeği Alt Boyutlarının Özdeğer ve Açıkladıkları Varyans Oranları

| Faktör | Madde Sayısı | Özdeğer | Açıkladığı Varyans |
|-------------------------|--------------|---------|--------------------|
| 1. Güçlülük/Savunuculuk | 14 | 6,23 | 20,08 |
| 2. Benlik Saygısı | 8 | 2,86 | 9,22 |
| 3. Eğitime Yaklaşım | 4 | 2,37 | 7,63 |
| 4. Kısıtlayıcılık | 5 | 1,49 | 4,81 |
| Toplam | 31 | 12,95 | 41,74 |

Tablo 2'de görüldüğü gibi uygulanan AFA sonucunda elde edilen ölçek 31 madde ve 4 alt boyuttan oluşmaktadır. Alan yazın incelemesi ve boyutlarda yer alan maddeler dikkate alınarak bu boyutlar Güçlülük/savunuculuk, Kadın olarak benlik saygısı, Eğitime yaklaşım ve Kısıtlayıcılık olarak adlandırılmıştır.

Ölçekte 1. Alt boyut olan Güçlülük/Savunuculuk alt boyutunda 14 madde yer almaktadır. Bu boyutun özdeğeri 6,23 açıkladığı varyans ise 20,08'dir. Bu boyuttan alınabilecek minimum puan 14 maksimum puan ise 70'tir. Bu boyutta 1, 2, 3, 10, 11, 12, 17, 18, 19, 23, 24, 26, 27 ve 29'uncu maddeler yer almaktadır. Bu boyutta kadının kendisinin ve/veya kadınların haklarını savunması, gücünün ve güç kaynaklarının farkında olması, özgüven ve eşitlikçi tutumlarını ölçen maddeler yer almaktadır.

Ölçekte 2. Alt boyut olan Benlik Saygısı alt boyutunda 8 madde yer almaktadır. Bu boyutun özdeğeri 2,37 açıkladığı varyans ise 9,22'dir. Bu boyuttan alınabilecek minimum puan 8 maksimum puan ise 40'tır. Bu boyutta 4, 5, 6, 13,14, 20, 21 ve 25'inci maddeler yer almaktadır. Bu boyutta yer alan maddeler kadın olarak kendi kimliğinden hoşnut olma, kendi yeteneklerine, karar verme gücüne ve kapasitesine güvenmeye yöneliktir.

Ölçekte 3. alt boyut olan Eğitime Yaklaşım alt boyutunda 4 madde yer almaktadır. Bu boyutun özdeğeri 2,37 açıkladığı varyans ise 7,63'tür. Bu boyuttan alınabilecek minimum puan 8 maksimum puan ise 20'dir. Bu boyutta 7, 8, 15 ve 22'inci maddeler yer almaktadır. Bu boyutta yer alan maddeler ters puanlanmakta ve kadın eğitime yönelik yaklaşımını ölçmektedir.

Ölçeğin 4. Alt boyutu ise Kısıtlayıcılık alt boyutudur. Bu boyutta 5 madde yer almaktadır. Bu boyutun özdeğeri 1,49 açıkladığı varyans ise 4,81'dir. Bu boyuttan alınabilecek minimum puan 5 maksimum puan ise 25'tir. Bu boyutta 9, 16, 18, 30 ve 31'inci maddeler yer almaktadır. Bu boyutta yer alan maddeler kadının kısıtlanmasını, cinsiyet eşitliğine karşı çıkışını ve geleneksel rollerde kalmasını savunan maddelerdir. Bu nedenle bu boyuttaki maddeler ters puanlanmaktadır.

Yapılan AFA sonucunda 31 maddeden oluşan bir ölçek formu ortaya çıkmıştır. Son formda 4, 5, 6, 7, 8, 9, 13, 14, 15, 16, 20, 21, 22, 25, 28, 30, 31 ve 21. Maddeler ters puanlanmaktadır. Ölçeğin 4 alt boyutu birlikte varyansın % 41,74'ünü açıklamaktadır. Sosyal bilimlerde geliştirilen ölçeklerde çok faktörlü desenlerde açıklanan varyansın % 40 ile % 60 arasında olması yeterli olarak kabul edilmektedir (Çokluk, Şekercioğlu ve Büyüköztürk, 2014). Bu ölçüt dikkate alındığında ölçeğin açıkladığı varyans kabul edilebilir sınırlar içerisinde.

Doğrulayıcı Faktör Analizi

DFA'nın uygulanması için ilk etapta frekans tablosu aracılığıyla veri setindeki eksik değerler incelenmiş ve eksik değer olmadığı saptanmıştır. DFA'da test edilmesi gereken önemli bir varsayım da tek ve çok değişkenli aykırı değerlerdir. Tek değişkenli aykırı değerleri tespit etmek için gözlenen her bir değişkene ilişkin z değerinin +3.29 ile -3.29 arasında bir değer alması gerekmektedir (Tabachnick ve Fidell, 2001). Yapılan analizde veri setinde tek değişkenli aykırı değer olmadığı gözlenmiştir. Çok değişkenli aykırı değerlerin tespit edilebilmesi için ise Mahalanobis uzaklığı hesaplanmıştır. Bu uzaklığa ilişkin dağılım χ^2 de ki-kare dağılımı ile uyumludur. Yapılan analizde $\chi^2_{(31, p < 0.001)} = 61,098$ değeri üzerinde olan 38 gözlem çoklu aykırı değer olması nedeniyle analiz kapsamına alınmamıştır.

Açımlayıcı faktör analizi sonuçlarına göre ortaya çıkan ölçeğin yapısı birinci ve ikinci düzey doğrulayıcı faktör analiziyle (DFA) farklı bir çalışma grubundan toplanan veriler ile test edilmiştir. Yapılan

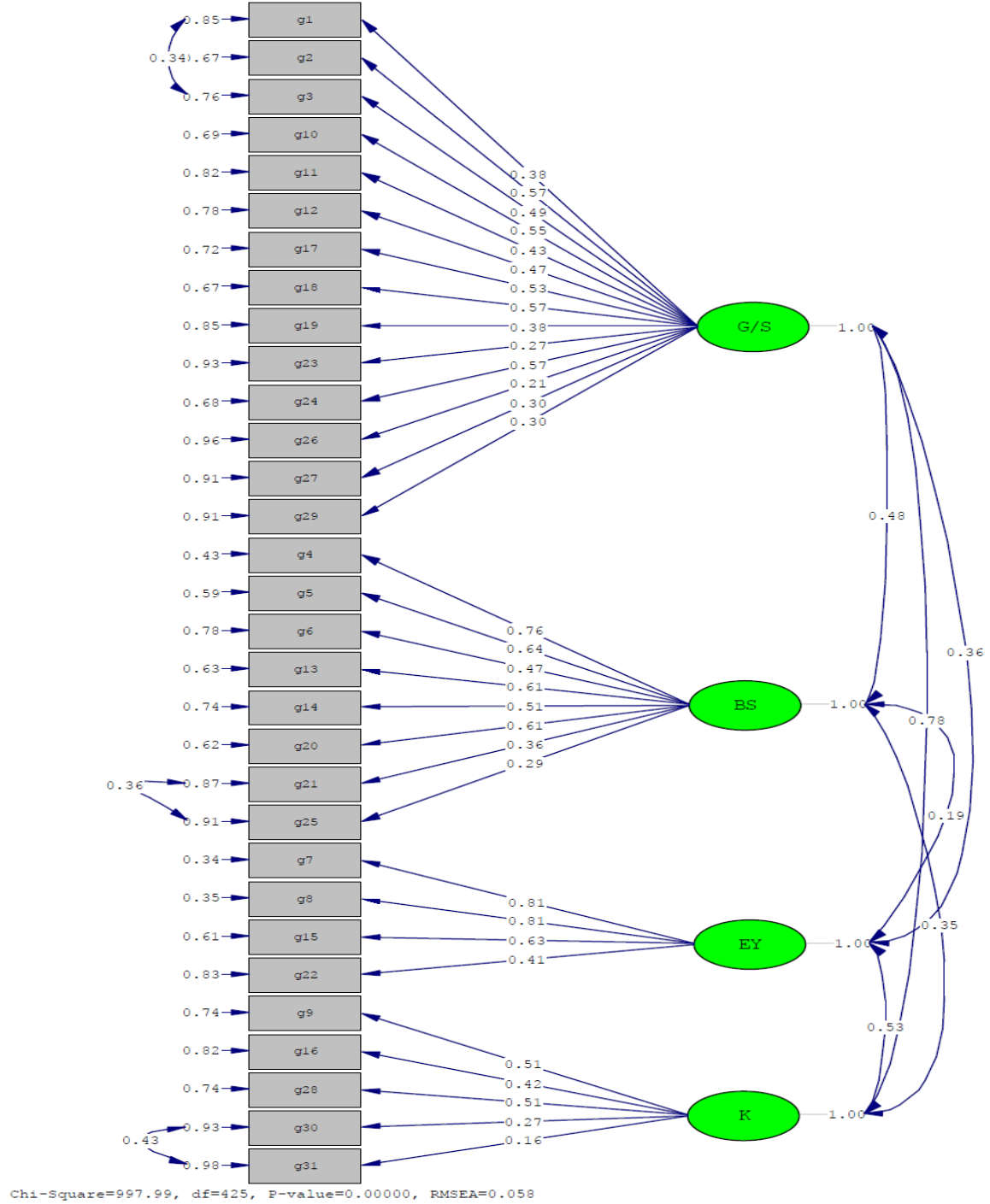
birinci düzey DFA'da modifikasyon önerileri incelenmiş ve anlamsal olarak birbirleriyle ilişkili oldukları gözlenen ve aynı alt boyutlarda yer alan 1. ve 3. maddeler, 21. ve 25. maddeler, 30. ve 31. maddelerin hata kovaryansları ilişkilendirilmiştir. Aynı modifikasyon önerilerinin ikinci düzey DFA'da da olduğu gözlemlendiğinden aynı maddelerde ikinci düzey DFA'da da modifikasyon yapılmıştır. Çeşitli uyum indeksleri olmasına rağmen özellikle DFA'da model-veri uyumuyla ilgili ki-kare (χ^2), serbestlik derecesi ve manidarlık değeri, karşılaştırmalı uyum indeksi (comperative fit index; CFI), yaklaşık hataların ortalama karekökü (root mean squared error of approximation; RMSEA) ve Standarized Root Mean Square Residual (SRMR) değerlerinin raporlanması önerilmektedir (Kline, 2016). Bu çerçevede uygulanan birinci ve ikinci düzey DFA sonucunda elde edilen uyum iyiliği indeksleri Tablo 3'te sunulmuştur:

Tablo 3. Doğrulayıcı faktör analizi için uyum indeksleri

| DFA | χ^2 | Sd | p | χ^2/Sd | RMSEA | CFI | SRMR |
|---------------|----------|-----|------|-------------|-------|------|------|
| Birinci Düzey | 997.99 | 425 | 0.00 | 2.35 | 0.058 | 0.91 | 0.07 |
| İkinci Düzey | 1027.49 | 427 | 0.00 | 2,41 | 0.059 | 0.90 | 0.07 |

Tablo 3'te yer alan uyum indeksleri incelendiğinde χ^2/Sd değerinin birinci düzey için 2.35 ikinci düzey için ise 2.41 olduğu gözlenmektedir. Büyük örneklerde χ^2/Sd değerinin 3'ün altında olması mükemmel uyuma işaret etmektedir (Sümer, 2000; Çokluk, Şekercioğlu ve Büyüköztürk, 2012). Bu çerçevede χ^2/sd oranının her iki düzey için de mükemmel uyum değeri verdiğini söylemek mümkündür. Aldığı değerin .08 ve aşağısında olması iyi uyuma işaret eden RMSEA (Tabachnick ve Fidell, 2001) değeri her iki düzey için de (.058 ve 0.59) bu kriteri taşımaktadır. CFI değeri incelendiğinde değeri birinci düzey için .91, ikinci düzey için .90 olduğu ve gözlenmiştir. CFI değerinin .90 ve yukarısında olması iyi uyuma işaret etmektedir (Sümer, 2000). Diğer taraftan .08 ve aşağısında olması iyi uyuma işaret eden SRMR değeri ise her iki düzey için de .07 olarak hesaplanmıştır. Bu çerçevede ortaya çıkan uyum indeksleri incelendiğinde model ve veri arasındaki uyumun yeterli olduğunu söylemek mümkündür.

Yapılan birinci düzey DFA ile ilgili sonuçlar Şekil 2'de sunulmuştur:



Not: Bütün *t* değerleri anlamlıdır.

G/S(Güçlülük/Savunuculuk), BS (Benlik Saygısı), EY(Eğitime Yaklaşım), K(Kısıtlayıcılık)

Şekil 2. Birinci Düzey DFA Standartlaştırılmış çözümlene değerleri sonuçlarına ait diyagram

Yukarıda yapılan birinci düzey DFA'ya ilişkin standartlaştırılmış çözümlene değerlerine ait diyagram verilmiştir. Şekil 2'de görüldüğü gibi standartlaştırılmış çözümlene değerleri Güçlülük/Savunuculuk için 0.21-0.57 arasında; Benlik Saygısı için 0.29-0.76 arasında; Eğitime Yaklaşım için 0.41-0.81 arasında ve Kısıtlayıcılık için 0.16-0.51 arasında değişmektedir.

Tablo 4. Doğrulayıcı Faktör Analizine Ait Standartlaştırılmış Çözümlene, t ve R² Değerleri.

| Madde No | Standartlaştırılmış Çözümlene Değerleri | t değerleri | R ² |
|----------|---|-------------|----------------|
| 1 | 0.38 | 7.22 | 0.15 |
| 2 | 0.57 | 11.36 | 0.33 |
| 3 | 0.49 | 9.38 | 0.24 |
| 4 | 0.76 | 15.98 | 0.57 |
| 5 | 0.64 | 12.92 | 0.41 |
| 6 | 0.47 | 9.06 | 0.22 |
| 7 | 0.81 | 17.45 | 0.66 |
| 8 | 0.81 | 17.33 | 0.65 |
| 9 | 0.51 | 8.83 | 0.26 |
| 10 | 0.55 | 10.94 | 0.31 |
| 11 | 0.43 | 8.11 | 0.18 |
| 12 | 0.47 | 9.03 | 0.22 |
| 13 | 0.61 | 12.15 | 0.37 |
| 14 | 0.51 | 9.91 | 0.26 |
| 15 | 0.63 | 12.81 | 0.39 |
| 16 | 0.42 | 7.26 | 0.18 |
| 17 | 0.53 | 10.28 | 0.28 |
| 18 | 0.57 | 11.33 | 0.33 |
| 19 | 0.38 | 7.19 | 0.15 |
| 20 | 0.61 | 12.30 | 0.38 |
| 21 | 0.36 | 6.68 | 0.13 |
| 22 | 0.41 | 7.81 | 0.17 |
| 23 | 0.27 | 5.02 | 0.07 |
| 24 | 0.57 | 11.28 | 0.32 |
| 25 | 0.29 | 5.44 | 0.09 |
| 26 | 0.21 | 3.88 | 0.05 |
| 27 | 0.30 | 5.57 | 0.09 |
| 28 | 0.51 | 8.71 | 0.26 |
| 29 | 0.30 | 5.64 | 0.09 |
| 30 | 0.27 | 4.57 | 0.07 |
| 31 | 0.16 | 2.62 | 0.03 |

Standartlaştırılmış çözümlene değerleri her bir maddenin (gözlenen değişkenin) kendi gizil değişkeninin (ait olduğu faktörün) ne kadar iyi bir temsilcisi olduğuna ilişkin fikir veren değerlerdir. Tablodaki değerler incelendiğinde .30'un altında yük veren 5 madde (23, 25, 26, 30 ve 31. Maddeler) olduğu gözlenmiştir. Ancak bu maddelere ait t değerleri anlamlı olduğu, ölçeğin DFA uyum indeksleri kabul edilebilir sınırlar içerisinde olduğu ve maddeler kuramsal olarak da yapıyla uyumlu olduğu için bu maddelerin ölçekte tutulmasına karar verilmiştir.

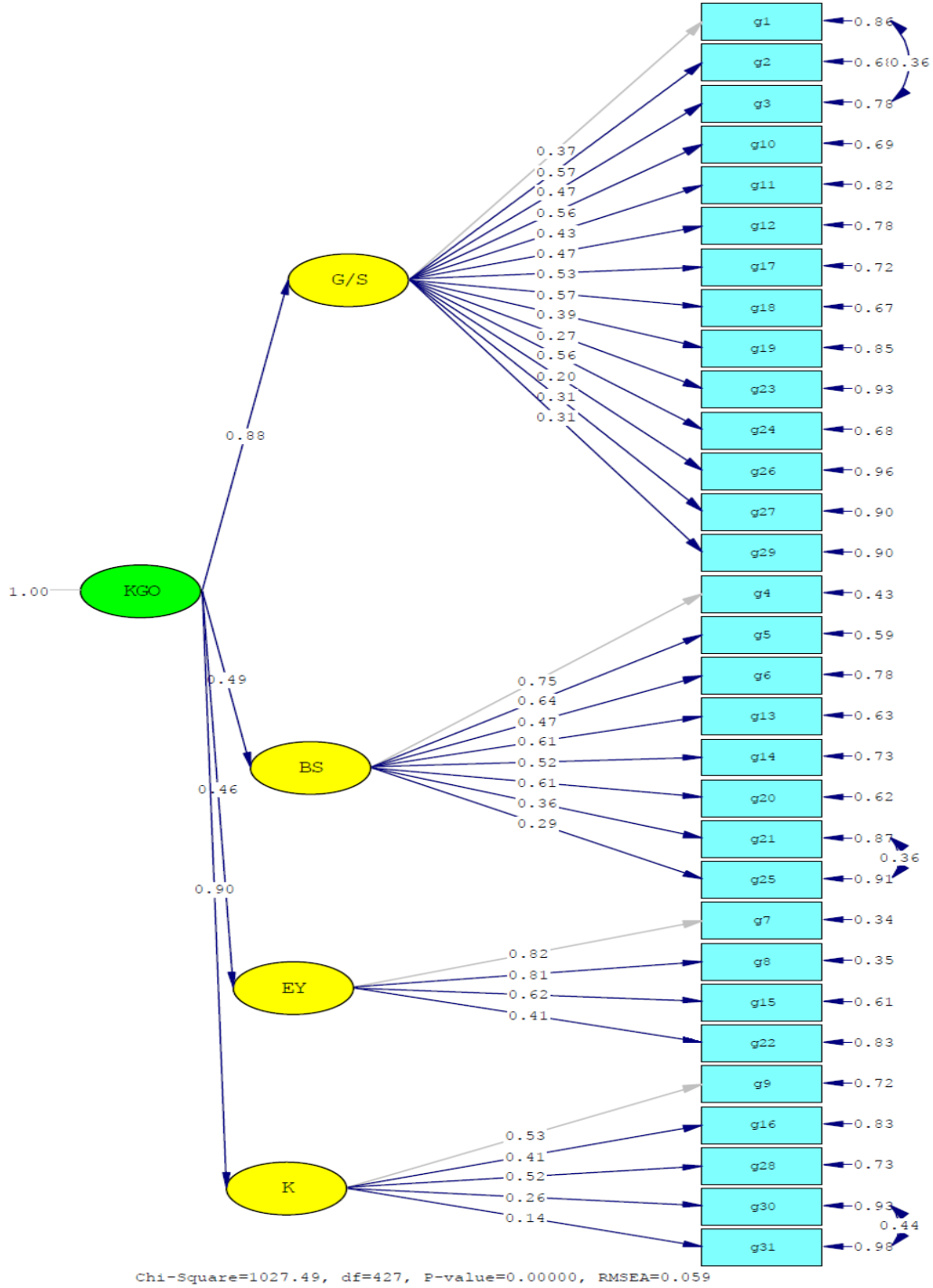
Gizil değişkenlerin gözlenen değişkeni açıklama durumlarına ilişkin t değerleri 1.96'yı aştığında parametre tahminleri .05 düzeyinde ve 2.56'yı aştığında ise .01 düzeyinde manidar olduğu belirtilmektedir (Çokluk, Şekercioğlu ve Büyükoztürk, 2014). Maddelere ait t değerleri incelendiğinde bütün değerlerin 2.56'nın üzerinde olduğu gözlenmektedir. Bu nedenle bütün göstergelerin .01 düzeyinde manidar t değeri verdiği

söylenbilir. Maddelerin regresyon katsayıları yani açıklayıcılık varyansları incelendiğinde ise, en yüksek katkıyı 7. maddenin (0.66) en düşük katkıyı 30. maddenin (0.02) sağladığı görülmektedir.

Yapılan analizler sonucunda ortaya çıkan alt boyutların Kadın Psikolojik Güç Ölçeği'nin Bileşenleri olup olmadığını belirlemek için çeşitli boyutları bir yapıyı ortak bir üst düzey faktörünün altına toplayarak yorumlama tekniği olan ikinci düzey DFA (Gould, 1987) kullanılmıştır. İkinci düzey DFA modellerinde ikinci düzeyi tanımlayabilmek için en az üç tane birinci düzey faktör gerektiği ve her faktörün altında da en az iki gösterge olması gerektiği belirtilmektedir (Çokluk, Şekercioğlu ve Büyüköztürk, 2012).

Yapılan ikinci düzey DFA'ya ait diyagram Şekil 3'te sunulmuştur:





Not:

Bütün *t* değerleri anlamlıdır.

Şekil 3. İkinci Düzey DFA Standartlaştırılmış çözümlene değerleri sonuçlarına ait diyagram

Yapılan ikinci düzey DFA'ya ait standart çözümlene değerleri Şekil 3'te görülmektedir. Diyagram incelendiğinde Şekil 3'te görüldüğü gibi standartlaştırılmış çözümlene değerleri Güçlülük/Savunuculuk için

0.20-0.57 arasında; Benlik Saygısı için 0.29-0.75 arasında; Eğitime Yaklaşım için 0.41-0.81 arasında ve Kısıtlayıcılık için 0.14-0.53 arasında değişmektedir. Bu değerler birinci düzey DFA ile oldukça yakındır. Ayrıca ikinci düzey DFA için de bütün t değerlerinin anlamlı olduğu görülmüştür.

Modeldeki birinci düzey gizil değişkenler (Güçlülük/Savunuculuk, Benlik Saygısı, Eğitime Yaklaşım ve Kısıtlayıcılık) ile ikincil düzey değişken olan Kadın Psikolojik Güç Ölçeği yapısı arasındaki yol katsayıları (λ), t ve R² değerleri Tablo 5'te verilmiştir.

Tablo 5. İkinci düzey DFA'ya ait Yol Katsayısı, t ve R² değeri

| İkinci Düzey Değişken | Birinci Düzey Değişken | Yol katsayısı (λ) | T | R ² |
|-----------------------------|-------------------------|-----------------------------|------|----------------|
| Kadın Psikolojik Güç Ölçeği | 1. Güçlülük/Savunuculuk | .88 | 6.29 | .78 |
| | 2. Benlik Saygısı | .49 | 7.34 | .24 |
| | 3. Eğitime Yaklaşım | .46 | 7.08 | .21 |
| | 4. Kısıtlayıcılık | .90 | 8.11 | .80 |

Tablo 5'te de görüldüğü gibi Kadın Psikolojik Güç Ölçeği ile en yüksek ilişki (0.90) Kısıtlayıcılık alt boyutu, en düşük ilişki (0.46) ise Eğitime Yaklaşım alt boyutuna aittir. İkinci düzey DFA için elde edilen uyum iyiliği değerlerinin de ($\chi^2 / df = 2.41$, RMSEA = .059, CFI = .90, SRMR = .07) birinci düzey DFA ile benzer olarak kabul sınırları içerisinde olduğu saptanmıştır. İkinci düzey değişken ile tüm birinci düzey yapılar arasındaki ilişkinin anlamlı ($p=.00$) olduğu saptanmıştır. Modeldeki ikinci düzey değişkendeki varyansı birinci düzey değişkenlerden sırasıyla Kısıtlayıcılık (%77), Güçlülük/Savunuculuk (%78), Benlik Saygısı (%24) ve Eğitime Yaklaşım (%21) açıklamaktadır. Bu sonuçlara göre Güçlülük /Savunuculuk, Benlik Saygısı, Eğitime Yaklaşım ve Kısıtlayıcılık boyutlarının Kadın Psikolojik Güç Ölçeği'nin bileşenleri olduğu doğrulanmıştır.

Kadın Psikolojik Güç Ölçeğinin Güvenirliliği

Ölçeğin güvenirliliği için Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı ve test-tekrar test, tekniklerinden yararlanılmıştır. Ayrıca ölçeğin alt boyutlarının birbirleri ve ölçek toplam puanlarıyla korelasyonu incelenmiştir. Test-tekrar test uygulaması için öncelikle ölçek 67 kişilik bir gruba uygulanmış ve iki hafta arayla tekrar uygulanmıştır. Ölçeğin toplamının ve alt boyutlarının Cronbach alpha iç tutarlılık katsayıları ile test tekrar test korelasyonları Tablo 5'te sunulmuştur:

Tablo 6. Kadın Psikolojik Güç Ölçeğine İlişkin Cronbach Alpha ve Test Tekrar Test Sonuçları

| Faktör | Cronbach Alfa | Test Tekrar Test |
|----------------------|---------------|------------------|
| Güçlülük/Savunuculuk | .80 | .65 |
| Benlik Saygısı | .70 | .72 |
| Eğitime Yaklaşım | .80 | .79 |
| Kısıtlayıcılık | .64 | .63 |
| Ölçek (Toplam) | .84 | .75 |

Tablo 6'da görüldüğü gibi yapılan analizlerde Kadın Psikolojik Güç Ölçeği toplamı için Cronbach Alpha katsayısı .84, Güçlülük/Savunuculuk alt boyutu için .80, Benlik Saygısı alt boyutu için .70, Eğitime Yaklaşım alt boyutu için .80, ve Kısıtlayıcılık alt boyutu için .64 olarak hesaplanmıştır. Cronbach Alpha değeri ≥ 0.90 olduğunda mükemmel, $0.70 \leq \alpha < 0.90$ olduğunda iyi, $0.60 \leq \alpha < 0.70$ arasında olduğunda kabul edilebilir, $0.50 \leq \alpha < 0.60$ olduğunda Zayıf ve .5 ve altında olduğunda ise kabul edilemez olduğu belirtilmektedir (George ve Pallary, 2003). Bu çerçevede elde edilen bulgular incelendiğinde Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı ölçek toplam puanı, Güçlülük/Savunuculuk, Benlik Saygısı ve Eğitime Yaklaşım alt boyutları için iyi kategorisinde; Kısıtlayıcılık alt boyutu için ise kabul edilebilir kategorisinde olduğunu söylemek mümkündür.

Yapılan analizlerde ölçeğin toplamı için test tekrar test güvenirlilik katsayısı .75; Güçlülük/Savunuculuk alt boyutu için .65; Benlik Saygısı alt boyutu için .72; Eğitime Yaklaşım alt boyutu için .79 ve Kısıtlayıcılık alt boyutu için ise .63 olarak hesaplanmıştır. Psikolojik testler için test-tekrar test korelasyon katsayısı .40-.59 arasında orta, .60-.74 iyi .75 ve üstü ise mükemmel olarak değerlendirilmektedir (Cicchetti, 1994). Bu çerçevede elde edilen sonuçlar değerlendirildiğinde test-tekrar test korelasyon katsayıları ölçek toplam puanı ve

Eğitime Yaklaşım alt boyutu için mükemmel, Benlik Saygısı Alt Boyutu, Güçlülük/Savunuculuk alt boyutu ve Kısıtlayıcılık alt boyutu için ise iyi kategorisindedir.

Geçerli olan bir ölçekte alt boyutlar arasındaki ilişkinin ne aşırı derecede yüksek ne de aşırı derecede düşük olmaması istendik bir durumdur. Ayrıca da bu korelasyonların istatistiksel olarak anlamlı olması gerekmektedir (Gündüz ve Coşkun, 2012). Bu temelde ölçeğin alt boyutları ve bu alt boyutların ölçek toplam puanıyla korelasyonuna ilişkin analizler yapılmış ve elde edilen bulgular Tablo 7’de sunulmuştur.

Tablo 7. Kadın Psikolojik Güç Ölçeği toplam puan ve alt boyutları arasındaki ilişkiyi gösteren korelasyon değerleri.

| Boyutlar | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
|----------------------|-------|-------|-------|------|---|
| Güçlülük/Savunuculuk | - | | | | |
| Benlik Saygısı | ,29** | - | | | |
| Eğitime Yaklaşım | ,24** | ,32** | - | | |
| Kısıtlayıcılık | ,31** | ,29** | ,43** | - | |
| Ölçek (Toplam) | ,74** | ,73** | ,65** | ,62* | - |

**Korelasyonlar .01 düzeyinde anlamlıdır (2-tailed).

Tablo 7’de de görüldüğü gibi Güçlülük/Savunuculuk alt boyutunun ölçek toplam puanıyla korelasyonu .74, Benlik Saygısı alt boyutunun ölçeğin toplam puanıyla korelasyonu .73, Eğitime Yaklaşım alt boyutunun ölçeğin toplam puanıyla korelasyonu .65; Kısıtlayıcılık alt boyutunun ölçeğin toplam puanıyla korelasyonu .62 olarak saptanmıştır. Geçerli bir testte ölçeğin alt boyutları ile toplam puanı arasında anlamlı korelasyonlar olması gerektiği belirtilmekte (Tavşancıl, 2010) ve bunun ölçeğin bir yapı oluşturduğuna kanıt olduğu (Otrar ve Argın, 2015) belirtilmektedir. Bu çerçevede elde edilen bulguların ölçeğin geçerlik ve güvenilirliğine katkıda bulunduğu söylenebilir.

Tablo 7 incelendiğinde ölçeğin alt boyutları arasında düşük ve orta düzeyde fakat anlamlı ilişkiler olduğu gözlenmektedir. Ölçeği oluşturan boyutların aralarındaki ilişkinin çok uç değerler arasında olmadığı görülmektedir. Boyutlar arası ilişkilerin istendik düzeyde olmasının ölçeğin güvenilirliğinin ayrı bir göstergesi olduğunu söylemek mümkündür.

Ölçeğin Puanlanması ve Yorumlanması

Kadın Psikolojik Güç Ölçeği 31 maddeden ve 4 alt boyuttan oluşmaktadır. Ölçekte 4, 5, 6, 7, 8, 9, 13, 14, 15, 16, 20, 21, 22, 25, 28, 30 ve 31. Maddeler ters diğer maddeler ise düz puanlanmaktadır. Ölçekte 14 madde Güçlülük/Savunuculuk, 8 madde Benlik Saygısı, 4 madde Eğitime Yaklaşım, 5 madde ise Kısıtlayıcılık alt boyutunda yer almaktadır. Ölçek 5’li Likert tipindedir (5= Tamamen Katılıyorum, 1= Kesinlikle katılmıyorum). Ölçek hem toplam puan hem de alt boyutlar bazında puan vermektedir. Ölçekten alınan yüksek puan kadının psikolojik güç algısının yüksek olduğunu göstermektedir.

Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Bu araştırmanın amacı, kadınlarda güçlenmenin önemli bir boyutu olan ve güçlenmenin diğer yönlerini de doğrudan etkileyen psikolojik güçlenmenin ölçülmesine yönelik bir ölçme aracının geliştirilmesidir. Geliştirilen ölçme aracının geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları kapsamında; kapsam geçerliği, açımlayıcı faktör analizi, doğrulayıcı faktör analizi, Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayıları, test tekrar test güvenilirliği ve ölçeğin alt boyutlarının birbirleri ve ölçeğin toplam puanıyla olan korelasyonları hesaplanmış ve elde edilen sonuçlar geliştirilen ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik özelliklerinin kabul edilebilir sınırlar içerisinde olduğunu ortaya koymuştur.

Ölçeğin birinci alt boyutu olan ve Güçlülük/Savunuculuk olarak adlandırılan alt boyutun toplumsal cinsiyet rollerine karşı çıkma, kadın olarak kendisinin ve diğer kadınların haklarını savunma, kadın olarak kendisini özgüvenli, eşit ve yeterli hissetmeye yönelik maddelerin yer aldığı gözlenmiştir. Güçlenmenin kişinin öz güveni ve bilincini kullanarak kaynaklara erişme veya geleneksel ideolojiyi değiştirme önündeki dış engellerin üstesinden gelmesini sağlayan içsel bir dönüşümü ifade ettiği (Sen ve Batliwala, 2000) düşünüldüğünde Güçlülük/Savunuculuk boyutunda yer alan maddelerin buna uygun bir içerikte olduğu gözlenmektedir.

Ölçeğin ikinci boyutu benlik saygısı alt boyutudur. Benlik saygısı, benlik algısı ve onurun güçlenmesine işaret eden bu boyut kadın olarak kendi benliğinden ve kimliğinden memnun olma, karar verme ve başarabilme

gücüne güvenmeyi ölçen maddelerden oluşmaktadır. Benlik saygısı, bireylerin kendisine kendi değerlerine ilişkin kişisel yargılarına atıfta bulunmaktadır (Coopersmith, 1967). Benlik saygısının psikolojik güçlülüğün temelini oluşturan özelliklerden biri olduğu belirtilmektedir (Spreitzer, 1995; Stromquist, 1995). Özellikle kişisel ve psikolojik güçlenmenin özgüven, benlik saygısı, kontrol duygusu, daha geniş bir bağlamda benlik algısı ve onuru güçlendirmeye destek olan dönüşüm süreçlerinin temelini oluşturan temel öğeler kümesi olarak tanımlandığı (Rowlands, 1997) göz önünde bulundurulduğunda bu boyutun psikolojik güçlenmenin önemli bir yönünü oluşturduğu düşünülmektedir.

Ölçeğin üçüncü boyutu eğitime yaklaşım alt boyutudur. Bu boyutta yer alan maddeler kadının eğitime toplumsal cinsiyet rolleriyle uyumlu bir yaklaşıma sahip olup olmadığını ölçen ve ters olarak puanlanan maddelerden oluşmaktadır. Eğitimin kadınların toplumdaki konumlarını değiştirmenin en güçlü yollarından biri olduğu ve kadınlarda bilişsel, psikolojik, politik ve ekonomik boyutlarda güçlenmeyi geliştirme potansiyeline sahip olduğu (Stromquist, 2012) düşünüldüğünde bu boyutun kadının güçlenmesinde önemli bir yere sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Ölçeğin dördüncü alt boyutu Kısıtlayıcılık alt boyutudur. Bu boyutta yer alan maddeler kadının kısıtlanmasını, geleneksel rollerde kalmasını savunan ve cinsiyet eşitliğine karşı çıkan ifadelerden oluşan maddelerdir. Bu nedenle bu boyuttaki maddeler ters puanlanmaktadır. Psikolojik veya kişisel güçlenmenin kadının kültürden veya bağlamdan kaynaklanan toplumsal cinsiyet rollerinden çıkabilme (Francina ve Joseph, 2013) gücüne vurgu yaptığı düşünüldüğünde geleneksel tutumlara sahip olup olmamanın da kadının güçlenmesini ölçebileceği düşünülmektedir.

Sonuç olarak bu çalışma kapsamında kadınlarda psikolojik gücü ölçmeye yönelik geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı geliştirilmiştir. Geliştirilen ölçme aracının kadınlarda psikolojik gücü ve güçlenmeye ihtiyaç duyulan noktaları belirlemede kullanılabilir bir araç olduğu öngörülmektedir.

Gelişmekte olan ülkeler kategorisinde yer alan Türkiye’de kadınlar toplumsal cinsiyet eşitliği açısından oldukça dezavantajlıdır. 2020 yılı aralık ayında yayınlanan, 153 ülkeyi kapsayan ve ülkelerde ekonomik katılım ve fırsat, eğitime katılım, sağlık, sağ kalım ve politik güçlenme alanlarının ele alındığı “Küresel Cinsiyet Eşitliği Uçurum Raporu”na göre Türkiye 144 ülke arasında 130. Sırada yer almaktadır (Global Gender Gap, 2020). Bu durum Türkiye’de kadınların güçlenmesinin toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlama konusundaki aciliyetini göstermektedir. Kişinin kendi durumunu değiştirebileceği inancı ve değişimi hedefleyen faaliyetlere katılma isteği olmadığı sürece güçlenmesinin zor olduğu, bu nedenle psikolojik güçlendirmedeki eksikliğinin diğer tüm güçlendirme biçimlerinin etkisini kıracağı (Francina ve Joseph, 2013) göz önünde bulundurulduğunda demografik verilerin ötesine geçerek psikolojik gücü ölçen bir ölçme aracının bu alanda var olan önemli bir eksikliği giderdiği düşünülmektedir.

Bu çalışma farklı yaş gruplarından kadınların katılımıyla gerçekleştirilmiştir. Sadece üniversite öğrencileri veya belli bir yaş grubunda değil bütün gruplarda geliştirilmiş olması bu ölçeğin avantajlarından biridir. Bu temelde bu ölçeğin bütün yaş gruplarındaki kadınlara uygulanabileceği düşünülmektedir. Ayrıca literatürde kadınlarda güçlenmeyi ölçen diğer ölçme araçlarının başka boyutlara odaklandığı (Bakshi ve ark.; Spreitzer, 1995; Üner ve Fırat, 2010; Schuler, Hashemi ve Riley, 1997; Baydur ve Uçan, 2016) gözlemlendiği ve kadınlarda psikolojik güçlenmeyi ölçen başka bir ölçme aracına rastlanmadığı için bu ölçeğin farklı dillere de çevrilerek kullanılmasının faydalı olacağı öngörülmektedir.

Kadınlarda psikolojik güçlenmeyi doğrudan ölçen bir ölçme aracı Türkçe literatürde rastlanmadığından ölçüt ölçek geçerlilik çalışması yapılamamıştır. Bu durumu araştırmanın bir sınırlılığı olarak ele almak mümkündür. Bu konuda ileride yapılacak çalışmalarda ölçeğin psikolojik güç, benlik saygısı, psikolojik dayanıklılık, psikolojik iyi oluş, toplumsal cinsiyet tutumları, vb. değişkenlerle olan ilişkilerinin incelendiği çalışmaların yapılmasının yararlı olacağı öngörülmektedir. Bu çalışmaların hem psikolojik gücün bu değişkenlerle olan ilişkilerini belirlemek hem de geliştirilen ölçme aracının ölçme gücünü de ortaya koyması açısından önemli olduğu düşünülmektedir.

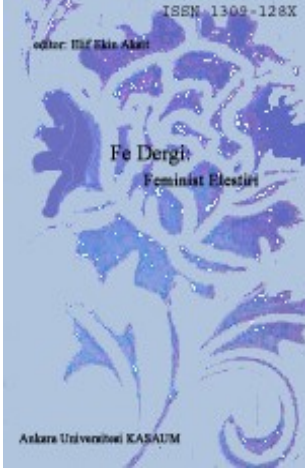
Bu araştırma; genel popülasyondan kadınlar ile gerçekleştirilmiştir. Özellikle katılımcıların büyük çoğunluğu eğitim düzeyi yüksek olan kadınlardır. Bu grubun eğitim, bilgisayar, internet, telefon vb. araçlara yani bu güce zaten halihazırda ulaşabildiği düşünüldüğünde ölçeğin bu olanaklara sahip olmayan kadınlarda da geçerlik ve güvenilirliğinin test edilmesinin faydalı olacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Bakhshi, F., Shojaeizadeh, D., Sadeghi, R., Nedjat, S., Taghdisi, M. H., & Laverack, G. (2017). Psychological empowerment of NGO women in Iran: Designing a tool. *Electronic physician*, 9(9), 5270-5278.
- Baydur, H., & Uçan, G. (2016). Kadınların güçlendirilmesi ölçeği'nin türkçe geçerlilik ve güvenilirlik çalışması: Manisa örneği. *Journal of Society & Social Work*, 27(2), 7-28.
- Bhat, R. A. (2015). Role of education in the empowerment of Women in India. *Journal of Education and Practice*, 6(10), 188-191.
- Büyüköztürk, Ş. (2010). *Sosyal bilimler için veri analizi el kitabı: İstatistik, araştırma deseni, spss uygulamaları ve yorum*. Ankara, Pegem Akademi.
- Conger, J. and Kanungo, R., (1988). "The empowerment process: integrating theory and practice," *Academy of Management Review*, 13(3): 471-482.
- Cicchetti, D.V. (1994). Guidelines, criteria, and rules of thumb for evaluating normed and standardized assessment instruments in psychology. *Psychological Assessment*, 6(4), 284-290.
- Çokluk, Ö., Şekercioğlu, G., Büyüköztürk, Ş. (2010). *Sosyal bilimler için çok değişkenli istatistik: Spss ve Lisrel uygulamaları*. Ankara, Pegem Akademi.
- Francina, P. X., & Joseph, M. V. (2013). Women empowerment: The psychological dimension. *Rajagiri Journal of Social Development*, 5(2), 163-176.
- George D, & Mallery P. (2003). *SPSS for Windows step by step: A simple guide and reference. 11.0 update* (4th ed.). Boston: Allyn & Bacon.
- Gould, S. J. (1987). Second order confirmatory factor analysis: An example. In *Proceedings of the 1987 Academy of Marketing Science (AMS) Annual Conference* (pp. 488-490). Springer, Cham.
- Gündüz, Y. ve Coşkun, Z. S. (2012). Öğrenci algısına göre öğretmen etik değerler ölçeğinin geliştirilmesi: Geçerlik ve güvenilirlik çalışması. *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 13(1), 111-131.
- Huis, M. A., Hansen, N., Otten, S., & Lensink, R. (2017). A three-dimensional model of women's empowerment: Implications in the field of microfinance and future directions. *Frontiers in psychology*, 8, 1678.
- Kawaguchi, L., Fouad, N. A. M., Chiang, C., Elshair, I. H. H., Abdou, N. M., El Banna, S. R., & Aoyama, A. (2014). Dimensions of women's empowerment and their influence on the utilization of maternal health services in an Egyptian village: a multivariate analysis. *Nagoya journal of medical science*, 76(1-2), 161.
- Lorber, J. (1994). *Paradoxes of gender*. New Haven: Yale University Press.
- Malhotra, A., Schuler, S. R. & Boender, C. (2002) *Measuring Women's Empowerment as a Variable in International Development*. Washington, DC: The World Bank.
- Moghadam, V. M., & Senftova, L. (2005). Measuring women's empowerment: participation and rights in civil, political, social, economic, and cultural domains. *International Social Science Journal*, 57(184), 389-412.

- Murphy-Graham, E. (2010). And when she comes home? Education and women's empowerment in intimate relationships. *International Journal of Educational Development*, 30(3), 320-331.
- Otrar, M., & Argın, F. S. (2015). Öğrencilerin sosyal medyaya ilişkin tutumlarını belirlemeye yönelik bir ölçek geliştirme çalışması. *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, 4(1), 391-403.
- Pillai, J. K. (1995). *Women and empowerment*. New Delhi: Gyan Publishing House.
- Pradhan, B. (2003). Measuring empowerment: a methodological approach. *Development*, 46(2), 51-57.
- Rowlands, J. (1997). *Questioning Empowerment: Working with Women in Honduras*. Oxford, UK: Oxfarm.
- Schuler, S. R., Hashemi, S. M., & Riley, A. P. (1997). The influence of women's changing roles and status in Bangladesh's fertility transition: Evidence from a study of credit programs and contraceptive use. *World Development*, 25(4), 563-575.
- Sen, G. and S. Batliwala (2000) 'Empowering Women for Reproductive Rights', in Harriet B. Pressure and G. Sen (eds) *Women's Empowerment and Demographic Processes*. New York: Oxford University Press.
- Spreitzer, G. M. (1995). Psychological empowerment in the workplace: Dimensions, measurement, and validation. *The Academy of Management Journal*, 38(5), 1442-1465.
- Stevens, J. (2002). *Applied multivariate statistics for the sciences*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Sümer, N. (2000). Yapısal eşitlik modelleri. *Türk Psikoloji Yazıları*, 3(6), 49-74.
- Tabachnick G.B, Fidel S.L. (2015) Çok değişkenli istatistiklerin kullanımı, (Çev. Ed. Mustafa Baloğlu), Nobel Yayıncılık, Ankara.
- Tavşancıl, E. (2010). Tutumların ölçülmesi ve SPSS ile veri analizi. *Nobel Yayıncılık, Ankara*.
- UNFIEM, Progress of the World Women, UNIFEM Biennial report, accessed at www.undp.org/unifem/progressww/2000.
- Üner, S., & Turan, S. (2010). The construct validity and reliability of the Turkish version of Spreitzer's psychological empowerment scale. *BMC public health*, 66(1), 84-91.

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



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 12, Sayı 2
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

Kadın Bedeni ve Biyo-İktidar/Biyo-Politika Söylem Düzeni

Özlem Aydoğmuş Ördem

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 20 Aralık 2020

Yazı Gönderim Tarihi: 28.02.2020

Yazı Kabul Tarihi: 30.06.2020

Bu makaleyi alıntılar için: Özlem Aydoğmuş Ördem, “**Kadın Bedeni ve Biyo-İktidar/Biyo-Politika Söylem Düzeni**” *Fe Dergi* 12, no. 2 (2020), 32-44.

URL: http://cins.ankara.edu.tr/24_3.pdf

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

Kadın Bedeni ve Biyo-İktidar/Biyo-Politika Söylem Düzeni

Özlem Aydoğmuş Ördem*

Beden sosyolojisi, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra postyapısalcı düşünürlerin etkisi ile sosyolojinin temel alanlarından biri haline gelmiştir. Özellikle 20.yüzyılın ikinci yarısından itibaren sağlık sosyolojisinin gelişmesiyle birlikte verimli çalışmalar ortaya konmuştur. Bu çalışma, Foucault'nun biyo-iktidar ve biyo-politika kavramları ve Turner'ın beden sosyolojisi kuramına dayanmaktadır. Düzenleyici iktidarın söylemlerinin kadın bedenini ve makro düzeyde nüfusu nasıl etkilediği bu çalışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Bu yüzyılın getirmiş olduğu teknolojik gelişmeler ve neoliberal politik söylem tıpta kendini çok etkin olarak özellikle kadın bedeninde kendini göstermektedir. Bu çalışmanın araştırma deseni anlatı araştırması niteliği taşımaktadır. Bu çalışmada, riskli gebelik tanısı konulan 10 kadın ile görüşme yapılmış ve katılımcılardan gebelik süresince yaşadıkları yaşam hikâyelerini anlatmaları istenmiştir. Yapılan görüşmelerden elde edilen veriler ışığında dört tema belirlenmiştir ve bu temalar tümevarımsal içerik analizi ile sınıflandırılmıştır. Bu temalar; tıp söyleminin düzeni ve normalleştirici etkisi (1), kadınların biricikliği ve psikolojik süreç (2), bedenin kontrolü ve sosyal pratikler (3) ve kadının sosyal/iş yaşamı (4) olmak üzere dört farklı temadan oluşmaktadır. Çalışmada, özellikle biyo-iktidar ve biyo-politika aracılığı ile bedenleri üzerinde kurulan hâkimiyetin kadınlar tarafından çaresizce kabul edildiği görülmüştür. Ayrıca çalışmada gebe kadınlarda kaygı yaratan risk ve belirsizlik kavramları, tıp söyleminin normalleştirici pratiklerini oluşturmaktadır. Bu anlamda, uzman görüşü, genetik testi yapan uluslararası şirketler, laboratuvar incelemeleri, psikolojik süreç, hastaneler riskli gebeliğin tanısında çok önemli güçler olarak çalışmada ön plana çıkmıştır

Anahtar Kelimeler: Kadın, beden, nüfus, biyo-iktidar, biyo-politika, beden sosyolojisi

Woman's Body and Discursive Order of Biopower/Biopolitics

After the Second World War, body sociology has become one of the main areas of sociology with the influence of poststructuralist thinkers. Conclusive studies have been put forward especially with the development of health sociology since the second half of the 20th century. This study is based on Foucault's concepts of bio-power and bio-politics and Turner's theory of body sociology. The focus of this study is to show how the discourses of regulatory power affect women's body and the population at the macro level. The technological developments and neoliberal political discourse of this century are very effective in medicine, especially in the female body. The research design of this study is narrative in nature. In this study, 10 women diagnosed with risky pregnancy were interviewed and the participants were asked to narrate their life history during their pregnancy. In the light of the data obtained from the interviews with women, four themes were identified by inductive content analysis. These themes consist of four different themes: The order and normalizing effect of medical discourse (1), the uniqueness of women and the psychological process (2), control of the body and social practices (3) and the social / work life of the woman (4). In this study, it was found that the dominance established on their bodies through bio-power and bio-political was accepted by women in desperate terms. In addition, the risk and uncertainty concepts that cause anxiety in pregnant women constitute the normalizing practices of medical discourse. In this sense, expert opinion, international companies performing genetic testing, laboratory investigations, psychological process, hospitals have come to the forefront as the most important forces in the diagnosis of risky pregnancy.

Keywords: Women, society, population, women, biopower, biopolitics, sociology of body

* Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi, İletişim Fakültesi, İletişim Bilimleri Bölümü, Toplum ve İletişim Ana Bilim Dalı <https://orcid.org/0000-0002-9896-3037>, oydogmus@cu.edu.tr, ozlemordem@gmail.com, Yazı Gönderim Tarihi: 28.02.2020, Yazı Kabul Tarihi: 30.06.2020

Giriş

Bu çalışma Foucault'nun (1980, 1982) düzenleyici iktidar kategorisi altında yer alan biyo-iktidar ve biyo-politika kavramları ve Turner'ın (1992) beden sosyolojisi kuramı çerçevesinde kadın bedeni üzerine odaklanmayı hedeflemektedir. Turner (2011), Foucault'nun kuramını, bir anlamda uygulamalı tıp sosyolojisi olarak görerek beden sosyolojisinin alanını genişletmiştir. Turner (2011), düzenleyici iktidarın bedenlere uyguladığı söylemleri, araçları ve süreçleri detaylı inceleyerek 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan modern iktidar biçimlerinin bedenleri nasıl kontrol ettiğini ve yaşattığını ele almıştır.

Düzenleyici iktidar, toplumu düzenlemeyi ve toplumun refahını arttırmayı hedefler (Foucault, 2003a, 2005). Düzenleyici iktidar, uzmanların bilgileri ve söylemleri ile nüfusları ve bedeni, refaha ve sağlığa vurgu yaparak, kontrol etmeyi amaçlar (O'Neill, 2007; Williams & Bendelow, 1998). Bu anlamda biyo-iktidar, farklı teknikler ve stratejiler kullanarak bedenlerin ve nüfusun kontrolü anlamına gelmektedir. Foucault (1980), bu iktidar türünü iktidarın teknolojisi olarak adlandırmaktadır. Politik teknoloji ile toplumda normalleştirme sağlanır ve normalleştirilenin dışında yer alanlar cezalandırılır. Deliliğin tarihi, cinselliğin tarihi, hapishanenin doğuşu gibi yapıtlarında arkeolojik ve soykütüsel yöntemleri kullanarak, Foucault (1980, 2003b), farklı yüzyıllarda, hukuki-söylemsel model, yasa, tahakküm yasaklama, hükümlanlık, kapatma, şiddet uygulama gibi stratejilerle bedenlerin ve geniş kitlelerin yönetildiğini belirtmektedir. 20. yüzyılda ise gündelik yaşamlar olumlu ve üretici bir şekilde yeni iktidar ilişkileri ve stratejilerle belirlenmiştir. Foucault (1993a), nüfusun yaşamını desteklemek için yönetimselliği kullanan biyo-iktidarın anatomo-politika ve biyo-politika ile ilişkili olduğunu belirtmektedir. Böylece, Foucault (1982) için biyo-iktidar, anatomo-politika ve biyo-politikadan oluşmaktadır. Anatomo-politika bedenlerin panoptikon tarzı araçlarla gözetlenerek itaat etmesini ve toplumdaki her bireyin iktidarın gözüne uygun olarak davranması gerekliliğini ifade etmektedir (1982, 1993a). Bireylerin yetenekleri, güçleri ve verimliliği desteklenerek ekonomik sistem içine dâhil edilerek bedenler disipline edilir. Dolayısıyla, anatomi ile kastedilen aslında bedenlerin mekanik döngü içerisinde makine olarak görülmesidir (Foucault, 1980). Bu disipline edici iktidardan düzenleyici iktidara geçiş biyo-politika ile gerçekleşmektedir. Bireysel olarak bedenlerin disiplininden nüfusların düzenlenmesine doğru bir yönelim görünmektedir. Foucault için, disipline edici iktidar 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren düzenleyici iktidara, diğer bir deyişle biyo-politikaya dönüşerek tamamlanır. Mekanik olarak görülen bedenlerin, artık canlı bedenler olarak görülmesinin nedeni bedenlerin nüfustaki doğum-ölüm oranları, sağlık- hastalık durumları ve yaşam süresi gibi biyolojik süreçlerle yönetilmesidir. Foucault (1993a) tüm bu düzenleyici iktidara toplumsal hekimlik demektedir. Dolayısıyla, anatomo-politikanın disipline edici ve mekanik bir anlayışı biyo-politika ile düzenleyici iktidar ile örtüşerek birbirlerini tamamlamaktadır.

Bu durumun en önemli göstergelerinden biri, söylemler aracılığı ile kadın bedeni üzerinde iktidarın kurulmasıdır. Çünkü kadının doğurganlığı ve bu doğurganlığın geçiciliği biyolojik açıklamalarla kontrol altına alınır ve kadının doğduğu andan itibaren yumurtaları azalmaya başladığı vurgulanır (İnceboz, 2005). Bu biyolojik saptama iktidarın yer bulmasına olanak sağlar. Dolayısıyla, bu durum özellikle 30'lu yaşlardan sonra doğurganlığın azalması olarak ifade edilir (İnceboz, 2005). Üreme ve genetik teknolojisine vurgu yapılarak bedenler risk alanları olarak belirlenir. Biyolojik açıdan olgusal bilgi, iktidar söylemine dönüşebilir ve iktidar karşısında kadını nesnelere haline getirir (Aslantürk, 2016). Benzer eleştirel bakış Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu* kitabında ele alınmıştır ve psikiyatri aracılığı ile bedenler kontrol altına alınmıştır (Foucault, 1992). Benzer biyolojik açıklamalar kadının bedeni üzerinde de görülmektedir. Çünkü özellikle gebe kadınlar, uzmanlar tarafından her ay takiplerinin yapılabilmesi için hastanelere çağırılırlar. Kadınlar için yoğun saatlerin geçirildiği ve bekletildikleri hastaneler, kendileri için büyük bir kapatılma mekânı haline gelir. Ayrıca bu mekanlar, kadınlar için sağlık personeli tarafından kontrollerinin yapıldığı büyük bir gözlem alanıdır. Kadınların bebek sahibi olmak için başvurdukları, kadın bedeni üzerinde kapatılma ve kontrol etme mekanizmasının denetimli bir şekilde yürütüldüğü önemli merkezlerin başında tüp bebek merkezleri gelmektedir. Hastane kurumlarının içerisinde ya da bağımsız olarak kurulan tüp bebek (in vitro fertility- IVF) merkezlerinin sayısında da ciddi artış gözlenmektedir. Bu artışla birlikte bu tür merkezlerin reklamlarının yapılmasının yasak olmasına rağmen, merkezler tüp bebek ile ilgili reklamlarını yapmaya devam etmektedir. Özel hastaneler bu konuda yılda % 25 seviyesinde reklam cezası almaktadır ve etik açıdan eleştirilmektedir (Gönenç, 2016; Karataş, 2008).

Foucault (1980), 19. yüzyıldaki ceza ve şiddet arasındaki ilişkinin 20.yüzyılda bilgi iktidarı ve davranışa etki ilişkisine dönüştüğünü ifade etmektedir. Akıl hastanelerine ve hapishanelere kapatılan sözde normal olmayan insanlar 20.yüzyılda farklı söylemlerle kontrol edilmektedir. Bu yüzden Foucault (2003b), her şeyin tehlikeli olmadığını fakat risk içerdiğini ifade etmektedir. Kadının doğurganlığını ve bu doğurganlık

risklerini vurgulayan uzmanlar, doğrudan ve dolaylı olarak kadın bedenlerini yönetmektedir (Turner, 2001). Politik ve bilimsel söylem birleşince kadının doğurganlığı doğrudan hedef alınır. 2011 ve 2018'te Resmi Gazete' de ilan edilen Sağlık Bakanlığı'nın Üremeye Yardımcı Tedavi Uygulamaları ve Üremeye Yardımcı Tedavi Merkezleri Hakkında Yönetmeliğinin 18. ve 24. maddelerine göre üreme konusunda açık ya da örtülü bilgilendirme, tanıtım ve reklam yapılması yasaktır. Çünkü 'sağlık mevzuatı sağlık alanındaki kuruluşları diğer ticari kuruluşlardan ayırmaktadır' (Temel, 2016, s.28). Bu konuda yasaklar olmasına rağmen özel sağlık merkezlerinin devamlı olarak tanıtım yaptığı ve ceza aldığı görülmektedir (Gönenç, 2016; Karataş, 2008). Erer (2010) sağlıktaki tanıtım ve reklamların etik açıdan doğru olmadığını ifade ederek sağlığın bir meta olmadığını ve insan haklarına aykırı olduğunu belirtmektedir. Sağlık mevzuatındaki yasalara rağmen kadın bedeni kontrol edilir ve üremesi telkin edilir. Bundan dolayı, biyolojik olarak zaman içinde kadının yaşı ilerledikçe yumurta sayısının azaldığı, bedeninin bozulduğu ve çöktüğe doğru gittiği uzmanlar tarafından vurgulanır. Kadın bedeni artık normlara, yasalara ve akademik bilgiye uygun olarak yaşama ve yaşatma söylemi ile kurulur. Aslında bilgi iktidarı ve söylemi aracılığı ile kadının doğurganlığı yaş ile birlikte riskli bulunduğu için kadın jinekolojik şiddete maruz kalır ve öznellikleri bastırılır (Saraç, 2019a). Son dönemde eleştirel yaklaşım sergileyen uzman doktorlar tarafından jinekolojik şiddet terimi kullanılmaya başlanmıştır (Bülbül, 2012; Saraç, 2019a, 2019b). Bu terim, hamile kadınların öznel güçlerine vurgu yaparken, kadın doğum uzmanlarının söylemsel ve fiziksel olarak muayene esnasındaki uyguladığı şiddete gönderme yapmaktadır (Saraç, 2019a). Fakat toplum genelinde bu öznellik bilincinin olmaması kadınları iktidarın odak noktası haline getirir. Foucault, disipline edici iktidarın, bireyleri ve nüfusu bastırmadığını, aksine ürettiğini belirtmektedir (Foucault, 1993a, 2003a). Kapitalizmle birlikte, ekonomik çıkar olarak görülen bedenler ve nüfus disipline edilir ve iyileştirilme söylemleriyle yeniden üretilirler (Işık, 1998; Nazlı, 2008). Uzmanlar, biyo-politik söylemin bir sonucu olarak biyo-iktidara hizmet ederler. Çünkü bireyler, sosyal yaşamın neredeyse her alanında benzer söylemlerle çerçevesizler. Özellikle kadınların bedenleri üzerinde refah ve iyileştirme söylemlerine dayanarak gizli bir hâkimiyet kurarlar.

Günümüzde medyanın da etkisiyle bu hâkim söylem düzeninde kadınlar kendilerini çıkmazda bulabilirler. Kadının üreme potansiyeli devamlı gündemde tutularak kadın bedeni üzerinden nüfus politikaları geliştirilir (Aslantürk, 2016). Bu süreçte, kadının yaşadığı bireysel yaşantılar önemsiz ve kadının bedeni hem politik hem de iktidar düzeyinde bir deney alanı olarak görülür (Dedeoğlu & Elveren, 2012). Uluslararası ve ulusal düzeyde kadının sağlığı ile ilgili alınan tüm kararlar pozitif olarak görülmesine rağmen, aslında kadın bedeni aracılığı ile biyo-iktidar alanı kendini yeniden üretir. Eleştirel düşünmeden yoksun bırakılan ve uzmanların söylem düzeninin dışına çıkamayan kadınlar mekanik varlıklar olarak bir kitle halinde nesneleşirler. Sadece ekonomik çıkarını düşünen hükümetler ve uzmanlar kadının bedeni üzerinden nüfusu kontrol ederek kadının tüm bireysel yaşantılarını yok sayma eğilimindedir (Demeç, 2012). Son yıllarda bu konuda feminist akımlar sayesinde bir farkındalık oluşsa da tıp söyleminin etkisi ile karşılaştırıldığında kadınların kendilerini tıp uzmanları karşısında ifade etmeleri ve kendi bedenleri üzerinde haklarını özgürce arama konusu istenilen seviyede değildir (Hutson, 2019; Zola, 1991). Kadının kendini uzman karşısında ifade edememesi ve söylemsel düzeyde direnememesi zayıf bir alan yaratır. Biyo-politika bu zayıf alanı kullanarak bedenleri ve nüfusu düzenler. Biyo-politika, bedenlerin biyolojik süreçleri ile ilgili olduğu için sağlık alanıyla yakından ilgilidir. Çünkü biyo-politikanın merkezinde doğum ve ölüm oranlarının yönetilmesi yer almaktadır. Turner (1992), özellikle biyo-politika temelinde beden sosyolojisi kuramını sağlık sosyolojisine uygulamıştır. Turner (2001), Foucault'nun düzenleyici iktidar olarak gördüğü biyo-politikadan hareketle sosyolojiyi uygulamalı tıp olarak yorumlamaktadır. Benzer şekilde, Foucault da aslında biyo-politika boyutunu bazen toplumsal hekimlik olarak adlandırmaktadır. Turner (2001) bedenlerin tıp söylemi tarafından sürekli olarak düzenlendiğinden ve medikalleştirildiğinden bahseder. Turner, bedenlerin belli bir zaman ve mekânda kendini üreten bilgiden bağımsız olarak var olamayacağından bahseder. Turner (1992), ayrıca insanı diğer canlılardan ayıran özelliğinin özel bir üreme sürecine sahip olduğunu belirtir. Bedenin organları olan el ve yüzün beden sosyolojisinde vurgulanmasına rağmen üreme organının unutulduğunu ve ancak tüp bebek (IVF) programları ile gündeme geldiğini vurgular. Çünkü bilgi sistemleri ve teknoloji değiştikçe beden konusunun ele alındığından bahsetmektedir. Turner (2001), ayrıca tıbbi ahlak ve ideolojiden bahsederek modern toplumda regl yaşayan kadınların duygusal açıdan dengesiz görüldüğü ve bu yüzden kadınlarda duygusal dengenin sağlanması için evlilik ve hamileliğin olmasının ya da kadının rahminin alınmasının (histerektomi) temel çözümler olarak görüldüğünü ifade etmektedir. Turner, 'kadının toplumda ikincil olmasının evrenselliğini kadının üreme işlevlerinin evrenselliği' ile açıklamaktadır (2001, s.101). Kadının üreme rolü ve kapasitesinden dolayı, kadın, kültürden ziyade doğaya daha uygun görülür. Kadın, hayvansallık durumundan kültüre geçememiştir.

Çünkü kadın doğurganlığı ve cinselliği aracılığı ile doğaya bağlıdır. Bu bakış açısı sonucunda kadın, sosyal öncesi ya da alt sosyal statüde bir varlık olarak görülmektedir (Turner, 2001). Erkekler, ebedi ve bozulması zor semboller üretirken, kadınlar ölümlü bedenler doğurur. Bu yüzden kadın, anne içgüdü, şefkat, duygu gibi psişik yapılarla tanımlanırken, erkekler, akıl ve mantık gibi yapılarla açıklanmaktadır. Böylece akıl-arzu, doğa-kültür, üretme-üreme, kamu-özel (ev) alan gibi dikotomiler yaratılır (Turner, 2001, 2011; Saraç, 2020).

Turner (1992, 2001), kadının bedenini kontrol etmenin, kişiliklerini, gündelik yaşamlarını, aile ilişkilerini kontrol etmek anlamına geldiğini vurgulamakta ve bedenleri üzerinde erkeğin değerlerine bağlı bir toplum düzenini inşa eden bir otoriteyi temsil ettiğini belirtmektedir. Turner'a (2001) göre, kadınların fiziksel ve zihinsel enerjileri, erkeklere göre yetersiz olduğu düşünülmüştür. Kadın, üreme kapasitesinden dolayı kapitalizm için ucuz işçi olarak görülür ya da özel alana kapatılıp evinde çocuklarına bakarak erkek egemen toplumda ücretsiz işçiye dönüştürülmüştür. Turner (1992), kadının üreme işlevinin ön plana çıkarılmasının, toplumdaki düşük statüsünü pekiştirdiğini belirtmektedir. Turner (2001), üreme teknolojilerinin gelişmesi ile birlikte üreme olmadan yaşanan bir cinselliğin boşa geçen bir zaman olduğunu ve habsiz üreme olabileceğini belirtmektedir. Tıp alanındaki sorunları analiz ettikten sonra, Turner (2001), sosyal bilimlerin tıp müfredatında önemli bir rol oynamamasının ailesel ilişkiler üzerinde ataerkil bir gücün ve medikalizm olarak adlandırılan bir ideolojinin ortaya çıkmasına neden olduğunu vurgulayıp, sağlık sosyolojisinin tıp alanında gelişmesi gerektiğinden bahsetmektedir.

Bu çalışmada, Türkiye'de yaşayan gebelik dönemini deneyimlemiş kadınların biyo-iktidarın ve biyo-politikanın nesnesi olarak öznelliklerini nasıl yitirdiklerine ve yaşadıkları bireysel süreçlerine odaklanılmıştır. Kadın doğum uzmanlarının söylemleri, kadınların bu söylemlerin evreni dışında hareket edemeyeceğini göstermektedir. Çünkü uzmanların risk ve belirsizlik söylemleri kadınların kontrol edilmesine neden olmaktadır. Bu çalışmada, özellikle kadın doğum uzmanlarının kadın bedeni üzerinden 'risk' söylemini sıklıkla kullandıkları görülmektedir. Bu risk söyleminin, gebelikte kadınların sosyo-psikolojik olarak ağır travmalar yaşamalarına neden olduğu söylenebilir. Bu anlamda biyo-iktidarın en somut örneklerinden biri de gebe kadınlar üzerinde yapılan biyo-politik ve biyo-iktidar söylemleridir. Foucault'nun önemle vurguladığı söylemler düzeni bu çalışmanın temelinde yer almaktadır. Dolayısıyla, iktidarın uygulama alanına dönüşen beden algısında medya, iktidar, sağlık politikaları, cinsiyet, popüler kültür, modernleşme gibi öğelerin makro ölçekli etkisi günümüzün kadın beden algısını da değiştirmektedir.

Yöntem

Bu çalışmanın deseni anlatı araştırması olarak tasarlanmıştır. Çünkü çalışmanın kuramsal arka planına uygun olarak, bireyin yaşantılarını ön plana alarak biyo-iktidar ve biyo-politikanın bireyler üzerinde yaşattığı durumlar ve sosyo-psikolojik süreç daha yakından analiz edilebilir. Pozitivist araştırma tekniklerinde bireyin biricikliği genelde ikinci plandadır ve kuram temellidir. Bu çalışmanın deseni açıklayıcı ve nomotetik bir nitelikte tasarlanmamıştır (Koruleczyk, Biela & Blampied, 2019; Rutzou, 2016). Aksine, çalışma sürece odaklı ve idyografik olarak tasarlanmıştır (Kemmis, 1978). Bu araştırma deseninde katılımcıların yaşadıkları öyküler belli temalar çerçevesinde sınıflandırılır ve bireysel yaşamları yorumlanır. Anlatı araştırmalarının temel elementleri zamansallık, sosyallik ve mekândır (Clandinin, Huber, Huber, Murphy, Orr, Pearce & Steeves, 2006).

Özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren insan bilimleri alanında zamansallık ön plana çıkmıştır. Öykülerin zamana bağlı olarak sınıflandırılması verilerin analizi ile ilgili güvenilirliği arttırdığı söylenebilir. Ayrıca, insan sosyal bir varlık olduğu için bireyin eylemleri sosyal yaşam içerisinde daha güvenilir bir şekilde konumlandırılabilir. Her birey kendi yaşantısını belli mekânlarda yaşadığı için mekân, yaşantı ve anlatı arasında ilişki olduğu ifade edilebilir. Bu araştırma deseninin temel özelliği her bireyin biricikliğini ve bireysel yaşam öyküsünü anlamaktır (Hyvärinen, 2016; Richardson, 1990). Bu çalışmada katılımcılara yaşam hikâyeleri ile ilgili sorular sorulmuş ve tıp-beden ilişkisi sorularak yaşadıkları süreci detaylı anlatmaları istenmiştir.

Katılımcılar

Katılımcılar, araştırmacının uzun süre yaptığı gözlemlere ve yaşantılara dayanarak seçilmiştir. Rahat ortamlarda (ev, kafe, özel ofis...) anlatılan yaşam öykülerinin birbirine benzer olduğu anlaşılınca, araştırmacı katılımcılarla bire bir yüz yüze görüşerek çalışmanın ilk taslağını anlatmıştır. Daha sonra katılımcılara çalışmanın içeriği ve niteliği detaylı bir şekilde açıklanmıştır. Çalışmanın önemli iki kavramı olan biyo-iktidar ve biyo-politika kavramları hakkında katılımcılara bilgi verilmiştir. Katılımcıların soruları ve yorumları alındıktan sonra çalışma başlatılmıştır. Çalışmaya, riskli gebelik teşhisi konulan 35 yaş ve üstü olan 10 kadın katılmıştır. Her bir katılımcı

farklı bir kadın doğum uzmanına gitmiş ve gebelik süreçlerini devam ettirmiştir. Katılımcılar gebelik süreçlerinin riskli olduğunu belirten kendi uzmanlarının dışında en az üç uzmanla daha görüşmüş ve aynı anda hem özel ve hem de devlet hastanelerindeki farklı doktorlara başvurduklarını belirtmişlerdir. Çalışmaya katılan kadınların dördü doktora, ikisi yüksek lisans, ikisi lisans, biri ön lisans ve biri de lise derecesine sahiptir. Tablo 1, katılımcıların yaş ortalaması, mezuniyet türü ya da mesleklerine göre çalışmanın deseninden dolayı sınıflandırılmamıştır. Katılımcıların biricikliği bu anlamda Tablo 1 'de korunmuştur.

Tablo 1: Katılımcıların Temel Kişisel Özellikleri

| Katılımcılar | Yaş | Mezuniyet Türü | Mesleği |
|--------------|-----|----------------|---------------------|
| K1 | 39 | Doktora | Akademisyen |
| K2 | 42 | Doktora | Doktor |
| K3 | 37 | Yüksek Lisans | Öğretmen |
| K4 | 45 | Lisans | Ev Hanımı |
| K5 | 37 | Lisans | Öğretmen |
| K6 | 39 | Doktora | Akademisyen |
| K7 | 35 | Yüksek Lisans | Akademisyen |
| K8 | 40 | Lise | Memur |
| K9 | 35 | Doktora | Akademisyen |
| K10 | 38 | Ön Lisans | Eğitim Koordinatörü |

Süreç ve Veri Analizi

Katılımcılarla yarı yapılandırılmış bir mülakat formu çerçevesinde kendilerine açık uçlu sorular sorulmuştur. Katılımcılardan gebeliklerini öğrendikten sonra uzman doktorlarla, sağlık personeli ve sistemi ile ilgili öykülerini anlatmaları istenmiştir. Veriler tümevarımsal içerik analizi ile tematik olarak sınıflandırılmış ve incelenmiştir. Veriler toplandıktan sonra dört temel tema belirlenmiştir. Bu temalar, tıp söyleminin düzeni ve normalleştirici etkisi (1), kadınların biricikliği ve psikolojik süreç (2), beden kontrolü ve sosyal pratikler (3) ve kadının sosyal/iş yaşamı (4) olmak üzere dört farklı unsurdan oluşmaktadır. Araştırmacı tarafından belirlenen temalar katılımcılara sorularak belirlenmiş ve gözden geçirilmiştir.

Bulgular

Çalışmanın genel olarak bulgularına bakıldığında, katılımcıların eğitilmiş oldukları görülmektedir. Ancak eğitilmiş olmalarına rağmen, konu gebelik olduğunda biyo-iktidar söylemleri tarafından bedenlerinin ve düşüncelerinin şekillendirildikleri görülmüştür. Her bir katılımcının doktoru farklı olmasına rağmen hastanelerin ve uzmanların kadınlara yaşattığı süreç ve söylemlerin birbirine benzer olduğu göze çarpmaktadır. Uzman doktorların söylemleri genelde risk ve belirsizlik unsurlarını içermiştir.

Tıp Söyleminin Düzeni ve Normalleştirici Etkisi

Bu bölümde katılımcıların yaşantılarına bakıldığında tıp uzmanlarının belirlediği sürece göre kadınların bir yol izlemek zorunda kaldıkları görülmektedir. Tıp söyleminde risk ve belirsizlik kavramları ön plana çıkmaktadır. Özellikle tıp dilinde risk söyleminin hâkim olması katılımcılarda kaygıya yol açtığı görülmüştür.

Tüm katılımcılar, gebe olduklarını aile hekimliğinde ya da hastanede kan testi verdikten sonra öğrendiklerini söylemiştir. Aile hekimliğindeki doktorun ve yakın çevresindekilerin söylemlerinin etkisi ile bir kadın doğum doktoruna gitmeleri gerektiği yönünde yönlendirildiklerini belirtmişlerdir. Katılımcılar, ilk doktor muayenelerinde yaş, daha önce gebelik yaşayıp yaşamadıkları, yaşamışlar ise kaçınıcı gebelikleri olduğu, daha önce düşük yapıp yapmadıkları, kadın hastalıklarından hiç ameliyat olup olmadıkları yönünde sorular sorulduğunu ve bu soru-cevap sürecini tıbbi bir tanışma olarak adlandırdıklarını ifade etmişlerdir. Doktorların aldıkları bilgiler doğrultusunda sisteme giriş yaptıklarını, sonrasında kendilerine reglilerinin ilk gününü sorarak bebeğin tahmini kaç günlük olabileceğinin hesaplamasını yaptıklarını, ardından ultrason ile annenin rahminde (kesede) bebeğin kontrolünün yapıldığını belirtmişlerdir. Katılımcıların yaş ortalaması 35'in üstünde olduğu için doktorlar gebelik süreçlerinin daha dikkatli takip edilmesi ve detaylı taramaların yapılması gerektiğini

vurgulamıştır. Katılımcılar gebelik süreçlerinin doktorlar tarafından aylık olarak değil, haftalık ve gün hesabı yapılarak kontrollerinin devam ettirildiğini belirtmiştir. Her hafta bebeğin gelişimini takip etmek için iki haftalık kontrollerde kadınlara bilgisi verilmek üzere randevular verilmiştir. Kadınlar, gebeliğin 12.haftasına kadar gelen sürenin rahat geçtiğini, ancak bu süreden sonra bebeğin anne rahminde keseye yerleşip yerleşmediği bilgisini öğrenmek konusunda kaygılı bir sürecin yaşandığını belirtmişlerdir. 11.haftanın başından itibaren 14. haftaya kadar belli bir zaman sınırında, doktorlar tarafından detaylı taramanın ilk basamağı olan ikili testin yaptırılmasının önemli olduğu kendilerine bildirilmiştir. Dokuz katılımcı bu ikili testi yaptırdıklarını ifade etmiştir. Sekiz kadın katılımcının test sonucu yüksek riskli grupta çıkmıştır ve doktorları tarafından kendilerinin mutlaka genetik testi ya da kesin sonuç almak için CVS, ileri aşamada ise gebeliğin 16.ve 20. haftası arasında amniyosentez yaptırılmaları kuvvetle önerilmiştir. Bu yeni takip ve söylem düzeni kadınları neredeyse her hafta doktora görünmeye zorlamıştır. Bu bilimsel söylemlerin, gebe olan kadın ve uzman kişi arasında bir iktidar ilişkisine ve ekonomik çıkar ilişkisine dönüştürdüğü söylenebilir.

Ayrıca tüp bebek uygulamasına karar veren eşler farklı bir sisteme dahil olmuşlardır. Tüp bebek (IVF) uygulamalarının dünyada 1978’de ve Türkiye’de 1988’den itibaren başlaması kadınlar üzerinde kurulan yeni iktidar döneminin başlaması anlamına gelmektedir. IVF ortaya çıktıktan kısa bir süre sonra Foucaultcu bakış açısı ile kaygılarını dile getiren Koch ve Morgall (1987) bu üreme teknolojisinin bedenlerin yeniden düzenlenmesi anlamına geldiğini ve feminist açıdan riskler içerdiğini belirtmişlerdir. Çünkü düzenlenen, tekrar kadın bedenidir. Dolayısıyla 1980 ve 1990’lı yıllardan itibaren üreme teknolojisi ile kadın bedeni daha fazla kontrol altına alınmaktadır. IVF sürecine girdikten sonra kadının süreçten vazgeçme gibi bir olasılığı çok düşüktür ve bilinmeyen bir sürece girmektedir (Hoşgör, Akyüz ve Cengiz, 2019). Son yıllarda kadın doğum klinikleri ve özellikle tüp bebek (IVF) merkezlerinde, reklamlar yasal olmamasına rağmen sağlık turizmi içinde viral ve saldırgan pazarlama ile kadınların bedenleri hedef alınmıştır (Altın, Bektaş, Antep & İrbay, 2012; Gönenç, 2016; Karataş, 2008).

Katılımcılar kendi doktorları dışında farklı doktorlara da gittiklerinde, doktorların aynı söylemleri kullandıklarını gördüklerini ifade etmişlerdir. Bu süreçte kadına, ikili test uygulamasının sonucuna göre gebeliğinin ilk üç ayı içerisinde (genellikle 11. ile 14. hafta arası) düşük yapma riski içerse de CVS (Koryonik Villus Biyopsisi) testini yaptırmaları önerilmiştir. Ancak düşük riskinin olması sebebiyle katılımcılar bu teste sıcak bakmadıklarını ve yaptırmadıklarını ifade etmiştir.

Katılımcılardan ev hanımı olan kadın, ikinci çocuğuna 35 yaş üstü hamile kalması sebebi ile ilk olarak ikili testi yaptırdığını ve sonucunun olumsuz gelmesinden dolayı CVS’e yönlendirildiğini, ancak düşük riski içermesinden dolayı bu testi yaptırmadığını belirtmiştir. Düşük riski içermeyen genetik kan testini yaptırmayı düşündüğünü ve eşiyle karar alıp yüksek ücret ödeyerek bir şirket aracılığı ile yurtdışı laboratuvarına inceletmek üzere testini yollattığını ifade etmiştir. 10. günün sonunda test sonucu olumsuz gelmiştir ve amniyosentez yaptırdığını söylemiştir.

Üç akademisyen kadın katılımcı, ikili test sonucunun yüksek risk grubunda yer aldığını öğrenmelerinin ardından kadınlar, öncelikle CVS testini değil, genetik testini yaptırmaya karar verdiklerini belirtmişlerdir. Katılımcılardan ikisi, genetik testlerinin sonucunun olumsuz geldiğini, diğerinde ise uygulanan genetik testin iki kez yollanmasına rağmen ‘bebeğin kan hücresi annenin kanında çıkmamıştır’ denilerek netice alınamadığı ifade etmişlerdir. Yurtdışına gönderilen iki genetik testin sonucunun olumsuz gelmesi, birinin de kan testinin tutmadığı söylendiği için, katılımcılar doğrudan amniyosentez kararı almak zorunda hissettiklerini belirtmişlerdir. Dördüncü akademisyen katılımcı olan kadın, doktorunun önerdiği ikili testi yaptırdığını, sonucun çok yüksek risk grubunda yer aldığını göstermese de doktoru tarafından diğer testleri yaptırmasını önerdiğini, ancak kendisinin bu testlerden uzak durduğunu, hatta önerilen bazı vitamin gibi hapları da sürekli kullanmadığını, bunların dışında doktoru ne dediyse harfiyen yaptığını belirtmiştir. Katılımcı, gebelik dışında olan yaşamında da çok ilaç kullanmayı sevmediğini ve sürekli olarak vitamin haplarının kullanmanın yanlış olduğuna, bedenine başka zararlar verebileceğine inandığını ifade etmiştir. İkisi öğretmen olan katılımcı, yaşlarından dolayı yüksek risk grubunda olduklarından dolayı yönlendirildikleri üzere ikili test yaptırdıklarını, sonuçlarının riskli çıktıklarını belirtmiş ve sonrasında kesin sonuç almak için amniyosentez yaptırılmaları gerektiği konusu doktorları tarafından kendilerine vurgulanmıştır. Ancak, matematik öğretmeni olan katılımcı ikili test sonucunun riskli çıkmasına rağmen, diğer istenilen testleri yaptırmama kararı aldığını ifade etmiştir. Diğer öğretmen katılımcı ise, düşük riski içermesinden dolayı amniyosentez yaptırmaya karşı olduğunu ve bu testin doktorlar tarafından her kadına önerildiğinden bahsetmiştir. Bu katılımcı, ilk gebeliğinde de testlerin yaptırılması gerektiği gibi söylemlerle karşılaştığını ve istenilen testleri yaptırmadığını, her şeyin normal gittiğini ifade etmiştir. İkinci

çocuğuna hamiliğinde ise, ikili ve üçlü testlerinin sonucunun yüksek riskte çıktığını, amniyosentez testini yaptırması gerektiğinin doktoru tarafından söylendiğini, ancak bu testin düşük riski içerdiğini bilmesinden dolayı korktuğunu ve yaptırmamayı tercih ettiğini, sonucunda çocuğunun downsendromlu doğduğunu söylemiştir.

Doktor olan katılımcı, ikinci çocuğuna hamile iken ikili testinin sonucunun olumsuz gelmesinden sonra, kesin tanı veren amniyosentez yaptırma kararı aldığını belirtmiştir.

Memur olan katılımcı, 35 yaş üstü olması sebebi ile ikili teste yönlendirildiğini, ancak bu ikili testin sonucu olumsuz çıktığında amniyosenteze yönlendirileceğini bildiği için, her türlü testi yaptırmak istemediğine baştan karar verdiğini ve her türlü durumda bebeğini kabul ettiğini ifade etmiştir.

Son katılımcı olan eğitim koordinatörü kadın, hamileliğinin ilk başlarının sorunsuz gittiğini, ikili testini yaptırdığını, sonucun olumlu geldiğini, ancak altıncı ayın içinde birden suyunun gelmesi sonucu hastaneye gittiğini belirtmiştir. Katılımcıya doktoru tarafından acilen doğumun başlaması gerektiğini, sonrasında bebeği kuvöze koyacaklarının söylendiğini, normal doğum yaptırılarak bebeğinin dünyaya erken getirildiğini ve 21 gün kuvözde yaşayan bebeğinin öldüğünü ifade etmiştir. Her şey normal giderken neden bebeğini kaybettiğini doktoruna sorduğunda, doktorun kendisine bu sonucun belli bir nedeni olmadığını stres, yoğun çalışma gibi nedenlerden kaynaklanmış olabileceğini söylemiştir.

Gebelik sürecinin her aşaması katılımcıların da belirttiği üzere, uzman görüşleri ile belirlenmekte ve bu görüşlere göre süreci tamamladıkları görülmektedir. Gebelik sürecinde olumsuzlukla karşılaşan katılımcılar, özellikle karar alma aşamalarında zamana karşı savaştıklarını ve günlerinin her anının aşırı kaygılı geçtiğini, düşünmeye ve soru sormaya hiç vakit bulamadıklarını belirtmişlerdir.

Yukarıdaki görüşlere ve yaşantılara bakıldığında kadınların neredeyse birbirleri ile benzer süreci yaşadıkları görülebilir. Doktorların söylemlerinin de benzer olduğu düşünülürse kadın bedeni üzerinde kontrolün söylem düzeni ile kurulduğunu ifade etmek mümkündür. Bu anlamda tıp söyleminin normalleştirici etkiye sahip olduğu söylenebilir. Turner'ın (2011) sosyolojinin aslında uygulamalı tıp olduğunu vurgulaması aslında bu çalışmanın göstergeleri arasında yer almaktadır.

Kadınların Biricikliği ve Psikolojik Süreç

Katılımcılar, gebelik süreçlerinin belli dönemlerini özellikle testlerin yapıldığı süreci kaygı içinde geçirdiklerini ve çaresiz hissettiklerini bu duygu durumlarını doktorları ile rahat paylaşmadıklarını, bazıları paylaşa bile doktoru tarafından bunların yaşanmasının normal olduğunu ve herkesin bunu yaşadığını söylemesi ile karşı karşıya kaldıklarını belirtmişlerdir. Dolayısıyla bu süreç psikolojik olarak gebeliği takip eden uzmanlar, işyerindeki yöneticiler hatta hemcinsleri tarafından anlaşılammaktadır. Biyo-iktidar ve biyo-politika söylemleri karşısında kadınların yaşadığı bu süreçlerin bilinçli olarak göz ardı edildiği görülmektedir. Bu çalışmada, kadınların sağlık, sosyal ve iş yaşamında bu psikolojik süreçlerinin önemsenmediği, gebe kadının içinde bulunduğu durumun göz ardı edildiği gösterilmeye çalışılmıştır.

Kadınların her biri gebelikleri boyunca her gün ayrı bir psikolojik süreç yaşadığını, hatta bazıları ciddi derecede travma yaşadığını ifade etmiştir. Özellikle bebeğini kaybeden, düşük yapan ve downsendromlu bebeği doğan kadınlar büyük şok yaşadıklarını, uzun süre yaşadıkları travmayı atlatamadıklarını, yaşamlarını çok olumsuz yönde etkilediğini ifade etmişlerdir. Hatta katılımcılardan biri eşinden boşanma ve işinden ayrılma kararı aldığını söylemiştir. Katılımcılar gebelikleri döneminde sürdürdükleri hastane ve doktor ilişkilerinde genelde çaresiz hissettiklerini ve doktorların benzer cümleleri tekrar ettiklerini belirterek buldukları durumu anlatmışlardır. Özellikle test sonuçları olumsuz gelen kadınlar, sonuçlarından emin olmak için kendi doktorları dışında farklı doktorlarla da görüşme yaptıklarını belirtmişlerdir. Bu durum, benzer söylemlerin biyo-iktidar içinde üretildiğini göstermektedir. Benzer söylemler kullanılarak, stratejik ve planlanmış bir sistemin kurulduğu ve kadınların bu sistemin parçası haline geldiği ya da deneği olduğu görülebilmektedir. Bu söylemlerin sonucu olarak çevreden edindikleri duyular aracılığı ile aslında bu sisteme güvenmediklerini, mecbur bırakıldıklarını, süreç içerisinde araştırma yapmaktan yorulduklarını, hamileliklerini kaygı, endişe ve korku dolu geçirdiklerini, anne karnında olan bebekleri ile keyifli konuşmadıklarını, müzik dinleyemediklerini, kitap okuyamadıklarını, hareket içinde olamadıklarını dile getirmişlerdir. Katılımcılardan ikisi aşağıdaki ifadelere yer vermiştir:

“Her gün zor bir süreç yaşıyorum. Tüm gün kusuyorum ve bu durumumu işteki arkadaşlarıma anlatamıyorum. Zor da olsa ayağa kalkmak zorunda bırakılıyorum. Çok acı çekiyorum. Dinlenmem gerek fakat yapamıyorum. Suçluluk duygusu ile yaşıyorum. Gebeliğin hastalık olmadığı söyleniyor ama hastayım. Herkesten destek görmek istiyorum” (K1).

“Ben yaşadıklarımı unuttum, aslında belki de unutmak istedim çünkü zaten kimsenin benim durumumu anlamayacağını düşündüm. Çocuğumun olacak olması diğer sorunların önüne geçti. Yoksa çekilecek bir süreç değildi. Sonun iyi olması hep beni motive etti, aslında bence tüm kadınları motive eden bu durumdu. Sonunda bir çocuğum olacaktı. Bu yüzden çok şey hatırlamıyorum açıkçası. Beynim adeta sildi yaşadığım süreci” (K8).

Katılımcılarından birinin tüm süreci bir anlamda bilinçli olarak silmesi ya da silmek istemesi aslında çaresizliğin ve tıp söyleminin gücünün göstergesi olarak ele alınabilir. Kadının yaşadığı bireysel süreçlerin her biri biricik olmasına rağmen makro ve mikro düzeyde bu durumun anlaşılabilmesi katılımcılarda toplum tarafından anlaşılabilmesi, iş dünyasında etiketlenme, yasaların yetersizliğini hissetme, kadının yaşadığı gebelik sürecinde çektiği sorunların normalleştirilmesi, bireysel ve toplumsal kaygı gibi sorunlara yol açtığı söylenebilir. Tıp söyleminin sadece kadının bedeni ile sınırlı tutulması ve Türkiye’de henüz bir sağlık sosyolojisi farkındalığının olmaması kadınların zor bir süreçten geçmesine neden olduğu düşünülebilir. Katılımcıların yaşadıkları psikolojik süreçler, hayatlarında tıp söyleminin düzenleyici olduğunu göstermektedir. Çünkü kadın gebelik sürecine girdiği anda karmaşık psikolojik durumunu jinekologu ile rahat paylaşamamaktadır. Tıp alanı kadının daha çok medikal, mekanik ve fizyolojik durumu ile ilgilenmektedir. Dolayısıyla, toplum (iş dünyası, aile üyeleri, akrabalar) ve tıp söyleminin kadının yaşadığı psikolojik süreci ikinci plana attığı görülmektedir. Biyolojik olarak çocuğın dokuz ay içinde doğacak olması yaşanan sürecin psikolojisini önemsizleştirebilir. Dolayısıyla, biyoloji, tıbbi açıklama, fizyoloji ve mekanik yapılar psikolojik durumun önüne geçebilmektedir (Çalık & Aktaş, 2011).

Bedenin Kontrolü ve Sosyal Pratikler

Katılımcıların çoğu gebelik sürecinde, doğum ve doğumdan sonraki belli sürelerde bedenlerinin kontrolünün kendilerinde olmadığını ifade etmişlerdir. Katılımcılar, gebelik sürecinde doktorları tarafından yapılan hafta ve gün kontrollerinde her anlarının kaygılı geçtiğini, nedeninin ise her hafta bir test yaptıracağı korkusu ya da olumsuz bir şey duyacakları endişesi ile süreci tamamladıklarını ifade etmiştir. Tüketim kültürü içinde en önemli faktörlerden biri beslenmenin de nasıl olacağı konusunda çevre, aile, sosyal medyada diyetisyen takibi gibi birçok etkenin de kadın bedeni üzerinde önemli etkisi olduğu görülmüştür. Bazı kadın katılımcılar hamilelik sürecinde mide, bağırsak, mide bulantısı, kusma gibi şikâyetlerden dolayı çok iyi beslenemediklerini, sürekli hastanede sıvı takviyesi ve serum aldıklarını belirtmişlerdir. Foucault’ya (1977) göre toplumda normallığı ve düzeni sağlamanın yolu bedendir ve bu düzen hapishane, akıl hastaneleri ve bu çalışmada belirtildiği gibi hastaneler ve özelde tüp bebek (IVF) merkezleri ile oluşturulabilir. Çünkü, iktidar bilgiyi, teknolojiyi bedenleri ve dolayısıyla toplumu düzenleme aracı olarak kullanma olanağına sahip olur. Bir anlamda aslında kadınlar bu düzenleyici söylemler aracılığı ile distopyada yaşarlar. Özellikle kadın temsiliinde öne çıkan kontrol mekanizması bedenleri üzerinde olmaktadır. Estetik, güzellik, beslenme, spor, doğum, ev işi gibi faktörlerin kadın bedenine ait özellikler olarak belirlenmesinde biyo-iktidar ve biyo-politik söylem alanı etkindir. Kadın bedenindeki söylem alanında farklı kategoriler ortaya çıkmaktadır:

Kadın kimliğinde en çok öne çıkan faktörlerin başında ev işi, çocuk doğumu ve bakımı, eşinin olması ve ona olan bağlılığı, iffeti ve yemek yapması gelmektedir. Dolayısıyla kadın evinde bulunup beklenilene gerçekleştirmektedir. Kadının ev yaşamı içerisindeki sosyal pratiği çok sınırlı kalmaktadır. Bu pratiklerde genellikle kendine vakit ayırma çok azdır. Bazı katılımcıların içinde buldukları durum ve yaşadıkları ile ilgili açıklamalara yer verilmiştir:

“Ekonomik durumum eşime bağlı olduğu için, ayda ya da iki ayda bir saçımı boyatmaya gidiyorum. Eşim maaş aldığında çocuklarla birlikte yemeğe gidiyoruz. Sinema ya da tiyatroya gitmiyoruz. Ev yaşamında yemek yapmak benim görevim, kendim için ise arkadaş ziyaretleri yaparak sosyalleşiyorum” (K4).

“Boşandıktan sonra diyetisyene gittim ve kilo verdikçe özgüvenimi kazandım, saçımın rengini değiştirdim. Fakat aslında iyi değildim. Zaman zaman aklıma geliyor ve bana yapılanları hazmedemiyorum. Sakinleştirici ilaç alıyorum ve o anlık sakinleşiyorum. Daha sonra tekrar aklıma gelince çıldırıyor gibi oluyorum ve bana yapılanlara kızgınlık duyuyorum” (K5).

“Boşandıktan ve çocuğumu kaybettikten sonra sosyal medyayı etkin kullanarak kendi işimi kurdum ve sosyal çevrem artması bana iyi geldi. Fakat çocuğumu erken kaybetmem bende uzun yıllar travma yarattı. Zamanla geçeceğini düşündüm” (K10).

Doğum yapan kadınlar, doğum öncesi ile doğum sonrası yaşadıkları sürecin farklı olduğunu ifade ederek sosyal yaşamlarında değişim yaşadıklarını ifade etmişlerdir. Bazı katılımcılar doğuma kadar olan süreçlerinde halsizlik, bulantı, kusma yaşadıklarını ya da gebeliklerinin riskli olmasından dolayı zamanlarının zor geçtiğini belirtmişlerdir. Katılımcılardan bazıları ise, sosyal hayatlarında daha dikkatli beslenmeleri gerektiğini düşündükleri için diyetisyene gitmek, bir zaman geçirme aracı olarak sosyal medyayı takip etmek ya da hareket halinde olmaları gerektiği çevreden ya da doktorlarından söylendiği için spora gitmek olarak farklı pratikler yaşadıklarını ifade etmişlerdir. Kadınların sosyal pratiklerinde biyo-iktidar alanının bedenleri kontrol etmede etkin olduğu görülmektedir. Özellikle gebelik ve doğum sonrası süreçte beslenme düzeni ile ilgili yoga, nefes egzersizleri ya da pilatese gitme gibi öneriler, ayrıca estetik olarak saç, cilt bakımı gibi güzellik önerilerine yoğun olarak maruz kalmaları kadın bedeninin belli kalıplar içine sığdırıldığını göstermektedir.

Kadının Sosyal ve İş Yaşamı

Katılımcıların sosyal ve iş yaşamları üzerine olan açıklamaları göz önünde bulundurulduğunda, sosyal yaşamların toplumsal beklentiler üzerine kurulu olduğu, iş yaşamlarının da (bazı katılımcılar için cinsiyet fark etmeksizin) yöneticileri tarafından zorlaştırılması üzerine kurulduğu görülmektedir. Sosyal yaşamlarında müzik dinleme, kitap okuma, hafif egzersiz yapma gibi aktiviteler toplumun beklentilerini karşılamak için yapılan aktiviteler olarak görülmüştür. Çünkü gebeliği zor geçen bazı katılımcılar, çevresinden duyduğu ‘egzersiz yapmalısın ya da bebeğine müzik dinletmelisin’ gibi söylemler karşısında bunları yapamadığında kendini yetersiz ve bebeğinin gelişimini tamamlayamadığı duygusuna kapılarak suçluluk hissettiklerini belirtmiştir. Katılımcılardan biri, sosyal yaşamında kalabalık içinde bulunmanın bebeğe iyi geldiğini duyduğunu, ancak ailesi ya da arkadaşlarından uzak bir yerde bulunduğu için yeterli sosyalleşmeyi yaşamadığını ve bu durumun bebeğin gelişimini olumsuz etkilediğini düşündüğü için özellikle gebeliğinin son dönemlerini kaygılı geçirdiğinden bahsetmiştir. Katılımcıların çalışma hayatlarında ise, devlet ya da özel kurumda çalışmanın bir fark yaratmadığı görülmektedir. Her iki kurumsal yapı içinde de, katılımcıların yaptığı açıklamalar göz önünde tutularak, kendilerini baskı altında hissettikleri sonucuna varılmaktadır. Özellikle mesai saati ve izin alma süresinin düzenlenmesinde, yönetici tarafından gebe olan kişiye doğumdan önce ne zaman izne ayrılacağı ve doğumdan sonra ise yasal izin süresinin tamamını kullanıp kullanmayacağı gibi soruların sorulduğu belirtilmiştir. Ayrıca, izin süresinin tam doldurulmasının istenmemesi, işe izin süresi bitmeden erken başlatılmak istenmesi yönünde yönetici ile yaşadıkları diyaloglar kadınların psikolojisinde suçluluk, yetersizlik, dışlanma, yabancılaşma gibi ağır etkilere neden olduğu görülmüştür. İçinde buldukları durumla ilgili olarak katılımcılardan ikisinin aşağıdaki ifadeleri yer almaktadır:

“Gebelik sürecinde yönetici tarafından fazla ders saatleri alma ve tam mesai yapma konusunda mobbinge uğradım, ağır psikolojik travma yaşadım ve gebelik sürecini çok stresli geçirdim, ayrıca süt izinlerimi kullanmak yerine iki yıl ücretsiz izne ayrılmaya zorlandım” (K9).

“Özel bir şirkette çalışmamdan dolayı müdür tarafından tam mesai saatlerine uymam gerektiği konusunda uyarıldım, doktor kontrollerimi bile çoğu zaman aksatmak durumunda kaldım ve ağır şartlarda çalıştırılmamdan dolayı strese girerek düşük yaptım ve çocuğumu kaybettim. Eşim ve ben bu ağır depresyonu atlamadığımız için boşanma kararı aldık” (K10).

Katılımcılardan çoğunun sosyal ve iş alanlarındaki koşullardan dolayı olumsuz etkilendiği görülmektedir. Kadınların iş stresi ve çevresel baskıdan dolayı yaşadıkları gebelik dönemlerini yeterince anlamlı geçiremedikleri ve sanki bir hasta gibi muamele gördükleri görülmektedir. Özellikle katılımcıların çalıştıkları iş yerlerindeki müdürlerin ve yöneticilerin çoğunlukla erkek olması, erkeklerin empati kurmada yetersiz kaldıklarını düşündürmektedir. Katılımcıların çoğu iş ve sosyal yaşamlarında anlaşılmadıklarını belirtmektedir. Kadının gebelik sürecinin iş yeri, aile, çevre, tıp tarafından bir makine gibi algılanması, kadının gebelik dönemine yeterli hassasiyetin gösterilmediğini göstermektedir.

Tartışma

Bu çalışmada, gebelik yaşayan 10 kadının yaşadığı süreç biyo-iktidar ve biyo-politika çerçevesinde analiz edilmiştir. Çalışmanın genel olarak sonuçları, kadınların gebeliklerinin risk ve belirsizlik söylemleriyle kontrol altına alındığını göstermektedir. Dolayısıyla, kadın doğum uzmanlarının kadınlara verdiği kaygı ve korku katılımcıların benzer şekilde davranmalarına neden olmuştur.

Bir uzmanlık alanı olarak tıp, en etkin ve ikna edici söylemleri iyileştirme adına risk söylemiyle rahatlıkla kadının bedenini yönetilebilir hale getirebilmektedir (Işık, 1998; Nazlı, 2008; Sezgin, 2011). Jenkinsen, Kruske ve Kildea (2017) çalışmalarında, kadınların kendi tedavi yöntemlerini seçmeleri konusunda özerklik tanınmadığını göstermiş ve öneri olarak hamilelik sürecinde kadının otonomisinin korunmasının önemli olduğunu belirtmişlerdir. Hatta Charles (2011) daha da ileri giderek Amerika Kadın Doğum Ulusal Kongresi Birliği'nin kadının tüm özerkliğini sağlayarak doktor ile kadın arasında yapılan görüşmelerde ve muayenelerde kadını bir fiziksel, medikal ve mekanik varlık olarak görmemeleri gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca, Charles (2011), doktorların, kadına uygulanan şiddetin izlerini sürebileceğini belirtmiştir. Bu açıdan, Charles (2011) kadın doğum uzmanlarının etik bir sorumluluğu olduğunu hatırlatarak bu sorumluluğu yasal bir hak olarak görmeleri gerektiğini önermiştir. Doktorların, hem klinikte hem de hastane dışında kadınlarla işbirliği içinde olmaları gerektiğini ifade etmiştir. Böylece doktorlar, kendilerine verilen ya da dikte edilen biyo-iktidar düzenden sıyrılarak sosyal diyalog içinde yer alabilirler. Çünkü sosyal diyalog, iktidar ilişkilerinin maskesinin düşürüldüğü bir eylemi içerir ve biyo-iktidar ile biyo-politik söylemi yapıbozuma uğratabilir (Falzon, 2001). Ne söylemsel ne de politik anlamda kadına uzam bırakılmamaktadır. Danziger (1978) kadınlarla, özellikle okuma yazma bilmeyenlerle, doktorlar arasında asimetric bir ilişkinin olduğundan bahsetmektedir. Uzmanlık bilgisinin gücü ve söylem düzeni kadınları baskılamaktadır. Türkiye'deki kadının bedenine yönelik risk söylemi, tüp bebek ve sezaryen doğum üzerinden yapılmaktadır. Son yıllarda bu söylem alanı güçlenerek ticari kaygıların da etkisiyle tam bir biyo-iktidar söylem düzeninin oluştuğu ifade edilebilir. Bir kadın doğum uzmanı olan Bülbül (2012) İstanbul'da yaptığı çalışma sonucu kadınların doğumu ile ilgili durumlara eleştirel yaklaşarak kadınlar üzerinde normatif bir baskının olduğundan bahsetmiştir:

“Kadınların doğum ile ilgili gerçekçi beklentiler içinde olması yerine doğumu bir başarı ya da başarısızlık olarak algılaması, hem geleneksel anlamda hem de yenilerde yankılanan doğal doğum akımlarında anneliğin doğum şekliyle idealize edilmiş kadınlar üzerinde normatif baskı oluşturmıştır. Normal ya da doğal doğum yapamayan kadınlarda eksiklik duygusu yaratabilmiştir. Doğumda tüm ahlakçı, suçlayıcı normlarla doğumu sitematize eden yaklaşımlara karşı dikkatli olunması, kadınların öncelikle desteklenmesi önemli bulunmuştur. Sadece oranlardan yola çıkarak keskin önlemlere başvurmak yerine kadının güçlenmesi ve kendi bedensel yetisinin farkına varması için çalışmalar yürütmek anlamlı bulunmuştur” (s.64-65).

Bülbül (2012) kadının kendi bedenini çok iyi tanınması ve güçlenmesi konusunda önerilerde bulunarak sezaryen doğum artışlarının karmaşık nedenleri üzerinde durulması gerektiğini belirtmiştir. Çünkü Bülbül (2012) kadının sezaryen doğuma yönlendirilmesini normatif bir uygulama olarak görmektedir. Benzer şekilde Padovan (2003) tıp alanının, bilgiyi ve iktidarı elinde tutması sonucu topluma gelecek yıllarda nasıl hükmedeceğinin yolunu bulduğunu belirtmektedir. Foucault (1977) psikiyatri, devlet ve hastanelerin birlikte çalışmasının temelinde medikal bilgi, iktidar ve egemenlik olduğunu belirtir. Bu geleneğin moderniteye taşındığını belirterek savaş sonrası dönemde de farklı şekillerde ortaya çıktığını ifade eder (Foucault, 2003b). Türkiye, modernite, modernleşme ve batılılaşma çabaları sonucunda Batı'nın tıp uygulamalarını örnek alarak kadın bedeni üzerinde tahakküm kurmaya çalışmıştır. Bu tahakkümün en önemli nedenlerinden ikisi Türkiye'de kadının okuma yazma oranının göreceli olarak Batı'ya göre düşük olması ve kadının kendi bedenini tanıyacak bir eğitim sisteminin ve cinsellik eğitiminin yeterli olmamasıdır. Hatta Türkiye'de doğum şekline baktığımızda Batı ile karşılaştırıldığında sezaryen doğum ve tüp bebek uygulamasının teşvik edildiği ve yaygın olduğu görülmektedir. Kadın üzerine politik söylemin de baskın olması kadını tıp, politika ve teknoloji alanları arasına sıkıştırdığı söylenebilir. Bu çalışmada öne çıkan, kadınların yaşadıkları kaygı ve korkular biyo-iktidar ve biyo-politik söyleminin bedenler üzerinde etkisinin yoğun olduğu görüşüdür. Tüm bu iktidar etkilerine, neoliberal ve patriyarkal yönetim şekilleri eklendiğinde kadınların bedeninin tam bir homo sacer'e dönüştüğü söylenebilir (Öztürk, 2010). Fakat, Foucault'dan (1993b) yararlanarak sosyal diyalog kavramını geliştiren Falzon (2001),

biyo-iktidara karşı bir direnişten bahseder ve bireyler arası iktidar ilişkilerinde tahakkümde bulunan uzmanların ve iktidarı kuran kişilerin maskesinin düşürülmesi gerektiğini savunur. Sosyal diyalog kavramı içerisinde stratejik davranma ve direniş temeldir. Dolayısıyla, iktidarın ürettiği söylemlere karşılık kadınlar kendi söylemsel düzenlerini yaratarak bir direniş gösterebilir. Bu çalışmanın hedefleri arasında iktidarın bedeni kontrol etmesine karşı bir direnmenin de mümkün olduğunu göstermektir. Kadınlar bir araya gelerek kendi aralarında birbirlerine anlatı aracılığı ile yardımcı olmaktadır. Bu dönemdeki gebe kadınlar tıptaki benzer söylemlere karşı şüphe içinde kaldıklarından dolayı doktorlardan ziyade kendi arkadaşlarından, hatta hiç tanımadıkları gebeliği tecrübe etmiş kadınlardan destek aradıklarını belirtmişlerdir. Tıp söyleminin bireyselliği ve biricikliği geri plana itmesi ve biyo-politikanın bir aracı haline gelmesi ya da bizzat kendisi olması kadınların farklı söylemler üretmesine olanak sağlamaktadır.

Sonuç

Bu çalışma, katılımcıların düzenleyici iktidarın söylemlerine yoğun olarak maruz kaldıkları için bireysel yaşantılarındaki olumsuzlukları göstermektedir. Kadın doğum uzmanlarının ekonomik çıkar ve politik düzleme uygun söylemleri aracılığı ile kadınların bedenlerini disipline ettiği görülmüştür.

Kadınlar, kendilerini ifade edebilecekleri sosyal medya gibi platformlarda biyo-iktidar söylemlerini yapıbozuma uğratarak yeni bir söylem düzeni yaratabilir. Akademide elde edilen çalışmaların sonuçları kadınlarla paylaşılarak ve farkındalık çalışmaları yapılarak kadınlara bedenleri üzerindeki hakları konusunda seminerler düzenlenebilir. Tıp fakülteleri ve ilgili sağlık bölümlerinin müfredatlarına 'beden sosyolojisi ve cinsiyet' dersleri eklenerek sağlık çalışanlarında farkındalık kazandırılabilir. Üniversitelerdeki kadın çalışmaları birimleri üniversite dışında daha aktif çalışarak kadınlarla bütünleşebilir ve yeni söylem alanları yaratılabilir. Kadınlara sunulan sağlık politikalarında, kadınların kendisi de karar vererek etkin rol oynayabilir. Neoliberal politikalar eleştirilerek öncelikle söylem aracılığı ile bu düzen eleştirilebilir. Kadına verilen haklarla yetinilmeyerek sosyal eşitsizlik ve beden politikaları yapıbozuma uğratılabilir. Kadınların doğrudan kendilerini ifade edebilecekleri ve eyleme geçebilecekleri alanlar yaratılabilir.

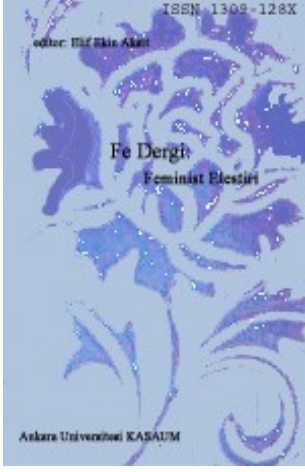
Kaynakça

- Altın, U., Bektaş, G., Antep, Z., & İrbay, A. (2012). Medical tourism and Turkish marketing for international patients. *Acıbadem Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi*, 3(3), 157-163.
- Aslantürk, H. (2016). Türkiye'de biyo-iktidar açısından sağlık hizmetleri ve kadın. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 20(3), 573-595.
- Bülbül, G. (2012). İstanbul'da çalışan kadın hastalıkları ve doğum uzmanlarının doğum şekli ile ilgili görüş ve önerileri. Basılmamış yüksek lisans tezi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Marmara Üniversitesi.
- Charles, S. (2011). Obstetricians and violence against women. *The American Journal of Bioethics*, 11(12), 51-56.
- Clandinin, D. J., Huber, J., Huber, M., Murphy, M. S., Orr, A. M., Pearce, M., & Steeves, P. (2006).
- Composing diverse identities: Narrative inquiries into the interwoven lives of children and teachers. London: Routledge.
- Çalık, K. Y., & Aktaş, S. (2011). Gebelikte depresyon: sıklık, risk faktörleri ve tedavisi. *Psikiyatrik Güncel Yaklaşımlar*, 3, 142-162.
- Danziger, S. K. (1978). The uses of expertise in doctor-patient encounters during pregnancy. *Social Science & Medicine. Part A: Medical Psychology & Medical Sociology*, 12, 359-367.
- Dedeoğlu, S., & Elveren, A. Y. (Eds.). (2012). *Türkiye'de refah devleti ve kadın*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Demez, G. (2012). Medyada yeni sağlık anlayışları ve kadın bedeninin temsili. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 9(1), 512-532.

- Erer, S. (2010). Sağlık hizmetlerinde reklam. *Genel Tıp Dergisi*, 20(2), 73-78.
- Falzon, C. (2001). Foucault ve sosyal diyalog: Parçalanmanın ötesi, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Foucault, M. (1977). *Discipline and punish: The birth of the prison*. New York: Random House.
- Foucault, M. (1980). *Power and strategies*. New York: Pantheon.
- Foucault, M. (1982). İktidar ve bilgi, çev. Oruç Aruoba, Tan, 3-4/1982: 84-92.
- Foucault, M. (1992). Hapishanenin doğuşu. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Yayınları
- Foucault, M. (1993a) Michel Foucault ders özetleri 1970-1982, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: YKY Yayınları.
- Foucault, M. (1993b). *Cinselliğin tarihi*, çev. Hülya Tufan, İstanbul: Afa Yayınları.
- Foucault, M. (2003a). *Kliniğin doğuşu*, çev. Temel Keşoğlu, Ankara: Doruk Yayıncılık.
- Foucault, M. (2003b). The essential Foucault: Selections from essential works of Foucault, 1954–1984, P. Rabinow, and N. Rose (Eds), New York and London: New Press.
- Foucault, M. (2005). Özne ve iktidar I., çev. Ergüden ve Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gönenç, F. İ. (2016). Hukuki ve etik boyutuyla medikal turizm. *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi*, 22(3), 1173-1184.
- Hoşgör, H., Akyüz, İ., & Cengiz, E. (2019). Infertil hastaların tüp bebek tedavisini bırakmasında etkili olan faktörlerin öncelik sırasının belirlenmesi: Bir ahp uygulaması. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9(19), 64-84.
- Hutson, D. J. (2019). Reframing and resisting: How women navigate the medicalization of pregnancy weight. In *Reproduction, health, and medicine*. Bingley, UK: Emerald Publishing Limited.
- Hyvärinen, M. (2016). Narrative and sociology. *Narrative Works*, 6(1), 38-62.
- Işık, E. (1998). *Beden ve toplum kuramı*, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- İnceboz, Ü. S. (2005). Klinik pratikte yaşanan over. *TJOD-Uzmanlık Sonrası Eğitim ve Güncel Gelişmeler*, 2, 15-20.
- Jenkinson, B., Kruske, S., & Kildea, S. (2017). The experiences of women, midwives and obstetricians when women decline recommended maternity care: A feminist thematic analysis. *Midwifery*, 52, 1-10.
- Karataş, M. (2008). Türkiye’de invitro fertilizasyon (IVF) uygulama merkezlerinin internet ortamındaki tanıtım-reklamının etik açıdan incelenmesi. Yayımlanmamış doktora tezi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Marmara Üniversitesi.
- Koch, L., & Morgall, J. (1987). Towards a feminist assessment of reproductive technology. *Acta Sociologica*, 30(2), 173-191.
- Korulczyk, T., Biela, A., & Blampied, N. (2019). Being more idiographic in the nomothetic world. *Polish Psychological Bulletin*, 207-216.

- Nazlı A. (2008). Hastalık ve hasta bedeninin sosyal inşası: Meme kanseri örneği, İzmir: Güven Kitabevi .
- O'Neill J. (2007). Disiplin toplumu: Weber'den Foucault'ya, çev. Mine Yıldırım, Doğu-Batı Dergisi, 43, 233-252.
- Öztürk, M. Y. (2010). Kapitalist gelişme ve kriz sürecinde kadın emeği: Asya deneyiminden çıkarılacak dersler. *Çalışma ve Toplum*, 1, 105-132.
- Padovan, D. (2003). Biopolitics and the social control of the multitude. *Democracy and Nature*, 9(3), 473-486.
- Richardson, L. (1990). Narrative and sociology. *Journal of contemporary ethnography*, 19(1), 116-135.
- Rutzou, T. (2016). Re-imagining social science. *Journal of Critical Realism*, 15(4), 327-341
- Saraç, I. (2019a). İğneyi kendimize batırabilmek: Jinekolojik şiddet. <https://www.birgun.net/haber/igneyi-kendimize-batirabilmek-jinekolojik-siddet-277409>
- Saraç, I. (2019b). Erkeklik zarı. <https://www.birgun.net/haber/erkeklik-zari-280991>
- Saraç, I. (2020). PMS paradoksu: Fizyolojik bir sorun mu, ortak bir deneyim mi? <https://www.birgun.net/haber/pms-paradoksu-fizyolojik-bir-sorun-mu-ortak-bir-deneyim-mi-285338>
- Sezgin D. (2011). Tıbbileştirilen yaşam ve bireyselleştirilen sağlık. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Temel, K. (2016). Sağlık hizmetleri pazarlamasında reklam ve sosyal medyanın rolü. *Hastane Öncesi Dergisi*, 1(2), 27-37.
- Turner, B. S. (1992). *Düzenleyen bedenler: sağlık sosyolojisinde denemeler*, çev. Barış Özkul, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Turner, B. S. (2001). *Body and society*. Londra: Sage Yayınları.
- Turner, B. S. (2011). *Tıbbi güç ve toplumsal bilgi*, çev. Ümit Tatlıcan, Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Williams, S.J. ve Bendelow G. (1998). The lived body: Sociological themes, embodied issues. London: Routledge.
- Zola, I. K. (1991). Bringing our bodies and ourselves back in: Reflections on a past, present, and future" Medical Sociology". *Journal of Health and Social behavior*, 32 (1), 1-16.

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



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 12, Sayı 2
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

Türkiye futbolunda kadın: “İş”i olmayan ve olmaması gereken yerde

Yağmur Nuhurat

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 20 Aralık 2020

Yazı Gönderim Tarihi: 30.03.2020

Yazı Kabul Tarihi: 25.09.2020

Bu makaleyi alıntılanmak için: Yağmur Nuhurat, “**Türkiye Futbolunda Kadın: “İş”i Olmayan ve Olmaması Gereken Yerde**” *Fe Dergi* 12, no. 2 (2020), 45-58. URL: http://cins.ankara.edu.tr/24_4.pdf

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

Türkiye Futbolunda Kadın: “İş”i Olmayan ve Olmaması Gereken Yerde
Yağmur Nuhrat*

Futbol dünyanın birçok yerinde esas olarak bir erkek meşgalesi. Dahası, baskın erkekliğin kurulmasında önemli rol oynamıyor. Bu da beraberinde kadın futbolunun ikincilleştirilmesini, değersiz ve önemsiz görülmesini ve futbol üzerinden kadının ötekileştirilmesini getiriyor. Bu yazıda, değersizleştirmenin bileşenleri olarak futbolun kadın için bir iş olmaktansa hobi ya da bir toplumsal ilerleme aracı olarak değerlendirildiğini öne sürüyorum ve buradan hareketle de futboldaki kadının “olmaması gereken yerde olan” ve tehdit (“matter out of place”) muamelesi gördüğü savını ortaya koyuyorum. Böylece sadece kavramsal ya da sembolik olarak değil, fiziksel ve duyuşsal olarak da kadının futbolun dışına itilmesini ayrıntılandırıyorum. Yazı, 2019 ve 2020 senelerinde toplamda dört ay çoğunlukla İstanbul’da yaptığım niteliksel saha çalışmama dayanıyor. Çalışma süresince futbolcu, antrenör, kulüp ve federasyon yetkilileri, spor gazetecileri ve sponsorlarla derinlemesine görüşmeler ve maçlarda gözlem yaptım

Anahtar Kelimeler: Kadın futbolu, ötekileştirme, araçsallaştırma, hobileştirme, “olmaması gereken yerde olma”

Women in football in Turkey: Nonworkers out of place

Football (soccer) around the world is predominantly a masculine engagement. Moreover, it is a key practice in the production and reinforcement of hegemonic masculinity. As such women’s football is largely overlooked and trivialized and women are othered through football. In this paper, I demonstrate how such trivialization entails an outlook whereby football is deemed a hobby or a social instrument for women rather than work. Feeding off of this viewpoint, women in football are perceived and treated as threatening “matter out of place.” Through this, I show that women are pushed out of football not only conceptually and symbolically but also quite physically. This paper is based on four months of qualitative research in 2019 and 2020, mostly in Istanbul when I interviewed footballers, trainers, club and federation administrators, media representatives and sponsors and conducted observation at matches.

Keywords: Women’s football, othering, instrumentalization, hobby versus work, “matter out of place”

Giriş

Bir Beşiktaş maçı günüydü. Köyiçi kalabalık, Dolmabahçe yangın yeri, stadyum çevresi korumalıydı. Yine futbol, yine siyah-beyaz, yine 40 bin kişilik Vodafone Park Stadyumu, yine bir hafta sonu... Bunlarla beraber, o günü olağan hafta sonlarından ayıran iki fark vardı. Tarih 7 Mart 2020’ydi; Beşiktaş tarafını temsil eden burada ilk defa maç yapacak kadın futbol takımıydı. Taraftar ise Passolig’siz, e-biletsiz ve bedelsiz kağıt biletleriyle stada gelmişti; bağırıyor, çağırıyor, şarkılar söylüyordu. Günün sloganını sponsor Vodafone, “ben varım” olarak belirlemiş, stadyum anonsları on binleri aynı anda “ben varım” diye haykırtıyordu.

Bu yazı kadının futbolda var olması, yer edinmesi, yer edinirken nasıl konumlandırıldığıyla ilgili. Futbol, dünyanın hemen her yerinde bir erkek pratiği (Meân 2001, Pfister 2015a, Scraton vd. 1999). Baskın erkekliğin motiflerini yeniden üretiyor ve erkek sosyalleşmesinin, erkekliğin tahsis edilmesinin önemli bir ögesi (bkz. Connell 1987). Bunun böyle olmadığı yerlerde, örneğin ABD’de bile, kadın ve erkek profesyonel futbolcular eşit ücret almıyor; kadının futbol pratiğine erkeğinki kadar değer biçilmiyor (*Guardian* 2019, ayrıca bkz. Coche 2016, Allison 2018). Çünkü, uluslararası ve Türkiye üzerinden futbol tahlili yapan araştırmacıların ortaya koyduğu gibi, kadın futbolun “ötekisi” (Magee vd. 2007, Öztürk ve Koca 2018) ve buradan hareketle çeşitli bağlam ve kesişen eksenlerde bir mücadele alanı (Fozooni 2008, Harkness 2012, Clark 2011, Themen

*Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, <https://orcid.org/0000-0002-3663-9274>, yagmur.nuhrat@bilgi.edu.tr, Yazı Gönderim Tarihi: 30.03.2020, Yazı Kabul Tarihi: 25.09.2020

2016). Bu yazıda bu “ötekileştirme”yi ayrıntılandırmayı hedefliyorum. Bunu yapmak için önce kadının futbol oynama pratiğinin bir “iş” olarak algılanmadığını, hobileştirildiğini ve araçsallaştırıldığını anlatacağım. Buna bağlı olarak da futbol oynayan kadının “olmaması gereken” ya da “yanlış” yerde olan (bkz. Douglas 1966) muamelesi gördüğünü, yani bir tehdit unsuru olarak algılandığını, ortaya koyacağım. Başka bir deyişle, bu yazının hedefi kadın futbolu konusunda sıkça dile getirilen ötekileştirme kavramını çözümlmek ve antropolojik bir “yerinde olma/olmama” kavramsallaştırmasına işaret etmek.

Bu yaklaşım ötekileştirme literatürünü zenginleştiriyor çünkü kadının futboldan itilmesinin sadece sembolik ya da kavramsal olarak değil, fiziksel ve duyuşsal da olabildiğini vurguluyor. Mary Douglas (1966) *Saflık ve Tehlike* kitabında kiri, pisi, çöpu “olmaması gereken yerde olan” (*matter out of place*) biçiminde tanımlar. Yani “kir” aslında bir karışmanın, katışmanın, bir ihlalin, sınır aşımının sonucunda karşımıza çıkandır. Yerinde olmanın, düzenin sunduğu temizlik algısının verdiği güveni tehdit eder ve normu temelden zorlar, tehdit eder. Futbolcu kadının futboluna iş, meslek ya da kariyer olarak bakmaktansa bunu bir hobi ya da bir araç olarak değerlendirmek kadının futbolda ötekileştirilmesinin bir sonucu ve bunu destekliyor. Futbolcu kadını bu alana ait olarak düşünmeyi engelleyen bu yaklaşım onun “olmaması gereken yerde” olduğu algısını da besliyor.

Bu makale Türkiye’de kadın futboluyla ilgili tarihsel bilgiyle başlıyor. Ardından kadın liglerinin bugünkü yapılanmasını anlatıyor ve özellikle birinci ligdeki takımlarla ilgili bilgi veriyor. Bir sonraki bölümde kadın emeğinin “iş”ten sayılmadığı başka alanların sunduğu içgöründen beslenerek, kadının futbol pratiğinin “iş” olarak değerlendirilmesini çözümlüyorum; hobileştirme ve araçsallaştırma dinamiklerine ışık tutuyorum. Sonrasında ise bu dinamiklerden hareketle makalenin temel savını kuruyorum ve kadının Türkiye’de futboldan fiziksel ve duyuşsal olarak dışlanmasını ayrıntılandırıyorum.

Araştırma süreci

Bu yazı Kasım 2019 ve Şubat 2020 arasında çoğunlukla İstanbul’da yürüttüğüm niteliksel araştırmaya dayanıyor. Bu süre içinde Türkiye liglerinde futbol oynamakta olan ve yaşları on sekiz ve otuz dört arasında değişen on kadınla yüz yüze derinlemesine görüşme yaptım. Bu on futbolcunun yanı sıra bir takımın yedi oyuncusu ve antrenörüyle bir grup mülakatı yapma fırsatı buldum.¹ Ek olarak, 2000’lerde ve 1990’larda futbol oynamış (biri Türkiyeli olmayan) iki eski futbolcuyla telefonda görüştüm; böylece ilgilendiğim konulara ilişkin daha geniş bir bakış açısı edinme imkanı buldum.²

Futbolcu görüşmelerine devam ederken, bu evrene ilişkin fikir edinmek için antrenör, medya, yönetici (kulüp ve federasyon) ve sponsor gibi başka aktörlerle de konuşmam gerektiğini anladım. Dolayısıyla katılımcı belirlerken benim için önemli olan kişinin kadın futbol evreninde fail olmasıydı. Üç ayı (ikisi erkek) antrenörle yüz yüze ve bir başka kadın antrenörle telefonda görüşme yaptım. Eurosport, beIN ve TRT’de çalışan toplam dört spor gazetecisi (hepsi kadın), kadın futbolunun önde gelen sponsorlarından Avon’un bir kadın temsilcisi, İstanbul’da bir kulüp yönetiminden iki kişi (biri erkek) ve Türkiye Futbol Federasyonu’ndan (TFF) kadın futboluyla ilgili iki erkek yöneticiyle yüz yüze görüşmeler yaptım.

İlk görüştüğüm dört futbolcu katılımcıya, üç antrenöre, TFF’deki ve Eurosport’taki katılımcılara, ve görüştüğüm eski futbolculardan birine bireysel ve profesyonel iletişim ağlarım sayesinde ulaştım. Ardından kartopu yöntemini kullanarak diğer katılımcılara eriştim.³ Araştırmanın başında ele aldığım kavram “eşitlik,” ve farklı aktörlerin bu kavramı nasıl anlamlandırdıkları sorusuydu. Elde ettiğim verinin bir kısmı ise bana bu yazının konusu olan yerinde olma/olmama algısına ilişkin çözümleme fırsatı sundu. Derinlemesine görüşmelerin yanında İstanbul’un birinci ligdeki dört takımının iç saha maçlarında gözlemler yaptım; İzmir’de bir antrenman izleyebildim. Son olarak, bu araştırma kadın futbolu üzerine çalışan akademisyenlerle yaptığım fikir alışverişlerinden faydalandı. Onlarla birlikte, toplamda otuz sekiz kişi araştırmama dahil oldu ve otuz biri kadındı.

Görüşmelerde ayrıntılı yazılı notlar aldım fakat ses kaydı almadım. Katılımcılar (ki bazılarının takımlarını, kurumsal hiyerarşideki yerlerini, ya da unvanlarını dahi yukarıdaki paragraflarda bilerek muğlak yazdım) birçok konudan söz ederken tedirgin, ürkek ve çekingendi. Kadın futbolu hikayeleri çoğu zaman yok sayılma, değersiz görülme, desteklenmeme hikayeleri. Aynı zamanda emek sömürüsü ve homofobi hikayeleri. Bu konularla ilgili zaten tutuk olan birçok katılımcı için ses kaydı seçeneği tamamen suskunlaştırıcı olacaktı. Bu nedenle, bu yazıda sunduğum alıntılar kelimesine kelimesine değildir. Ancak, her görüşmenin hemen sonrasında notlarımı daha da ayrıntılandırarak temize çektim ve analitik olarak önemli gördüğüm ifadeleri burada ağızdan çıktığı biçimde aktarmaya son derece dikkat gösterdim.

Türkiye’de kadın futbolu

Ülkede kadın ve futbolun birlikte anıldığı, kadın futboluna ilişkin ilk kamusal alan konuşması kadının futbol oynayıp oynayamayacağı üzerine ve 1929’da *Akşam* gazetesinde kayıt ediliyor. Kaydı olan ilk kadın futbol maçı ise İstanbul ve İzmir’den iki takım arasında 1954’te İstanbul’da oynanıyor ama bazı kaynaklara göre İzmir takımı bu maça çıkmadığı için İstanbul takımı ancak kendi içinde ikiye ayrılarak maç yapabiliyor (Toklucu 2016). Mart 1968’te bir kadın takımı kurmak için başvuru yapılıyor ve oynayacak oyuncuların eşlerinden, bekarlırsa da babalarından yazılı izin getirmeleri şart koşuluyor (*Cumhuriyet* 1968). “Hanım futbolcuların” bu başvurusunun sonunda ise kurulan bir takım olmuyor (*Ataşehir Ekspres* 2016).

Ardından, 1970’lerin başında ilk kadın takımı Kınalıada Spor Kulübü içinde bir “kız” takımı olarak kuruluyor; sonrasında ismi Dostlukspor olarak değişiyor. Bu takımın oyuncularının maç yapacak başka kadın takımı bulamadıklarından şikayet ettiklerinin kayıtları var (Öztürk ve Koca 2015). Özellikle mahalle aralarındaki halı sahaların sayısının artmasıyla birlikte, 1980’lerde, kadın takımı sayısı artıyor (Toklucu 2016). Futbolcuların lig kurma talepleri artıyor; 1985’te TFF’nin bu konuda bir girişimi oluyor ama futbol kalitesi yetersiz görüldüğü için proje erteleniyor (Orta 2014).

Örgütlü bir kadın liginin kurulması bir on yıl daha alıyor. Mart 1994’te on altı takımlı “Bayanlar Futbol Ligi” kuruluyor (kadın sporunda “bayan” kelimesi kullanımıyla ilgili bkz. Arpinar-Avsar, Girgin ve Bulgu 2014). En başarılı takım dört sene üst üste şampiyonluk alan ve bir halı firmasına ait olan Dinarsu takımı. Dinarsu ulusal başarısının yanı sıra Avrupa’da turnuvalara da katılıyor fakat 1997’de destek eksikliğinden ötürü ligden çekiliyor (Özgen 2014). Bu nedenlerden ötürü bir takımın kapatılması ya da ligden çekilmesi 1990’larda sık görülen, bugün de devam eden bir örüntü (Öztürk ve Koca 2015).

Kadın milli takımı 1995’te bir araya geliyor ve lig de 2003 yılına kadar devam ediyor. Sonrasında, 2003 ve 2006 yılları arasında, kadın ligine ara veriliyor.⁴ Lig 2006’da yeniden başlıyor ve bugün üç ayrı lig halinde devam ediyor. Birinci ligde 12, ikinci ligde 13 ve üçüncü ligde de her birinde altı ila 11 takım olan dokuz grup var. Yıldız ve minik takımlarla birlikte, TFF’den bireysel olarak alabildiğim kayıtlara göre, 2019 sonu itibarıyla Türkiye’de 3500 üzerinde lisanslı kadın futbolcu var.⁵ Bununla beraber, 2020 itibarıyla hala TFF’de bir kadın futbolu departmanı yok. Kadın futbolu Futbol Gelişim Direktörlüğü ve milli takım çatısı altında yönetiliyor ve biçimleniyor.

Birinci ligdeki 12 takım arasından dördü İstanbul’da, biri hemen çeperinde Kocaeli’nde, bir diğeri de yine yakında Zonguldak’ta. Ankara, İzmir ve Adana’nın birer takımı var. Güneydoğu’ndan ise Diyarbakır, Hakkari ve Gaziantep’in takımları var. İstanbul’un üç takımı (Kireçburnu, Fatih Vatan ve Ataşehir), Ankara takımı FOMGET, İzmir takımı Konak, Zonguldak takımı Karadeniz Ereğli ve Hakkari takımı Hakkari Gücü birer belediye takımı. Ülkede üst düzey başarı elde etmiş kulüplerden sadece Beşiktaş’ın bir kadın takımı var. Gaziantep’in ALG Spor takımı ALG tekstil firmasının bir girişimi. Diyarbakır’ın Amed Sportif Faaliyetler takımı 1990’da, başka bir isimle, belediye takımı olarak kurulmuş olmasına rağmen, çeşitli siyasi süreçler sonunda 2017’den itibaren belediye desteği olmadan futbol oynamakta.⁶ Adana (İdman Yurdu) ve Kocaeli (Bayan) takımları bireysel girişimler sayesinde kurulmuş takımlar. Beşiktaş dışında tüm bu kulüplerin ya sadece kadın futbol branşı var ya da kadın futbolu kulübün önde giden, erkek futbolundan daha üst bir ligde icra edilen, kolu. Ligin yeniden başladığı 2006’dan sonra Ataşehir (üç şampiyonluk) ve Konak (beş şampiyonluk) en başarılı takımlar oldu. Birinci lige çıkışının üç sezon sonrasında, 2019 yılında, Beşiktaş, ALG’yle haftalar boyunca kafa kafaya oynadıktan sonra, şampiyon oldu; ALG ise kovaladığı şampiyonluğu 2020 sezonunun sonunda elde etti.

Kadına “hobi” ya da “araç” olarak futbol

Bu makalenin yazım döneminde yayımlanan bir yazı dizisi ve ilham verdiği başka yazılar Türkiye’de kadın liglerinin toplumsal, siyasi ve ekonomik dinamikler çerçevesinde ikincilleştirildiğini ve yok sayıldığını anlatıyor (Göktürk 2020, Talimciler 2020). Ben de araştırmam sırasında, dünyanın başka yerlerinde olduğu gibi (da Costa 2014, Cox ve Pringle 2011, Pfister 2015b, Ravel ve Gareau 2016) Türkiye’de de kadın futbolunun, bu ikincilleştirmenin bir boyutu olarak, değersizleştirildiğini ve önemsizleştirildiğini gördüm. Bu makalede bu konuyu doğrudan ele almıyorum. Ama bu bölümde, önemsizleştirmenin bir bileşeni olan, futbolu kadın için “iş,” “meslek” ya da “kariyer”den saymama durumuna eğiliyorum çünkü bir sonraki bölümde ayrıntılandıracağım merkez meselem yani futboldaki kadının “yerinde olmama” hali, futbolun kadın için bir “iş” olarak düşünülmemesinden besleniyor.

Neyin “iş”ten sayıldığı kadın emeği konusunda sık dile getirilmiş bir konu. Özellikle ev içi ve bakım işleri dünyanın genelinde kadınlara yükleniyor (Glazer 1984, Kotiswaran 2011, Bora 2015, Erdoğan ve Toksöz 2013). Bu işleri ve beraberinde gelen duygusal emeği (Hochschild 1983, Zimmerman 2015) omuzlayan kadınlar, kadınlıklarının bir uzantısı olarak icra ettikleri varsayılan (Ortner 1974, Federici 1975), tanım ve kapsamı çoğu zaman muğlak olan bu işlerin karşılığında ya ücret almıyorlar ya da düşük ücretler alıyorlar. Dolayısıyla “iş”i “iş” olarak tanımlamak, emeği görünür kılmak ve hakkını vermek açısından önemli. Benim araştırma göre, futbolda da kadın emeği “iş”ten sayılmıyor; (kadın futbolcular tarafından dahi) bir “hobi” olduğu düşünülüyor. Ayrıca, futbolun kadın için içkin bir değere sahip olduğu değil ancak bir araç olduğu algısı yaygın. Yani, yukarıdaki bağlamdan farklı olarak, sayılmama hali kadının zaten orada olması gerektiği değil, orada olmaması gerektiği varsayımıyla örülü.

Aşağıdaki alıntılar, futbolun kadın için bir “hobi” olduğu değerlendirmesinin gömülü olduğu ağız bileşenlerini sunuyor. Kadın futbolcular hayatlarını idame ettirecek kadar para kazanmıyorlar. Sözleşmesiz ya da bağlayıcılığı olmayan birer senelik sözleşmelerle oynadıkları için ücretlerin aksadığı durumlarda hak talep edecek araçlardan yoksunlar. ⁷ Bu maddi yoksunluk (yine aşağıda anlatacağım araçsallaştırmayla birlikte) beraberinde üniversite eğitimini ve başka meslekler edinmeyi getiriyor. Normatif olarak zaten kadınlarda özdeşleşmeyen futbol bu dinamikler sayesinde kadınların kendisi tarafından bile bir kadın kariyeri olarak tahayyül edilemiyor. Görüşüğüm futbolculardan Nergis şöyle anlatıyor:⁸

Bizim şu ana kadar beş maç oldu...Dört-beş tane kovulan futbolcu oldu. Yani kontrat var ama yok. Bir sene sözleşmen var diye hiçbir şey olmuyor. Çok çok zor, bunun peşinden gitmek istesen. Bana “gelme, oynama” deseler, ben hiçbir şey yapamam. Transfer sezonu Ocak. Beklemem lazım. İdman yapacaksın, kendini hazır tutman lazım. “Maddiyattan kısmak” derler, kovarlar.

Bu sözlerin ardından, 10 senedir futbol oynayan ve yurt dışı deneyimi de olan Nergis’e, futbolu bir kariyer olarak görüp görmediğini soruyorum:

Yok görmüyoruz zaten. Benim ailem diyor “kariyerini çok aksatıyorsun. Hobi olarak yap. Çok erteliyorsun kariyerini.” Ailem de bunu söylüyor, arkadaşlarım da bunu söylüyor.

“Meslek” ve “hobi” ikiliği üniversite eğitimi kapsamında dillenebiliyor. Delal’e göre:

Türkiye’de bu bir kariyer değil. Millilerin bile mesleği beden eğitimi öğretmenliği. Bunu sırf sevdiği için yapıyor. Hobi olarak yaparım. Zaten BESYO [Beden eğitimi ve spor yüksekokulu] okuyorum. İleride mesleğim olur. Hobi olarak ancak. Maddi olarak çünkü geçim sağlayamazsın. Meslek ve futbol ikisi de olması lazım. Mesleğin olursa, neden futbol da oynamayasın ki? Ama maddi tatmin olsa, yüzde 90 okul okumazdı. Belki yanlış ama öyle. Bir çok insan maddi imkansızlıklardan dolayı okul okuyor.

Bu anlatımın başka futbolcular nezdinde nasıl değerlendirdiğini anlamak için hali hazırda yüksek lisans başvurusu planlayan Nil’e futboldan yeterli maaşı alsa yüksek lisans düşünüp düşünmeyeceğini sordum:

Yok ya ne yüksek lisansı. Üniversite de...hani okurdum ama bitirmezdim. “Cepte bir mesleğin olsun” diye düşünmezdim... Yani kadın futbolu Türkiye’de hobi gibi. Meslek olarak yapamazsın.

Her ne kadar bu durum kabullenilmiş gibi görünse de, bir “sporcu hayatı”na ya da futbolu “iş” olarak yapabilmeye öykünmeler olduğunu gördüm. İstanbul’da bir plazada *fitness* uzmanı olarak çalışan Merve şöyle anlattı:

Ben de isterdim sporcu hayatı yaşamak. Sabah idmanımı yapayım. Sonra eve Geleyim ayaklarımı uzatayım sonra akşam yine idmana gideyim. Ama bir böyle bir hayat yaşayamıyoruz. Biz sadece futboldan aldığımız parayla hayatımızı kazanamıyoruz.

Benzer biçimde Büke “‘Türkiye’de bu işi iş olarak yapmayı hedefliyorum’ diyebilmek çok isterdim” diye vurguladı.

Kenda Stewart (2012) “hobi” ve “meslek” ikiliğini Filistinli kadınların futbol pratikleri çerçevesinde tartışıyor ve her ne kadar futbolu kadına “hobi” olarak yakıştırmının toplumsal ve cinsiyetlendirilmiş işbölümlerini desteklediğini ortaya koysa da, kadınların (hobi olarak dahi de olsun) futbol oynayarak tutku ve hayallerini gerçekleştirebildiğini ve tam da hobi olarak ifade edildiği için bu alana erişebildiklerini yazıyor. Benim gördüğüm ise, “hobi” tayini özellikle de aşağıda anlattığım araçsallaştırmayla birleştiğinde futboldaki kadını “olması gereken yerde olmayan” biçiminde tanımlaya hizmet ediyor.

Futbol kadınlar için bir hobi olarak görülmenin yanı sıra onları “kurtaracak” bir araç olarak görülüyor. Bu özellikle futboldaki hakimiyetini kadın futbolunun karar verici pozisyonlarında devam ettiren erkeklerin ifadelerinde mevcut (ayrıca bkz. Stirling ve Schulz 2011, Karaçam ve Koca 2019). Görüştüğüm antrenörlerden biri, Hakan, şöyle anlattı:

Bizim amacımız futbolcu yetiştirmek değil. Futbolcuyu yetiştireceğiz de ne olacak? Amacımız güçlü kadınlar yetiştirmek. Biz bunu sosyal sorumluluk olarak da yapıyoruz. Futboldan öte bir şey. Üniversiteye gidiyorlar. Biz bunu teşvik ediyoruz... Milliliğini vermek istiyoruz ki üniversiteye gitsin hayatı kurtulsun...Altyapıdaki kıızı mesela alıyorum karşıma “bak kızım” diyorum “senin sorumluluğun var tüm kadınlara karşı sadece kendin değil. Güçlü bir kadın olduğunu göstereceksin. Kadınlara bir şey katman lazım.”

“Futboldan öte” ifadesini kullanan Hakan, kadın futbolunun futbol dışılığını kadın için hayati bir şey olarak anlatıyor. Öyle ki futbol *aracı* sayesinde kadın formel eğitim alabilecek ve yaşayabilecek. O, “tüm kadınlar” a karşı sorumlu ve onun futbolu adeta kadınlığın ta kendisini kurtaracak. Federasyonda görüştüğüm bir yetkili bana benzer bir bakış açısı sundu: “Kadın futbolunda önemli olan sportif başarı değil. Toplumsal. Öyle olmak zorunda.” Yine başka bir antrenör, Ahmet, şöyle konuştu:

Biz bu işe proje olarak başladık. Yurtlardaki kız çocuklarını spor yapmaya teşvik için...arka mahallelerden gelen kızları topluma kazandırmak için. Sosyal belediyeçilik kapsamında...

Futbolcu Nil’in anlatısı ise yukarıdaki araçsallaştırıcı ifadeleri doğruluyor ama kendisinin bu dinamiği ve futbolda neyin yaşamsal olduğunu farklı anlamlandırdığını gösteriyor:

Oğlanlara sporcu yetiştiriyorum diye bakıyor. 16-17 yaşında onun atacağı profesyonel imza hem kendisi hem hocası için önemli. Kendi hayatı kurtulur, hocasının reklamı olur...O artık onun sporcusu olur. Bu dünyada profesyonel imza hayat kurtarır. Ötesi yok.

Nil, yukarıda da söz ettiğim gibi, başka bir şey için değil, yeterince kazanmadığı için üniversite okuduğunu belirtti. Fakat, bunu amaç edinen araçsallaştırıcı yaklaşımın aksine, esas “kurtarıcı”nın üniversite eğitimi olduğu kanısında değil. Ona göre hayati olan, tam da araçsallaştırıcı algının tersine, futbolunun iş olarak, kendisinin “sporcu” olarak resmen tasdiklenmesi. Yukarıda Hakan “futbolun öte”sinde bir misyondan söz ediyor ama Nil’e göre “ötesi yok.”

Yukarıdaki üç farklı otorite pozisyonundaki erkek figürlerin aynı çizgideki sözleri Türkiye kadın futbolu literatüründe eleştirilmiş bir bakış açısını yansıtıyor. Pınar Öztürk (2017) kadın futboluna ilişkin bu “proje” yaklaşımı, yani bir sosyal proje olarak futbolu araçsallaştırma ve kadınları “kurtarmak” için bir hediye gibi lütfetme durumunu eleştirir. Bir “medenileştirme misyonu” örneği olarak okunabilecek bu üstten yaklaşım, aslında Türkiye’de kadın ve spor ilişkilenesinin bir modernleşme adımı olarak kurgulanmış olmasını da hatırlatıyor (bkz. Pfister ve Hacısöftaoğlu 2016). Bu bağlamda kadın kapitalist ekonomiye, formel eğitim ve normatif aile kurumlarına entegre olmak için sporla ilişkilendirilir, bu misyonlar tamamlandığında da futbolu bırakabilir.

Bireysel ilişkiler düzleminde bakıldığında bu kurtarma ya da yardım etme misyonu akrabalık/hısımlık terminolojisinin sık kullanılmasını, yani bir futbolcu katılımcının sözleriyle “herkesin baba, herkesin ağabey” olarak görülmesini beraberinde getiriyor. Hakan’ın sözlerindeki “kızım” hitabı bunu doğruluyor. İlişkilerin bu dille kurulması, yine kadın emeğinin “iş” olarak değerlendirilmediği başka durumlarda olduğu gibi (bkz. Leinaweaver 2008), kadının bir “meslek” icra ediyor olma tahayyülünün önünü bir kere daha kapatıyor.

Kadın futbolu erkekler için bir kadına yardım mekanizması olmanın yanı sıra bir kariyer adımı. Konuştuğum bir başka antrenör Özlem'e göre, "erkekler bunu bir basamak olarak görürler." Hakan'ın kendi ifadesine göre de:

Kimse istemez kadın futbolunu. Kimsenin hedefi değildir...Ama ben şimdi erkek takımında altyapıda olsam hedefim A takımına oyuncu yetiştirmek olacak, burada başka hedefler var. Kupa var...Ben bundan sonra artık dünyada her takımda çalışabilirim.

Kadın futbolundaki erkekler bir taraftan sahip oldukları varsayılan futbol alanındalar. Öte yandan bir oksimoron olarak algılanan "kadın futbolu" evrenine mensuplar. Burada olmaları dolaylı olarak kendilerinin de kadın futbolu ikincilleştirilmesinden mustarip olmasını getirebiliyor. Kadın futbolunu hem bir sıçrama tahtası olarak konumlandırmak, hem de rollerini "kadına yardım" olarak kurgulamak buradaki var oluşlarını adeta telafi ediyor.

Futbolda "olmaması gereken yerde olan" kadın

Kadın futbolu dünyada görünürlüğü artıyor. Hatta kadınlar arasındaki en popüler sporun futbol olduğu dahi yazılıyor (Andersson and Barker-Rucht 2019). Kadın dünya kupası, her geçen turnuvada daha çok ses getiriyor. Öte yandan, çok değil, sadece birkaç on yıl önce kadınlara futbol oynamanın düpedüz yasadışı olduğu yerler var (Öztürk ve Koca 2015; da Costa 2014, Williams 2003). Gereçlendirme çoğu zaman kadının futbol oynamasının "sağlıksız" (özellikle potansiyel anneliği açısından), "doğaya aykırı," ya da estetik olarak itici olması. Yasanın durdurmadığı başka yerlerde de kadınlar ciddi engellerle karşılaşılıyor, bazen bu değersizleştirme üzerinden oluyor, bazen de kadın oyunun basbayağı "kötü" olduğu öne sürülüyor (Hjelm 2011). Dolayısıyla futbolun kadına yakıştırılmaması, doğasına, eğilimlerine, toplumsal rollerine aykırı olduğu anlatıları yaygın ve alışılmış. Bu bölümde bu ötekileştirmenin fiziksel ve duysal bir yerden nasıl tezahür ettiğini göstermek istiyorum. Kadın için ancak bir hobi ya da bir araç olarak kabul edilebilmesinden hareketle kadının futbolun sadece kavramsal alanı değil, fiziksel mekanları içindeki varlığı da bir yanlış yerde olma hali olarak karşımıza çıkıyor.

Giriş bölümünde de söz ettiğim gibi Mary Douglas (1966) kırı "olmaması gereken yerde olan" biçiminde tanımlar. Yani "kir" aslında bir karışmanın, katışmanın, bir ihlalin ya da sınır aşımının sonucunda karşımıza çıkandır. Örneğin, saç teli başımıza olduğunda kirliliği, pisliği göstermez ama yemek masasında olduğunda gösterir. İğrendirir. Çünkü yeri değişmiştir, olmaması gereken yerde, yanlış yerdedir. Düzeni tehdit eder. Bu kavramsal sınırlar kültürel olarak belirlenir, geçiş halinde olmak, arada-derede olmak ya da sınırı bütünüyle geçmiş olmak kirliliğe, bunun da ötesinde bir tehlide ve tehlikeye işaret eder. Birçok bağlamda bu açıdan "iğrenç" (*abject*) olan aslında yeri bedenün içi olan dolayısıyla da bedenden çıktığı anda "yanlış yerde" olan ve pislik göstergesi olan, sümük, dışkı, ter, tükürük, kusmuk, kan gibi bedensel atıklardır. Douglas (1966) özellikle regl kanının ve buradan hareketle de regl olan kadının tehlike ve tehdit unsuru olabileceğini, dolayısıyla da toplumdaki hareketliliğinin, yapabilirliğinin, katılımının kısıtlanmış olmasını, bu kavramsallaştırma çerçevesinde ele alır. Kadının futbol "yer"lerine ait olmadığı algısını, bu yazımın başında verdiğim 7 Mart maçına da bağlamak için, çoğunlukla Beşiktaş örnekleri ve takımın kendisine alan açmak için verdiği mücadeleler üzerinden anlatacağım.

Beşiktaş Jimnastik Kulübü'nün futbol altyapı tesisleri ve takımların iç sahası İstanbul'un Fulya semtinde. Ama kadın takımı için burada maç yapabilmek hep bir mücadele konusu olmuş.⁹ Bugün başka bir kulüpte ama eskiden Beşiktaş'ta oynayan Merve şöyle anlatıyor:

Beşiktaş'ta oynamaya başladığımda Fulya'da tadilat vardı. Biz orada tel örgülerin arasından sızıp girip içerde idman yapıyorduk. Ha erkek takımlarına yer buluyorlardı bu arada, bize yer yoktu. Sonra tadilat bitti, yine vermediler. Çilekli'de [Levent semtinde bir belediye halı sahası] oynadık iç saha maçlarımızı hep.

Bir başka futbolcu, Büke'ye göre:

Biz Fulya'da oynayamıyorduk. Çilekli'de o felaket zeminde oynuyorduk. Orada biz evimizdeki maçları oynuyorduk ama orası bizim evimiz değil. Deplasman gibi gidiyorduk...her gün olduğun, idman yaptığın, bildiğin, tanıdığın yerde maç yapmak çok farklıdır. Farklı bir güvendir.

Buraya kadar bakıldığında futbolcuların altyapı tesislerinde yer edinmekte güçlük çekmesi genel bir ikincilleştirme hikayesinin bir parçası olarak okunabilir. Fakat bu değerlendirmelere ek olarak futbolcu Şermin, kadın futbolunu izlemeye başka altyapı takımlarından çok taraftar geldiğini ve bunun nedeninin de kadınların “götüne başına bakma isteği” olarak yorumlandığını anlattı. Şermin’e göre Fulya’dan gönderilmelerinin ardında böyle bir gerekçelendirme vardı.

Bu gerekçelendirmeyi başkalarından duymadım, öte yandan “sahici” olup olmadığı antropolojik olarak benim için ikinci planda. Bu kadının kendi yerinden edilme hikayesini bu şekilde okumuş olması, böyle anlamlandırması kendi içerisinde kıymetli bir veri. Bu anlatı kadının iç sahasında ya da “evinde” var olmasını cinselleştirme üzerinden bir sakınca ve itilme olarak deneyimlediğine işaret ediyor, önceki barınamama alıntılarına da bir katman ekliyor. Douglas’ın vurguladığı gibi, burada varoluş (yani “var” olma hali) kadınlığın cinselleştirilmesi üzerinden anlamlandırılıyor ve bu var olunan yerin yanlış ve sakıncalı bir yer olduğu hükmüyle sonuçlanıyor. Burada görüldüğü ve Nirmal Puwar’ın (2004) da söz ettiği gibi, futbolda kadınlar “mekan işgalcileri,” (“*space invaders*”) çünkü hem kavramsal hem de fiziksel olarak bazı sınırları tehdit ediyorlar, zorluyorlar hatta geçiyorlar (ayrıca bkz. Black ve Fielding-Lloyd 2019).

Beşiktaş’ın erkek A takımı maçlarını 2013’te yenilenen, kırk bini aşkın kişilik Vodafone Park Stadyumu’nda oynuyor. Kadın takımının ise bu stadyumla olan ilişkisi son derece çetrefilli. Büke’ye göre “Vodafone’da pek yer[leri] yok.” Örneğin, şampiyon oldukları 2019 sezonunun kupasını almak için kendilerine Vodafone Park’ta bir tören düzenleniyor. Bana anlatılana göre, takım töreninin ya devrede ya da maçtan hemen önce olmasını istiyor. Bu şekilde tribünler dolu olabilecek, onlar da taraftarı selamlayabilecekler. Buna izin çıkmıyor. Stadyuma erkek takımının ısınma idmanından önce giriyorlar (ki girerken kendi yaka kartları olmadığı için ışıkçı, teknisyen, vs. ekibinin yaka kartlarını kullanabiliyorlar); boş stadyumda kupa kaldırıyorlar. Bir keresinde ise takım erkek takımıyla birlikte ısınmaya çıkmak istiyor. Bu talepleri de reddediliyor. Şermin’e göre: “İstemediler. Bizim erkek takımıyla karışmamızı, konuşmamızı, temas etmemizi istemediler.”

Başka bir takımda ve milli takımda oynayan Serpil kadın futbolunun nasıl algılandığına ilişkin konuşurken şöyle anlattı:

A takımından bizi uzaklaştırmaya çalışıyorlar. Ayrı tutmaya çalışıyorlar. Onlarla karşılaşalım istemiyorlar. Ne olur yani biz onları görsel, ne olacak ki? En fazla iyi bir şey olur. Motivasyon olur. Hayır görüşelim istemiyorlar.

Bu karıştırmama, katıştırmama, karşılaştırmama anlatıları Douglas’ın sınır-aşımı tehdidi kavramsallaştırmasını hatırlatıyor. Kadının futbola, futbolun erkekliğine girmesi, adeta işinden olmayan (olmadığı düşünülen) “iş”e karışması, kupasıyla, bacağıyla orada olması “istenmiyor.” Bu istenmeme halini dile getiren futbolcular durumu anlamlandırmakta güçlük çekti. Çok fazla üzerinde durulmasa da kadınların erkek takımlarının konsantrasyonunu dağıtma ihtimalinden söz edildi - ki bu da kadının futbolu bir “iş” olarak icra edebileceğini yok sayan, heteronormatif bir cinselleştirme hamlesi.

Vodafone Park özelinde, kadınların içeri alınmaması, kulüp aktörleri tarafından çoğu zaman çimin kıymetine bağlanıyor. Çimin zarar görmesinin kulüp için ne kadar büyük bir kayıp olacağı vurgulanıyor. Kadın futbolcular bu anlatıları doğrularcasına stadyumda buldukları zamanlarda mütemadiyen (krampon giyiyor olsalar bile) “çimlere basmayın” uyarılarına maruz kaldıklarını belirttiler. Sponsorluk tarafından bir katılımcı ise durumu bana şöyle ifade etti: “Burası mabet. Bu çimleri o adamlar öpüyor. Orada bir kadının olmasını tahayyül dahi edemiyorlar.” Dolayısıyla kadının Vodafone’dan engellenmesi, yine Douglas’ı hatırlatacak biçimde, kutsal olanın kirlenmemesi, tehlikenin kutsala müdahale etmemesi için alınmış bir önlem. Yani kadının verdiği düşünülen “zarar” maddi olmaktan çok sembolik ama kendini fiziksel bir dışlamayla gösterebiliyor. İşte bütün bu yüke sahip olduğu için kadın takımının Vodafone’da maç yapmış olması mühim.

Kadının futbol alanı üzerinde bir iddiası olmasının aykırılığı ve tehditkarlığı spor gazeteciliği penceresinden bakıldığında da karşımıza çıkıyor. Görüştüğüm bir spiker, Canan, bana bir kadın olarak futbol yorumcusu olmanın neredeyse mümkün olmadığını anlattı. Buna göre, erkek futbolu çok “değerli” bir yayın ve bir kadına “emanet edilmesi” söz konusu bile değil. Kendi deneyimindeki (on yıl bu işi yapmış bir profesyonel) bir erkek spikerin çoktan futbol anlatmaya başlamış olacağını, kendisinin ise kariyerine ilişkin bu ihtimalin bile değerlendirilmediğini söyledi. Futbolda kadın sesinin “tırmaladığı” algısını şöyle yorumladı:

Bak, futbol erkeklerin hiçbir kadınla konuşmadıkları bir konu. Düşün adam bunu karısıyla bile paylaşmıyor. Özel bir alan bu. Erkeğe özel alan. Ve buraya bir kadın sesi girmesi, gerçekten bir işgal olarak algılanıyor. Spiker dediğin aslında bir hikaye yaratıyor. Evin içine giriyor. Yani mesela güzel bacaklı bir kadından spor haberi dinleyebiliyor adam ama doğrudan maçın içine girerse o zaman bambaşka anlamları oluyor, çok daha derin oluyor. İzleyici o ses, o spiker sayesinde o hikayenin bir parçası oluyor. Ve bu bir kadın sesi olduğu zaman, o deneyimi bir kadınla paylaşmak zorunda kalmış oluyor.

Kadın sesinin futbola süzülen bir “işgal” olarak kabul edildiğini dile getiren bu anlatı aslında kadının bedeninin (bu örnekte sesinin) futbolun içinde olmasının nasıl derin bir sınır aşımı olduğunu ifade ediyor. “Tırmalayan,” “işgal eden” o sesi futbol maçının dışında tutmak dünyanın bilindiği gibi devam etmesi, düzenin ve güvenliğin tesis edilmesi için bir koşul, bir ihtiyaç oluyor. Öte yandan Canan’a göre, bir kadın spikerin (medyada temsil bulunduğu nadir durumlarda) kadın futbolunu yorumlaması görece daha pürüzsüz çünkü bu yayın erkek spikerler ve kanal otoriteleri tarafından aynı şekilde “değerli” bulunmuyor, hatta “iş” değil “angarya” olarak yorumlanıyor. Kadın futbolunun kendisinin bir “iş” olarak düşünülmemesine paralel olarak yayınının da işten sayılmadığı bu düzene rağmen, kadın futbolu yorumculuğu bir kadın spikere verildiğinde bu bir “lütfetme” anlayışıyla ve ek mesai bedeliyle olabiliyor.

Kadının futboldan ötelenmesinin, futbolun onun için “yanlış yer” olduğunun bir dışavurumu da homofobi. Cassandra Ogunniyi (2014) şöyle açıklıyor:

Futbol öncelikle bir “erkek oyunu” olarak anlaşıldığı için, futbola katılan kadınlar sapkın oluyorlar. Bu kadınlar hem medyanın, hem oyun alanlarının hem de finansal desteğin çeperine koyuluyorlar; çeperde muamele görüyorlar. “Doğallık” anlatıları onları erkeklik alanlarına el uzatmaktan alı koymak için kullanılıyor. Lezbiyen damgaları da onları cinsel olarak muğlak ve sapkın bir kategoriye sokarak daha da fazla dışlıyor. (543)¹⁰

Burada da anlatıldığı gibi, özellikle dış görünüş açısından “kadınsı” normlara uyan kadınlar için futbol görece daha rahat var olunabilen bir alan (da Costa 2014, Fisher ve Dennehy 2015, Ben Porat 2020, Peeters, Elling ve Van Sterkenburg 2019). Türkiye’de yıllar boyunca futbolcu kadınlar antrenörlerinden saçlarını uzatmalarını gerektirdiği tembih ve talepleriyle top oynadılar. Hatta öyle ki, “kısa saçlı” sıfatı kendi içinde bir ihlal, bir aşım göstergesi haline geldi (ayrıca bkz. Bora 2009). Bunun yanında bacak tüylerinin alınması ya da genel anlamda “bakımlı” olmak gibi koşullar söz konusu. Antrenör Hakan bana şunu anlattı:

Zannediyorlar ki futbol bir erkek oyunudur. O yüzden de erkek gibi olmaya çalışıyorlar. Aslında lezbiyen değiller. Özeniyorlar. Bazıları duygusal bir boşluğu kapatmaya çalışıyor, takım arkadaşlarından ilgi görünce de bu hoşuna gidiyor. Özellikle genç oyuncular saçlarını kesince ben çok sinirleniyorum. Yanlış yani bu. Burada kadın futbolundan konuşuyoruz. “Kadın” diyoruz. “Kadın da futbol oynayabilir” diyoruz. O zaman o kadınlığını öne çıkar. Kadın ol. Yoksa kadın futbolunu antipatik bir şey haline getiriyorsun.

Bu anlatının bir şekilde dillendiğiyle çok kere karşılaştım. Cinsiyet ikiliğinin altı çiziliyor, cinsiyet ifadesinin normlarına göndermeler yapılıyor, eşcinsellik hem ötekileştiriliyor hem de yok sayılıyor. Halbuki, yukarıdaki alıntının sahibi antrenör bana lezbiyen oyuncu oynatmaktan vazgeçse oynatacak kadın bulamayacağını da söyledi. Esas olarak, kadınların ne isterlerse yapabileceklerini ama bunu kulübe getirmemelerini ve “erkeksi” görünmemelerini istediğini belirtti (bu konuda bkz. Caudwell 1999, Harris 2005). Partnerinden ayrılmadığı takdirde oynadığı takımdaki yerini kaybedeceğine ilişkin tehditler, ailelerin lezbiyen kadınları hetero evlilikler yapmaya zorlaması, kadınların sadece şekil itibarıyla makul görünmek için erkek arkadaş gösterme hikayelerini sık sık dinledim. Dolayısıyla kadın futbolu içinde açık lezbiyenliğe de cinsiyet normlarını yeniden üretmeyen ifadelerle de yer olmadığını söylemek mümkün.¹¹

Araştırmamın katılımcıları arasındaki iki eski futbolcu da açık eşcinseller. Biri, Serra, Türkiye’de özellikle 2010’larda sayısı artan alternatif, kuir futbol takımlarından birinde hâlâ oynamakta (bu takımlarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Aktan 2018). Serra’nın anlatısına göre lezbiyenlerin futbolun içinde var olması ve görünür olması kendi içinde “özcürleştirici” bir şey çünkü bu alan hem kadınlara hem lezbiyenlere tarih içinde

ve birçok yerde açık açık reddedilmiş, yasaklı bir alan. Diğer eski futbolcu Maud ise lezbiyen kadınların doğrudan futbol normlarını tehdit ettiğini çünkü hem futbola giren kadınlar olarak bir sınırı aştıklarını, hem de lezbiyen olarak cinsel ve cinsiyet sınırlarını aştıklarını anlatıyor. Dolayısıyla bu çifte aşım, hem toplumsal, hem de futbol özelinde sıkı sıkıya sarılan normları tehdit ediyor, düzeni bozuyor. Kadın, ve bu örneklerde özel olarak lezbiyen kadın, futbolun tehlikeli ötekisi olarak karşımıza çıkıyor.

Bir futbolcu katılımcı bana destek ve sponsorluk eksikliğini anlatırken, biraz da tedirgin bir ifadeyle, “sanırım burayı kendi alanları olarak görüyorlar” dedi. “Acaba biz onları tehdit mi ediyoruz?” diye ekledi. Daha deneyimli ve yaşça daha büyük olan bir antrenör, Özlem, ise “Bizi birer tehdit olarak görüyorlar. Görünler de zaten!” diye çıkıştı. Aslında bir tehdit olarak görülüyor olmayı değersizleştirmenin, önemsizleştirmenin tersi olarak kurguladı, en azından varlıklarının idrak edildiğinin bir göstergesi olarak yorumladı. Halbuki kadının varlığının bir “tehdit” olarak idrak edilmesi, tam da onun futbol alanındaki varlığının “yersiz,” “yanlış,” “olmaması gereken” bir şey olduğunun, işgalci, sınırları tehdit eden ve son kertede tehlikeli bir şey olduğunun ifadesi. Tehdit algısı, işinden olmayan işe karışma değerlendirmesinden besleniyor, hem kadını itmeye hem de normatif kadınlığı yeniden üretmeye hizmet ediyor.

Sonuç yerine

Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda Beşiktaş’ın kadın takımının Vodafone Park’ta maç yapması anlamı yüklü bir gelişme. Bu maçın organize edilmesi için Beşiktaş kulübü, özellikle de altyapıdan sorumlu yöneticiler, kendi kulüpleriyle de dahil olmak üzere, uzun mücadeleler verdiler. Sonunda maç Vodafone sponsorluğunda yine Vodafone’un desteklediği Atletico de Madrid takımıyla bir dostluk maçı olarak ve bir kadınlar günü etkinliği olarak organize edildi. Yani kadınlar bu sahaya girdiler ama gündelik futbol hayatının işleyişi içinde değil, sıra dışı (sıranın dışına çıkan) bir etkinlik ve bir pazarlama kampanyasının öğeleri olarak girdiler.

Futbol içinde kadınların ötekileştirmesi bu yazıdaki referansların da gösterdiği gibi Türkiye’ye özgü bir şey değil; bunun kendisi önemli bir veri. Daha önce de söz ettiğim gibi, kadın futbolunun öne çıktığı birden çok yerde hâlâ eşit işe eşit ücret mücadelesi devam ediyor (Archer ve Prange 2019). Yaptığım futbolcu görüşmelerinde söz eşitliğe geldiğinde ben de bu örnekleri verdim. Aldığım cevaplar ise, neredeyse ağız birliği yapmış gibi, futbolcuların “biz henüz orada değiliz” değerlendirmeleri oldu. Bu cevabı ayrıntılandırmalarını dilediğimde aslında mücadelenin devam ettiği başka ülkelerdeki kadın futbolu ortamlarına öykündüklerini, Türkiye’de maddi (ücretlendirme, tesis, konaklama, fiktür, sağlık, vs.) ve manevi (değer verilme, destek görme, sporcu sayılma, vs.) koşullara ilişkin daha “temel” sorunlar tespit ettiklerini gördüm.

Yine burada anlatılan ikincilleştirme hikayelerinin erkek altyapı takımları için de geçerli olduğundan söz edilebilir. Burada da kadınların durumunu ayrı kılan, yukarıda da birbirine bağlayarak gösterdiğim, iki önemli etken var: Birincisi erkekler bu alanın sahipleri. Burası onların yeri, onlar buraya aitler ve birer tehdit unsuru değiller. Hem bu nedenle, hem de bu algıyı besleyecek şekilde onların futbol oynuyor olması (potansiyel de olsa) bir “iş” olarak görülüyor. Reşit olmayan erkek futbolcular bile profesyonel imzalar atabiliyor, yeri geldiğinde tüm ailelerine gelir sağlayabiliyorlar. Antrenörler erkek futbolcularına “sporcu yetiştirme” gözüyle, kadın futbolcularına ise “toplumsal sorumluluk projesi” olarak bakıyorlar.

Son olarak, burada anlatılanlar elbette kadın sporuna bakışın ve kadın sporu algısının bir tezahürü (bkz. Hargreaves 1994, Hargreaves 2000, Guttman 1991, Messner 1992). Türkiye’de de kadın ve spor ilişkisinin ta kendisi buranın esas sahibini ve ötekiyi tanımlayacak biçimde kurulu (bkz. Pfister ve Hacısoftaoğlu 2016, Koca ve Hacısoftaoğlu 2011). Bu ötekileştirme durumu fiziksel aktivitenin bütününe ilişkin olabildiği gibi, erkeklikle özdeşleştirilen sporlarda, örneğin boks, daha belirgin (Emir, Karaçam ve Koca 2015). Futbolun ve kadın futbolunun bu yıldız haritasındaki önemi ise hem var olan bu örüntüleri yansıtmışından, hem de ülkede farklı ölçeklerde eyleme, izlenme, desteklenme, bilinme, görülme, takip edilme, değerlendirme ve siyasileşme açılarından diğer spor branşlarına göre çok daha yoğun ve yaygın olmasından kaynaklanıyor.

Bu yazıda anlattıklarımın bir açıdan daha çözümlemeye değer olduğunu düşünüyorum. Geçtiğimiz birkaç sene içinde ülkede kadın futbolu üzerine atlet, antrenör, yönetici ve akademisyenleri bir araya getiren organizasyonlar oldu. Bu kapsamda özellikle Kadınlar için Spor ve Fiziksel Aktivite Derneği’nin (KASFAD) çalışmaları ve kadın futbolunun belli başlı aktörleriyle kuvvetli ilişkileri var (Öztürk ve Göktürk 2018). Bu çalışmaların medya görünürlükleri artmaya ve mesela “kadın futbol inisiyatifi,” ya da “kadın futbol ağı” gibi sosyal medya hesapları ilgi görmeye başladı. TFF’de yaptığım görüşmeler sırasında ise doğrudan kadın sporcuların haklarına korumaya ilişkin bağımsız bir sivil toplum girişiminin kurulum aşamasında olduğunu öğrendim.

Öte yandan ben araştırmam süresince görüştüğüm kadınlara maruz kaldıkları ayrımcılıkla ilgili harekete geçip geçemeyeceklerini, bu konuda herhangi bir örgütlenme olup olmadığını sorduğumda, her seferinde “hayır” cevabının aldım. İş koşullarının getirdiği prekar durumun kendilerini bağladığını, homofobi gibi konularla ise baş edecek donanım ya da desteğe sahip olmadıklarını anlattılar. Bununla beraber bazı daha genç futbolcu katılımcıların (17-22 yaş arası) bir miktar daha umutlu ve değişime ön ayak olmak konusunda şevkli olduğunu gördüm. Bu konuyu ayrıntılandırdıklarında söz ettikleri sponsorlukların artması, kadın teknik sorumlu sayısının artması, uluslararası düzlemde kadın futbolunun ve kadın futbolcu figürlerin görünürlüğünün yükselmesi, Türkiyeli kadın futbolcuların yurt dışı takımlara transfer olması ya da yurt dışında futbol bursuyla üniversite okuyabilmeleri gibi deneyim ve gelişmeler oldu. Fakat onlar da yine tek uğraş ya da kariyer olarak futbol oynamanın kadınlar için gerçekçi bir hedef olduğu kanısında değildiler.

Dolayısıyla, son dönemde farklı kadın futbolu aktörlerini bir araya getiren sivil toplum mücadeleleri benim araştırmamda doğrudan öne çıkmadı. Öte yandan, özellikle genç bazı futbolcuların kendilerini küresel olarak zenginleşen kadın futbolu evreninin bir üyesi olarak görmeleri ve bu bakış açısı sayesinde futbol içindeki varlıkları konusunda görece daha güvende hissetmeleri dolaylı olarak ülkedeki kadın futboluna ilişkin başlatılmış olan mücadelenin bir yankısı, aynı evrenin bir bileşeni olarak düşünülebilir.

Yukarıda anlatılanlara ek olarak Vodafone Park'taki maç Türkiye'de futbol izlemenin kurallarının da dışına çıkmaya izin verecek biçimde yapılandırıldı. Sporda Şiddet ve Düzensizliği Önleme Kanunu'nun gerekliliği olan Passolig ve e-bilet sistemi kullanılmadı. Maç için kağıt bilet basıldı ve biletler taraftara bedelsiz olarak verildi. Bu da aslında beraberinde endüstriyel futbolun ittiği, ötediği taraftar gruplarının adım atamadıkları stadyuma gelebilmelerini, yine itilen, ötelenen birçok taraftarlık pratiğinin (içkili maça gelmek, meşale yakmak, küfürlü tezahürat gibi) icra edilebilmesini sağladı. Benim için bu maç tam da “olmaması yerde olanların” bir araya gelmesini deneyimlediğim bir etkinlik oldu. Kırk beşinci dakikada, olmaması gereken yerde olan 15-16 yaşlarında bir genç oğlan midesinde kalması gereken muhteviyatı, olmaması gereken yere, benim ceketimin arkasına doğru boşalttı. Olmaması gereken yerde olan tehditkar kadınlar, olmaması gereken yerde olan tehditkar taraftar bu “iğrenç” kusmukla buluştu. Futbolun içinde olmaması gerekenler hep bir ağızdan dışa vuruldu. Hoparlörlerden “ben varım” çınladı. Var olanlar orada olmaması gerektiği düşünülenlerdi.

¹Bu takımda irtibat kurduğum futbolcu İstanbul'a maç için geldiklerinde kendisiyle görüşebileceğimi belirtti. Takım geldiğinde tek görüşme imkanım bu grup görüşmesi oldu.

²Az sayıda görüşmeyi telefonda yapmış olmam bu katılımcıların yurt ya da şehir dışında olmalarından ve onları ziyaret edemediğimdendir.

³Her aktör kategorisinden kaç kişiyle konuştuğum saha çalışmasındaki erişilebilirlik kısıtlarıyla belirlendi. Burada yer verdiğim alıntılar beş ayrı futbol takımı, federasyon, medya ve sponsor temsilcilerine ve iki eski futbolcuya ait. Araştırmanın çeşitli aşamalarında katılımcılara erişmemi sağlayan Cem Tınaz, Emir Güney, Deniz Nihan Aktan, Elzem Seren Dinç, İlnur Hacisoftaoğlu, Sarp Samuray, Hazal Bayazıt ve Burkal Efe'ye teşekkür ederim. Bu araştırmanın bir kısmında Kerem Tokel bana asistanlık yaptı. Araştırmaya katkısı ve birlikte gittiğimiz maç sonrası aldığı notlar, gündeme getirdiği soru(n)lar için kendisine teşekkür ederim. Bu araştırmanın ilham kaynağı Georgetown University Qatar'daki "Ortadoğu'da Futbol Çalışma Grubu" katılımcılarına ayrıca teşekkür ederim.

⁴2003-2006 yılları arasında verilen ara konusunda hem saha bulgularım hem de bu konuyla ilgili kaynaklar farklı gerekçelendirmelere işaret ediyor (bkz. Çolak, Barboros ve Yenidünya 2019, Orta 2014, Öztürk 2017) Ara ve ardındaki hikayeler, bu makale kapsamında olmayan ayrı bir araştırma konusudur.

⁵Lisanslı futbolcu sayılarına ve cinsiyet dağılımına ilişkin, TFF'deki irtibatlarımın da doğruladığı üzere, resmi veri yayımlanmıyor. Toplam futbolcu sayısının 600.000 üzerinde olarak açıklandığı bir röportaj için bkz. Dixon 2020.

⁶Türkiye ve Kürt azınlık ilişkisinin çeşitli boyutları sporda da kendini gösteriyor. Genel bir okuma için bkz. Yeğen 2007; Amed Sportif Faaliyetler kulübüyle ilgili bkz. Irak 2018; Amed'in isim değişikliğiyle ilgili bkz. *Birgün* 2017.

⁷Profesyonel statüye sahip olmanın idealize edilmemesi gerekir. Bu konuyla ilgili Danimarka ve İsveç örnekleri için bkz. Kjær ve Agergaard 2013; ayrıca Avrupa'da kadın futbolu ve profesyonelleşme üzerine bkz. Williams 2013.

⁸Veri ve kimliğin eşleştirilememesi kuralı çerçevesinde tüm katılımcı isimleri mahlaslıdır.

⁹Takımın 2019-2020 sezonunda tekrar Fulya'ya dönmüş olmasını 2019 şampiyonluğuyla kendisini "kanıtlamış" olmasına bağlayan katılımcılar oldu.

¹⁰Çeviri yazara aittir.

¹¹Kısa saçlı olmak ve bir dilsel gösterge olarak "kısa saçlı," kadın futbolunda homofobi bağlamında önemli bir konu. Bu bağlam ve konuyu başka bir makalede doğrudan ele alıyorum.

Kaynakça

Aktan, Deniz Nihan. 2018. "Sexuality and Politics on the Football Field." Yayımlanmamış Yüksek Lisans tezi. Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul.

Allison, Rachel. 2018. *Kicking Center: Gender and the Selling of Women's Professional Soccer*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Andersson, Rebecca ve Natalie Barker-Ruchti. 2019. "Career Paths of Swedish Top-level Women Soccer Players." *Soccer & Society* 20(6): 857-871.

Archer, Alfred ve Martine Prange. 2019. "'Equal play, Equal pay': Moral Grounds for Equal Pay in Football." *Journal of the Philosophy of Sport*, 46(3): 416-436.

Arpinar-Avsar, Pinar, Serkan Girgin ve Nefise Bulgu. 2014. "Lady or Woman? The Debate on Lexical Choice for Describing Females in Sport in the Turkish language." *International Review for the Sociology of Sport* 51(2): 178-200.

Ataşehir ekspres. 2016. "Kırmızı Beyazlıların Parolası: Şampiyonluk." 20 Ekim. URL: <http://edergi.atasehir.bel.tr/102016/mobile/index.html#p=22>

Ben Porat, Amir. 2020. "Cosi (non) Fan Tutte: Women's Football 'Made in Israel.'" *Soccer & Society* 21(1): 39-49.

Birgün. 2017. "Kayyum Amedspor'un İsminin Değiştirilmesini İstemiş." 19 Şubat. URL: <https://www.birgun.net/haber/kayyum-amedspor-un-isminin-degistirilmesini-istemis-147450>

Black, Jack ve Beth Fielding-Lloyd. 2019. "Re-establishing the 'Outsiders': English Press Coverage of the 2015 FIFA Women's World Cup." *International Review for the Sociology of Sport* 54(3): 282-301.

Bora, Aksu 2015. *Kadınların Sınıfı: Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası*. İstanbul: İletişim.

Bora, Tanıl. 2009. "Futbolun Kadınla İmtihanı." *Radikal*, 30 Haziran. URL: <http://www.radikal.com.tr/yazarlar/tanil-bora/futbolun-kadinla-imtihani-942886/>

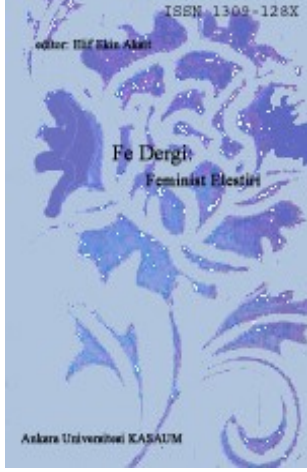
Caudwell, Jayne. 1999. "Women's Football in the United Kingdom: Theorizing Gender and Unpacking the Butch Lesbian Image." *Journal of Sport and Social Issues* 23(4): 390-402.

- Clark, Cassandra. 2011. "Leading or Losing? Women Challenging Male Hegemony in South African Football and the FIFA World Cup." *Soccer & Society* 12(6): 834-849.
- Coche, Roxane. 2016. "Promoting Women's Soccer through Social Media: How the US Federation Used Twitter for the 2011 World Cup," *Soccer & Society* 17(1): 90-108.
- Connell, R.W. 1987. *Gender and Power*. Stanford: Stanford University Press.
- Cox, Barbara ve Richard Pringle. 2011. "Gaining a Foothold in Football: A Genealogical Analysis of the Emergence of the Female Footballer in New Zealand." *International Review for the Sociology of Sport* 47(2): 217-234.
- Cumhuriyet*. 1968. "Hanım Futbolcular Eşlerinden Veya Babalarından İzin Alacaklar." 23 Mart. URL: <https://www.cumhuriyetarsivi.com/katalog/192/sayfa/1968/3/23/8.xhtml>
- Çolak, Alp, İlkey Barboros ve Merve Yenidünya. 2019. "Türkiye'de Kadın Futbolunun Var Olma Mücadelesi." *Maçkolik*, 8 Haziran. URL: <https://www.mackolik.com/futbol/haber/ozel-dosya-1-boeluem-tuerkiyede-kadin-futbolunun-var-olma-mueccadelesi/195rbco5cs3u81pgwky7hqnb32>
- da Costa, Leda Maria. 2014. "Beauty, Effort and Talent: A Brief History of Brazilian Women's Soccer in Press Discourse." *Soccer & Society* 15(1): 81-92.
- Dixon, Ed. 2020. "'It's Our Number ONE Sport, It's in Our DNA:' Can Turkey Climb Back to Soccer's Summit?" *SportsPro*, 21 Şubat. URL: <https://www.sportspromedia.com/interviews/turkish-fa-tff-servet-yardimci-interview-uefa-super-lig-euro-2020>
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger*. New York, NY: Routledge.
- Emir, Esra, Mustafa Şahin Karaçam ve Canan Koca. 2015. "Kadın Boksörler: Boks Ringinde ve Ringin Dışında Sürekli Eldiven Giymek." *Spor Bilimleri Dergisi* 26(4): 136-153.
- Erdoğan, Seyhan ve Gülay Toksöz. 2013. "The Visible Face of Women's Invisible Labor: Domestic Workers in Turkey." *ILO: Conditions of Work and Employment Series* 42. Cenevre: ILO.
- Federici, Silvia. 1975. *Wages Against Housework*. Bristol: The Power of Women Collective (için) Falling Wall Press.
- Fisher, Caitlin ve Jane Dennehy. 2015. "Body Projects: Making, Remaking, and Inhabiting the Woman's Futbol Body in Brazil." *Sport in Society* 18(8): 995-1008.
- Fozooni, Babak. 2008. "Iranian Women and Football." *Cultural Studies* 22 (1): 114-133.
- Glazer, Nona Y. 1984. "Servants to Capital: Unpaid Domestic Labor and Paid Work." *Review of Radical Political Economics* 16(1): 61-87.
- Göktürk, Erdem. 2020. "Kadın Futboluna Dair 7: O Zaman Ne Yapmalı?" *Gazete Duvar*, 24 Haziran. URL: <https://www.gazeteduvar.com.tr/spor/2020/06/24/kadin-futboluna-dair-7-o-zaman-ne-yapmalı/>
- Guardian*. 2019. "US Women's Team Sues US Soccer Over 'Institutionalized Gender Discrimination.'" 8 Mart. URL: <https://www.theguardian.com/football/2019/mar/08/usa-womens-team-sues-us-soccer-pay-equality>
- Guttmann, Allan. 1991. *Women's Sports: A History*. New York: Columbia University Press.
- Hargreaves, Jennifer. 1994. *Sporting Females: Critical Issues in the History and Sociology of Women's Sport*. Londra: Taylor and Francis.
- Hargreaves, Jennifer. 2000. *Heroines of Sport: The Politics of Difference and Identity*. Oxon: Routledge.
- Harris, John. 2005. "The Image Problem in Women's Football." *Journal of Sport & Social Issues* 29(2): 184-197.
- Harkness, Geoff. 2012. "Spring forward: female Muslim soccer players in Iraqi Kurdistan." *Soccer & Society* 13(5-6): 720-738.
- Hochschild, Arlie Russel. 1983. *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press.

- Hjelm, Jonny. 2011. "The Bad Female Football Player: Women's Football in Sweden." *Soccer & Society* 12(2): 143-158.
- Irak, Dağhan. 2018. "Kurdish Identity and Sports in Turkey." *Society Register* 2(1): 59-76.
- Karaçam, Mustafa Şahin ve Canan Koca. 2019. "Men's Resistance to Gender Equality in Sports Governance." Agnes Elling, Jorid Hovden ve Annelies Knoppers (der.), *Gender Diversity in European Sport Governance* içinde (25-35), Oxon: Routledge.
- Kjær, Jørgen Bagger ve Sine Agergaard. 2013. "Understanding Women's Professional Soccer: The Case of Denmark and Sweden." *Soccer & Society*, 14(6): 816-833.
- Koca, Canan ve Hacısoftaoğlu, İlknur. 2011. "Struggling for Empowerment: Sport Participation of Women and Girls in Turkey." Tansin Benn, Gertrud Pfister ve Haifaa Jawad (der.), *Muslim Women and Sport* içinde (154-166), Oxon: Routledge.
- Kotiswaran, Prabha. 2011. *Dangerous Sex, Invisible Labor: Sex Work and the Law in India*. Princeton: Princeton University Press.
- Leinaweaver, Jessaca. 2008. *The Circulation of Children: Kinship, Adoption, and Morality in Andean Peru*. Durham, NC: Duke University Press.
- Magee, Jonathan, Jayne Caudwell, Katie Liston ve Sheila Scraton. 2007. *Women, Football and Europe: Histories, Equity and Experience*. Berkshire: Meyer & Meyer Sport.
- Meân, Lindsey. 2001. "Identity and Discursive Practice: Doing Gender on the Football Pitch." *Discourse & Society* 12(6):789-815.
- Messner, Michael A. 1992. *Power at Play: Sports and the Problem of Masculinity*. Boston: Beacon Press.
- Ogunniyi, Cassandra. 2014. "Perceptions of the African Women's Championships: Female Footballers as Anomalies." *Sport in Society* 17(4), 543.
- Orta, Lale. 2014. "Women and Football in Turkey." *International Journal of Humanities and Social Sciences* 4(7-1): 85-93.
- Ortner, Sherry B. 1974. "Is Female to Male as Nature is to Culture?" Michelle Zimbalist Rosaldo ve Louise Lamphere (der.), *Woman, Culture, and Society* içinde (68-87). Stanford: Stanford University Press.
- Özgen, İlhan. 2014. "Bir Dinarsu Vardı, N'oldu?" *Topraksaha*. URL: <http://topraksaha.net/03/2014/bir-dinarsu-vardi-noldu/>
- Öztürk, Pınar. 2017. "Kadın Futbolcuların Futbol Alanındaki Deneyimleri." Yayımlanmamış Doktora tezi. Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Öztürk, Pınar ve Canan. Koca. 2015. "Futbolun 'Ötekisi' Kadınlar, Fotoğrafın 'Ötekisi' Fotoromanı Yazıyor." *Moment Dergi* 2(2): 157-183.
- Öztürk, Pınar ve Canan Koca. 2018. "Futbolda Kadınlar: Bir Sosyal Alan Olarak Kadın Futbol Takımının Analizi." *Türkiye Klinikleri* 10(3): 150-163.
- Öztürk, Pınar ve Erdem Göktürk. 2018. *Kadın Futbol Çalıştay Raporu*. URL: <https://www.kasfad.org/?p=2662>
- Peeters, Rens, Agnes Elling ve Jacco Van Sterkenburg. 2019. "WEURO 2017 as Catalyst? The Narratives of Two Female Pioneers in the Dutch Women's Football Media Complex." *Soccer & Society* 20(7-8): 1095-1107.
- Pfister, Gertrud. 2015a. "Assessing the Sociology of Sport: On Women and Football." *International Review for the Sociology of Sport* 50(4-5): 563-569.
- Pfister, Gertrud. 2015b. "Sportswomen in the German popular press: A Study Carried Out in the Context of the 2011 Women's Football World Cup." *Soccer & Society* 16(5-6): 639-656.

- Pfister, Gertrud ve Ilknur Hacisofoaolu. 2016. "Women's Sport as a Symbol of Modernity: A Case Study in Turkey." 33(13): 1470-1482.
- Puwar, Nirmal. 2004. *Space Invaders: Race, Gender and Bodies Out of Place*. New York, NY: Berg.
- Ravel, Barbara ve Marc Gareau. 2016. "'French Football Needs More Women like Adriana'? Examining the Media Coverage of France's Women's National Football Team for the 2011 World Cup and the 2012 Olympic Games." *International Review for the Sociology of Sport* 51 (7): 833-847.
- Scraton, Sheila, Kari Fasting, Gertrud Pfister ve Ana Bunuel. 1999. "It's Still a Man's Game?: The Experiences of Top-level European Footballers." *International Review for the Sociology of Sport* 34(2): 99-111.
- Stewart, Kenda R. "A hobby or Hobbling? Playing Palestinian Women's Soccer in Israel." *Soccer & Society*, 13(5-6): 739-763.
- Stirling, Louise ve John B. Schulz. 2011. "Women's Football: Still in the Hands of Men." *International Sport Management Journal* 7(2): 53-78.
- Talimciler, Ahmet. 2020. "Futbolu Yönetenlerin Görmezden Geldiği Kadınlar Futbolu." *T24*, 13 Haziran. URL: <https://t24.com.tr/yazarlar/ahmet-talimciler/futbolu-yonetenlerin-gormeZden-geldigi-kadinlar-futbolu.26998>
- Themen, Kate. 2016. "Female Football Players in England: Examining the Emergence of Third-space Narratives." *Soccer & Society* 17(4): 433-449.
- Toklucu, Murat. 2016. "Futbol Kadını Bozar Mı?" *5 Harfliler*. 4 Nisan. URL: <http://www.5harfliler.com/futbol-kadini-bozar-mi/>
- Williams, Jean. 2003. *A Game for Rough Girls?: A History of Women's Football in Britain*. Londra: Routledge.
- Williams, Jean. 2013. *Globalising Women's Football: Europe, Migration and Professionalization*. Bern: Peter Lang.
- Yeğen, Mesut. 2006. "Turkish Nationalism and the Kurdish Question." *Ethnic and Racial Studies* 30(1): 119-151.
- Zimmerman, Jess. 2015. "Where's My Cut?": On Unpaid Emotional Labor." *The Toast*, 13 Temmuz. URL: <https://the-toast.net/2015/07/13/emotional-labor/>

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



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 12, Sayı 2
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

Modern Yoganın Analizi: Cinsiyetlendirilmiş Bir Sosyal Alan

*Özge Duman
Canan Koca*

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 20 Aralık 2020

Yazı Gönderim Tarihi: 24.08.2020

Yazı Kabul Tarihi: 19.11.2020

Bu makaleyi alıntılanmak için: *Özge Duman, Canan Koca, “Modern Yoganın Analizi: Cinsiyetlendirilmiş Bir Sosyal Alan” Fe Dergi 12, no. 2 (2020), 59-73.*

URL: http://cins.ankara.edu.tr/24_5.pdf

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

Modern Yoganın Analizi: Cinsiyetlendirilmiş Bir Sosyal Alan

Özge Duman*

Canan Koca*

Yoga, Batı'da fitness kültürü içerisinde gelişmesiyle bir değişime uğramış ve kültürel endüstrinin bir parçası haline gelmiştir. Bu çalışmada, yoganın bu değişen yapısını anlayabilmek için yoga alanı, Bourdieu'nün eylem kuramı kullanılarak bir sosyal alan olarak analiz edilmiştir. Bireysel görüşmeler (10 yoga eğitmeni ve 10 yoga uygulayıcısı) ve üç ay süren katılımlı gözlem ile elde edilen verilerin analizi sonucunda üç temaya ulaşılmıştır: Yoga topluluğunun habitusu, yoga alanını cinsiyetlendiren doksalar, yoga alanında hakim olan sermayeler. Araştırma bulguları, Türkiye'de yoga alanının kendine özgü habitusu olduğunu, beden sermayesinin değer gördüğünü ve alanın aktörleri tarafından yeniden üretilen doksalarıyla birlikte cinsiyetlendirilmiş bir sosyal alan olduğunu göstermektedir. Sonuç olarak, Türkiye'de modern yoga alanı kapitalist tüketim toplumuyla yakından ilişkilidir ve bu alanda toplumsal cinsiyet kalıp yargıları yeniden üretilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Modern yoga, Bourdieu, toplumsal cinsiyet

ANALYSIS OF MODERN YOGA: A GENDERED SOCIAL FIELD

Yoga has undergone a change in the Western world with its development in fitness culture and has become a part of the cultural industry. In this study, we analyzed yoga as a social field by using the action theory of Bourdieu to understand this changing structure of yoga. After the analysis of data obtained through individual interviews with 10 yoga practitioners and 10 yoga trainers, and three months participant observation, three themes were obtained: the habitus of yoga community, gendering doxas of the field of yoga, and prevailing capitals in yoga. The findings showed that yoga in Turkey has own habitus and body capital is a valued capital. Actors in the field reproduced the gendered doxas and thus, the field become a gendered social field. As a result, modern yoga in Turkey is a field where gender stereotypes are reproduced and it has a close relationship with the capitalist consumption.

Keywords: Modern yoga, Bourdieu, gender

Giriş

Hindistan'da bir yaşam felsefesinin parçası olarak çok uzun yıllardır uygulanan, fiziksel ve zihinsel bir pratik olan yoga, günümüz Batı dünyasında sağlık problemleri olan insanları tedavi etmek, sporcuların performanslarının iyileştirilmesine katkı sağlamak, modern hayatın stresinden uzaklaşmak ve fiziksel uygunluğu arttırmak amacıyla kullanılmaktadır (Singleton, 2013; Wittich, 2013). Yoga, fitness-terapi karışımı bir aktivite olarak yeni bir içerik kazanmış, uygulaması değiştirilerek yeniden yapılandırılmış ve Batılı fiziksel kültür çalışmalarına benzer hale getirilmiştir. Yoganın geçmişten bugüne gelişimi düşünüldüğünde, yoganın doğduğu topraklarda erkeklerin egemen olduğu bir pratik iken, Batı dünyasında kadınların ağırlıkta olduğu bir kültürel endüstri haline geldiği görülmektedir. Geleneksel yoganın Batı dünyasında modernleşmesini içeren bu değişim, bu araştırmayı gerçekleştirmemizin hareket noktasını oluşturmaktadır. Bu doğrultuda araştırmada, Batı dünyasındaki modern yogayı bir sosyal alan olarak analiz ederek alanın habitusunu oluşturan yaşam tarzlarını, alışkanlıkları, değerleri, sermaye türlerini ve kabul gören doksaları ortaya çıkarmayı amaçladık.

* Hacettepe Üniversitesi, Spor Bilimleri Fakültesi Sporda, Sosyal Alanlar Yüksek Lisans Mezunlu, Orcid: 0000-0002-9403-9226, ozgedumanmi@gmail.com, Yazı Gönderim Tarihi: 24.08.2020, Yazı Kabul Tarihi: 19.11.2020

* Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Spor Bilimleri Fakültesi, Rekreasyon Bölümü, Sporda Sosyal Alanlar Anabilim Dalı, Orcid: 0000-0001-7484-0545, canankoca@hacettepe.edu.tr, Yazı Gönderim Tarihi: 24.08.2020, Yazı Kabul Tarihi: 19.11.2020

Bu çalışmayı, farklı yoga sistemlerine yönelik derslerin ve eğitmen eğitimi programlarının yürütüldüğü yoga stüdyosunda gerçekleştirdik. Bu stüdyoda üç ay süren katılımlı gözlem yaparken aynı zamanda 10 yoga eğitmeni ve yoga derslerine katılan 10 yoga uygulayıcısıyla bireysel görüşmeler yaptık. Sayısal ve kültürel olarak kadınların baskın olduğu yoga alanında kadınlarla birlikte erkeklerle de bireysel görüşmeler yapmayı tercih ettik. Bu verilerin analizi sonucunda ulaştığımız bulguların anlaşılabilmesi için makalede öncelikle modern yoganın bir sosyal alan olarak tarihsel arka planın anlaşılmasında yardımcı olacağını düşündüğümüz yoganın modernleşmesinin tarihini kısaca sunduk. Sonra, araştırmanın kuramsal çerçevesini oluşturan Pierre Bourdieu'nün eylem kuramını yoga alanıyla ilişkilendirerek anlattık.

Geleneksel yoganın modernleşmesi

Yogadan ilk kez M.Ö. 2500 yıllarına ait kutsal yazılar olan Veda'larda bahsedilmektedir. Yoganın varlığına ilişkin en eski arkeolojik bulgular ise M.Ö. 3000 yıllarına kadar dayanmaktadır. Bugün Hindistan'ın yer aldığı topraklar olan Indüs vadisinde yapılan kazılarda ortaya çıkan bazı taş mühürlerde yoga duruşlarını gösteren figürlere rastlanmıştır. Yoga kavramı, etimolojik açıdan "bir araya getirip bağlamak", "birleştirmek", "sıkı sıkı tutmak" anlamlarına gelen Sanskrit dilindeki *yuj* kökünden türemiştir; aynı manadaki kök Latince'de *jungere*, *jugum*, İngilizce'de *yoke*, Fransızca'da *joug* sözcüklerinin kaynağıdır (Iyengar, 1994). Yoganın etimolojik olarak kelime anlamındaki birleşme ile ifade edilmek istenen, yoganın bedeni ve zihni arındırarak gerçek doğayla birliğe erişme pratiğidir (Iyengar, 2002).

Patanjali'nin ünlü eseri Yoga Sutra'da belirttiği gibi felsefe sistemi olarak geleneksel olan klasik bir yoga vardır ve yoganın Hint düşünce tarihindeki yerini anlamak için bu sistemden yola çıkmak gerekir (Prabhavananda ve Ishwerwood, 2011). Geleneksel yoga sekiz basamaktan oluşur; yama (olumsuzluklardan arınma), niyama (olumlulukları güçlendirme), asana (fiziksel duruş teknikleri), pranayama (nefes egzersizleri), pratyahara (duyuların denetimi), dhara (odaklanma teknikleri), dhyana (meditasyon) ve samadhi (evrenle bütünleşme). Günümüzde modern yogada bu basamaklardan yalnızca üçüne vurgu yapılmaktadır: asana, nefes egzersizleri ve meditasyon.

Modern yoganın yaklaşık 150 yıllık bir geçmişi vardır (Singleton, 2010). Batı dünyasını yogayla tanıştıranların başında gelen Swami Vivekananda, yoganın fiziksel (Hatha yoga) formundan ziyade metafiziksel ve adanmış (Raja Yoga) boyutlarına odaklanmış ve Hindu maneviyatı ile Hint ulusunun temel bir bileşeni olarak eklenmiş yogaya vurgu yapmıştır (De Michelis, 2008). Vivekananda'dan farklı olarak, modern yoganın babası olarak adlandırılan Sri T.K.V. Krishnamacharya, yoganın tarihi kökenlerine dayanan metinleri temel alarak fiziksel duruşlara dayanan Hatha yoga sistemini kurmuştur (Godrej, 2016). İlk tanınmış yogini (yoga yapan kadın) olan Indra Devi ise Amerika'nın ana akım medyasında Hatha yogayı tanıtmada önemli bir rol oynamıştır. Geleneksel olarak, Hint kültüründe yoga kadınlarla öğretilmezdi. Bununla birlikte, kadınların dünya çapında yoganın etkisini arttırmada potansiyeli fark edildikten sonra Krishnamacharya, yoga eğitmeni olması için Indra Devi'yi eğitmiştir. Devi de, içlerinde Gloria Swanson, Jennifer Jones, Robert Ryan ve Marilyn Monroe dâhil olmak üzere birçok Hollywood yıldızına yogayı öğretmiş ve böylece yoganın popülerleşmesine katkıda bulunmuştur (Singleton ve Goldberg, 2013).

De Michelis (2008)'e göre modern yoganın gelişim sürecinde üç ana aşama bulunmaktadır: popülerleşme (1950'lerden 1970'lerin ortasına kadar), güçlenme (1970'lerden 1980'lerin sonuna kadar) ve kültürel etkileşim (1980'lerin sonlarından günümüze kadar). Son aşamada, yoga uygulamalarını standartlaştıran kurumlar ortaya çıkmış ve bazı yoga türleri öne çıkmaya başlamıştır. Araştırmacılar, modern yoganın Batının fiziksel kültürünün önemli bir parçası olan fitness pratikleriyle ilişkilenerken popülerleştiğine vurgu yapmaktadırlar. Yoga Body adlı ünlü kitabında Mark Singleton (2010), De Michelis'in üçüncü aşamasındaki yoganın, fiziksel duruşlara ve nefes çalışmalarına yoğun vurgusuyla Batı fiziksel kültür akımının bir parçası haline geldiğine dikkat çekmiştir. Stirik (1988)'e göre de Batı'da yogaya karşı ilginin artması, 1970'lerde fitness devrimi olarak geçen dönemin bir sonraki parçası olarak gerçekleşmiştir. Markula (2014)'ya göre modern yoga, Batı'nın Doğu kökenli geleneklere olan ilgisinin bir sonucu olarak, meditasyon temeli üzerine kurulmuş yoga dallarından farklı olarak, nefes egzersizleriyle senkronize edilmiş bir dizi bedensel uygulamalara, asanalara dayalı popüler bir fiziksel aktivitedir.

Modern yoganın gelişiminde, neoliberal kapitalizmin rolü göz ardı edilemez. Amerika'da gerçekleştirilen bir araştırmaya göre, 2012 yılından 2016 yılına kadar geçen 4 yılda, ekipman, kıyafet, takı, dergi ve mobil uygulamalar gibi yoga ile ilgili ürünlere ve yoga stüdyolarına, tatillerine, inzivalarına, atölyelerine katılım için yapılan harcamalarla yoga endüstrisi geliri %60'lık bir artış ile 16 milyar dolara ulaşmıştır (Yoga in

America Study, 2016). Yoga yapan bireyler, genel olarak iyi düzeyde ekonomik gelire sahip olan, iyi eğitilmiş, beyaz, evli, orta yaşlı ve çalışan kadınlar olarak karakterize edilmektedir (Markula, 2014; Yoga in America Study, 2016; Park, Braun ve Siegel, 2015). Bu yönüyle geleneksel olarak yalnızca üst kast mensubu erkekler tarafından uygulanan bir dizi spirüel inanç ve bedensel pratik olarak geliştirilmiş olan yoga, modern dünyada kadınların yoğunlukta olduğu bir alan haline gelmiştir (Strauss, 2005; Singleton, 2010). Yoganın tüketim toplumunun önemli bir bileşeni olan medyada temsilinin incelendiği araştırmalarda da yoganın genç, güzel, fit beyaz kadınların yer aldığı bir alan olarak sunulduğu bulunmuştur (Markula, 2014; Vinoski ve ark., 2017; Webb ve ark., 2017; Bhalla ve Moscovitz, 2019).

Dünyanın birçok ülkesine kıyasla Türkiye’de daha kısa bir geçmişe sahip olan yoganın özellikle iki binli yıllar itibariyle yaygınlaştığı görülmektedir. Türkiye’de yoganın yaygınlaşmasında İstanbul ve Ankara gibi büyükşehirlerde bulunan yoga stüdyolarının (Cihangir Yoga, Yoga Şala gibi) ve bu stüdyolarda sunulan uluslararası yoga kurumlarından (Yoga Alliance gibi) onaylı yoga eğitimlik eğitimlerinin rolü büyüktür. Bununla birlikte, Herkes İçin Spor Federasyonu tarafından yoga antrenörlük eğitimlerinin verilmeye başlanması yoganın stüdyolardan spor salonlarına yayılmasında etkili olmuştur. Türkiye’de yoganın gelişim süreci incelendiğinde, Amerika’daki ilerleyişine benzer bir şekilde fiziksel egzersiz ve sağlık temelli bir yapıya sahip olduğu dikkat çekmektedir.

Modern yoga, Türkiye’de akademik araştırma alanına son 20 yılda dâhil olmuştur. Araştırmalar ilk yıllarda fiziksel ve psikolojik etkilerine yönelik tıbbi alanlar üzerine odaklanırken; son 5 yıldır sanat, edebiyat, din, spor ve turizm alanlarına da genişleyerek sosyal ve kültürel boyutuyla da ilgileneilmeye başlanmıştır. Örneğin Gölge (2017)’nin Türkiye’deki yoga topluluğunda yer alan bireylerin sosyal medya paylaşımlarını analiz ettiği araştırmasının sonucunda, yoga uygulayıcılarının Instagram kullanımlarında üç önemli motivasyonun etkili olduğunu bulmuştur: Görünür olmak, yaratıcı güçlerini sosyal medyada göstermek ve takipçilerine kendilerini gerçekleştirmeleri yönünde ilham vermek. Çoknaz ve arkadaşlarının (2018) Türkiye’deki yoga uygulayıcılarının algı ve motivasyonlarını belirlemek amacıyla yaptıkları araştırmanın sonuçlarına göre ise, yoga uygulayıcılarının yogaya yönelik algılarında spirüel (felsefi öğeler) ve materyalist (endüstriyel öğeler) boyutlar ön plandadır. Yakın tarihli araştırmasında Şengün-Gürsoy (2019), yoga yapan bireylerin çoğunun yogayı bir baş etme stratejisi olarak anlamlandırdıklarını bulmuştur. Bu araştırma sonuçları, Türkiye’de yoganın kültürel bir endüstriyel alanın parçası olduğunu ve bireylerin farklı motivasyonlarla yogaya katılıp yoga farklı anlamlarla yükleyebildiklerini göstermektedir. Bu araştırmada ise, büyük oranda erkekler tarafından yapılan geleneksel yoganın modern dünyada kadınlar tarafından yapılmaya başlanmasını içeren tarihsel arka plan da dikkate alınarak, yoga alanının bir sosyal alan olarak nasıl cinsiyetlendirildiği meselesi ele alınmaktadır. Sosyal alan analizinde Pierre Bourdieu’nün eylem kuramından yararlanılmıştır.

Bourdieu’nün Eylem Kuramı

Bu araştırmada yoga alanı, Bourdieu’nün sosyolojik yaklaşımı ile bir ‘*sosyal alan*’ olarak ele alınmış ve *habitus*, *doksa* ve *sermaye* kavramlarından yararlanılmıştır. Bourdieu’nün *sosyal alan* kavramı, bireyler, gruplar ve kurumlar arasındaki iktidar ilişkilerini barındıran bir mücadele alanını ifade etmektedir. Bu mücadele alanındaki hiyerarşide bireylerin yerlerini belirlemede etkili olan *toplumsal*, *ekonomik*, *kültürel*, *sembolik* ve *beden sermayesi* gibi birbirine dönüşebilen sermaye çeşitleri vardır. *Sermaye*, alan içerisinde yer alan mücadele aracıdır ve aynı zamanda mücadele edilen şeydir, sahip olduğunda bireye iktidar kurma imkânı sağlar (Bourdieu, 2016).

Bourdieu, sınıf ayrımları analizinde *habitus* kavramını kullanarak sınıfların kendi beğenilerini inşa ettiklerini ve beğeni farklılıklarının sınıfları birbirinden farklı konumlandığını ileri sürmektedir. Bu bağlamda, sosyal alan kendi söylemlerini barındırmaktadır. Söylemler alandaki bireyler tarafından kabul gören, içselleştirilen ve yeniden üretilen düşünce ve değerlerdir (Bourdieu ve Wacquant, 2003). Bourdieu, estetik seçimleri, kültürel tercihleri ve kültürel pratiklerin tümünü, habitusun içine yerleştirir ve bunların bireyin geçerli ve uygun beğeniler anlayışıyla ortaya çıkan bilinçdışı ve kabul edilen tercihler olduklarını iddia etmektedir. Habitus fikri, doğallaştırılmış bir yargılama duygusunun ötesine uzanır ve kendisini bedende göstermektedir (Bourdieu, 1984). Shreena (2009), Yoga Journal dergisinin Amerika’daki yoga topluluğunun normlarının, uygulamalarının, sembollerinin ve değerlerinin nasıl formüle edildiğini incelediği araştırmasında, derginin yoga alanındaki habitusun bir örneğini sunduğunu söylemektedir. Yoga Journal, yogayı sadece bir egzersiz şekli ve manevi pratik olarak değil, aynı zamanda daha geniş bir toplumsal deneyime dâhil edilmiş bir yaşam tarzı olarak sunmaktadır. Yoga dergisinin oluşturmaya yardımcı olduğu habitus, yalnızca nasıl yoga yapılacağı ve bunun için

hangi ürünlerin en iyi olduğu hakkında bilgi vermekle kalmaz, aynı zamanda yoga topluluğunun izlemesi için bir dizi değer sağlar (Shreena, 2009).

Bourdieu, sosyal alandaki ilişkiler ağının üretim ve yeniden üretimini analiz ederken *doksa* kavramından yararlanmaktadır. Doksa, bir alanda var olan ve alandaki bireyler tarafından sorgusuz bir şekilde doğru kabul edilmiş düşünceler ve değerlerin toplamıdır. Her alan kendi özel doksasını oluşturmaktadır (Bourdieu ve Wacquant, 2003). Bourdieu, doksanın tüm çıkmazlarına, zorunluluklarına, adaletsizliklerine ve yaptırımlarına rağmen, alan içerisindeki kurulu düzenin ve yürütülen iktidar ilişkilerinin doğallaştığından ve alandaki bireyler tarafından içselleştirildiğinden bahsetmektedir (Bourdieu ve Wacquant, 2003). Doksa kavramıyla, yoga alanındaki yeniden üretim süreçlerinin nasıl işlediği ve yoga uygulayıcılarının bunları içselleştirerek nasıl alanın bir parçası haline geldiği açıklanmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada, yoga alanının sosyal alan analizini yaparken alanın habitusuyla birlikte, hâkim olan sermaye türlerini ve doksalarını ortaya çıkarmayı amaçladık.

Yöntem

Pierre Bourdieu'nün kavramlarını kullandığımız bu çalışmada, yoga alanını toplumsal cinsiyet perspektifiyle bir sosyal alan olarak analiz etmeyi amaçladık. Bu doğrultuda yoga alanında yoga eğitmenlerinin ve uygulayıcılarının yoga alanını ve bu alandaki deneyimlerini nasıl anlamlandırdıklarını ortaya çıkarabilmek için nitel araştırma yöntemini kullandık. Nitel araştırmalarda amaç, araştırma grubunu oluşturan bireylerin kendi öznel deneyimlerini, araştırma konusuna dair duygu ve düşüncelerini ve içinde buldukları ortamı anlamlandırma biçimlerini ortaya koymaktır (Denzin ve Lincoln, 2005: 13).

Araştırma Alanı

Nitel araştırma yöntemini kullandığımız bu araştırmayı 2018 yılında, İstanbul'da ve Ankara'da şubeleri bulunan bir yoga stüdyosunda gerçekleştirdik. Stüdyolarda haftanın her günü sunulan farklı içerikte yoga dersleri dışında, kendi eğitmenleri ve yurt dışından gelen yoga alanında isim yapmış misafir eğitmenler tarafından düzenlenen eğitmenlik eğitimi sertifika programları (temel uzmanlık eğitimi, ileri seviye eğitmenlik eğitimi, temel yoga anatomi, yin yoga uzmanlaşma programı gibi) düzenlenmektedir. Ayrıca, Ashtanga yoga, Jivamukti yoga, yoga terapi, mindfulness, meditasyon ve ayurveda gibi alanlarda atölyeler düzenlenmektedir.

Araştırma Grubu

Farklı özellikler gösteren durumların saptanabilmesi ve konuyla ilgili olan farklı aktörlerin çeşitliliğinin araştırmaya dâhil edilebilmesi için maksimum çeşitlilik örnekleme kullanılarak iki ayrı grup oluşturduk. İlk grup, yoga yapan beş kadın ve beş erkekte oluşurken ikinci grupta yoga eğitmenliği yapan beş kadın ve beş erkek yer almıştır. Kadın eğitmen ve uygulayıcı sayısının yüksek olduğu yoga alanının nasıl toplumsal cinsiyetlendirildiğini anlayabilmemize katkıda bulunacağını düşünerek araştırma grubuna erkekleri de dahil ettik. Görüşmelerin yapılmasıyla eş zamanlı gerçekleştirilen veri analizi aşamasında, verilerin tekrar ettiği ve toplanan yeni verilerin araştırma konusuna dair yeni açılımlar sunmadığı ortaya çıktığında ve elde edilen verilerin yoğun ve zengin olduğu noktada veri doygunluğuna ulaştığımızı düşünerek yeni görüşmeler yapmamaya karar verdik (Fusch ve Ness, 2015). Tablo 1'de bilgileri sunulan yoga uygulayıcılarından biri dışında sekizi üniversite mezunu ve biri üniversite öğrencisidir. Lise mezunu ve öğrenci katılımcı dışındakiler meslek sahibi ve çalışmaktadırlar. Bir katılımcı ekonomik seviyesini düşük belirtmişken dokuzu orta düzeyde olduğunu belirtmiştir. Yedi katılımcı evlidir.

Tablo 1. Yoga uygulayıcılarının sosyo-demografik özellikleri

| Katılımcı | Yaş | Cinsiyet | Eğitim | Meslek | Ekonomik durum | Medeni durum |
|-----------|-----|----------|------------|------------------|----------------|----------------|
| Beril | 27 | Kadın | Üniversite | Proje yöneticisi | Orta | Bekâr |
| Fatih | 36 | Erkek | Üniversite | Grafik tasarımcı | Orta | Evli |
| Çağdaş | 36 | Erkek | Üniversite | Mühendis | Orta | Bekâr |
| Gizem | 35 | Kadın | Üniversite | Mühendis | Orta | Bekâr |
| Derya | 29 | Kadın | Üniversite | Proje yöneticisi | Orta | Bekâr |
| Levent | 32 | Erkek | Üniversite | Metin yazarı | Düşük | Bekâr |
| Serhat | 38 | Erkek | Üniversite | Mali müşavir | Orta | Evli (1 çocuk) |

| | | | | | | |
|-------|----|-------|------------|------------|------|-----------------|
| Dilek | 56 | Kadın | Lise | Çalışmıyor | Orta | Bekâr (2 çocuk) |
| Buket | 29 | Kadın | Üniversite | Öğrenci | Orta | Bekâr |
| Esat | 32 | Erkek | Üniversite | Yazılımcı | Orta | Evli |

Tablo 2. Yoga eğitmenlerinin sosyo-demografik özellikleri

| Katılımcı | Yaş | Cinsiyet | Eğitim | Meslek | Ekonomik durum | Medeni durum |
|-----------|-----|----------|------------|---------------|----------------|--------------|
| Tarık | 42 | Erkek | Üniversite | - | Orta | Bekâr |
| Meltem | 38 | Kadın | Üniversite | Kamu-hukuk | Orta | Bekâr |
| Melis | 29 | Kadın | Üniversite | Mühendis | Orta | Evli |
| İrem | 32 | Kadın | Lise | Bale eğitmeni | Orta | Evli |
| Duygu | 30 | Kadın | Üniversite | İşletmeci | Orta | Evli |
| Çağatay | 38 | Erkek | Üniversite | - | Orta | Evli |
| Kaan | 30 | Erkek | Üniversite | Fizyoterapist | Orta | Bekâr |
| Selin | 23 | Kadın | Lise | - | Düşük | Bekâr |
| Mehmet | 30 | Erkek | Üniversite | Mühendis | Orta | Evli |
| Doruk | 27 | Erkek | Lise | - | Orta | Bekâr |

Tablo 2’de bilgilerini sunduğumuz yoga eğitmenlerinin üçü dışında diğer herkes başka bir mesleğe (Mühendis, fizyoterapist gibi) de sahiptir. Üç eğitmen lise mezunu iken kalanı üniversite mezunudur. Lise mezunu ve eğitmenlik dışında başka bir mesleği olmayan bir katılımcı ekonomik durumunu düşük olarak belirtmişken kalanlar orta düzeyde olduğunu ifade etmişlerdir. Katılımcıların yarısı evlidir. Araştırma grubunu farklı deneyim sürelerine ve sertifikaya sahip eğitmenler oluşturmaktadır (Tablo 3).

Tablo 3. Yoga eğitmenlerinin yoga deneyimi

| Katılımcı | Yoga geçmişi | Eğitmenlik süresi | Stüdyo sahipliği | Yoga türü | Sertifikalar |
|-----------|----------------|-------------------|------------------|---------------------|------------------------------------|
| Tarık | 6 yıldan fazla | 6 yıldan fazla | Yok | Hatha, Vinyasa | Hatha, Yoga terapi |
| Meltem | 3-6 yıl | 3-6 yıl | Var | Hatha, Vinyasa, Yin | Hatha, Vinyasa Prenatal |
| Melis | 6 yıldan fazla | 1-6 ay | Yok | Hatha | Yoga Asana |
| İrem | 6 yıldan fazla | 1-3 yıl | Var | Vinyasa | Çocuk, Ayurvedik Vinyasa, Kahkaha |
| Duygu | 3-6 yıl | 3-6 yıl | Yok | Vinyasa | Hatha, Vinyasa Ashtanga, Yin |
| Çağatay | 3-6 yıl | 3-6 yıl | Var | Yin | Hatha, Vinyasa Yin, Jnana |
| Kaan | 3-6 yıl | 3-6 yıl | Var | Hatha, Vinyasa | Hatha, Vinyasa |
| Selin | 3-6 yıl | 1-3 yıl | Yok | Vinyasa | Hatha, Vinyasa, Yin, Prenatal, Tao |
| Mehmet | 1-3 yıl | 1-3 yıl | Yok | Vinyasa | Vinyasa |
| Doruk | 3-6 yıl | 3-6 yıl | Yok | Ashtanga | Hatha, Ashtanga, Çocuk, Prenatal |

Veri Toplama Teknikleri

Katılımlı gözlem: Katılımlı gözlem, araştırmacının alan içerisinde yer alan bireylerle aynı ortamda bulunarak, onların doğal yaşam akışlarının içine dahil olması anlamını taşımaktadır (Patton, 2002). Makalenin ilk yazarı, Ekim 2018'den başlayarak Aralık ayının sonuna kadar haftanın üç-dört günü düzenli olarak toplamda 41 gün İstanbul'daki yoga stüdyosunda ders odaları, soyunma odaları ve mutfak gibi farklı alanlarda katılımlı gözlem gerçekleştirmiştir. Araştırmacı, günde bir ders olmak üzere toplam 41 farklı yoga dersine katılmıştır. Araştırmacı, Patton (2002)'un alan notlarına dair önerilerini dikkate alarak, yoga stüdyosunun fiziksel koşulları, yoga uygulayıcılarının ve eğitmenlerin stüdyonun ortak alanlarında geçirdiği sürede neler yaptıkları, aralarındaki iletişim ve kıyafetlere kadar birçok gözlemi içeren ayrıntılı alan notları tutmuştur.

Bireysel görüşme: Yarı-yapılandırılmış bireysel görüşme sorularını, ilgili literatürden, Bourdieu eylem kuramından ve kendi yoga deneyimlerimizden yararlanarak hazırladık. Sorular her iki grup için benzer olmakla birlikte (Örn. Yoganın hayatınızdaki yeri nedir? Hayatınızda yogayla birlikte neler değişti?) yoga eğitmenlerine eğitmenlik deneyimleri ile ilgili ek sorular sorduk (Örn., Yoga eğitmeni olmaya nasıl karar verdiniz? Ders verdiğiniz stüdyolardaki üye profilleri hakkında bilgi verir misiniz? Derslerinize hangi amaçlarla katılıyorlar?). Bireysel görüşmeleri katılımcıların talepleri ve uygunluk durumları göz önünde bulundurularak farklı zaman dilimlerinde ve mekânlarda (stüdyoların ortak alanlarında, kafelerde, evlerde ve işyerlerinde) gerçekleştirdik. Gönüllülük esasına göre katılan görüşmeciler, görüşmeler öncesinde bilgilendirme ve onam formu imzalamışlardır. Katılımcıların onaylarını alarak ses kaydı tuttuk. Araştırmada katılımcıların isimleri yerine mahlaslar kullandık. Araştırma için Hacettepe Üniversitesi Girişimsel Olmayan Klinik Araştırmalar Etik Kurulu'ndan (35853172-431-643 sayılı karar) onay aldık.

Veri Analizi

Betimsel analiz tekniği ve içerik analizi tekniğini kullandık. (Neuman, 2012). İki yazar, bağımsız olarak alan notlarını ve bireysel görüşmeleri okuyarak önce kod listesi oluşturduk. Kod listesini son haline getirdikten sonra bağımsız olarak kategorileri oluşturduk. Son olarak, araştırmanın kuramsal çerçevesiyle ilişkilendirerek kategorilerden üç temaya ulaştık: Yoga topluluğunun habitusu, Yoga alanını cinsiyetlendiren doksalar, Yoga alanında hakim olan sermaye biçimleri.

İnandırıcılık

Sosyal bilimler alanındaki nitel araştırmalarda sıklıkla kullanılan inandırıcılık stratejilerinin başında gelen Lincoln ve Guba stratejilerinden bazıları (örneğin, kodlayıcılar arası güvenilirlik, katılımcı kontrolü), özellikle spor bilimleri alanındaki nitel araştırmacılar tarafından pozitivist paradigmanın etkilerini taşımaları sebebiyle eleştirilmektedir. (Smith ve McGannon, 2018). Bu eleştiriler doğrultusunda, bu araştırmada, araştırmanın amacına ve kuramına uygun olan Tracy (2010) tarafından önerilen bazı stratejileri kullanmayı ve onun yaklaşımını benimsemeyi tercih ettik. Tracy, inandırıcılık ya da güvenilirlik kavramlarından ziyade araştırmayı bütünlüklü bir süreç olarak ele almakta ve nitelikli, özenli araştırma pratiğini ön plana çıkartmaktadır. Ona göre, nitelikli nitel araştırmanın sekiz ölçütü vardır: Çalışmaya değer konu, yoğun özen, dürüstlük, inandırıcılık, karşılıklılık, önemli katkı, etik ve anlamlı bütünlük. Bu ölçütlerle birlikte araştırmada kullandığımız stratejiler şunlardır: yoğun betimleme (katılımcı betimlemesi ve ayrıntılı ve zengin veri), çeşitleme (araştırmacı, katılımcı, veri), çokselslilik (farklı görüş/deneyim sahibi katılımcıların sesini duyurma), alanda uzun süre bulunma ve katılımcılarla uzun süreli etkileşim, araştırmacı özdüşünümelliği ve etik.

Araştırmacı konumu

Alan çalışmasını yürüten birinci yazar olarak, araştırma grubunun davranışlarını, kendilerine has yaşam örüntülerini ve sosyo-kültürel yapılarını onların kendi bakış açılarıyla yorumlayabilmek için araştırma alanının bir parçası haline gelmeyi ve emik bir bakış açısına sahip olmayı önemsedim (Neuman, 2012). Araştırmacı kimliğinin, alana girişte, araştırma grubuyla iletişimde ve alandan çıkışta önemli olması sebebiyle, süreç boyunca araştırmacı kimliğimin ve konumumun farkında olmaya çalıştım. Kendi sosyokültürel özelliklerimi, deneyimlerimi, öznel değerlerimi ve yatkınlıklarımı araştırma bağlamında sorguladığım bir özdüşünümsele araştırmacı günlüğü tuttum (Savin-Baden ve Major, 2013). Her iki araştırmacı olarak, yaklaşık 10 yıllık yoga uygulayıcısı ve 5 yıllık yoga eğitmenliği deneyimlerimiz var. Bu deneyimler, araştırma probleminin oluşturulmasından alana girişte ve katılımcılara erişimde, verilerin inşasında ve bulguların yorumlanmasın etkili olmuştur. Araştırmacının alanda ne tür bir kimlik edineceği, araştırma alanının yapısına, çalışmanın amaçlarına

ve özelliklerine göre belirlenmektedir. Araştırma bağlamlarına göre birtakım sınırlılıkları ve avantajları bulunan açık ve gizli kimliklerin her ikisinin bir arada kullanılmasının, bu araştırma kapsamında daha işlevsel ve gerekli olduğuna süreç içerisinde karar verdik. Örneğin, araştırmacı konumunu belirlerken, araştırmacı kimliğimden uzaklaşma tehlikesi yaratabilecek düzeyde alanla yakınlık kurmaktan, yani yerleşmekten (Patton, 2002) kaçındım.

Bulgular

Yoga topluluğunun habitusu

Bourdieu ve Waquant (2003)'a göre habitus, toplumsallaşmış özneliktir. Toplumdaki bireylerden etkilendiği gibi, aynı zamanda bireylerin özneliğini etki altına alır. Toplumu oluşturan değerlerin birey tarafından içselleştirilmesiyle toplumsal kimliğin ve aidiyet duygusunun oluşmasına neden olmaktadır. Yoga alanındaki katılımcıların alanın değerlerini, yani yoga öğretisini benimseyip içselleştirerek kendilerine dair getirdikleri tanımlamaları yoga üzerinden yapmaları habitusunun bir göstergesidir. Katılımlı gözlemin yapıldığı bir yoga dersinde eğitmen öğrencilere dersten önce Hindistan Büyükelçiliği'nde işi olduğunu belirtir ve şu açıklamayı yapar: "Memlekete gideceğim de, vize lazım."

Habitus, sosyal pratiklerle etkileşime girilmesiyle sosyal alanlarda beğenilerin ve yönelimlerin bedenselleştirilmesi ve içselleştirilmesi yoluyla oluşmaktadır. Katılımcılar, yoganın hayatlarında beslenme ve uyku düzenlerinden tüketim alışkanlıklarına, yaşam tarzı değişikliklerden sosyal çevrelerine ve hatta inanış biçimlerine kadar etki ettiğini belirtmişlerdir. Yoga eğitmenleri Tarık ve İrem, yoga pratiğiyle birlikte beslenme tarzlarının değiştiğini belirtirken bunu yoga pratiğindeki önemli yeri olan denge kavramıyla ilişkilendirmişlerdir:

Kendime daha çok özen göstermeye başladım. Yediğim şeyler değişti. Çöp gıdalardan artık uzak durmaya başladım. Hayattaki en güzel kelime, denge bence. Zaten el-kol dengeleri en sevdiğim haller. Bir denge tutturmak üzerine aslında benim her şeyim. (Tarık, yoga eğitmeni)

Beslenme tarzım değişti. Daha sağlıklı beslenmeye meyil etmek, kendime iyi bakmaya meyil etmek gibi. Daha dengeli ve düzenli bir hayata geçtim. (İrem, yoga eğitmeni)

Katılımcıların hepsi veganlığı ya da vejeteryanlığı denemiştir ve bazıları bu iki beslenme türünü uygulamaktadır. Veganlar, hayvanların herhangi bir neden için sömürülmesinden kaçınmak için ellerinden geleni yaparlar ve hayvanların, insanlara hizmet eden köleler olarak var olmadıklarına inanırlar (Gannon, 2016). Bu inanışın ilişkili olduğu *ahimsa* (*zararsızlık*), yoga felsefesinin temelinde yer alan değerlerden biridir. Zararsızlık ile anlatılmak istenen, kişinin kendisine ve dünyadaki diğer tüm canlılara zarar vermemesi halidir (Iyengar, 2002). Yoga eğitmeni olan Doruk, ahimsanın hayatındaki yerini şu cümlelerle anlatmıştır: "Ahimsanın vegan olmamda büyük etkisi var. Bu sadece insanları dövmek, kavga etmek ya da öldürmek anlamına gelmiyor. Hayvansal bir ürünü tüketmek çok büyük bir şiddet içeriyor aslında." Yoga uygulayıcısı İrem de yogadan sonra ahimsa ilkesi doğrultusunda beslenmesini değiştirdiğini belirtti: "Yogadan sonra başlayan bir süreçti. Ayurveda kısmıyla ilgilenmeye başlayınca bir sürü beslenme tarzından vazgeçip bambaşka bir beslenme tarzına geçtim. Önceden çığ beslenme, veganlık, vejeteryanlık falan gibi şeyler denerken şimdi kendime ve diğer canlılara zarar vermeyecek şekilde ne yemem gerekiyorsa onu yiyorum."

Ahimsa ilkesinin, bireylerin tüketim alışkanlıklarına da etkisi olduğu görülmektedir. Bu ilke ile amaçlanan, yalnızca et ve süt ürünleri tüketmeyerek hayvanlara zarar vermemek değil, aynı zamanda doğaya zarar veren ürünleri kullanmamak veya tüketmemektir. Doruk ve Derya bu ilkeyi yaşamlarında nasıl uyguladıklarını belirtmektedirler:

Plastik poşet kullanmama ve paketlenmiş ürünleri almama konusunda ciddi bir çabam var. Eğer yanımda kese kâğıdı, bez torba yoksa evde hiçbir şey yoksa bile alışveriş yapmadan eve gidiyorum. (Doruk, yoga eğitmeni)

Yaşam pratiklerime yayılan şeylerden biri vejeteryanlık. Sadece yeme içmede değil de, özellikle hayvanların üzerinde test yapmayan ürünleri kullanmak gibi şeyleri de önemsiyorum. (Derya, yoga uygulayıcısı) Yoga ile beraber yaşamlarında birçok değişiklik yaşandığını belirten katılımcılar, tüketim alışkanlıklarında farklılık meydana geldiğinden söz etmiştir. Yoga uygulayıcılarından Gizem ve Dilek, yoga endüstrisinin ürettiği

havalı ürünlerin etkisi altında kaldıklarını vurgulamışlardır: “Gözüm sadece yoga taytlarını görüyor. (Gülüyor) Bir şey alacağım, bir bakıyorum yoga taytlarının yanına gitmişim.” (Gizem); “Sürekli tayt alıyoruz. (Gülüyor).” (Dilek). Tüketim toplumunun bir parçası haline gelen yogayla ilgili ürünlerin sayısı her geçen gün artmaktadır. Ancak yoga felsefesinin özünü incelediğimizde tam tersi bir durumla karşılaşırız. Yoga felsefesinin özünde yer alan *aparigraha* ilkesi, biriktirmemek anlamına gelmektedir. Yani ihtiyacımız olan kadarıyla yetinmek ve daha fazlasına sahip olmaya dair arzu duymamaktır (Iyengar, 2002). Yoga uygulayıcısı Fatih, *aparigraha* ilkesinin yaşamındaki uygulamalarını belirtmektedir:

Tüketim ile ilgili gereksiz alışveriş yapmamak veya evdeki fazla eşyalardan kurtulmak gibi şeyler. Yani ne fazlamız varsa ya geri dönüşüm olarak giysi atıyoruz ya da ihtiyacı olan birisine veriyoruz. Buzdolabı öyle dolu değil. İki gün içerisinde ne yiyeceksek onlar duruyor. Tüketim için gereksiz para saçmıyoruz, daha tutumlu hale geldik.

Aşağıda alıntıları sunulan Derya ve Gizem gibi katılımcıların hepsi, beslenme ve tüketim alışkanlıkları dışında, yoganın genel olarak yaşamlarına bir disiplin getirdiğinden söz etmişlerdir. Yoga uygulayıcıları ile yapılan bir başka çalışmada benzer bir şekilde, katılımcıların çoğunluğu, yogada değer verdikleri şeyler arasında hayatlarına bir disiplin kazandırması olduğunu belirtmişlerdir (Godrej, 2016).

Özellikle yogayı daha düzenli yapma fırsatı bulduğum zamanlarda su içişimden, beslenme biçimime kadar başka şeylere de kendiliğinden dikkat etme ihtiyacım, dikkat etme becerim artıyor. Bu tamamen sırf yediğine, içtiğine, tükettiğine, yaptığına, attığın adımına, her şeyine bir dikkat etme öğretisi. (Derya, yoga uygulayıcısı)

Yaşamım değişti. Uyku düzenim çok daha iyi. Daha erken kalkıyorum. Eskiye göre şimdi en azından 11’de maksimum yatıyorum, sabah 04.30’da falan kalkıyorum, meditasyonumu yapıyorum. (Gizem, yoga uygulayıcısı)

Yoga, uygulayıcılarının bir kısmı tarafından yalnızca yoga seansları içerisinde yapılan bir dizi fiziksel, zihinsel ve nefes egzersizlerinden öte bir yaşam tarzına dönüşmektedir. Yoga uygulamaları kapsamında öğrendiklerini, gündelik yaşam pratiklerinde uygulayarak yaşamlarını kolaylaştırmaya çalışmaktadırlar.

Günlük olarak küçük küçük, minik minik meditasyonlar yaparak o anı, ne yaşıyorum, ne yaşamıyorumun farkına varıyorum gibi kullanıyorum. (İrem, yoga eğitmeni)

Toplu taşıma araçlarında bazen çok bunalıyorum, sıkılıyorum. Kendi içime dönüyorum kendi kendime. (Dilek, yoga uygulayıcısı)

Askerde çok işime yarayan bir şey oldu. Çok uzun süreler ayakta beklediğimizde drishti¹ kullandım. Günde yaklaşık 6-7 saat sadece sırada “hazır ol”da bekliyorduk. Drishti kullanmazsan, sağa sola bakmaktan sıkılıp, o meditatif halden uzaklaşıp sinirli ve sabırsız bir hale geliyorsun. (Doruk, yoga eğitmeni)

Katılımcıların günlük yaşamlarındaki sohbetlerinin konularını sıklıkla yoga ve alternatif terapi yöntemleri oluşturmaktadır. Yoga eğitmeni Duygu, yogadan tanıdığı insanların sohbetlerinin içeriklerini şu şekilde anlatmaktadır: “Yogaya verdikleri anlam veya yogayla ilgili hedefleri... Daha çok yoga üzerinden oluyor konuşmalar. Ya da homeopati gibi yeni öğrendikleri alternatif tedavi yöntemlerinden konuşuyorlar.” Yoga uygulayıcısı Derya da yoga alanındaki insanların alternatif yaşam biçimlerine olan ilgisini anlatmaktadır:

Genelde yoga ile birlikte insanların yürütmeye çalıştığı yaşam pratikleri, beslenme biçimleri ya da yogada yaptıkları, yapamadıkları şeyler, yeni duydukları, yeni öğrendikleri bazı pratikler konuşuluyor.

Özetle, görüşme verileri yoga alanının habitusunun inşasında geleneksel yoga öğretisinde bulunan değerlerin (ahimsa, aparigraha gibi) modern dünyadaki fiziksel kültür değerlerinin (sağlıklı yaşam, dengeli beslenme, öz bakım) ve yoga endüstrisinin (tüketim alışkanlıkları, yaşam tarzı) etkili olduğunu göstermektedir.

Yoga alanını cinsiyetlendiren doksalar

Bireysel görüşmelerde sıklıkla öne çıkan doksaların büyük bir bölümü toplumsal cinsiyet rolleriyle ve kalıp yargılarla ilgilidir. Singleton (2010), modern yoganın nasıl fiziksel bir disiplin haline geldiğiyle ilgili kapsamlı araştırmasında, yoga pozlarına dair cinsiyetçi kalıp yargıların varlığını belirtmektedir. Örneğin, erkekler yogadaki akrobatik hareketler içeren denge ve esneklik gerektiren pozlarla ilgili cinsiyetçi kalıp yargılara sahiptir. Görüşülen kadın ve erkek katılımcılar da yoganın daha çok kadınlarla ilişkilendirildiğini ve erkeklerin yogaya dair önyargıları olduğunu belirtmişlerdir:

İş yerinden bir (erkek) arkadaşım yogaya başladı. Neredeyse 1 sene olacak. Kimseye söylemiyordu, dalga geçerler diye düşünüyordu. (Gizem, yoga uygulayıcısı)

Kadın her şeye daha açık bakabiliyor belki. Bedeni de daha elastik, zihni de daha elastik. Genele vuruyorum. İstisnalar kaideyi bozmaz. Bundan dolayı bir erkek "Yoga mı? Ne lan o öyle? Giyicen tayt." der. Kadın "Aaa yoga mı, ne güzel olur." (sesi incelterek) (Tarık, yoga eğitmeni)

Erkekler biraz bu yogayı "kadınsı" görüyorlar. (Beril, yoga uygulayıcısı)

Çok feminen geliyor erkeklere. Yoga yapmak istemiyor Türk erkeği. (Çağatay, yoga eğitmeni)

Katılımcılar, kendileri birer yoga uygulayıcısı oldukları ve yogayı deneyimleyerek içeriden bir gözle bakabildikleri için yoganın yalnızca kadınlara ait bir alan olmadığını düşünmektedirler. Ancak toplum içerisinde *Erkek adam yoga yapmaz* algısı, yoga alanındaki en güçlü doksadır ve katılımcılar sosyal çevrelerinde bu algının sürdürüldüğünü dile getirmektedir. Yoga yapanların tayt giymesi gerektiği, yoga yerlerinin dans stüdyolarındaki ortama benzediği, yalnızca esnek bedene sahip olan kişilerin yoga yapabileceği ve bu sebeple kadınlara daha uygun olduğu görüşleri, çevrelerindeki kişilerin sahip olduğu yargılardan bazılarıdır:

Türkiye'de bir önyargı var. İşte yogayı erkek yapmaz, erkek adam yapmaz gibi. (Gizem, yoga uygulayıcısı)

Benim kendi eşim bile yoga yapsam tayt giymek zorunda mıyım diye sordu bana. Tayt giymem gerekiyor, oradaki tek erkek ben olacağım. Sanki güne geliyormuş gibi bir algıları oluyor muhtemelen. (Melis, yoga eğitmeni)

Bence çok medeni cesaret isteyen bir şey yoga. Kadın popülasyonu çok fazla çünkü. Oraya gidip tek erkek olarak yoga yapmak o kadar zor ki. Benimle alay bile ediyorlar yoga yapıyorum diye. Dans pisti gibi, orada onlarla birlikte yoga yapmak kolay değil. (Serhat, yoga uygulayıcısı)

Herhangi bir sosyal alanda habitusunun inşası alanın tarihsel bağlantısını içerir. Yoga alanındaki cinsiyetlendirilmiş habitusu ve doksaları anlamak için yoga öğretisinin tarihine bakmak gerekir. Upanishadlar ve Mahabharata Destanı gibi eski yoga metinlerinde kadınlardan söz edilmez. İlginç bir şekilde, yoganın demokratikleşmesini ve sekülerleşmesini içeren Yoga Rönesans'ı olarak adlandırılan dönemle kadın haklarındaki reform aynı zamana denk gelmektedir. Bu dönemden sonra yoga alanında yavaş yavaş kadınlar görünür olmaya başlamıştır (Wittich, 2013). Hindistan'da modern yoganın gelişiminden önceki dönemde, kadınların toplumdaki varlığına yönelik birtakım gelişmeler yaşanmış olsa da, yine de yogayı Batı'ya taşıyan öncülerin hepsi erkektir. Yoga, Batı dünyasıyla tanıştırılıp değişim yaşayana kadar erkeklerin egemenliğinde olan bir alan iken modern yoga kadınların ağırlıkta olduğu bir alandır. Yoga eğitmeni Meltem'e göre bu durumun bir nedeni toplumsal cinsiyet rolleri ve kalıplaşmış yargılardır:

Kadınlar “benim şu alanda şuna ihtiyacım var” diyebiliyorlar. Bir erkeğin bunu demesi zor, çünkü erkeklerin bir şeye ihtiyaçları yoktur ve ihtiyaçlarını dile getirmezler. Eril yanları aşırı katılaştığı için herhalde. Kadınlar daha rahat, daha cesurlar. Onu bir eksik ya da kusur olarak görmeden, kabul etmeye daha yatkınlar. Erkekler, kusursuz ve mükemmeller, ihtiyaçları yok yoga gibi bir şeye diye düşünülüyor.

Kadınların kendilerini geliştirmeye ve yeni şeyler öğrenmeye daha açık oldukları görüşü yoganın fiziksel pratikten öte bir yaşam felsefesi içermesiyle ilişkilendirilmektedir. Yoga uygulayıcısı Fatih’e göre erkeklerin yoganın dışında kalmalarının bir sebebi felsefeyle ilgilenmemeleridir: “Erkekler çok felsefi yöne yönelmiyor. Yoga erkekler için geride durulan aktivite. Ama kadınlar daha açık görüşlü oldukları için her şeyi deneyebiliyorlar.”

Toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında, toplum tarafından kadınlara atfedilen sakinlik, duygusallık ve yumuşaklık aynı zamanda yogayla bağdaştırılarak yoga alanının ‘kadımsı’ olduğu yargısı da görüşmelerde ortaya çıkmıştır. Duygu ve Çağdaş bu yargı sebebiyle erkeklerin yogaya yönelmediklerini belirtmektedirler:

Yoganın dışarıdan görünen imajı daha feminen, sakin, yumuşak, duygusal. Erkeklerin çoğu, yogadan çok keyif alacak biri bile, o imajı bildiği için hiç yönelmiyor. (Duygu, yoga eğitmeni)

Çok feminen bir görüntüsü var. O yüzden Türk erkeği de feminen bir şeyin içerisine girmekten çekiniyor aslında. Dalga geçiyor hatta. (Çağdaş, yoga uygulayıcısı)

Yoganın felsefi yönüyle birlikte fiziksel pratiklerinin yani asanaların içerdiği güç, esneklik, denge gibi bileşenler, alanın cinsiyetlendirilmesinde önemli faktörler olabiliyor. Katılımlı gözlemler ve görüşmeler sonucunda; yoga stüdyolarında kadınların ve erkeklerin tercih ettikleri yoga derslerinin farklılaştığı, erkeklerin fiziksel güç vurgusunun yoğun olduğu dersleri daha çok tercih ettikleri ortaya çıkmıştır. Görüşmelerde bu farklılıklar üzerinde konuşulurken kadınların daha esnek ve erkeklerin daha güçlü oldukları inancının, alan içerisinde üretilmiş bir diğer doksa olduğu gözlenmiştir:

Erkekler esnek olmadıklarını düşünerek bazı duruşları yapmayabiliyorlar. Biraz daha güçlü şeyleri seviyorlar. Handstand (el duruşu), o tarz şeyleri daha çok sevebiliyorlar. Kadınlar biraz daha esnek olabiliyor. O yüzden daha böyle yumuşak, esnemeli şeyleri sevebiliyorlar. (Gizem, yoga uygulayıcısı)

Erkekler daha güçlü dersleri seviyor. Kadınlar da buna yöneliyor ama bir yerde güç gerektiren noktalarda kadınlar “beehh” diyebiliyor. (Tarık, yoga eğitmeni)

Özalbant ve Alvarez (2019), Türkiye’de yoga turizminin sosyo-kültürel perspektifini araştırmak amaçlı gerçekleştirdikleri araştırmalarında erkeklerin daha çok power yoga, Ashtanga yoga ve vinyasa yoga gibi güçlü yoga türlerini tercih ederken, kadınların her tür yoga sınıfında görülebileceğini belirtmiştir. Benzer durum bu araştırmanın katılımcıları için de geçerlidir.

Tanıdığım erkeklerin %80’ni tamamen fiziksel egzersiz amaçlı başlıyor. Yöneldiği tarzlar da Ashtanga, Vinyasa ya da o tarzda fiziksel egzersiz yönü daha yoğun olan türler. Benim de öyle. (Fatih, yoga uygulayıcısı)

O soft (yumuşak) hali sevmiyorum. O meditatif hali de sevmiyorum. Güçlü dersleri seviyorum. (Serhat, yoga uygulayıcısı)

Yoga eğitmeni Duygu, yoga alanı içerisindeki bireylerin kabullenilmiş toplumsal cinsiyet rollerinin etkisiyle hareket edebildiklerini ve bunun onların tercihlerini etkilediğini belirtmiştir: “Empoze edilen durumu kadınların çoğunun içselleştirmiş olduğunu düşünüyorum. Daha güçsüz olduğundan değil daha güçsüz olduğunu düşündüğünden. Erkeklerin fiziksel olarak güçlü olduklarına inançları daha fazla.” Duygu, kadınların fiziksel güç gerektiren dersleri tercih etmemelerinin sebebini yoganı spiritüel boyutlarıyla ilgilenmelerinden ziyade

erkekler kadar cesaretli olmamalarıyla ilişkilendirmektedir: “Kadınlar daha sakin veya çok fazla challenge edilmeyeceği (meydan okunmayacağı) alanları seçiyor. Challenge edilmekten (Meydan okunmaktan) kaçınma gibi bir durum değil. Erkekler o konuda daha cesaretli, yoksa kadınlar çok spiritüel ya da çok spiritüel şeylere yöneliyorlar gibi bir şey değil. Bence sadece cesaretle ilgili.” Yoga uygulayıcısı Levent de bireylerin tercihlerinde toplumsal cinsiyet rollerinin etkisini vurgulamaktadır: “Daha güçlü dersleri tercih etmek erkeklik işte. Başlangıçta toplumdaki zaaflarımızın hepsinde mutabıkız. Erkek, erkek olarak geliyordur, kadın kadın olarak geliyordur kendi zaaflarıyla.”

Alandaki kalıplaşmış toplumsal cinsiyet rolleri algısını kırmanın zorluğundan sıklıkla bahseden katılımcılar, bu algının aksi yönünde hareket etmenin cesaret gerektirdiğini vurgulamaktadır. Katılımlı gözlemin yapıldığı bir yin yoga (power yoga, ashtanga yoga gibi derslere kıyasla asanalarda daha uzun süre durulan, dinginliğin ön planda olduğu bir ders) dersinin başlangıcında kadın eğitmen, dersine ilk defa katılan öğrencilerle tanışır. İki erkek öğrenci ilk defa yin yoga dersine katıldıklarını belirtirler. Bunun üzerine eğitmen şakayla karışık bir şekilde gülerek şöyle der: “Bakın, iki erkek el ele tutuşup yin yoga dersine gelmişler, iyi cesaret.” Atkinson ve Permuth-Levine (2009), yoga katılımcılarının “evrensel olarak yoganın kadınlar tarafından domine edildiğine inandığını” ve birçok erkeğin ezici düzeyde kadın sayısı arasında yoga yapmaktan çekindiğini ve bu durumdan korktuğunu belirtmektedir.

Yoganın cinsiyetlendirilmesinde medyanın önemli bir rolü vardır. Günümüzde Amerikan medyasında tasvir edilen yoga, yoganın köklerinde yer aldığı biçiminden daha Batılı, daha metalaştırılmış, fiziksel zindeliğe daha fazla dayanan ve kadın temsiline hâkim olduğu bir yöne kaymıştır (Bhall ve Moscowitz, 2019). Webb ve arkadaşları (2017) Yoga Journal dergisindeki görsellerin analizini yaptıkları çalışmalarında, zayıf kadınların aşırı temsil edildiğine dikkat çekmişlerdir. 1990’ların sonlarından bu yana, Yoga Journal dergisinin kapaklarındaki yoga yapanlar, vücut hatlarını sergileyen taytlar ve spor sutyenleri giymiş, tipik bir şekilde ince ve sıklıkla beyaz kadınlardır (Markula, 2014). Katılımcılara, Yoga Journal gibi medya organlarını takip edip etmedikleri sorulduğunda, hepsi sosyal medyadaki yoga hesaplarını takip ettikleri, fakat özellikle eğitmenlerin Yoga Journal’ı takip etmedikleri ve üye olmadıkları ortaya çıkmıştır. Eğitmenler, Yoga Journal’da çok fazla reklam olduğunu ve yayımlanan yazıların da ilgilerini çekmediklerini belirtmişlerdir. Katılımcıların takip ettikleri Instagram yoga hesaplarına yönelik eleştirel görüşleri mevcuttur. Örneğin, Doruk ve Levent, erkeklerin yogadan uzaklaşmasının medyada yoganın cinsiyetlendirilmiş sunumuyla ilişkilendirmişlerdir:

Erkeklerin medyatik etkiden dolayı biraz itildiğini düşünüyorum bu alandan. Medyada yoga yapanlar hep fit kadımlar. Biraz şişmanca, biraz kısa boylu bir erkek, medyada gördüğü fit kadınların olduğu ve o kadınların hepsinin tayt giydiği bir stüdyoda pratik yapmak istemiyor olabilir. (Doruk, yoga eğitmeni)

Medyada karikatürize edildi en başlarda. Yoga yapan erkek bir komedi olarak görüldü. Bilmiyorduk orada neler oluyor, yogada ne yapılıyor. Sadece ellerini birleştirip gözlerini kapatma gibi karikatürize edilmiş biçimlerini görüyorduk. (Levent, yoga uygulayıcısı)

Özetle, toplumsal cinsiyet kalıp yargıları modern yoga alanında baskın doksaların inşa edilmesinde etkilidir. Yoganın felsefi boyutu ve fiziksel asanaların içeriğiyle birlikte toplumda hakim olan kadınlık ve erkeklik algıları yoga alanında sayısal olarak kadınların yoğunlaşmasında ve yoga alanındaki derslerin tercihinde etkilidir.

Yoga alanında hâkim olan sermayeler

Modern yoga dünyasında farklı sermaye türleri değer görmekle birlikte kültürel sermayenin belirleyici bir role sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu alanda gözlenen kültürel sermaye türleri; yoga inzivalarına, tatillerine ve etkinliklerine katılımla elde edilen *nesneleştirilmiş*, yoga uygulayıcılarının çoğunun en az üniversite mezunu olması ve sahip oldukları yoga sertifikaları gibi *kurumsallaşmış* ve beden sermayesine dönüşmesiyle *cisimleştirilmiş* hallerdir. Araştırmalar, yoga yapanların belirli bir toplumsal sınıfı temsil ettiğini göstermektedir (Kern, 2012; Smith ve Atencio, 2017). Kern (2012), Kanada’da gerçekleştirdiği araştırmasında yogayı, somutlaştırılmış sosyal ve kültürel sermayeyi üreten, ileten ve aktaran, belirli bir gruba ait olan ve sınıf ayrımlarından kaynaklanan zevkler, tarzlar, alışkanlık ve eğilimler olarak tanımlamıştır. Yoga, meditasyon ve veganlığı kültürel tüketim perspektifinden nicel metodolojiyle ampirik olarak analiz eden Gemar (2020), bu üç

alanın bireylerin eğitim düzeyiyle ilişkili kültürel sermayeleriyle ayırt edildiklerini ileri sürmektedir. Bu araştırmanın gerçekleştirildiği yoga stüdyoları, İstanbul'un ve Ankara'nın üst düzey gelir gruplarının ikamet ettiği yerler olarak bilinen semtlerde dir. Katılımcılarının büyük çoğunluğu üniversite mezunu ve meslek sahibidirler.

Katılımlı gözlemlerden ve görüşmelerden ortaya çıkan yoga alanındaki en belirgin sermaye türü olan beden sermayesi, bedenin fiziksel şekli olarak kültürel sermayenin vücut bulmuş halidir (Bourdieu ve Wacquant, 2003). Bu sermaye, yoga alanında olduğu gibi esneklik, kaslanma, güçlenme, fitleşme, genç kalma gibi anlamlarla bedenselleşen ve bedenin bu şekilde geliştirilmesiyle bulunduğu sosyal alan içerisinde bireyin konumunu belirleyen sembolik bir değere sahiptir. Pozları iyi yapmanın kişiye prestij sağladığını vurgulayan yoga uygulayıcısı Fatih, yoga stüdyolarında karşılaştığı yoga uygulayıcılarının havalı yoga pozlarını yapmaya verdikleri değerden bahsetmektedir: "Yoga stüdyoları insanların ya felsefi ya fiziksel bakımdan egolarını tatmin ettikleri yerlere dönmüş durumda. Ders başlamadan önce bir iki insan el duruşu yapmaya çalışıyor. "Bas, bas" diye sesler geliyor."

Görüşmelerden ve gözlemlerden elde edilen bulgulara göre, ideal olarak belirlenen bir yoga bedeni bulunmaktadır. Yoga bedeni hem esnek hem de güçlü olan, fit formu ve genç bedendir. Bedenin sahip olduğu maddi ve sembolik sermaye, yoga uygulayıcıları arasında büyük değer görmektedir. Gözlem yapılan stüdyoda sohbet eden kadınlardan biri diğerine katıldığı bir workshoptan bahsetmektedir. Türkiye'de workshop düzenlemek için yurt dışından ünlü bir erkek yoga eğitmeni gelmiştir. Kadın, yoga eğitmenini tanımlarken sürekli *fit, kaslı ve aynı zamanda esnek* olan bedenine vurgu yapmaktadır. Bir önceki temada, toplumsal cinsiyet kalıp yargılarıyla beslenen doksalar sebebiyle erkeklerin yogaya az katıldıklarını, katılanların da güç temelli yoga derslerini tercih ettikleri sunulmuştu. Bu durumun sebebi alanda değerli olan beden sermayesiyle ilgilidir. Modern yoganın fiziksel asanaların ön plana çıktığı bir içeriğe sahip olduğu durumlarda erkekler ön planda olabilmektedir. Yoga eğitmeni Tarık, erkeklerin eğitmen olarak sayısının her geçen gün arttığını ve sahip oldukları beden sermayelerinden dolayı talep gördüklerini belirtmiştir.

Yoga öğretilerinde beden, zihin ve ruh birliği önemlidir ve bu birliğin sağlanmasında bedensel uygulamalar aktif rol oynamaktadır. Yoga alanının habitusunda anlatılan bedensel özen ve disiplin bedenle birlikte zihne ve ruha gösterilen özen anlamına gelmektedir. Yoga eğitmeni Tarık'ın belirttiği gibi, beden insanın sermayesi olması sebebiyle değerlidir ve bakım gerektirir: "Bedenime bakmakla yükümlü olduğumu hissediyordum. Beden bizim tapınağımızsa, evimizse, varlığımızsa, sermayemizse ben buna özen gösterme taraftarı oldum."

Beden sermayesinin değerli olması bedenin yoga öğretilerindeki yeriyle ilişkiliyken modern yoganın endüstriyelleşmesiyle de ilgili bir boyutu vardır. Bu boyut, önceki temalarda tartışıldığı gibi toplumsal cinsiyetlendirilmiş yoga bedeninin endüstriyel sunumunu içermektedir. Yoga endüstrisinde temsil edilen yogacı sunumlarında bedensel görünümün ön planda olmasının ve yoganın fiziksel kültür pratiklerinden bir tür olarak endüstride yer almasının alandaki beden sermayesinin içeriğini belirleme gücüne sahip olduğu görülmektedir.

Tartışma ve sonuç

Bu araştırmanın bulguları, modern yoganın tarihsel bağintısıyla birlikte kendine özgü habitusu, doksası, sermayesi ve gündelik yaşam pratikleri olan bir sosyal alan olduğunu ortaya koymaktadır. Geleneksel yoga öğretisiyle birlikte Batılı modern yoganın değerlerinden beslenen habitus, yoga uygulayıcılarının ve eğitmenlerinin kendilerine has geliştirdikleri birtakım beğenilere, değerlere ve gündelik pratiklere yol açmaktadır. Katılımcıların beslenme alışkanlıkları, tüketim alışkanlıkları, yaşam tarzları ve sosyal çevreleri alan içerisinde etkileşimlerle biçimlenmektedir. Yoga alanının habitusunun inşasında, alanda popüler olan medya organlarının (dergi, sosyal medya hesapları vb.) da rolü belirgindir. Yoga dergisinin yaratmaya yardımcı olduğu habitus, yalnızca nasıl yoga yapılacağı ve bunun için hangi ürünlerin en iyi olduğu hakkında bilgi vermekle kalmaz, aynı zamanda yoga topluluğunun izlemesi için bir dizi değer sağlar (Shreena, 2009).

Habitus, doğallaştırılmış bir yargılama duygusunun ötesine uzanır ve kendisini bedende gösterir (Bourdieu, 1984). Beden sermayesi yoga alanında değer verilen ve dönüşümde olan sermaye türüdür. Araştırmacılara göre, modern yoga topluluğu içerisinde başta beden sermayesi olmak üzere, ekonomik sermaye ve kültürel sermaye iç içe geçmiş bir şekilde alanda önemli bir yer edinmiştir (Markula, 2014; Schnaebel, 2013). Kapitalistleşen modern yoganın geleneksel öğretilerinden koparak fitness kültürünün bir parçası haline gelmesi, endüstriyel bir pazarının olması ve medyada yoğun sunumu, beden sermayesinin değerli hale

gelmesinde etkilidir. Schnaebelen (2013), yogada yer alan “sürekli bir bireysel dönüşüm hali, kendini geliştirme” ve neo-liberalizmin temel değerlerinden olan “sıkı çalışma, kendine güven ve bireysellik” arasındaki bağlantının altını çizmektedir. Yoganın neo-liberal kapitalist sisteme hizmet edecek şekilde, daha üretken, sağlıklı, görünüm ve genel olarak performansı artırılmış bir beden oluşturmak için bir araç olarak kullanıldığını savunmaktadır.

Araştırma bulguları, yoga alanının cinsiyetlendirilmiş bir sosyal alan olduğunu göstermektedir. Birçok araştırmacı, geleneksel yoganın erkek egemen, spiritüel ve yerel bir disiplin iken 19. yüzyılın sonlarında Batı’ya taşınmasıyla birlikte kadınların ağırlıkta olduğu ulus ötesi bir fiziksel uygulamaya dönüştüğünü belirtmektedir (Park, Braun ve Siegel, 2015; Ross ve ark., 2013; Strauss, 2005, Singleton, 2010). Bu araştırma kapsamında görüşülen yoga uygulayıcıları ve eğitmenleri, sosyal çevrelerindeki insanların birçoğunun yogaya dair toplumsal cinsiyet kalıp yargılarına sahip olduğunu sıklıkla dile getirmişlerdir. Kendileri de zaman zaman bu yargıların etkisi altında kalıp yoga alanı içerisinde toplumsal cinsiyet rollerinin yeniden üretilmesine katkı sağlamaktadır. Yoga alanında üretilen doksalar da, yoganın kadınların ağırlıkta olduğu bir alan olduğu görüşüne dayanmakta ve erkeklerin yoga yapmasına dair olan önyargılarla pekiştirilmektedir.

Yoga alanının cinsiyetlendirilmesinde modern yoganın Doğu geleneğinden farklılaşan Batıdaki gelişim tarihi önemli rol oynamaktadır. Yoga Batı’ya taşınmasıyla birlikte, öncelikli olarak kadınlara yönelik olan fiziksel kültür akımının kavramlarıyla yeniden yapılandırılmış ve uygulayıcılarının çoğunluğunu kadınların oluşturduğu bir alan haline gelmiştir (De Michelis, 2008; Singleton, 2010). Modern yoga, Batı’nın kültürü ve modernite ile karşılaşmasıyla Hindistan’daki yoganın dönüşüm geçirmiş halidir (De Michelis, 2008; Singleton, 2010). Bhagavad Gita gibi yoga hakkındaki ilk metinlerde yalnızca dört çeşit yogadan bahsedilmektedir: eylem yogası (*karma yoga*), bilgi yogası (*jnana yoga*), adanmışlık yogası (*bhakti yoga*) ve meditasyon yogası (*raja yoga*). Burada tartışılan yoganın yeniden markalanması yalnızca fiziksel yoga, yani *Hatha yoga* anlamına gelmektedir. Hatha yoga, asana olarak adlandırılan fiziksel duruşları, pranayama adı verilen nefes egzersileri ve dharana denilen konsantrasyon çalışmaları olarak özetlenebilecek bilinçli bir içe dönüş sağlamak için yapılan meditasyon egzersizlerinden oluşmaktadır (Worby, 2007).

Sonuç olarak, bir sosyal alan olarak ele alınan modern yoga, küresel kapitalist endüstrinin bir parçasıdır ve bu alan içerisinde toplumsal cinsiyet büyük bir rol oynamaktadır. Bedeni ve zihni arındırarak gerçek doğayla birliğe erişme pratiği olarak tanımlanan yoga (Iyengar, 2002), günümüzde beden-zihin-ruh bütünlüğünden koparılarak büyük oranda fiziksel duruşların ve nefes/meditasyon çalışmalarının vurgulandığı beden ön planda olduğu cinsiyetlendirilmiş bir alan haline gelmiştir. Sürekli yeniden üretilen cinsiyetlendirilmiş doksalar, geleneksel yoga öğretilerinden farklı olarak, erkekleri alanın periferinde bırakan bir işleve sahip olmuştur.

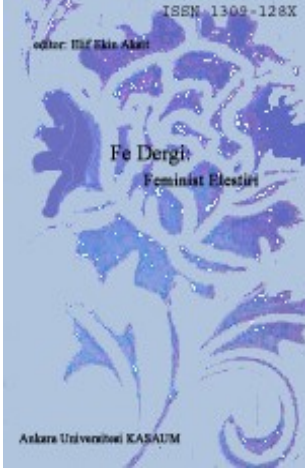
¹Dristhi: Görüş anlamına gelen Sanskrit kökenli bir kelimedir. Bir yoga pozunu yaparken kullanılan odaklanmış bakış tekniğini ifade etmek için kullanılır.

Kaynakça

- Atkinson, Nancy L ve Permeth-Levine, Rachel. "Benefits, Barriers, and Cues to Action of Yoga Practice: A Focus Group Approach," *American Journal of Health Behaviour*, no. 33(1) (2009): 3-14.
- Bhalla, Nandini ve Moscowitz, David. "Yoga and Female Objectification: Commodity and Exclusionary Identity in U.S. Women's Magazines," *Journal of Communication Inquiry*, (2019): 1-19.
- Bourdieu, Pierre. *Distinction. A Social Critique of the Judgment of Taste*. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984).
- Bourdieu, Pierre. *Sosyoloji Meseleleri*. (Ankara: Heretik, 2016).
- Bourdieu, Pierre ve Wacquant, Loic. *Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003).
- Çoknaz, Dilşad, Nurtanış-Velioğlu, Meltem, Karsu, Süreyya ve Eroğlu, Yeşer. "Aummm! Yoga yolunda algı ve motivlerin sesini dinlemek", *16. Uluslararası Spor Bilimleri Kongresi Bildiriler Kitabı, Antalya: Spor Bilimleri Derneği*, 995-996.
- De Michelis, Elizabeth. *A History of Modern Yoga: Patanjali and Western Esotericism*. (Londra: Continuum, 2008).
- Denzin, Norman K ve Lincoln, Yvonna S. (2005). *Introduction: The Discipline and Practice of Qualitative Research. The Sage Handbook of Qualitative Research*. (Thousand Oaks, California: Sage Publications, 2005). 1-32.
- Fusch, Patricia I ve Ness, Lawrence. "Are we there yet? Data saturation in qualitative research", *The Qualitative Report*, 20, 9 (2015): 1408-1416.
- Gannon, Sharon. *Yoga ve Vejetaryenlik*. Çev: Yeliz Utku Konca. (İstanbul: Paloma Yayınevi, 2016).
- Gemar, Adam. "Cultural Capital and Emerging Culture: The Case of Meditation, Yoga, and Vegetarianism in the UK", *Leisure/Loisir*, 44 (2020): 1-26.
- Godrej, Farah. "The Neoliberal Yogi and the Politics of Yoga", *Political Theory*, 45, 6 (2016): 772-800.
- Gölge, Alime Bilge. "Online Representation of Self On Instagram: A Case Study of Yoga Practitioners in Turkey", *Yüksek Lisans Tezi*, (Ankara: Bilkent Üniversitesi, 2017).
- B. K. S., Iyengar. *Light on Yoga*. (New York: Schocken Books, 1994).
- B. K. S., Iyengar. *Light on the Yoga – Sutras of Patanjali*. (London: Thorsons, 2002).
- Kern, Leslie. "Connecting Embodiment, Emotion and Gentrification: An Exploration through the Practice of Yoga in Toronto", *Emotion, Space and Society*, 5, 1 (2012): 27-35.
- Markula, Pirkko. "Reading Yoga: Changing Discourses of Postural Yoga on the Yoga Journal Covers", *Communication & Sport*, 2, 3 (2014): 143-171.
- Neuman, W. Lawrence. *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*. Toronto: Pearson, 2012).
- Öznlbant, Ecem ve Alvarez, Maria D. "A Socio-Cultural Perspective on Yoga Tourism", *Tourism Planning and Development*, 17, 3 (2019): 260-274.
- Park, Crystal, Braun, Tosca ve Siegel, Tamar. "Who Practices Yoga? A Systematic Review of Demographic, Health-Related, and Psychosocial Factors Associated with Yoga Practice", *Journal of Behavioral Medicine*, 38, 3 (2015): 460-471.
- Patton, Michael Quinn. *Qualitative research and evaluation methods*. (Thousand Oaks: Sage Publications, 2002).
- Prabhavananda, Swami. *Patanjali yoga sutra: içsel özgürlüğün yolu*. Çev. Işım MA. (İstanbul: Arıtan, 2011).

- Ross, Alyson, Friedmann, Erika, Bevans, Margaret L ve Thomas, Sue Allan. "National Survey of Yoga Practitioners: Mental and Physical Benefits", *Complementary Therapies in Medicine*, 21, 4(2013): 313-323.
- Shreena, Niketa Divyakant Ghandi. "Translating, Practicing and Commodifying Yoga in the U.S.", Unpublished Doctore Thesis. (Florida: University of Florida, 2009).
- Singleton, Mark. *Yoga Body: The Origins of Modern Posture Practice*. (New York: Oxford University Press, 2010).
- Singleton, Mark. *Transnational Exchange and The Genesis of Modern Postural Yoga - Yoga Traveling: Bodily Practice in Transcultural Perspective*. (Heidelberg: Springer, 2013).
- Singleton, Mark ve Goldberg, Ellen. *Gurus of Modern Yoga*. (Oxford: Oxford University Press, 2013).
- Smith, Sabrina ve Atencio, Matthew. "Yoga is yoga. Yoga is Everywhere. You Either Practice or You Don't": A Qualitative Examination of Yoga Social Dynamics", *Sport in Society*, 20, 9(2017): 1167-1184.
- Smith Brett ve McGannon Kerry R. "Developing Rigor in Qualitative Research: Problems and Opportunities within Sport and Exercise Psychology", *International Review of Sport and Exercise Psychology*, 11, 1 (2018): 101-121.
- Stirk, John. *Structural Fitness*. (London: Elm Tree Books, 1988).
- Strauss, Sarah. *Positioning Yoga: Balancing Acts Across Culture*. (Oxford: Berg, 2005).
- Şengün-Gürsoy, Serpil. "Tüketim Toplumu ve Ontolojik Güven Erozyonu Dâhilince Yükselen Akım "YOGA", Doktora Tezi (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2019).
- Tracy, Sarah J. "Qualitative Quality: Eight "Big-Tent" Criteria for Excellent Qualitative Research", *Qualitative Inquiry*, 16, 10 (2010): 837-851.
- Vinoski, Erin, Webb, Jennifer B, Warren-Findlow, Jan, Brewer, Krstyn A ve Kiffmeyer, Katheryn A. (2017). Got yoga?: A longitudinal analysis of thematic content and model's appearance-related attributes in advertisements spanning four decades of Yoga Journal. *Body Image: An International Journal of Research*, 1-5.
- Webb, Jennifer B, Vinoski, Erin R, Warren-Findlow, Jan, Burrell, Marlene I ve Putz, Davina Y. (2017). "Downward Dog Becomes Fit Body, Inc: A Content Analysis Of 40 Years Of Female Cover Images of Yoga Journal", *Body Image: An International Journal of Research*, (2017): 129-135.
- Wittich, Agi. *Yoga and Women: A Possible History*. (İsrail: The Hebrew University of Jerusalem, 2013).
- Worby, Cynthia. *Her yönüyle yoga*. Çev. Aksoy-Fromm, Ç. (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2007).
- Yoga in America Study. (2016). Yoga Journal & Yoga Alliance. Erişim adresi: <https://www.yogaalliance.org/Portals/0/2016%20Yoga%20in%20America%20Study%20RESULTS.pdf>.

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



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 12, Sayı 2
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

Anneler Ne Yapar, Kızları Ne İster? İki Nesil Kadın Anlatılarında Bir Gecekondu Mahallesi

Leyla Bektaş Ata

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 20 Aralık 2020

Yazı Gönderim Tarihi: 09.10.2019

Yazı Kabul Tarihi: 24.11.2020

Bu makaleyi alıntılanmak için: Leyla Bektaş Ata, “**Anneler Ne Yapar, Kızları Ne İster? İki Nesil Kadın Anlatılarında Bir Gecekondu Mahallesi**” *Fe Dergi* 12, no. 2 (2020), 74-87.

URL: http://cins.ankara.edu.tr/24_6.pdf

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

Anneler Ne Yapar, Kızları Ne İster? İki Nesil Kadın Anlatılarında Bir Gecekondu Mahallesi*

Leyla Bektaş Ata*

Kentin çeperlerinde yaşamlarını sürdüren kent yoksullarının gündeliğine odaklanan bu araştırma, kent politikalarının ev ve mahalle düzlemindeki tezahürünü anlamaya çalışır. İzmir'in gecekondu mahallelerinden Limontepe'de yaşayan kadınların kentsel dönüşüm süreci eşiğinde ev, mahalle ve kent deneyimini inceler. Kendi çocukluğumun da geçtiği bölgede yürüttüğüm araştırma, mahallede yaşayan iki nesil kadının hayat anlatılarına dayanır. Mahallelinin göç hikâyelerini, mahalle kurulumunu, komşular arasında geliştirilen ilişkileri, Limontepe'de olma hâlinin kentle kurdukları ilişkideki yerini, bu bölgenin hayat anlatılarındaki ağırlığını anlamaya çalışır. Meseleye kuşaklar üzerinden bakarak mekân deneyimindeki süreklilik ve kopuşların izini sürmeye olanak tanır. Mahalleli kadınların evlerinden kent hayatına uzanan mekânda nasıl aksiyon aldıklarını, özel ve kamusal mekân kullanım biçimlerini ve gündelik hayatlarındaki yerini, birbirleri ve mekânla nasıl ilişkilendiklerini anlamaya çalışan araştırma, bir gecekondu mahallesi hikâyesi anlatır. Bu hikâye, birinci kuşak kadınların mahalle ortamında geliştirdiği motivasyon ve bunun ikinci kuşak kadınlardaki tezahürü üzerine inşa edilirken, iki kapsamlı soruya yanıt arar: Bunlardan birincisi, mahallenin kuruluşundan bu yana birinci kuşak kadınlar ne tür sorumluluklar üstlenmiş, nasıl bir mücadele yürütmüştür? İkincisi ise, üzerine büyük emek verilen, büyütülüp yetiştirilen ikinci kuşak kadınların kendilerinin de parçası olduğu mahalle hayatından beklentileriyle elde ettikleri arasında nasıl bir ilişki vardır ve bugünün kent mekânına bu mahalleden atılmanın olanak ve kısıtlılıkları nelerdir? Özetlemek gerekirse: (Bütün bu süreçte) anneler ne yapar, kızları ne ister?

Anahtar Kelimeler: kadın anlatıları, gecekondu mahallesi, kent yoksulu, etnografi, Limontepe

What do mothers do, what do their daughters want? A squatter (gecekondu) neighborhood through the female narratives of two generations

This research focuses on the daily lives of the urban poor who live on the periphery of the city and tries to understand the manifestation of urban policies on home and neighborhood levels. It examines the home, neighborhood and city experiences of women living in Limontepe, one of the squatter (gecekondu) districts of Izmir, on the edge of urban transformation. The research I conducted in the region, where I also lived my own childhood, is based on the narratives of life that belong to two generations of women living in the neighborhood. It tries to understand the importance of the migration stories of the neighborhood residents, the establishment of the neighborhood, the relations developed among the neighbors, the place of being in Limontepe in the relationship they established with the city, on this region's narratives of life. By looking at the issue through generations, it allows to trace the continuities and separations in the experience of space. The research, which tries to understand how local women act in the space extending from their homes to urban life, their usage of private and public spaces in their daily lives, and how they relate to each other and to the space, tells the story of a squatter neighborhood. While this story builds on the motivation developed by the first-generation women in the neighborhood and its manifestation on the second-generation women, it seeks answers to two comprehensive questions: First of all, what kind of responsibilities has the first-generation women undertaken since the establishment of the neighborhood and what kind of struggle have they carried out? Secondly, considering the second-generation women who have been brought up and raised with great efforts, what is the relationship between their expectations and what they got from the neighborhood life they are a part of, as well as, what are the possibilities and limitations of starting life in today's urban space from this neighborhood? To summarize: What do mothers do (during this process) and what do their daughters want?

*Bu makale 2017 yılında Sabancı Üniversitesi SU Gender tarafından verilen Dicle Koğacıoğlu Makale Ödülü'nde birinciliğe layık görülmüştür.

*Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Gelişim Üniversitesi Sosyal Hizmetler (İngilizce) Bölümü, [orcid: 0000-0002-7929-2469](https://orcid.org/0000-0002-7929-2469), leylabektas@gmail.com, lbektas@gelisim.edu.tr, Yazı Gönderim Tarihi: 09.10.2019, Yazı Kabul Tarihi: 24.11.2020

Keywords: women narratives, squatter, urban poor, ethnography, Limontepe

Giriş

Kentin çeperinde, bir gecekondu mahallesinde yaşayan iki kuşak kadının hayat anlatılarını incelediğim bu araştırmada, kadınların evlerinden mahallelerine, oradan kente uzanan mekânsal pratiklerini değerlendirerek gecekondu kadını ve kız çocuğu olmanın katmanlarını görünür kılmaya çalışacağım. 1980'lerde, henüz 20'li yaşlarının başında Türkiye'nin çeşitli bölgelerinden göç ederek İzmir'in Karabağlar ilçesine bağlı Limontepe mahallesine yerleşen ve buranın kurucuları arasında yer alan ve bu sebeple benim birinci kuşak olarak adlandırdığım kadınlarla onların kızları olan ikinci kuşağın mekânı (yeniden) üretme pratikleri üzerinde duracağım. İki kuşağın dayanışma pratiklerini, gözetim ve baskı mekanizmalarını değerlendirme biçimlerini, kurumsal eğitim ve evliliğe yükledikleri anlamlar gibi gündelik hayatın farklı veçhelerine dair taşıdıkları tutumlarda benzerlik ve farklılıkların izini süreceğim.

Türkiye'de özellikle 2000'li yıllardan itibaren kentsel dönüşüm projeleriyle daha fazla gündeme yerleşen gecekondu mahallelerinin gündelik hayatına yakından bakmaya olanak tanıyan bu araştırmayla, makro politikalara mevzu bahis olanların mikro pratiklerini inceleyeceğim. Bir mahallenin kurulumundan dönüşüm bölgesi ilân edildiği bugünlerine gelene dek gündeliğinde süregidenlerin izini, kadın deneyimi üzerinden ele almaya çalışacağım. Benim de çocukluk mahallem olan Limontepe'yle araştırmacı sıfatıyla ilişkilenecek, kendi yaşam deneyimimi de araştırmamın bir parçası haline getirmemi mümkün kıldı. Bunun yanı sıra, mekânın görünmeyen/paylaşılmayan dinamiklerine daha fazla yaklaşmama, *dışarıdakine* açılmama ihtimali taşıyan anlatıların dillendirilmesine, aşına olmayan için görünmeyeni su yüzüne çıkarmama imkân verdi. Toplumsal olarak görünmez kılınan kadın varoluşunun değişik alanlarını bilimsel analiz için günyüzüne çıkarırken Maria Mies'in (1996, 51-60) önerdiği gibi, kendimi de bu sürece dahil edeceğim ve yaşam öyküleri üzerinden "yalnızca kadınların kendi kaderlerine ilişkin olmay[an] sınıf ve benzeri toplumsal ilişkiler[i]" tartışacağım. Kişisel tarihi, bir bütün olarak Limontepe'nin toplumsal tarihine bağlamayı amaçladığım bu araştırmada, "tek tek kadınların tarihleri üzerinde düşün[erek] ve onlara sahip çık[arak], 1980'lerden bugüne toplumsal tarih üzerine feminist açıdan düşünme[ye]" çalışacağım (Mies 1996, 61).

Mikro bir düzlemden temellenirken kent çalışmaları, gündelik hayat, yoksulluk çalışmaları ve toplumsal cinsiyet çalışmalarından beslenerek disiplinlerarası bir yapı kazanan bu araştırmada, mahalleli kadınları; evleri, mahalleleri, komşuları ve kentleriyle ilişkilenecek biçimleri ve gündelik pratikleriyle bu politikalara etki eden, eyleyen failer olarak ele alıyorum. İki nesil kadın deneyim ve anlatıları üzerinden ilerlemek, makro politikalarla mücadele ederken evini, mahallesini kuran, çocuklarını yetiştiren birinci kuşak ve onların kızı olan ikinci kuşak kadınların mekânla ve birbirleriyle ilişkilerini incelememi, toplumsal yapıya dair anlatılarındaki süreklilik ve kırılmaların izini sürmemi olanaklı kıldı. Kadınların ev ve aile hayatlarında yaşadıkları kısıtlayıcı pratikleri ele almamı, kamusal ve özel mekânın sınırlarını incelememi sağladı (Tuncer, 2015). Bu esnada, "anneler ne yapar, kızları ne ister", sorusunun peşinden gitmek, gecekondu mahallesinde anneleri tarafından üretilen emek yoğun pratiklerle yetiştirilen kızların mahalle sınırlarından sosyal, ekonomik ve kültürel olarak kent hayatına katılımındaki payını açığa çıkarmamı mümkün kıldı. Metin kapsamında, araştırma sahası olan Limontepe'nin tarihsel sürecini ele aldıktan sonra araştırma yöntemini tartışacak ve araştırmacıların demografik özelliklerini paylaşacağım. Ardından mekânın inşa ve anlatısına birinci kuşak kadın deneyimi üzerinden odaklanacağım. Kamusal ve özel mekânların düzenlenme ve kullanma pratiklerinde kadın hareketliliğinin izini, kuşaklar üzerinden beliren farklılıklarda süreceğim.

Araştırma sahası

Limontepe'yi bir gecekondu mahallesi olarak ortaya çıkaran etmenler, Türkiye'deki gecekondulaşma pratikleriyle benzer gerekçelere sahiptir. 1950'lerden itibaren tarım alanlarının piyasa koşullarına uyumlaştırılmaya başlanması ve ileri teknoloji ürünlerinin tarımsal üretimde kullanımıyla kırsal bölgelerde işgücüne ihtiyacın azalması ve kentlerde endüstri bölgelerinin artan işgücü arzı, milyonlarca insanın köylerden kentlere göç etmesine sebep olur (Erman, 2001). Kentlerde yoğunlaşan işçi sınıfının barınması için uygun konut stokunun bulunmaması, yerleşme politikalarının yetersizliği, ucuz emek arzı gibi gerekçeler kısa sürede özellikle Ankara, İstanbul ve İzmir'de kamu arazisi üzerine gecekondu inşa edilerek mahalleler kurulmasını beraberinde getirir. Genç erkeklerin bireysel olarak kente gelmesiyle başlayan süreç, zamanla ailelerinin ve köydeki diğer yakınlarının da katılımıyla nüfusu hızla artan gecekondu mahallelerini ortaya çıkarır (Erman,

2001). Bu mahallelerden biri olan Limontepe, İç Ege, İç Anadolu, Doğu Anadolu, Güneydoğu Anadolu gibi farklı coğrafyalardan, farklı inanç ve etnik kimliklerden gelen göçmenler tarafından, İzmir'in merkez ilçesi Konak'a yedi kilometre uzaklıkta, ilk yerleşimcilerin ifadeleriyle "ağaçlık", "ormanlık" bir alan üzerine kurulur. Bir süre Eskiizmir'de yer alan Umut Mahallesi'ne ve Yeşilyurt'ta bulunan Vatan Mahallesi'ne bağlı kalan Limontepe'ye 17 Temmuz 1979'da yeterli nüfusa eriştiği için mahalle statüsü verilir.¹ Zamanla nüfusu artınca bugünkü dört mahalleli yapısına kavuşan Limontepe (semti), 2012 yılında kentsel dönüşüm bölgesi ilan edilir. Resmî anlaşma sağlanamadığından bölgenin geleceğiyle ilgili belirsizlik 2020 yılının ikinci yarısında hâlâ devam eder.

Araştırma yöntemi ve görüşmecilerin demografik özellikleri

Mekân deneyimine odaklandığım bu çalışmada, mekânda örtük olan kodları, mahalleli kadınların anlatısı üzerinden açığa çıkardım. İnsanın bedeniyle mekâna verdiği koordinat ve işaretleri, "sırf öznel oldukları için daha az gerçek" kabul etmediğim araştırmada, "hafıza ve çağrışımın sayısız ... iplikleri"ni çağırarak mekân deneyimini (Pollan 2015, 239) anlamayı amaçladım. "[Z]ihinsel olanla kültürel olanı, toplumsalla tarihseli birbirine bağla[yan]" (Lefebvre 2014, 25) mekânı kuran anlatıların peşine düşerken etnografik yöntemden yararlandım ve etnografi aracılığıyla hayat anlatılarını, bugünün zeminine oturtmaya çalıştım.

İnsan topluluklarının gündelik yaşam alanları içerisinde ele alınması, belirli bir sosyal düzene dahil olan araştırmacının bu düzende yaşayan insanları tanımaya çalışması, gündelik rutin içine girerek buradaki insanlarla birebir ilişki geliştirmesi yoluyla gerçekleşen etnografik yöntem (Emerson, Fretz ve Shaw 2008, 1), yerelin perspektifini ortaya çıkarmaya çalışır. İnsanların hayatlarında kendileri için anlamlı olanlara kendi ifadeleriyle erişmeye, büyük oranda kültürel olarak belirlenen insan davranışlarının fotoğrafını çekebilme de imkân sağlar (Machin 2002, 1). "[G]enel teorilerin kapsayıcılığının sınırlı olduğu ve esas yapılması gerekenin, ele alınan toplumsal bağlama özgü teori üretme çabası olması gerektiği[ni]" (Işık ve Pınarcıoğlu 2015) kabul ettiğimden, böyle bir üretimin bölgede yaşayanların anlatıları aracılığıyla mümkün kılınacağı kanaatindeyim.

Anlatı, bu çalışma kapsamında mahalleli kadınların ev, mahalle ve kent deneyimlerine görünürlük kazandırmaya olanak sağlar. Joan W. Scott (2013, 149), farklı bir grubun deneyimlerini görünür kılmak için söylem aracılığıyla özneleri konumlandırarak ve öznelerin deneyimlerini üreten tarihsel süreçlere bakmak gerektiğini hatırlatır: "Deneyime sahip olanlar, bireyler değil; deneyim aracılığıyla kurulan öznelerdir. Deneyim üzerine bu şekilde düşünmek deneyimi tarihselleştirmek kadar ürettiği kimlikleri de tarihselleştirmek demektir." Bölgenin özneleri aracılığıyla kurulduğu dönemden bugüne uzanan, mekâna olduğu kadar zamana da odaklanan çalışmada, yeni tarih çalışmaları öne çıkan deneyim kavramı ve bu kavramın sonucunda bireyin failiği merkeze alınır (Johnson'dan aktaran Turner 2016, 216). Bu çalışma 2017 yılının Ocak – Eylül aylarında, doktora tez araştırmam kapsamında görüştüğüm, aşağıdaki tabloda demografik özellikleri yer alan onu birinci kuşaktan, yedisi ikinci kuşaktan toplam on yedi kadının anlatılarına dayanır. Kadınlarla evlerinde görüştim ve bu vesileyle evlerini nasıl düzenledikleri ve kullandıklarını, özel alana nasıl müdahale ettiklerini de anlamaya çalıştım. İlk görüşmecilere mahalleden tanıdığım ve bağlantıda olduğum kaynak kişiler aracılığıyla eriştim ve kartopu örneklem tekniğinden yararlanarak diğer kadınlara ulaştım. Kadınları kendi seçtikleri isimlerle adlandırdım.

Daha önce yaşam deneyimim olan bir bölgeye araştırmacı olarak katıldığım saha süreci, benim de çocukluğumu, annemle ve onun yaş grubu olan birinci kuşak kadınlarla ilişkiyi, ikinci kuşakla geliştirdiğimiz benzer pratikleri ve komşuluğun farklı katmanlarını irdelememi mümkün kıldı. Kendi deneyimimi de araştırma için incelememi ve kendi kişisel tarihime odaklanmamı beraberinde getirdi. Kendimi de içine dahil ettiğim bir mekânın toplumsal tarihine kuşakların deneyimi üzerinden odaklanmak, nelerin öznel nelerin kamusal bilgi için anlamlı olduğunu ayırt etmeyi güçleştirse de bunların birbirinden keskin biçimde ayrılmadığını, toplumsal anlatıların özyaşamöykülerinden devşirildikçe daha katmanlı olabileceğini fark ettim (Sahadaki karşılaşmalarımı ve kendi pozisyonumu incelediğim metne erişmek için bkz. Yazar 2020).

| Adı | Yaşı | Doğum Yeri | Eğitim | Evlenme Şekli (Görücü usulü – G; kendi isteğiyle – K), Yaşı | Göç Gerekçesi |
|---------|------|---------------|----------------|---|---------------------------------|
| Güllü | 55 | Erzurum | İlkokul | K, 20 | Eşinin sağlık sorunları |
| Sadegül | 45 | Erzurum | İlkokul | K, 18 | Eşi İzmir'e daha önce göç etmiş |
| Gonca | 57 | Çorum | İlkokul | G, 18 | Geçim sıkıntısı |
| Sultan | 50 | Afyon | İlkokul | G, 19 | Sosyal güvence |
| Buket | 51 | Malatya | İlkokul | G, 22 | Aileyle geçinememek |
| Ayfer | 51 | Erzurum | İlkokul | K, 18 | Kalabalık aile |
| Besra | 58 | Erzurum | İlkokul | G, 17 | Ailenin iflas etmesi |
| Nergis | 49 | Amasya | İlkokul | G, 16 | Sosyal güvence, kalabalık aile |
| Neşe | 50 | Antalya | İlkokul | G, 22 | Sosyal güvence |
| Gülây | 65 | Kahramanmaraş | Eğitim almamış | G, 15 | Çocuklar için iş |

| Adı | Yaşı | Doğum Yeri | Eğitim | Medeni Durumu (Bekar – B; Evli – E; Nişanlı – N), Evlenme Yaşı, Çocuk Sayısı | Mesleği |
|-------|------|------------|--|---|---|
| Ayten | 41 | Erzurum | İlkokul | E; 17 (2 çocuk) | Düzensiz ve sigortasız çalışan gündelikçi |
| Defne | 25 | İzmir | Meslek yüksekokulu (Çocuk gelişimi) | E; 23 | Çalıştığı vakıf üniversitesi kapatıldığı için işsiz |
| Sinem | 22 | İzmir | Meslek yüksekokulu (Grafik) | N | Çalışmıyor, kardeşlerine bakıyor |
| Fatma | 32 | Amasya | İlkokul | E (2 çocuk) | Ev kadını |
| Derya | 39 | Amasya | İlkokul | E; 23 (2 çocuk) | Ev kadını |

| | | | | | |
|-----------|----|-------|------------------------------------|---|------------|
| Karakız** | 23 | İzmir | Meslek Lisesi (Muhasebe) | B | Muhasebeci |
| Yüstra | 18 | İzmir | Meslek lisesine devam (Bilişim) | B | Öğrenci |

* Kendilerinin ya da eşlerinin ailesine ait evin bir katında yaşıyor

** Tek üçüncü kuşak sakin, kendinden önceki iki kuşak da erken yaşta evlilik yapıp çocuk sahibi olduklarından diğer ikinci kuşaklarla aynı yaş aralığında

Mekânın inşası ve anlatısı

Limontepe'ye, birkaç günden birkaç aya uzanan kısa zaman dilimlerinde inşa edilen evler, aile fertlerinin inşasında rol aldığı, akrabaların da yardıma çağrıldığı bir sürecin ürünüdür: “Bir elimde buz, bir elimde [çocuk], bir elimde yiyecek vardı. Pazar günü temel yapmaya geliyorlardı. Kumu ben taşıyordum” (Güllü). İlhan Tekeli'nin “bireysel gecekodu üretimi” olarak adlandırdığı bu konut biçiminde usta emeğinin yeri başlarda çok yüksek değilken, gecekodu kurumsal statü kazandıkça payı yükselir. Bununla birlikte “hünersiz emek gereksinimi” için her zaman aile bireylerinden yararlanılır (Tekeli 2011, 201). Kadınlar bu sürecin baş aktörü olur: “... iki usta tuttuk. Ben amele oldum. Kum taşıdık, çimento taşıdık. ... Banyo mutfak falan yok. Artık bir oda bir salon içinde banyo da orada mutfak da öyle idare ettik” (Besra).

Ekonomik imkânlar elverdikçe tuvalet ve banyo evin içine alınır, mutfak ayrı bir bölüm haline gelir ve mümkünse yeni oda(lar) eklenir. Ancak evin inşa edilmesi kendi başına yeterli değildir. Elektrik, suyu olmayan evler ve altyapı sorunları içerisinde mahalle için mücadele devam eder. İlk evler, 1980'lerde peş peşe çıkarılan imar aflarından yararlanarak elektrik ve suyunu bağlatabilmişken, diğerleri uzunca bir süre beklemek zorunda kalır. Bu esnada elektrik olan bir kişinin altı ya da yedi eve birden elektrik verebildiği dayanışma örneklerine şahit olabildiğimiz gibi, “Sabah oluyordu bakıyorduk elektrikli kesmiş. Gündüz elektrikli yakarsan çok gelir fatura!” (Sadegül) diye verdiği elektrikliğin ya da suyun miktarını kontrol altında tutmaya çalışanlara dair anlatılarla da karşılaşılır. Yokluğunda kadınların daha büyük sorunlarla baş etmek zorunda kaldığı su, mahalleye yıllarca tankerlerle verilir. Özellikle dere yatağının hemen çevresinde oturanlar için çoğunlukla düzensiz aralıklarla gelen tankere erişebilmek daha zor olur. Sadegül'ün susuzluğa ilişkin hatırladığı aşağıdaki olay, o dönemde özellikle kadınların ne tür yoksunluklarla baş etmeye çalıştıklarını gösteren güçlü bir örnektir:

Ertesi sabah arife ama suyumuz yok. Allah'ım gece saat üç, baktık bir feryat, bir figan! Aşağıya bağıyor. Diyor ki, Cemal'in karısına da söyleyin varili doldursun. ... Varil de nasıl biliyor musun? Çimento atmışız, Allah inandırın küflenmiş. Sırf küf. Ama biz o küflü varilde banyomuzu yapıyoruz, yeri geliyor kabımızı kacağımızı yıkıyoruz, ama o suyu bile bulamıyoruz. ... Yemin billah yüz sene de geçse o sevinci hiçbir şey tattıramaz bana. Ben dünyayı bağışlasalar belki bana o kadar mutlu olmam (Sadegül).

Susuzluğa dair anlatıların tümünde büyük bir mahrumiyet, kadınlar üzerinde daha büyük iş yükü ve alternatifler üzerine kafa yorma karşımıza çıkar. Bahçe sulama, balkon yıkama için derenin belli bir noktasından çıkan suyu kovalarla taşımak, “camilerden su çekmek”, geliştirilen emek yoğun pratikler arasındadır. Kadınların anlatılarında geçmişle bugün arasında mekik dokuma, kıyaslama yapma ve her seferinde mevcut an'a, geçmiş karşısında şükretme eğilimi vardır. Köyün yokluğundan kente gelme, kiracılıktan kendi evine geçiş, aflarla tapuya kavuşma, suyu, elektrikli, telefonu bağlatmaya dek, bir anlamda sıfır noktasından başlanan bu yolculuğun her adımı mutluluk verici bir gelişme olarak değerlendirilir: “Yani şu anda ben her zaman kocama diyorum şu anda belki zengin değiliz ama şu anda hayatımız çok lüks. Önceden su bulamıyorduk” (Sadegül).

Kadınların anlatıları, ritüelleri ve hatırlayışları yoluyla anlam kazanan mekânlar (Mills 2014, 244), hafızanın inşa edilmesine aracılık eden, hafızanın üzerinde inşa edildiği toplumsal düzlemlerdir. Bu sebeple, hafıza ve anlatı “[b]izi biz yapan, kimliğimizi oluşturan toplumsal ilişkileri tahayyül etme, anlatma ve uygulama şekillerimiz özel yerlerde/mekânlarda gerçekleşir” (2014, 293). Bu yerlerin en küçük ve kısmen kapalı birimi evden, kente uzanan yelpaze, özelden kamusal sosyo-mekânsal ilişkilerimizi inşa ettiğimiz düzlemlerdir. Birinci kuşak kadınların anlatıları büyük oranda evin çeperlerinde ve mahallede seyredir. Geçim sıkıntısının somutlandığı mahalle, olumsuz koşullarına rağmen kadere isyan edilen bir yer değil, şu an sahip olunanlara şükredilen bir mekândır. Kent yoksulları, hayatlarındaki mevcut koşulları, göçle geldikleri mahallede hiçbir

altyapı olmamasına ve hayatlarının önemli bir bölümünde bunun mücadelesini vermiş olmalarına rağmen geçmişlerine, köy şartlarına, onları göçe iten ortama tercih ederler (Bayat 2008, 65-66). Göç; Türkiye'nin farklı bölgelerindeki köylerde doğdukları andan itibaren yaşadıkları emek yoğun bir hayattan, yoksulluktan, geniş aile fertlerinin üzerlerinde kurduğu hiyerarşiden uzak bir yaşama da kapı aralar. Bu gerekçeler, tüm yoksulluk ve yoksunluk anlatıları karşısında mutlu bir mahalle resmetmelerini beraberinde getirir: "Burası anlatılacak yer. Macera, gençlik, iyilik, kötülük" (Güllü).

Yoksulluğun gündelik hayata etkisini, nasıl yaşandığını anlayabilmek için haneye bakmak, mağduriyetin boyutunu anlamamızı sağladığı gibi insanların bu koşullarla baş edebilmek için ne tür yollar ürettiğini görmeye de imkân tanır. Mücadele stratejilerini yok saymak, yoksulluğun, insanların hayatının yegâne belirleyicisi olduğunu kabul ederek, yoksul insanların geliştirdiği pratikleri görmezden gelmeyi beraberinde getirir (de la Rocha'dan aktaran Snel ve Staring 2001, 10). Birinci kuşak kadınlar, çocukları için düzenli bakım alabilecekleri kurumların eksikliği tam zamanlı bir işte çalışmalarının ve formel istihdam olanaklarından yararlanmalarının önüne geçince kısa dönemli/mevsimlik işlere yönelirler. Bu süreçte komşuluk ilişkileri stratejik bir önem taşır. Çocuklar, komşulara ya da evin büyük kız çocuğuna emanet edilir. Çoğunlukla incir ve tütün fabrikalarında uzun saatler sosyal güvencesiz olarak çalışırlar: "... günde 13 saat. Sigorta göstermemiş. Girişte kağıtları alıyorlar. Ama [sigorta] gün[ü] yok. Ayağın banda sıkışınca giriş yapıyorlar hemen" (Güllü).

Komşuluk ilişkilerinden temellenen bir başka mücadele stratejisi ev içi enformel emek üretiminde görünür. İmece usulü yapılan işlerin yanı sıra birlikte ayakkabı dikimine yönelen kadınların gündelik hayatı, on yıllarca bu emek yoğun uğraş etrafında şekillenir: "Bizim evin temelinde sarımsak soyuyorduk. ... Bir ara kazak ördük ayakkabıdan önce. ... Ondan sonra ayakkabı dikmeye başladık ki hayatımızın maksadı başlamıştı zaten" (Sadegül). *Hayatın maksadı* olarak tanımlanan ayakkabı dikimi, mahallede birkaç kişinin aracılığıyla yürütülen ve belli süre zarfında dikilip teslim edilmesi gereken, bir çift ayakkabı dikim bedelinin çoğunlukla bir ekmek fiyatına karşılık gelmediği enformel iştir. Şimdilerde sayılı birkaç kişi tarafından sürdürülen ayakkabı dikimi, düşük bedeline karşın uzun yıllar mahalleli için önemli bir geçim kaynağı olur. Bu süreçte, kadınlar kendi hayatlarından feragat eder, kent hayatına katılmanın olanaklarından yararlanamazlar:

Önceden ayakkabıdan nerde fırsat bulduk nerde gidelim. Şimdi şimdi gidiyoruz. Nerde gidecektik. Ayakkabıdan fırsat bulup da. Affedersin tuvalete gidemiyorduk ayakkabı kalacak diye. Bir bakkala gidiyorduk korkuyorduk ayakkabı yetişmeyecek diye. Pazara koşu koşu git, koşu koşu geri gel. Hayat öyle geçti (Ayfer).

Heidi Wedel, İstanbul'daki gecekondu mahallelerinde sürdürdüğü alan çalışmasında kadınların eve iş almayı, iş olarak değerlendirmedeğini, yaptıkları üretimin değersiz görüldüğünü saptarken (2013, 111), mahallede bunun tersi bir durum söz konusudur. Kadınlar kocalarınınkine eş düzeyde çalıştıklarını, evin her yerinde emekleri olduğunu dile getirir: "Evimi on katlı binaya vermem çünkü ben yapmışımdır eşim yapmıştır. Benim eşim yapmak için belki ayanla simit yedi ben ateşte ekmeğimi yaptım yedim" (Sadegül).

Kadınların, çoğunlukla mahalle sınırları içerisinde yoksullukla mücadele etmelerinde, dışarı çıkmanın gerektirdiği maddi kaynaklara sahip olmamaları etkindir. Mahalle dışına çıkmak için geçerli bir sebep gerekir ve yalnızca farklı muhitleri ya da kentte görülecek önemli yerleri ziyaret etmek bir lüktür (Wedel 2013, 109): "Başka öyle gidip kaldığım bir yer olmadı. Hani eşimle tatile gidiyorum, yokkk! Öyle bir lüksümüz olmadı. Sinemaya gideyim lüksüm olmadı" (Ayten). Bu sebeple, kadınlar kentle çok sınırlı karşılaşmalar yaşar ve kentin önemli/bilindik birçok bölgesini on yıllardır ziyaret edemez: "Düşün yani 25 sene İzmir'de otur ama sen Kemeraltı'nı tanıma, sen Konak'ı tanıma. Bu da bir anneye bir fedakârlık!" (Sadegül).

Mekânın özeli ve kamusalı arasında: Kullanım, aidiyet, sahiplik

Kadınların mekânı kurma ve kullanma pratiklerine yakından bakmak, mekâna sinen toplumsal cinsiyet ilişkilerini açığa kavuşturmaya olanak sağlayacaktır. Bunu kuşaklar üzerinden ele almak ise, bu ilişkilerdeki süreklilik ve kırılmaları takip edebilmeyi mümkün kılacaktır. Bu bölüm, kendine ait odadan ve/ya da evden kente uzanan mekânın fiziksel düzleminden temellenirken mekân üzerinden kurulan aidiyeti, kamusallığın inşasında önemli bir pay tutan mülk sahipliğini ve özel mekânın sınırlarından dışarı çıkabilmenin kurumsal olanaklarını tartışmaya açan iki alt kısımdan oluşur.

Evden kente hareketlilik ve mahalle baskısı

Özel ve kamusal arasındaki ayırım, mekân içerisinde seyreden gündelik hayat rutinlerini ve birey ile toplum, kendi ile öteki arasındaki ilişkileri belirler (Madanipour 2003, 2). Mahallelilerin mekân kullanımlarında yaptıkları (ya da yapmadıkları) bu ayırım, ev kullanımından sokaktaki hareket alanına dek pek çok durumu belirleyen toplumsal cinsiyet kodlarına dair nüveler içerir. Büyük kısmı bir ya da iki oda ve bir salondan oluşan evlerde özel-kamusal mekânlar geçişken bir yapıya sahiptir. Çocukların tümü aynı odada ya da salonda uyur, ödevlerini yapar, masaüstü bilgisayar ebeveyn yatak odasına kurulabilir; imkânlar elvermediği için *kendine ait oda* çoğunlukla lükstür. Özel ve ailenin alan arasındaki sınırın muğlaklaştığı, hane içerisinde sınırlı düzeyde boş mekânın bulunduğu bu evlerde, çoğunlukla “özel hayat için” bir oda yoktur (Bayat 2008, 59-60). İzmir’e göç etmeden önce, birçoğu bir süre eşlerinin aileleriyle birlikte yaşamaya başlayan kadınlar, bu dönemde, bir başkasına ait bir ev düzeni içerisine girerler. “Pişen tencere onun. İçi onun, dışı onun” (Sultan) diyerek mülk sahibi başka fertleri işaret ederler. “Kaynana, kayınbaba, kaynım vardı. Üç kaynım, bir görümcem vardı. Hepimiz bir aradaydık” (Buket) dedikleri köy ortamında, kalabalık aile fertleriyle paylaşılan ortamdan büyük oranda kendilerinin söz sahibi olduğu evlere geçen birinci kuşak kadınların anlatılarında, bu durum bir soruna karşılık gelmezken aynısını ikinci kuşak kadınlar için söylemek mümkün değildir: “Küçükken pek şey değildi de hani büyüyünce insan zorlanıyor. Kendi odası olsun istiyor. Sonuçta arkadaşlarım geliyor bende kalmak istiyorlar. İçimde ukde kalan şey” (Sinem).

İkinci kuşak kadınların anlatıları, benim çocukluğumda ve ilk gençliğimde odayla ve özel mekân ihtiyacıyla kurduğum yakınlığı hatırlatır. Ortaokul çağlarımdayken bir oda, bir salon evimize eklenen odanın benim odam olacağı heyecanımla inşaatın bitimini beklemiş, sonrasında ise bu oda evin salonuna dönüşünce hüsrana uğramıştım. Çoğunlukla evin içerisinde ve çeperinde bulunması beklenen kız çocukları için iç mekânda (evin gündeliğinden/rutininden) bir (kaçış) alan(ı) yaratılabilmek önemlidir. Odamın olmayacağını anladığımda evdeki gardirobun bana ait bölmesine koyduğum kutuya yerleştirdiğim ve yalnızca benim kullandığım (havlu, sabun gibi) malzemeler, kendime ait olanı yaratma çabamın somut adımları olarak değerlendirilebilir. Benzer bir hamle Karakız tarafından da atılır. Annesinin dolabının bir gözünü kendisi için “mümkün olduğunca büyük ayırmaya çalış[ır]”, içerisine yapıştırdığı metal kancalara küpelerini, kolyelerini asmaya çabalar. Bu bölmeler, kendimize ait bir düzen tutturabilmenin sınırlı somut alanlarıdır. Burada yaratmaya çalıştığımız özel mekânın aslında bir tür kurgu olduğunun bilinciyle, hanenin içinin de içine, kutularımızı, bölmelerimizi kurarken kendimizi kuruyor, mekânla ve eşyalarla ayrı bir yaşam biçimi tahayyülünün çeperlerinde turluyorduk: “Onların içini o kadar düzenlemeye çalışıyordum ki onlarla uğraşmak bana çok huzur veriyordu. ... Çünkü kendi düzenini kuruyorsun orada. ... Odanın içinde bir dünya yaratıyorsun kendi kendine” (Karakız).

Benzer şekilde bir oda talebi ikinci kuşak erkeklerden gelmezken kız çocuklarının bu yoksunlukla büyümesi, evin içi ve dışıyla kurdukları ilişkiyle yakından ilgilidir. Erkek çocuklar mahalle ve hatta kent düzleminde serbest bir hareketlilik tuttururken kız çocuklar gözün takip mesafesindedir. Lise eğitimi almak için mahalle sınırları dışına çıktıklarında farklı sınıfsal karşılaşmalar yaşamaya, kendilerinininkine benzer olmayan yaşam biçimleriyle tanışmaya başlarlar. Farklı mekân kullanımı ve ilişki biçimleriyle karşılaşmaları, bir önceki kuşaktan ayrılan talepler geliştirmelerine sebep olur. Başka bir ifadeyle, kent hayatına katılım, mahalle düzlemindeyken dillendirilmeyen farklı taleplerin geliştirilmesini beraberinde getirir.

Kendine ait odadan evin diğer kısımlarına uzanınca, modern ev içi düzenlemesinden bildiğimiz ayrımların buradaki evlerde keskin biçimde işlemediğini görürüz. İmkânların kısıtlılığında devşirilen yaşam biçiminde evin kısımları birinci kuşak kadınlar tarafından özelleştirilmez. Tam da bu sebeple, kendi tercihleriyle salonda yaptığımız görüşmelerde salonlar, çocuklar ve torunların vakit geçirdiği, kaynak kişinin görüşmeye katılabildiği, komşuların teklifsizce dahil olduğu geçiş noktası konumundan dolayı bir tür odak grup görüşmelere dönüştü. Salonlar bu yönüyle evin diğer kısımlarından ayrılan kamusal özellik kazanan, “açık açık bilgi aktarımının mekân[ı]” (Şenol Cantek ve Akşit 2013, 528) haline geldi. Mekânın kullanımı, kimlerin içerilip dışlandığını belirlerken burada kurulan gündelik hayata ilişkin de önemli ipuçları taşır: Birinci kuşak kadınların ihtiyaca yönelik kullanım pratiği kurduğu, bir odayla değil evle aidiyet geliştirdiği, mekânı kurgulama ve kullanma biçimlerinde açığa çıktı.

Kadınların evin bütünüyle geliştirdiği ilişki de kuşaklar üzerinden farklılık gösterir. Birinci nesil kadınları altyapı sorunları ve fiziksel yetersizlikleri olmasına rağmen evlerine bağlayan en önemli motivasyon kiradan kurtulmaktır. Evlerinin mülk konut olması, görüşmeciler için bölgenin zorluklarına ve imkânsızlıklarına göğüs gerebilmeyi mümkün kılar: “Kendi evimiz oluşu. Bir kulübem olsun ya. Biz galiba o hırsla kapıldık” (Güllü). Mülk konut arzusunun temelinde kısıtlı olan imkânları idareli kullanma, konaklamak için bir bedel ödememe ve bütçedeki bu payı diğer ihtiyaçlara üleştirme vardır. Ev sahipliği, hayallerine kavuşmakla tasvir

edilir: “Hatırlıyorum yani bir şey bulmuş gibi en güzel hayalin evin. Kiraya gitmiyorsun kendi evin oluyor. Lüks bir hayat değil de işte muhtaç değildik kimseye, şükür halimize” (Gülay). Bu sahiplenmede evin her noktasında emeklerinin olması belirleyicidir: “Benim evimin her bir kenarında belki benim bir saçım beyazlamıştır. Belki başkaları için gecekondudur, küçüktür, basittir ama her bir şeyinde benim bir emeğim var” (Sadegül).

İkinci nesilden kadınlar ise evleriyle geliştirdikleri/geliştirecekleri aidiyeti *sahiplik* değil, *kullanım değeri* üzerinden kurar. Evin içerisini dilediği gibi düzenleme ve organize etme, aitlik hislerinin gelişmesinde önemli bir etkidir. Bu durumu, evlenene dek kendilerine ait bir odalarının olmaması ve evlerin içinde tamamen kendilerinin söz sahibi olacağı özel mekân yaratamamalarıyla birlikte okumak mümkündür. Bu sebeple, kendilerine ait özel mekâna erişim yollarından biri *evlilik*dir. İki yıl önce evlenen ve aynı mahallede kirada oturan Defne, “Ben mesela kendi evimi çok seviyorum. ... Kendi özelimin olmasını ben hep çok sevmişimdir. Kendime ait bir şeylerin olmasını” derken, bu aidiyeti, “Orayı senin benimsemem... Senin seçmen” diyerek ifade eder. Henüz nişanlanan Sinem ise, evlendiğinde, “Her şeyim tam olsun istiyorum oraya geçmeden. Ufak tefek şeyleri unuturum diye kâğıda yazıyorum, alayım edeyim, diye. Kendi hayalime göre yerleştireyim. Mesela buradan çeyizim gittiği zaman kendim gidip yerleştirmek istiyorum evimi kendi isteğime göre, zevkime göre” derken, bu isteğinin gerekçesini şimdiye dek kendi odasının olmayışı ve kendisinin ev içinde belirleyici bir konum elde edemeyişiyile ilişkilendirir. Henüz 20 yaşındayken evlenen Fatma’nın evlilik kararında, içinde istediği gibi yemek yiyeceği, oturup kalkacağı, vakit geçireceği kendine ait bir ev hayali en önemli bir etkidir. Evlendiğinden bu yana eşinin ağabeyine ait olan bir evde oturan Fatma için bu durum aidiyet hissi geliştirmesinin önüne geçmez.

Evin sınırlarından çıkıp mahalle sokaklarına uzanınca, birinci kuşak kadınların bir araya gelerek birbirlerine yardım ettiği, bilgi alışverişinde bulunduğu ve enformel ağlarını oluşturup sürdürdüğü nispeten kamusal mekânlara adım atarız (Wedel 2013, 113). Sokağı rahat bir şekilde kullanabilmeleri, kadınların mahalle içerisinde hareketli bir gündelik tutturabilmelerinin yolu olurken, mekânsal ve sosyal kaynaklara erişmelerine de ortam yaratır (2013, 226). Mahallelinin özel ev eşyalarının sokaklara taşıdığı, sokakların evin doğal bir uzantısı kabul edildiği, mahalleden olmayan birine nadiren rastlanıldığı (ki çeşitlilik, kamusalığın en önemli kurucu unsurları arasında yer alır) sokakları *yarı-kamusal mekân* olarak adlandırmak daha uygundur. Bunun ardında, birinci kuşağın ilişki biçimine sirayet eden samimiyetin ve mahalleliyi içeren geniş aile tasvirinin etkisi yüksektir: “Öyle apartman gibi müsait misin diyecek şey yok. Çat kapı girebiliyorsun” (Derya) diyerek tarif edilen komşuluk ilişkisi, “maniniz yoksa anneler size gelecek” (Tunç, 2015) anlayışının işaret ettiği apartman hayatından/orta sınıf pratiklerinden ayrılır. Bu durum, birinci kuşak kadınlar için mahallenin en sevdikleri özellikleri arasındadır: “Ben pat diye giderim Ayfer’in evine 1’de giderim, 2’de giderim. Komşuluk var daha burada” (Neşe). Komşuluk ilişkileri hane içi mekân kullanımında sürdürülen geçişliliğin mahalle düzeyine taşınmasının da sağlayıcısıdır. On yıllardır bir arada yaşayan ve bu dönemde birbirlerinin farklı durumlarına tanıklık eden, aralarında güçlü bağlar kuran komşular arasındaki bu ilişki, akrabalık düzleminde tanımlanır. Birinci kuşak tarafından sürdürülen bu ilişki biçimi, komşuların birbirlerinin kusurlarını görmeyebileceği, küskünlüğün geri plana atılabileceği türde ilişkilenebilir işaret ederken, farkında olarak ya da olmayarak, özellikle ikinci kuşak kadınlar için gözetim temelli baskının meşrulaştırıldığı bir ortam inşa edilir. Kamusal mekânda olmanın anonimleştiriciliğine mahalle düzleminde rastlanmaz. *Komşuluğun akrabalasma* olarak değerlendirdiğim bu durum, ailenin genişleyerek mahalle sınırlarına dayandığı, mahalleliyi de bu ailenin bir ferdi haline getirerek işler. Özellikle mevsimlik çalışma dönemlerinde çocukların kontrolünün komşulara devri de bu ilişki biçimini pekiştirir. Bu sebeple mahalleli, bu ailenin doğal bir üyesi haline geldiğinden ev içinden alışık olduğumuz kontrol ve gözetim mekanizmalarını sokakta olup biten üzerinde işletmekten beis duymaz.

Birinci kuşak kadınlar arasında çocuklarının güvenliğini sağlayan bu durum, ikinci kuşak kadınlarda emniyet hissi yaratmaz.² Bu durum iki kuşağın mahalle hayatına yüklediği anlamların farklılaşmasına sebep olur. Birinci kuşak kadınların köydeki tanıdık ve akrabalarından uzakta kurdukları ve kendilerini daha özgür olarak addettikleri mahalle hayatı, ikinci kuşakta mahalle baskısı yaratır.³ Kent yaşamının çeşitliliğine ve katılımına açık olmayan muhitlerde egemen norm ve değerlerin sürdürülmesine yönelik geliştirilen baskı mekanizması olarak tanımladığım *mahalle baskısı*, ilgili bölgede marjinal addedilen gruplar üzerinde uygulanır. Kadınlar, farklı etnisite, din ya da mezhep mensupları, başka bir ifadeyle, bir yönleriyle baskın addedilen(ler)in karşısında konumlananlar üzerinde işletilir. Çoğunluğun onayını aldığı için normalleştirilen mevcut yapıyı korumak ve sürdürmek için geliştirilen muhafazakâr bir tutumdur ve çoğunlukla psikolojik baskı unsurlarının devreye sokulmasıyla işletilir: gözetleme, dedikodu, izole etme, yok sayma, ciddiye almama... Huzur, güvenlik ve ahlakın korunması için uzlaşmış bir misyon üstlenen kadınlar, denetim mekanizmasının aktörleri olarak

karşımıza çıkar (Şenol Cantek, Ünlütürk Ulutaş ve Çakmak 2014, 139-140). Bu durum birinci kuşak kadınların erkek iktidarını sorgulayan bir tutum geliştirmekten ziyade, mevcut erkek egemen yapıyı yeniden ürettiklerini gösterir (Erman 2014, 118). Genç kadınların giyimleri üzerinde özellikle mahalle dışına çıkarken gözetim uygulanır ve birinci kuşağın duyduğu rahatsızlık, genç kadınların işiteceği şekilde dillendirilir.

Ben mesela kısa giyinmeyi, açık giyinmeyi seven insanım. Ama buradan çıkarken mesela kendimi yabancı bir insan gibi hissediyordum. Tuhaf tuhaf bakıyorlar. ... Kendi gözümü kapatıyorum etraftaki insanlara. Kendi yolumda ilerliyorum. Hiç kimseyi görmüyorum. <<Görmeye başlasan, dikkat etsen ne göreceğini düşünüyorsun?>> İnsanların bana bakışlarını görüyordum baktığım zaman. Arkamdan konuştuklarını duyuyordum, hissediyordum. ... Bu da açık giyinmeye başladı. Limontepe de iyice sosyete oldu, gibisinden kelimeler duydum birkaç defa (Sinem).

Özel mekânın sınırlarını terk ederek kamusal mekânda boy göstermeyi beraberinde getiren yürüme pratiği, basit bir fiziksel eylem olmanın ötesinde, toplumsal, kuramsal, teknik ve politik bir meseledir. Kişinin nereye ne sıklıkta ve ne kadar hızla yürüdüğü, cinsiyetlendirilmiş iktidar hiyerarşilerine dair içerimde bulunur ve bir mekânda hareketli olmak kadar hareketsizlik de toplumsal ve kültürel olarak inşa edilir (Cresswell ve Uteng 2008, s. 1-2).

İkinci kuşak kadınların birçok gözün takibinde olması, kentte yaşamalarının sağladığı anonimleşmeyi ortadan kaldırır. Öyle ki, “[Dekolte] giyinmem zaten, kendimi bilerek giyiniyorum” ifadeleriyle, bu “bilme”nin altına gömülen kodlara uygun davranmayı seçtiğini (ya da davranmak zorunda olduğunu) belirten Yüsa bile, kent merkezinde bir mahallede yaşasa nelerin değişebileceği sorusuna, “Mesela ben kısa giyerim, buradakiler çok farklı gözle bakar, oradakiler farklı. Buradakiler ‘Aa, bak ne giymiş ne giymiş!’ der. Oradakilerin hiç umurunda olmaz” diyerek yanıt verir. Kendilerinden önce kurulan bu tanışıklık ortamının üzerlerinde yarattığı kısıtlara somut bir duruş geliştiremezler.

Mahallenin “sosyete”den uzak, kendi içerisinde belli normlara göre inşa edilen bir mekân olduğunu, kurduğu baskıyla imleyen birinci kuşak kadınlar, ikinci kuşak kadınların belli taktikler geliştirmelerine yol açarlar. Taktikler, mahalle sakinlerinin büyük çoğunluğu tarafından onaylanan ya da sessiz kalınarak kabul edilmiş olan ahlaki normlar, gücünün kurduğu düzen karşısında kendine hareket alanı yaratmaya çalışan zayıfın, “çevirdiği dolaplar”dır (de Certeau, 2008, 117). Mekâna gömülü olan stratejinin altını oymaya, iktidar ve denetim biçimlerine karşı koyabilmek için “direniş ya da kaçış yolları” yaratmaya çabalar. İkinci kuşak kadınlar, görmezden-duymazdan gelmek, yok saymak, yanında yedek kıyafet taşıyıp mahalle sınırları dışına çıkınca dilediği gibi giyinmek yoluyla bu taktikleri uygulurlar: “Yanımda yedek kıyafet oluyordu (Gülüyor). Mesela kısa tulum giyiyordum daha sonra değiştiriyordum kıyafetlerimi” (Sinem). Üniversiteye başlayana dek burada yaşayan eski bir mahalle sakini olarak benim de benzer pratikler geliştirdiğimi söyleyebilirim. Burada Sinem ve benim gibi ikinci kuşak kadınların maruz kaldığı dedikodular ve rahatsız edici bakışlar karşısında geliştirdiğimiz taktikler, bir yandan mahallede kabul görmemizi devam ettirir, diğer yandan yapmak istediklerimizden kısmen ödün vermememizi mümkün kılar. Baskı, ikinci kuşak kadınların yaşı ilerledikçe kendini daha çok belli eden ve bir tür makbul genç kadının inşasına hizmet eden bir yörünge izler. Karakız, “Çok küçükken fırlamaydım ama büyüdükçe içime kapanık oldum. Bir şey konuşursan ve bu başkasına uymazsa sen eksisin. İçine kapalı olman onlar için daha iyi” derken, bir iki ay önce taşındığı Limontepe’de her şeyin namus üzerine kurulu olduğunu ve bu yüzden hâlâ rahat giyinemediğini belirtir.

Sokak kullanımı, cinsiyetler arasında farklılık taşır ve çocukluğun önemli kurucu unsurlarından olan oyun oynama pratiklerine de sirayet eder. Enformel bir görüşme sırasında ikinci kuşak bir erkeğin, “Bisiklete binmek için hep üst yola gidiyorduk. ... Sonra bir de ta yukarı yola gidiyorduk. ... Hep böyle geziyorduk bisikletle. Bisiklet bizi özgürleştiriyordu” sözlerinde öne çıkan hareketlilik ve özgürleşme ifadelerine ikinci kuşak hiçbir kadında rastlayamadım. Bisiklet sürmeyi çok sevdiğini söyleyen Sinem, bisikletle nerelere gittiği sorusuna cevaben, “Çok uzak yerler değil bizim buradan yolun sonuna kadar gidip geliyordum” diye yanıt verir. Konu özellikle bisiklet değilken Fatma, çocukluğuna ilişkin mutsuzluklarından biri olarak tarif ettiği bisiklet öğrenme macerasının komşuları Nermin’in annesine şikâyet edişi, annesinin de kız çocuğu bisiklete mi binermiş diyerek attığı tokatla son bulduğunu anlatır. Küçük yaşlardan itibaren ev içi rollere alıştırmaya çalışılan kız çocukları mutfak eşyaları ve bebeklerle, erkekler ise silahlar ve arabalarla oynamaya yönlendirilir (Tolan, 1991, s. 209); erkeklerin bisiklet sürmeye kadınlardan daha yatkın olduğu algısı toplumda kabul görür (Vatandaş 2007, s. 52). Kamusal alanda boy gösterebilmenin uygunluğu da kız ve erkek çocuklarda farklı tezahür ve kabullere

karşılık gelir. Bunun da etkisiyle ikinci kuşak kadınların çok azı bisiklet sürebilirken bisiklet sürememeye ya da sınırlı düzeyde kullanabilmeye dair içlerinde ukde kaldığını belirtmek gerekir.

Kamusalığa açılmanın kurumsal olanağı: Eğitim

Mekânın kamusalığına açılabilmenin kurumsal aracısı olan eğitim imkânlarından yararlanma ve mevcut eğitim olanaklarını değerlendirme/ele alma biçimleri iki kuşak kadınlar arasında ciddi farklılıklar taşır. Mahalleye taşındığında henüz evlenmiş olan, yaşam biçimi, eğitim durumu, mekân kullanımı ve istihdam tipleri bakımından ciddi farklılıklar taşımayan birinci kuşak kadınlar, genellikle mahalle sınırları içerisinde sürdürdükleri gündelik hayatlarından devşirdikleri tecrübeyle elde edebildikleri imkânlardan memnundur. Tüm sıkıntılarına rağmen dönüp geriye baktıklarında çocuklarını okutabilmekten mutluluk duyarlar: “Amaan n’apalım bugünümüze de çok şükür. İyi ki o şartlarımız vardı da çocuklarımızı okuttuk. Yine çok şükür çalıp çırpmadan namusumuzla doğru yolda giderek mücadelemizi verdik” (Besra). Çocuklarına eğitim aldirabilmek, kadınların kendi hayatlarından taviz vermelerini, büyük fedakârlıklar yapmalarını (evçi enformel işlere daha fazla yönelme ya da Buket’in deneyiminde olduğu gibi gündelikçi olarak çalışmaya başlama gibi) gerektirir. Fakat bu durumun aynı zamanda birinci kuşak kadınlar için güçlenme pratiği olduğunun altını çizmekte fayda vardır: “Çok fedakâr anneyim. Herkes tüpün üstüne tencereyi koymazken ben dışarda [ateş yakarak] onlara on çeşit yemek yaptım iste pasta. ... Ben kendimi feda ettim onlara” (Sadegül). Üzerlerine düşeni yaptıklarını düşünen birinci kuşak kadınlar, bu noktadan sonra eğitimde başarıyı yakalamayı kişinin kendi çabasına bağlar: “Sen okuyup çalıştıktan sonra hiçbir yerde bir sorun olmaz” (Gonca).

Bu anlatılarda, içselleştirilen zorunluluğun erdeme dönüştürüldüğü ve “fedakârlık miti” yaratıldığı görülür. Pierre Bourdieu, mevcut koşulların karşısına yerleştirilen “tercihler”in, zorunluluğu bir erdeme dönüştürdüğünü savunur. Bireylerin düzene karşı dolaysız itaat geliştirmelerinin sağlayıcısı olan habitus, hayat koşullarının kabullenilmesinde ve toplumsal eşitsizliğin meşrulaştırılmasında önemli rol oynar (Swartz 2013, 150). Maruz kaldıkları olumsuz yaşam şartlarını sorgulamayan, yaşadıkları eşitsizliğe itiraz ya da isyan etmeyen birinci kuşak kadınlar, mevcut koşullarını doğallaştırır. Yaşanılan düzen içerisinde olası olanla olmayanın bilinçdışı bir şekilde hesaplanmasını içeren habitus (Bourdieu 2014, 152), kadınların kendi düzenleri içerisinde (bir anlamda o düzenin sınırlarını zorlamadan) olası adımları geliştirmelerinin sağlayıcısıdır.

Birinci kuşak kadınların yoksullukla mücadele ederken enformel işi de içeren ev içi emeğin aldığı zorluklarla, kendi talep ve isteklerini geri plana atarak yetiştirdikleri çocukları aldıkları eğitimden memnun değildir ve kendi ifadeleriyle hayallerini gerçekleştiremezler:

Ya ne bileyim sosyo-ekonomik düzeyi daha yüksek bir yerde olmayı isterdim daha farklı bir eğitim ortamı daha farklı bir insan ilişkileri olan bir yerde olmak isterdim. ... Akademik anlamda hem de farklı anlamlarda kendimi geliştirmeyi daha çok istemiştim. ... Yani ne bileyim çok eksik kaldığımı düşünüyorum bu konularda (Defne).

Bu eksikliği Limontepe’de yaşamaya bağlayan Defne için daha iyi bir hayatın koşulları ancak mekânın farklılaşmasıyla birlikte tahayyül edilir (Ümit-Atılğan 2014, 75). Sinem de “... tam olarak bir eğitim alamıyorduk. Hani hedeflerimize ulaşacak bir şekilde eğitimimiz yoktu bizim. Konularımız hep yarım kalırdı” diyerek bölge okullarında alınan eğitimin sorunlu yapısına işaret eder. Bu durum, hedeflerine erişememesinin temel sebepleri arasındadır. Özellikle lise eğitimi almaya başladıkları dönemden itibaren kent içerisinde hareketlilik tutturana, bir kısmı son dönemde sıklıkla meslek yüksekokullarında eğitimine devam eden ikinci kuşağın tutturduğu gündelik hayat, sınıfsal ve kültürel karşılaşmaları daha keskin biçimde yaşamalarına, eğitimleriyle ilgili vurguladıkları kısıtlar dolayısıyla sınırlı istihdam olanaklarına erişmelerine sebep olur. Bölge özellikleri, burada yetişenlerin eğitim süreçlerinde yakaladıkları başarılarından istihdam edilme biçimlerine ve işgücü piyasalarındaki konumlarına dek birçok durumda belirleyicidir (Ravallion’dan aktaran Şenses 2009, 180). Limontepe, İzmir’in merkezî bölgelerine ve eğitim kalitesi yüksek okullarına fiziksel bakımdan çok yakın olsa da eğitim sisteminde deneyimlenen eşitsizlik Limontepeliler’i iyi okulların öğrencisi olabilmekten alıkoyar. Bu durum, kent yoksulluğunun bir sonraki kuşağa aktarılmasını da beraberinde getirir.

Defne, birinci kuşak kadın anlatılarının merkezine yerleşen “çocukların karınlarını doyurabilme”nin yetersizliğine vurgu yapar: “Çocukken yemekle ilgileniyorlardı sadece. Kaç saat televizyon izlemiştir, kitap okumuş muyuz okumamış mıyız, ödevimizi düzenli yapmış mıyız yapmamış mıyız bunların olduğunu hiç düşünmüyorum.” Kentin periferisinde, altyapı eksiklerinin gündeliğin her anına sirayet ettiği bir gecekondu

bölgesinde patriyarkal aile içi ilişkilerin hüküm sürdüğü hanelerde bitmek bilmeyen ev işleriyle uğraşan, daha ekonomik yollarla gıda ürünleri üretmeye yoğunlaşan (salça yapmak, ekmek pişirmek, tarhana ve erişte hazırlamak gibi), çocuk yetiştirmenin tüm sorumluluğunu üstlenen annelerin çocuklarıyla geçirdiği zaman kısıtlıdır. Sokak ve mahalleden öğrenme, çocuklar için ebeveynlerden öğrenmenin yerine geçer. Anneden öğrenilenler, çoğunlukla hane içerisinde kalarak yapılabilecek pratiklere yöneliktir: dantel yapmak, ev temizlemek, yemek pişirmek, çocuk bakmak gibi. 1990'lı yıllarda çocukluk dönemini yaşayan ikinci kuşak kadınlar, o dönemde anneleri tarafından oya işlemek, dantel yapmak gibi elişlerine yönlendirilir. Annelerimizle birlikte diğer kadınların arasına katıldığımızda hamaratlığımızla öne çıkmamızı sağlayan bu el becerisi, şimdilerde birçok ikinci kuşak kadının evinde kullanmadığı elişleri üretmesini beraberinde getirir:

Elbise dikiyorduk onlara (oyuncak bebeklere) parçadan. Annemin çoğu şeyini yırttım ben onları yapmak için. Kesiyorduk, dikiyorduk. Dantel yapıyorduk. Çok dantel yaptık. Oyalar.. Tamam, el becerisi, ama hiçbir şeye yaramadı. Git bak benim gümüşlüğüm var, hiçbir şey asılı değil. Çarşaf kenarı yaptım, kullanmıyorum. <<Ama yapmamız gerekiyordu sanki biraz da?>> Ya aileler öyle öğretiyordu. Bir de boş boş durmaktansa, diyorlardı herhalde, dantel öğrensinler. Yarın bir gün belki lazım olur (Fatma).

“Yarın bir gün belki lazım olur” diyerek kazandığımız bu beceriler, makbul kız çocuğunun özelliklerini imler. Görecek, uygulayarak ve tekrarlayarak rutinimiz haline getirdiğimiz bu pratikler, ileride bizleri cazip kadın yapabilecek gereklilikleri karşılamaya, bu meziyetlere sahip olmaya yönelikti. Bu pratikler aracılığıyla mekâna gömülü toplumsal cinsiyet kodlarını gündeliğe dökerken hane içinde kalarak üretebileceklerimiz konusunda etkinlik kazanıyorduk.

Ailelerinin emek yoğun pratiklerinin farkında olan kızlar, onlarla geliştirdikleri ilişkileri sorgulamakla birlikte nadiren yargılar: “Bazen yargılıyorum, bazen de kabul ediyorum hani hep bir telaş içindelermiş onlar da baktığımız zaman. Bir yetirme, bir şeyi yetiştirme çabası içindelermiş” diyen Defne, ailesinin kendisini ilgileri doğrultusunda yeterince yönlendirememesinin ya da hayal ettiği ebeveyn-çocuk ilişkisini kuramamasının gerekçesini, onların yetiştirilme biçimine, yaşam ve göç koşullarına bağlar: “Ya ailelerimiz de öyle görmüşler. Hani öyle gördükleri için farklı bir ortam onlar da görmediklerini düşünüyorum. ... Erzurum'un köyünden gelip büyük şehirde bir yaşama tutunmaya çalışmışlar. O yüzden böyle düşündüğüm zaman hani onlar da kendi açısından haklı.” Kendi aileleriyle geliştirdikleri/geliştiremedikleri ilişkilerin aktarıcısı olmak istemeyen kızlar, ileride kendi çocuklarıyla bambaşka davranış ve ilişki kodları geliştirmeyi hayal ederler:

Ya nasıl desem ailemin elinde olmadığı mesela beni pek fazla şey yönlendiremediler mesela ben basketbola gitmek isterdim ama onu dile getiremedim hani o zamanlar pek durum yoktu diye. Ama ileride eğer çocuğum olursa bütün yatırımlımı ona yapacağım. Ne istiyorsa ona yönlendireceğim. Daha çok sosyalleştireceğim çocuğumu (Sinem).

Bu tür anlatılar gerek eğitim gerekse diğer sosyal olanaklara erişimde üçüncü kuşağın yetiştirilme biçiminde farklılıklar yaşanabileceğinin işaretlerini verir. Yanı sıra, ikinci kuşak kadınların (çocuk yetiştirmenin tüm sorumluluğunu üstlenen) annelerinden gördüklerinin aktarıcısı olmayacağını ipuçlarını taşır. O vakte dek görerek, duyarak, deneyerek öğrenilen bilgi, bir sonraki kuşakta kırılmaya uğrar; annenin bilgi ve tecrübesinin takip edilmeyeceğinin sinyalleri verilir.⁴ Hayata geçirmeyi planladıkları bu kararda, sadece deneyime dayalı bilgi karşısında sahip oldukları kurumsal bilginin (pedagoji bilgisi gibi) çatışmasının yanı sıra (Şenol Cantek ve Akşit 2011), değişen yaşam koşulları ve toplumda takdir edilen becerilere (dantel yapmak vs. basketbol oynamak gibi) yönelik farkındalıkları belirleyicidir.

Sonuç yerine

Bu araştırma, bir mahalle kurma anlatısı üzerinden ilerlerken dönüşen mekânın dinamiklerinde toplumsal cinsiyetin izini sürer. Kuşaklar üzerinden kadınların beklentilerini, geçmiş ve bugüne yönelik değerlendirmelerini tartışırken mekânın kamusal ve özeli arasında yeniden üretilen toplumsal cinsiyet algı ve pratiklerinde gözlenen süreklilik ve farklılıkları açığa çıkarır. Dönemin aktörlerinin mikro anlatılarına

odaklanırken gecekondu mahallelerinin kurulum sürecinin arka planında işleyen emek yoğun pratikleri görünür kılar.

Mekân kullanım pratiklerinden devşirilen gündelik hayat, gecekondu mahallelerinde yaşayan kadınlar için emek yoğunudur. Evin inşasına, altyapı sorunlarının giderilmesine katkı sunan, günlük işlerin koterilmasında ve çocukların yetiştirilmesinde tek sorumluluk sahibi olan kadınlar, kendi talep ve beklentilerini öncelemez. Kadınların ürettiği emek, kızlarının kendilerinden çok daha ileri eğitim imkânlarına erişmelerine, kent içinde daha hareketli olmalarına zemin hazırlasa da mekânın kamusallığına erişime kapı aralayan eğitim olanaklarına özellikle sınıfsal konumdan kaynaklanan eşitsiz erişim, kızları hayal ettiklerinin gerisinde bırakır. Kentte yaşadıkları karşılaşmalar, aldıkları eğitimin niteliğini, ebeveynlerini, yaşadıkları ortamın koşullarını sorgulamalarını beraberinde getirirken eğitim aracılığıyla sınıfsal hareketlilik kazanabilme ihtimallerini de ortadan kaldırır. Başka bir ifadeyle, bir kuşağın emek yoğun mücadele ve tecrübesi diğer kuşakta tatmin yaratan bir düzenin inşasına yetmez. Mekânın kurumsal olanaklarında ileri sürülen sorunlar, bireysel ve/ya da aile içerisinde geliştirilmeye çalışılan yollarla aşılamaz.

Kızların hareketliliği, göz kulak olma gerekçesiyle çoğunlukla birinci kuşak kadınlar tarafından üretilen baskı ve gözetim mekanizmasıyla kısıtlanır. Mahalleyi geniş bir aileye çeviren komşuluk ilişkileri, mahalleliyi de bu ailenin ferdi kılar ve sokağa, sokakta oynanan oyunlara ve sokakta olana müdahale hakkı verir. Gözetimi meşrulaştıran bu durum, kent hayatının çeşitliliğine, katılımcılığına ve kapsayıcılığına erişim kanallarını kapatır. Kadınların bedenini kontrol altına almaya çalışırken deneyimlerini de özel ve yarı kamusal mekân düzleminde sınırlar. İkinci kuşak kadınlarda özel mekâna sahip olma talebini körükleyen bu durum, kadınların ilk gençliklerinde kendine ait odayı önemli bir ihtiyaç olarak ortaya çıkarırken sonrasında ise evliliği yüceltmelerini beraberinde getirir. Anneler, yetiştikleri dönemde köy ortamında maruz kaldıkları baskıyı, kent merkezinin yanı başındaki mahallede bir sonraki kuşak üzerinde toplumsal cinsiyet ekseninde yeniden üretir.

¹Bu bilgiye dönemin Limontepe Mahallesi Muhtarı Tacim Öz'ün kişisel kayıtlarından 22 Ağustos 2017 tarihinde yaptığım görüşmede eriştim. Görüşmede Konak Belediyesi tarafından bu statünün verildiği dile getirilmişti. Ancak Konak Belediyesi'nin 1984 yılında merkez ilçe olarak kurulduğu göz önünde bulundurulunca bu statünün (henüz *büyükşehir* özelliği taşımayan) İzmir Belediyesi tarafından verildiğini belirtmek mümkündür. Mahalleye 1978 yılında ev inşa etmeye başlayan ilk yerleşimcilerden Ahmet de mahallenin bağımsız statü kazanmasının 12 Eylül 1980 Askerî Darbesi'nin akabinde olabileceğini ifade etti. Tarihlerin birbiriyle çelişki içinde olduğu söylenemez. Resmî kurumların periferiye ilişkin verileri genellikle 2000'li yıllar itibarıyla sistematik ve erişilebilir kılması, daha öncesine dair bilgiye ulaşabilmenin neredeyse imkânsız olması, neden kurumlara değil de kişilerin hatıralarına ve arşivlerine başvurduğumun gerekçesidir. Bir gecekondu mahallesi üzerine çalışmanın, bölgenin tarihiyle ilgili bilgi ve belgeye kurumlar düzeyinde erişmenin ne denli güç olduğunu tecrübe ettiğim araştırma süreci, kentin periferisinin tarihini yaşayanların kişisel tarihi üzerinden inşa etmenin gerekliliğini de ortaya çıkardı.

²Mahalle baskısının birinci kuşak kadınların kente katılım pratiklerini de etkileyen bir durum olduğunu Raoul Wallenberg Enstitüsü'nün desteğiyle Eylül 2019'da yürüttüğüm *Gecekondu Kadınların Kent Hakkı: Kentlilik, Katılım, Deneyim* adlı doktora sonrası çalışmada saptadım. Bununla birlikte, kadınlar için kente katılıma ket vuran en önemli etken ekonomik saikler olduğundan ve kent içi hareketlilik gündelik öncelikleri arasında yer almadığından, mahalle baskısı ilk elde dillendirdikleri gerekçeler arasında değildir. Ancak bazı görüşmecilerin geleneksel namus kodlarını bizzat üretmekten geri durmadığını ve bunu dile getirmekten imtina etmediğini de belirtmek gerekir.

³Kızlarının giyim kuşamı ve davranışları üzerinden baskı kurmak, sınıf ve mekânı aşan, geleneksel toplumsal cinsiyet ilişkilerinin yeniden üretimine örnek davranışlardır. Selda Tuncer'in (2015) Ankaralı orta sınıf iki kuşak kadın üzerinden yürüttüğü çalışmada da kendi aile fertlerinden baskı gören annelerin benzer tutumu kızları üzerinde sürdürdüğü görülür.

⁴Kadınların bilgi aktarımının farklı sınıflar arasında nasıl bir yol izlediğine dair detaylı bir araştırma için bkz. Şenol Cantek ve Akşit, 2011.

Kaynakça

Bayat, Asef. *Sokak Siyaseti: İran'da Yoksul Halk Hareketleri* (Çev. Soner Torlak), (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2008).

Bektaş Ata, Leyla. "Çocukluk Mahallesinin Kapısını Feminist Bakışla Aralamak", Türkiye'de Feminist Yöntem der. Emine Erdoğan ve Nehir Gündoğdu, (İstanbul: Metis Kitap, 2020). 251-277.

Bourdieu, Pierre. *Düşünsel Bir Antropoloji için Cevaplar* (7. Baskı), (Çev. Nazlı Öktem), (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014).

Cresswell, Tim ve Tanu Priya Uteng. "Gendered Mobilities: Towards An Holistic Understanding" *Gendered Mobilities* der. Tanu Priya Uteng ve Tim Cresswell (Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2008), 1-15.

de Certeau, Michel. *Gündelik Hayatın Keşfi I*. (Çev. Lale Arslan Özcan), (Ankara: Dost Yayıncılık, 2008).

Emerson, Robert M., Rachel I. Fretz ve Linda Shaw. *Bütün Yönleriyle Alan Çalışması: Etnografik Alan Notları Yazımı*, (Çev. A. Erkan Koca), (Ankara: Birleşik Kitabevi, 2008).

Işık, Oğuz ve Pınarcıoğlu, Melih. *Nöbetleşe Yoksulluk Gecekondulaşma ve Kent Yoksulları: Sultanbeyli Örneği* (10. Baskı), (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015).

Erman, Tahire. "The Politics of Squatter (Gecekondu) Studies in Turkey: The Changing Representations of Rural Migrants in the Academic Discourse" *Urban Studies*, 38(7) (2001): 983-1002.

Erman, Tahire. "Kentin Kıyısında Kadın Olmak: Gecekondu TOKİ Kentsel Dönüşüm Sitesine Geçişte Kadın Deneyimleri" *Kenarın Kitabı: "Ara"da Kalmak Çeperde Yaşamak* der. Funda Şenol Cantek (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 89-120.

Lefebvre, Henri. *Mekânın Üretimi* (Çev. Işık Ergüden), (İstanbul: Sel Yayınları, 2014).

Machin, David. *Ethnographic Research for Media Studies* (Londra: Arnold Publishing, 2002).

Madanipour, Ali. *Public and Private Spaces of the City* (Londra ve New York: Routledge, 2003).

Mills, Amy. *Hafızanın Sokakları İstanbul'da Peyzaj, Hoşgörü ve Ulusal Kimlik* (Çev. Cem Soydemir), (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2014).

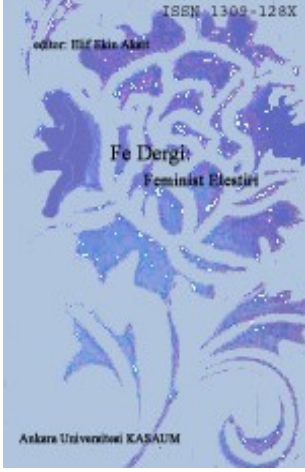
Mies, Maria. "Feminist Araştırmalar için Bir Metodolojiye Doğru" *Kadın Araştırmalarında Yöntem* der. Serpil Çakır ve Necla Akgökçe (İstanbul: Sel Yayıncılık, 1996), 48-66.

Pollan, Michael. *Bana Ait Bir Yer* (Çev. İlknur Urkun Kelso), (İstanbul: Sinek Sekiz Yayınevi, 2015).

- Scott, Joan W. *Feminist Tarihin Peşinde* (Çev. Ayça Günaydın vd.), (İstanbul: bgst Yayınları, 2013).
- Snel, Eric ve Richard Staring. "Poverty, Migration, and Coping Strategies: An Introduction" *Focaal - European Journal of Anthropology*, 38 (2001): 7-22.
- Swartz, David. *Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu'nun Sosyolojisi*, (Çev. Elçin Gen), (2. Baskı), (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013).
- Şenol Cantek, Funda ve Elif Ekin Akşit. "Kadınların Kuşaklar ve Sınıflar Arası Bilgi Aktarımları" *Birkaç Arpa Boyu... 21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar/Prof. Dr. Nermin Abadan Unat'a Armağan* der. Serpil Sancar (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011), 535-569.
- Şenol Cantek, Funda, Çağla Ünlütürk Ulutaş ve Sermin Çakmak. "Evin İçindeki Sokak, Sokağın İçindeki Ev: Kamusal ile Özel 'Ara'sında Kalanlar" *Kenarın Kitabı: "Ara"da Kalmak Çeperde Yaşamak* der. Funda Şenol Cantek (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 121-161.
- Şenses, Fikret. *Küreselleşmenin Öteki Yüzü Yoksulluk* (5. Baskı), (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009).
- Tekeli, İlhan. *Konut Sorununu Konut Sunum Biçimleriyle Düşünmek* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2011).
- Tolan, Barlas. "Aile, Cinsiyet ve Cinsel Roller" *Türk Aile Ansiklopedisi* (Ankara: T.C.Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Cilt 1, 1991): 208-214.
- Tuncer, Selda. "Dışarı Çıkmak: Özelden Kamusal Feminist Bir Saha Hikâyesi" *Moment Dergi Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi*, 2(2) (2015): 30-58.
- Tunç, Ayfer. *Bir Mâniniz Yoksa Anneler Size Gelecek* (İstanbul: Can Yayınları, 2005).
- Turner, Graeme. *İngiliz Kültürel Çalışmaları* (Çev. Deniz Özçetin ve Burak Özçetin), (Ankara: Heretik Yayınları, 2016).
- Ümit Atılğan, Eylem. "Damgalı Mekânlar" *Kenarın Kitabı: "Ara"da Kalmak Çeperde Yaşamak* der. Funda Şenol Cantek (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 61-88.
- Vatandaş, Celaleddin. "Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerinin Algılanışı" *Sosyoloji Konferansları Dergisi*, 35 (2007): 29-56.
- Wedel, Heidi. *Siyaset ve Cinsiyet: İstanbul Gecekondularında Kadınların Siyasal Katılımı* (İstanbul: Metis Yayınları, 2013).

Yayınlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM

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



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 12, Sayı 2
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

Contribution of Geographical Research Methods to the Study of Gender Relations

Gökben Demirbaş

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 20 Aralık 2020

Yazı Gönderim Tarihi: 04.11.2019

Yazı Kabul Tarihi: 17.09.2020

Bu makaleyi alıntılanmak için: Gökben Demirbaş, “**Contribution of Geographical Research Methods to the Study of Gender Relations,**” *Fe Dergi* 12, no. 2, 88-102.

URL: http://cins.ankara.edu.tr/24_7.pdf

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

Contribution of Geographical Research Methods to the Study of Gender Relations

Gökben Demirbaş*

Geographical research methods have been increasingly used in social sciences due to the interest in how social behaviour and space are mutually constructed. However, there is still a limited number of studies dealing with the application of such methods, the variety of produced data, and field experiences. In this paper, I reflect on fieldwork experiences of my doctoral research, which investigated how gender and class dynamics shape women's experiences of leisure at the neighbourhood level. During the eight-month fieldwork between 2014-2015, I used the methods of the walk and talk interviews, focus groups with mapping exercises and participant observation in leisure spaces of two differently-classed neighbourhoods in Bursa, Turkey. These methods provide participants with new possibilities of expression, beyond verbal communication capacities, allowing researchers to think about questions that may not necessarily arise in traditional sit-in interviews. Therefore, this article concludes by suggesting that geographical methods can mirror the multi-layered and complex nature of gendered social relations

Anahtar Kelimeler: gender, method, neighbourhood, leisure

Coğrafi Araştırma Yöntemlerinin Toplumsal Cinsiyet İlişkilerinin İncelenmesine Katkısı

Sosyal davranış ve mekânın birbirini nasıl karşılıklı olarak ürettiği konusuna ilginin artmasına paralel olarak sosyal bilimlerde coğrafi araştırma yöntemlerinin kullanımı da artmaktadır. Bununla birlikte, söz konusu yöntemlerin uygulanışı, ürettikleri verinin niteliği ve sahadaki deneyimlere ilişkin sınırlı sayıda kaynak mevcuttur. Bu çalışmada toplumsal cinsiyet ve sınıf dinamiklerinin kadınların mahalle düzeyinde 'serbest zaman' (leisure) deneyimlerini nasıl şekillendirdiğini inceleyen doktora tezimin saha deneyimlerini değerlendiriyorum. 2014-2015 yılları içinde toplamda 8 ay süren araştırmamda Türkiye'nin Bursa şehrinin, iki farklı sınıf karakterine sahip mahallesinde, yürü ve konuş görüşmeleri, haritalama tekniklerinin kullanıldığı odak grup görüşmeleri ve çeşitli leisure mekânlarında katılımlı gözlem yöntemlerini kullanarak veri elde ettim. Söz konusu yöntemler, katılımcılar için kendilerini ifade etmede özel anlatımın sınırlarını aşabilecek yeni imkânlar sağlarken, araştırmacı için de geleneksel yüz yüze görüşmelerde aklı gelmeyecek yeni soruların sorulmasına olanak sağlayan araçlardır. Bu nedenle, bu makale coğrafi araştırma yöntemlerinin toplumsal cinsiyet ilişkilerinin çok katmanlı ve karmaşık yapısını yansıtabileceğini ileri sürmektedir.

Keywords: toplumsal cinsiyet, yöntem, mahalle, leisure

Giriş

The “cultural turn” in human geography from the 1990s onward sharpened the focus on the mutual and complex constructions of social and spatial aspects of life, which led to an increasing interest in using geographical research methods, e.g. using visual images, mapping exercises etc. How social life operates in urban spaces is particularly important for feminist studies since gendered rules and moral values operate in the physicality of the gendered bodies and their encounter with the broader public; the judgments are made based on how they behave in such spaces. Feminist researches have highlighted that urban spaces are “contested spaces” within which gendered notions of “appropriate” and “respectable” behaviours are negotiated (e.g. Skeggs 1999; Green and Singleton 2006; Watson and Ratna 2011).

*Dr., Trakya University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of Political Science and Public Administration, : gokbendemirbas@trakya.edu.tr, gokbende@gmail.com, Orc-id: <https://orcid.org/0000-0002-0633-4672>, Yazı Gönderim Tarihi: 04.11.2019, Yazı Kabul Tarihi: 17.09.2020

Neighbourhoods are crucial locations to investigate gender dynamics regarding the issues of community, territory, proximity and familiarity. As the milieu of everyday life, it has an in-between (between home and central public places) and transitive space, where the contact is more repetitive. According to Mayol (1998) the organisation of everyday life is articulated on at least two registers; a) behaviours, and b) the expected symbolic benefits from 'behaving' in the neighbourhood space. 'Visuality/gaze/exposing and being seen' is central in their study as regulating members' relations with the community. Mayol (1998) states that the meanings of behaviours and the symbolic benefits attached to these meanings are all rooted in the cultural traditions of the social groups. Concordantly, women's leisure in the neighbourhood milieu differs from home-leisure and leisure in city public places. The neighbourhoods represent certain classes, lifestyles and appropriated leisure outcomes. They contain a hegemonic classed and gendered relations presented in the forms of hegemonic codes of social conduct. These codes regulate women's access to and practices of leisure in general.

The qualitative inquiry is beneficial in understanding how social life operates in urban spaces, especially in such gender studies. By providing a sustained focus on the context, a qualitative approach foregrounds a detailed understanding of human experience by exploring the complexities on the ground (Rossman and Rallis 2012, 6-8). Furthermore, the increasing use of visual methods and mixed-methods have the potential to collect enriched data. As Willis (1980, 91) emphasises in *Notes on Method*:

It is indeed crucial that a qualitative methodology is confronted with the maximum flow of relevant data. Here resides the power of the evidence to 'surprise', to contradict, specific developing theories. And here is the only possible source for the 'authenticity', the 'qualitative feel', which is one of the method's major justifications.

The geographical research methods carry the potential to bring richer data particularly in terms of non-verbalised forms of information on social life.

I aim to illustrate in this article, by drawing upon my fieldwork research experiences, the ways in which geographical research methods contribute to our knowledge of gender dynamics in women's leisure experiences in neighbourhoods. The first section introduces the research topic by expounding the rationale behind using geographical research methods. It then moves forward to present the methods used in conducting fieldwork. These are walk and talk interviews, focus groups with utilising mapping exercises and participant observation. The discussion of each method and how it contributes to our understanding of gender relations is presented using data sample.

Everyday as a Whole: The Rationale for Using Geographical Research Methods

Rather than simply adding a gender dimension to existing frames of leisure, early feminist leisure research aimed to de-construct male-centric conceptualisations of leisure highlighting its male bias evident in the separation between paid work and freely chosen leisure activities (Wearing 1998). By the beginning of the 1980s, in the UK, studies such as those of Dixey and Talbot (1982), Deem (1986) and Green et al. (1987) argued that maintaining the concept of leisure is important to claim leisure as a right for women. However, they argued for a context-based analysis that the definition of leisure can only be meaningful if it emerges from the context under investigation. Feminist leisure research emphasised that studying only public spheres of life provided a partial perspective of leisure; rather, the researcher should start from *everyday life* and treat it as *as a whole* to understand the relations of private and public spheres of life. Moreover, women should be treated as the subjects of their conditions and should be asked directly for their definitions of leisure and which activities they identify as leisure.

The early feminist sociological work on leisure rejects pre-defined categories of leisure behaviour and taking collected data at face value; therefore, the analyses in these studies defy easy conclusions. The methodological suggestion of starting from the everyday as a whole and critically engaging with the empirical use of the concept of leisure, as well as the invaluable insights into women's understandings of leisure, majorly influenced the design of my research. These points are particularly important for empirical research on women's leisure in a Turkish context where the concept of leisure does not exist as a lexeme, i.e. a word in the language that is more or less directly translated as 'leisure'. Secondly, the design of my research is shaped by an emphasis on constructing gender- and class-based dynamics in a broader context to examine leisure outcomes.

That said, the analysis of structural aspects, i.e. gender and class, is far from simplistic. The multi-layered analyses and the recognition of diversity, alongside the emphasis on structural aspects in shaping women's leisure, are a central feature of the studies covered above and acknowledged in my research.

Following the aforementioned rationale, the overall strategy in my unstructured interviews and focus group meetings was to grasp information on women's leisure while they provided information on their everyday routines and their relation to their local residential environment. I asked questions about women's free-time activities. However, following the insights provided by feminist researchers (Deem 1986; Dixey and Talbot 1982; Green et al. 1990) and critical anthropological studies on leisure (e.g. Chick 2009), I preferred to ask more general questions on their everyday routines, their hobbies and the things or activities that give them *keyif* (pleasure) or practices they do or would like to do if they have time and resources as well as decision-making power. During our conversations, I used surrogate concepts, which are already known in the literature and exists in Turkish, such as resting, entertainment, socialising, and cultural activities, and aimed to gather deeper data from there. In this mode of questioning, subjects were encouraged to talk about their individual experiences and perceptions and, albeit implicitly, provide evidence of the interrelationship of preferred and permitted leisure practices and participation, and forms of subjective well-being.

I decided to investigate women's leisure practices not only at home and through sit-down interviews but by using other methods that can reveal meanings, memories and practices *in situ* about the place of residence and the community within it. I collected data through the walk and talk interviews, focus groups supported with mapping techniques, and lastly participant observation in leisure spaces. Each geographical research method supported my data collection in distinct ways.

Methods and Triangulation of the Data

The process of conducting the walk and talk interviews, focus group meetings, participant observation went hand in hand, and the data collected were triangulated. Triangulation is understood as a metaphor for integrating knowledge from different sources, thereby gaining a deeper understanding of the phenomena (see Denzin 2012; Bazeley and Kemp 2012; Flick 2017). Although the main data was collected through the walk and talk interviews and focus group meetings, my understanding could not have been the same without participant observation. In both of the main data collection methods, I relied on an open-ended interviewing technique to provide a space for participants to "share ideas, thoughts, and memories in their own words rather than in the words of the researcher" (Reinharz 1992, 19-20). Nonetheless, I drafted interview questions and focus group themes to keep my ideas in order.

Walk and Talk Interviews

Walk and talk interviews seemed an especially appropriate technique for my study since women's ability to use and/or move through public spaces in Turkey has historically been constrained by the honour code which roots the moral values and practices around femininity and masculinity in the country (Demirbaş 2018). The application of honour code is much more visible and stricter in neighbourhood context in regard to the day-to-day relations and/or existence of the relatives and neighbours close by, which at the end does not leave much space for anonymity.

Walk and talk interview, a type of go-along interview,¹ is considered to be "effective at capturing data relating to people's experiences of their local residential context" (Carpiano 2008, 263) and of their mobility within it. As a hybrid form of an interview and participant observation, the walk and talk interview is likely to gather richer data by observing participants' spatial practices *in situ*, meanwhile accessing their experiences and interpretations verbally. Researchers have highlighted several advantages of this method. For instance, walking in the streets, parks etc. of the neighbourhood may allow for "both researcher and participant to be exposed to the multi-sensory stimulation of the surrounding environment" (Evan and Jones 2011, 850). This environment can be used to prompt more discussion or encourage further questioning that may not occur in room-based settings. Moreover, the method can "provide opportunities for the serendipitous and the unanticipated; it can throw up issues of contradiction" (Clark and Emmel 2010, 2). It can capture the sometimes hidden or unnoticed habitual relations with the place and the environment by highlighting environmental perception, spatial practices, biographies, social architecture and social realms in the data gathered (Kusenbach 2003).

There are different options when choosing the route for the walk and talk interview. Firstly, the interviewer can follow the interviewees in their daily routines and go along with them; secondly, she can decide

where to walk; and lastly, the interviewee can decide on the route (Evan and Jones 2011). In my research, I decided to leave the time and the choice of route in the neighbourhood to the interviewees. This way, I could grasp their mobility decisions and reactions in an environment that was familiar to them. More importantly, I wanted to provide them with a safe environment rather than forcing them to walk in places in which they may feel uncomfortable.

Walk and talk interviews allowed me to arrive at different judgments on the relation of gender and space in each classed-neighbourhood. For instance, in Panayır,² I expected to walk different parts of the neighbourhood with participants living in different sections of it, from different ages, religious sects etc... However, almost every woman I interviewed took me to the walking trail, some directly and some after a little walk in other locations in the neighbourhood. This result made me think about the meaning of that walking trail as a public leisure space for women. The existing literature on women's mobility in urban Turkey has already informed us that the lower-class women often travel with a male family member, with their child(ren) or alone but with a valid excuse (due to honour code and accountability of women's existence outside of the home) which is work or a family responsibility most of the time, e.g. shopping, health etc... (e.g. Ekin Erkan 2006). Yet the interviews for my research are not a "responsibility" but voluntary activities which are arranged in "free time" and do not have any concrete/direct benefits neither for the participant nor for her family. Furthermore, the neighbours, kins and/or family members may develop concern due to seeing 'their' women walking with a stranger who holds a recorder in her hand while chatting. Therefore, I concluded that the construction of the walking trail provided women with a justified space for walking with leisure purpose and set out the physical boundaries of that action.

The experience of walk and talk interview also allowed me to see women's perspectives on the construction of the walking trail differently, which may have not been revealed during sit-in interviews. Some of the examples in my encounters with women during the interviews reflect such perspectives. For instance, before women told me how they felt about the construction of the walking trail, its location and its structure, I thought the trail is built in the wrong location with an inadequate design. I thought women would not use it because it is located along the main road and it is usually busy with traffic. The trail is a straight pathway divided in two by a roundabout, where there are several stores, markets and shops, with males swarming around them, which concern women in terms of honour and safety. However, almost every woman I interviewed took me to this trail for our walk and talk conversation, which not only changed my opinion about the trail but added to my curiosity as to why and how women were using it so frequently. The data collected from some participants clarified these questions. For instance, Aslı (forty-one-year-old, married, housewife) said that in the beginning women were exposed to the honks of cars passing by and the intense male gaze but women did not care ("tınlamadık") and continued to use this leisure space frequently. Another participant, Deniz (the thirty-seven-year-old, married, shop owner), noted that the location of the trail is beneficial for women compared to a quiet and isolated area that would be less safe for women. In particular, for those women whom out of fear of being harassed would have not been using the trail as often as now. Again, one summer evening we started our interview with Ebru, (twenty-two-year-old, single, accountant), on the trail, which was significantly crowded. We realised that a live TV programme was being broadcasted from the playground which is located a few meters away on the right side of the south edge of the trail. Earlier in the summer, a corporation had announced its plans to build a coal thermal power station in an industrial area close to the neighbourhood. Residents were frustrated and were protesting this project which would cause further pollution of the area. The neighbours who wanted to watch/listen to the live TV programme had gathered along the trail and the green areas conjugant to it. They were chatting in groups. Women seemed to be unconfined in this place more than any other public space within their neighbourhood. At that point, I realised that I had been heavily concentrating on the barriers in front of women's access to and use of public spaces and had some prejudices due to my own experiences. All in all, the walk and talk interviews, in combination with the other methods I used, allowed me to focus less on my own experiences and subjective view of spaces for leisure and focus more on understanding women's subjective views and experiences of the leisure spaces in the neighbourhood.

In the other field of my project, Yasemin Park,³ I was again taken to the same route by all women I interviewed. But this time, the reason behind such uniformity was because there was not any other route to walk other than the walking trail in the estate. It was a fully designed space which left no possibility for subjective use or turning places into different spaces of use. Yet, the walk and talk interviews allowed me to see women's views on the estate and its leisure space in situ. My participants talked about their satisfaction with the safety of

the estate and the abundant green areas to have picnics, chat, and, where children can play in various designated areas for their leisure. The entirely designed nature of the estate left no space for spontaneous activities and varieties in personal route choices. That is how I realised the uniformity and commonality of the experiences of the estate inhabitants in terms of leisure and space use.

Focus Groups with the Utilisation of Mapping Techniques

I decided to conduct focus group meetings to grasp the ‘group interaction’ (Kitzinger 1995) to reveal diversity in meanings and experiences. There are several advantages of using maps in focus groups, e.g. participants can better organise their thoughts through the graphical representation of experience, or a map could influence the depth and detail of individual reflections (Wheeldon 2011). In my study, they were used as a tool for capturing group members’ varying spatial practices, everyday rhythms, and their sense of place.

Arranging a convenient time was consistently difficult due to employment and/or childcare responsibilities. Most of the employed women from Yasemin Park declined my invitation to participate as they were too busy; sometimes they were abroad for work, or they asked me to visit them in their workplace since they could spare time for me only during work hours. Since it was quite difficult to access this category of women, I had to seize the moments to gather data from them. The employed women did not only combine interviewing with their work but also with their leisure. When I approached a group of women sitting in the tea garden to introduce my research, they stated that the only time they could spare for a focus group meeting was there and then. I did not have my papers, pencils or other resources with me except for my recorder; therefore, mapping techniques were not utilised in this focus group meeting. Nevertheless, I asked the same questions. In a similar vein, sometimes I had to conduct focus group meetings during Reception Day visits. Once again, the women stated that otherwise, it would be very difficult to organise a separate meeting just for the focus group since everybody is very busy. Childcare responsibilities of mothers of small children also affected my fieldwork in particular ways. In both neighbourhoods, some of the participants had to leave in the middle of the meeting to put their child to sleep, to pick them up from school, or to give them food. Despite such cases, I usually had five or six participants on average in each focus group meeting.

Finding a convenient place for focus group meetings was also challenging. For instance, during my pilot study, I searched for a convenient place in Panayır. Seemingly, the most suitable place was the community centre of the neighbourhood. When I walked there, I saw that the neighbourhood football club uses it. Men had gathered on the balcony and were playing cards, laughing and chatting loudly. Remembering the previous studies on segregated usage patterns of places for leisure, I thought the women would feel uncomfortable even if I requested the use of this place from the head of the neighbourhood. Therefore, I had to hold the meeting at my home in the evening after dinner. During the main fieldwork process, my participants’ houses were the main locations of focus group meetings besides the Women’s Solidarity Association of Panayır, which is the only public indoor space in which women can gather. It was located next to the walking trail and the playground so that children could play. Additionally, the association has its playroom for children, and I had the chance to meet various women that would have been difficult to access otherwise. In Yasemin Park, the most convenient location was the picnic area where women could keep an eye on their children while we conducted the meetings.

I divided the focus groups into two parts. In the first part, the participants were asked to draw actual maps of their neighbourhoods, consisting of places they know and spend time in during an ordinary day. The maps showed a great degree of variety in terms of what *mahalle* (neighbourhood) means for women. Combining the maps with the collected verbal data, I interpreted these differences as indicators of their mobility and place-use for leisure.

The mapping exercise allowed women to knit and it softened the atmosphere; it let women make jokes and laugh together at their drawings:

Sema: Look, *ablam* finished it already. What will we do? [Laughter]

Sevim: Well, I will draw a *Cin Ali* and that’s all I can do.

Ada: You are at work all day, maybe you should draw your workplace...

Dila: Hmmm, yours look beautiful

Gül: A good beginning is half the battle; they already did the half.

This mode of banter was constant during the meetings. In one sense, drawing can be seen as a leisure activity, which refreshed women. Because I gave a blank paper and a pencil to women to draw which for many, who have not been practising it as part of their work or leisure, was a new experience after many years. In a way, drawing was the right way to initiate conversations. The drawing exercise was perceived as similar to a game, something they have not been doing for years, for some since their childhood. Therefore, women had different reactions to the idea of drawing, some resisted and did not want to draw, and some found a way to produce a joke around it.

I was interested in how the mapping technique can deepen conversations during the focus group meetings; what the mapping can help to uncover. There are some aspects impacted upon the composition of maps. Firstly, the different spatial dimensions of the two neighbourhoods manifest themselves in women's maps. As described above Yasemin Park is a high-security estate; its spatial entirety is perceivable by all residents (e.g. Figure 1).

Figure 1: Beril (twenty-year-old, single, university student)'s map of Yasemin Park



Moreover, the inner areas of the estate are designed for specific leisure purposes which regulate women's use of these spaces (see below Figure 11). All these are reflected in the majority of the maps. In other words, most of the maps represent a bird-eye view of the estate and the number of daily activities women can do in it. Panayır, on the other hand, is a much bigger and more urban sprawl residential area. There is no one map which can represent the entire neighbourhood. Women from Panayır tend to present their subjective use and view of the neighbourhood and they rather collage the places they use and/or want to bring into their maps. In this sense, it is possible to say that the representation of Panayır in the maps are relatively more connected with the subjects who drew them.

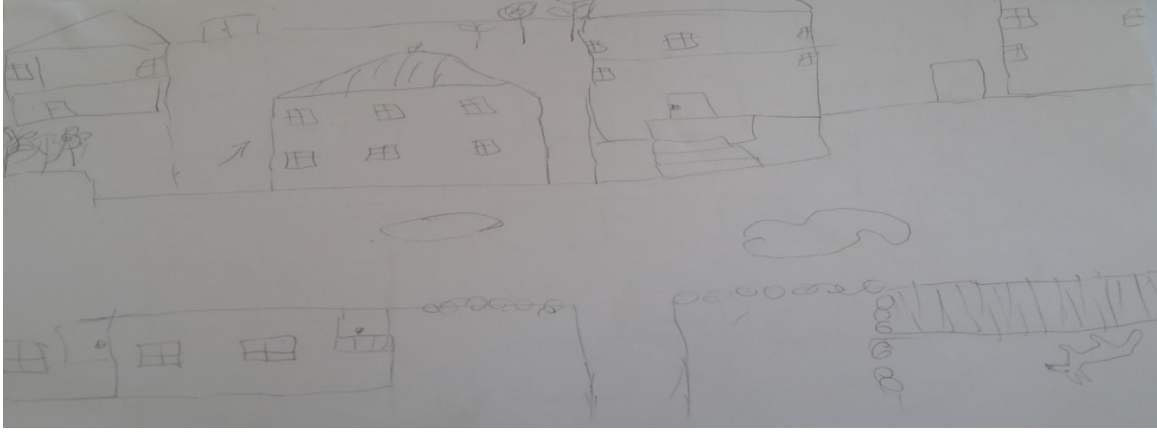
In conjunction with this, the historical and class-based oriented differences determine the variances between physical and social facilities of each neighbourhood. These differences eventually are reflected in women's maps. For instance, the maps of Panayır contain more objections than the maps of Yasemin Park. Such unconformities were discussed during the group meetings:

Ada: If I was good at drawing, I would draw the playground over there.

Gül: Draw the geese.

Ada: Since men swarm there, there is no space for us... But I can't draw well. Shall I tell instead?

I realised that for many women, their neighbourhood is the immediate unit surrounding their home, which indicates the limited nature of their mobility or the extent of their everyday. As observed in the first map (Figure 2), Gülin,⁴ (thirty-eight-year-old, married, housewife) spends her days at home and looks out of the window very often; she drew exactly the view from her window. It contains the extent she sees of her street up to the furthest point from her window, and she called it her 'neighbourhood'. She knows her street so well that she even drew the holes on the street filled with rainwater.

Figure 2: Gülin's map of Panayır

Similarly, Nazlı (thirty-nine-year-old, textile atelier owner, single) describes her map as follows:

I didn't draw my neighbourhood, because, I mean rather the street we live. In other words, where we spend our days, for example, I go out of my flat, I pass the market and arrive at my workplace. Since I spend most of my days in these places, I drew them. So it is not wholly a neighbourhood.

Women who feel more attached to the neighbourhood preferred to draw places that are meaningful and pleasant for them. For instance, Merve (thirty-seven-year-old, married, housewife) who has been living in Panayır for 22 years, drew the square where they have weddings and celebrations (Figure 3). This map has a distinct character since it represents negative and fun aspects of the living environment at the same time. Moreover, the gendered dimension of experiencing the neighbourhood is clear in the drawing.

Figure 3: Merve's map of Panayır

Merve lives in the unit of the neighbourhood which is closer to the Organised Industrial Zone (OIZ). Established in the late 1960s the zone has been expanding towards the neighbourhood and joined it at the end side. There is one power plant in the OIZ and, as mentioned above, another coal thermal power plant is about to be built. Moreover, the unit where Merve lives is improved land and there has been a construction process

going on in the area. The neighbourhood is not seen as suitable for massive regeneration, but the small construction companies establish small estates with relatively affordable prices. Nevertheless, every possible vacant land is utilised to gain urban rent which results in disturbances for women and children who spend most of their everyday life at home and in other areas of the neighbourhood. In Merve's case, the careless construction process next to her apartment creates noise disturbances and lots of dust. Despite all these negative aspects of everyday life in the neighbourhood, she emphasises the enjoyable events which root her attachment, the square where they organise weddings. This is when her neighbours, relatives and folks meet often during summer evenings and the atmosphere gives her so much pleasure.

Women who feel less attached to the neighbourhood either pointed out their critique on the physical and social environment (Figure 4) or they preferred to draw the neighbourhood in a less personalised way, such as in eye bird view (Figure 5). The two women, whose maps are shown in Figure 4-5 below, are living in the same unit of the neighbourhood. This part of the neighbourhood is constructed without planning permissions and more village-like. People breed chicken, goose and sheep. These animals not only make streets look dirty and produce noise disturbances, but they also make residents feel not part of an urban lifestyle. Moreover, women like Elvin (thirty-year-old, textile atelier owner, single) do not feel part of the neighbourhood because the neighbours sit in front of their houses at summer nights, drink tea, eat sunflower seeds, chat and, laugh. This is especially difficult for neighbours who need to get up early in the morning and go to work. Therefore, women like Elvin feel that they do not share the same notion of living together and do not feel attached to the neighbourhood. This is reflected in her map, which is a non-personalized, bird-eye view of it.

Figure 4: Asli's map of Panayır

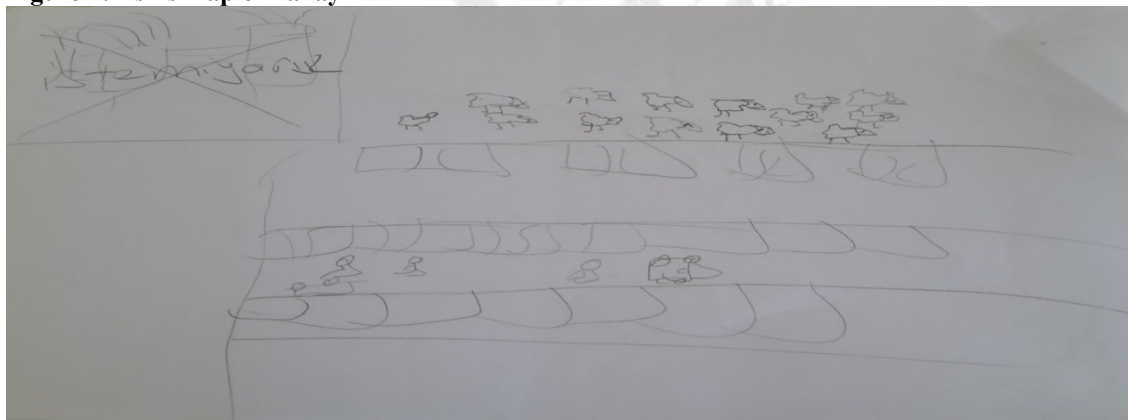
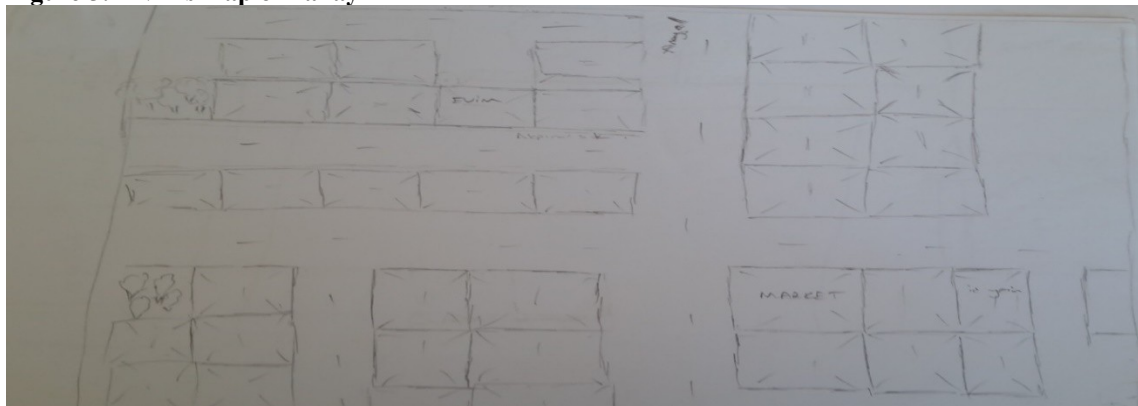


Figure 5: Elvin's map of Panayır



Finally, as exemplified in Ecrin's case (Figure 6), some women drew an imaginary map of the neighbourhood that resembled more a 'Panayır that dreamed of' rather than the actual place. Ecrin (thirty-four-

year-old, non-employed, married) was born and lived in Antalya in a nice flat before getting married and moving to Bursa. She dislikes aspects of the neighbourhood as she finds many deficiencies in her residential environment. She opted not to display these faults in her map and instead sketched her ideal and imaginary neighbourhood.

Figure 6: Ecrin's map of Panayır

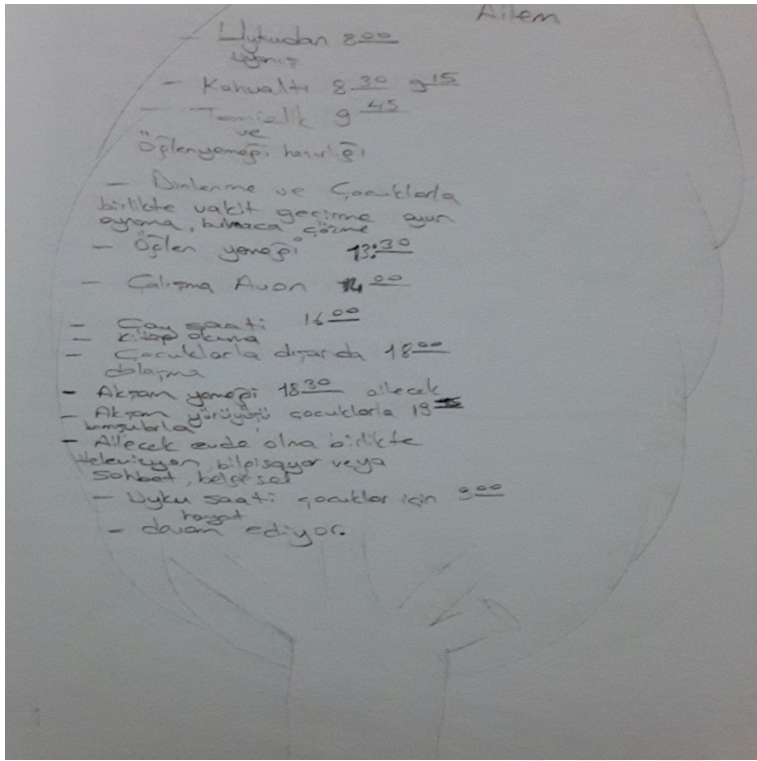


In the second part of each focus group, the participants were asked to draw a mind map of their everyday routines. By using mind maps, I aimed to see how leisure activities embedded into daily routines. A mind map can be understood as “a diagram used to represent words, themes, tasks, or other items linked to and arranged around a central keyword or idea” (Wheeldon and Ahlberg 2012, 24). One of the advantages of mind maps, in comparison to other graphical representation tools, e.g. concept maps, is its more flexible, creative and less formal nature. These features of mind maps allow individuals to represent their personal view and unique style.

I asked my participants to describe their everyday routines by drawing mind maps; their first reaction was to ask me what a mind map is. As Wheeldon and Ahlberg (2012, 33) warn the researchers, I had to consider “how explicitly directions are given to participants and how involved the researcher becomes in the process of teaching people to make them...”. I first explained what a mind map is to my participants. The difficulty for many women is not being able to visualize a mind map, which they have never done before. Some women asked me whether I can show them an example. I rejected this and it allowed me to see women’s creativity in representing activities central to their everyday life, and their most intimate feelings about their everyday routines.

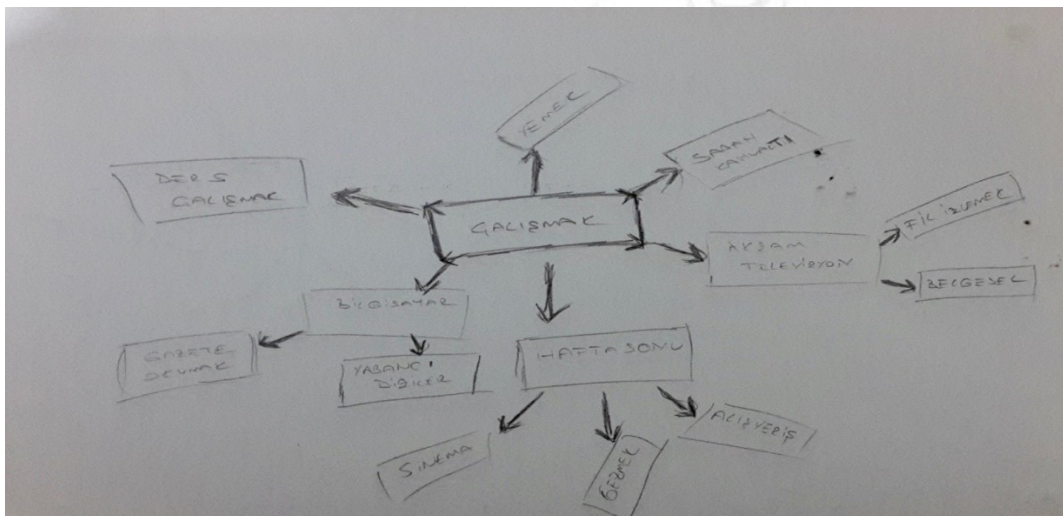
Women represented the repetitive nature of everyday life in different verbal and graphical expression, such as placing their routine around the image of a clock, doing a straight line to show the order of activities or through the expression, e.g. “...and the life goes on”. Two examples attract our attention to representing the centre of daily routines. Ecrin presented her mind map as a tree, titled it as “my family” (ailem) (Figure 7).

Figure 7: Ecrin’s mind map



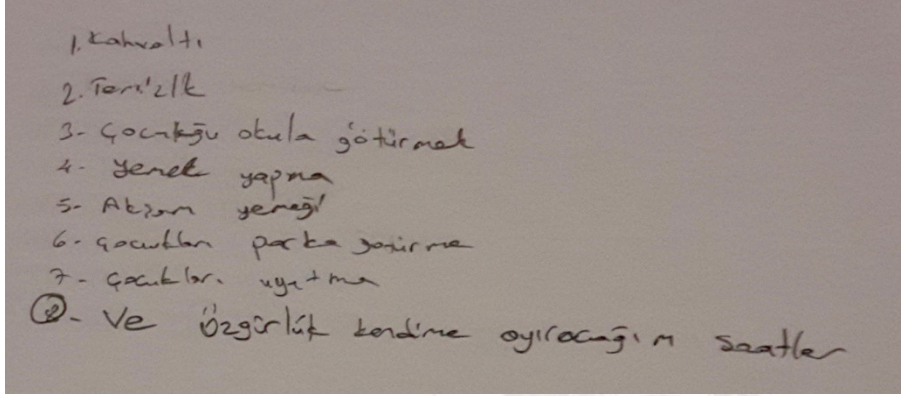
Most of her daily activities are organised around her family and childcare responsibilities. For Elvin, on the other hand, the centre of her everyday is work (Figure 8). Since she does not have care responsibilities for others, other activities organized around work are mostly leisure-related.

Figure 8: Elvin’s mind map



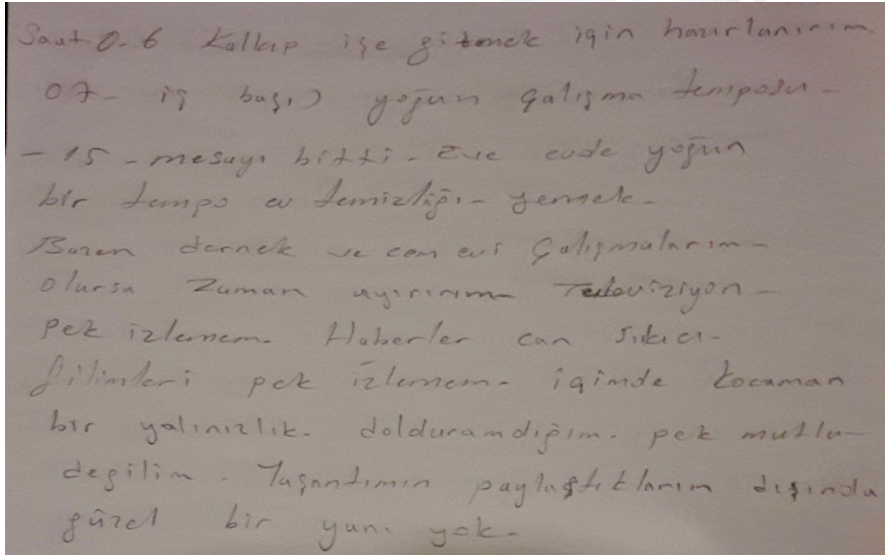
Women's mind maps also represent their feelings about *work* and *leisure*. Merve, for example, listed her daily activities; the last number is taken into a circle and expressed joyfully. Here, the time left to herself is defined as "freedom" (Figure 10).

Figure 9: Merve's mind map

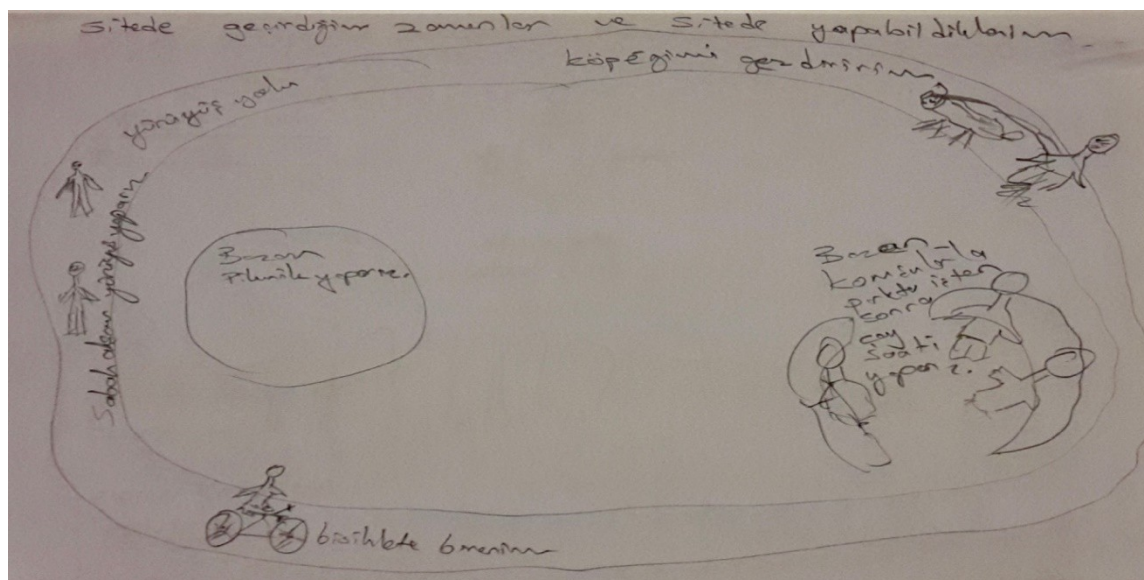


For Sevim (forty-six-year-old, textile worker, married), the absence of time-for-herself decreases her life-satisfaction. After listing her daily activities, and double workload, she describes her feeling of loneliness and dissatisfaction (Figure 10): "A huge loneliness in me, which I couldn't fill; I'm not happy. There is no pleasant side of my life other than I told here".

Figure 10: Sevim's mind map



Unlike women from Panayır, most of the women in Yasemin Park preferred to represent their everyday routines in the form of embedding it into the map of the estate. Space-activity combination is very visible in these maps, e.g. Hilal's (thirty-seven-year-old, single, teacher) map (Figure 11).

Figure 11: Hilal's mind map

Both actual maps of the neighbourhood and mind maps on everyday life supported my fieldwork in providing a deeper understanding of women's conditions of living, as well as how people's lives are embedded into the physical and material conditions constructing their local environment.

Participant Observation

The third method I used was the participant observation in places and spaces for leisure, aiming to access individuals' tacit practical knowledge, which cannot be grasped by simply asking questions during interviews (Zahle, 2012). Participant observation provides the researcher with a chance to have spontaneous encounters with a larger number of people and observe their interactions, gestures, and words, as well as the atmosphere in which they occur. While there are two components to the method, namely participation and observation, there are different degrees to which the social researcher may participate in the social setting. For instance, the researcher may do so in the weaker sense of simply hanging around or in the stronger sense of engaging actively in the activities under study (Zahle 2012). In my study participant observation implies hanging around, observing and trying to participate in conversations as little as possible. Researchers such as O'Reilly (2009) and Brewer (2000) also note the ambiguity in the practice of the overt-covert distinction to describe the status of the researcher in the field due to the different levels of openness and the fact that the roles developed in the field, vary with time and location. For instance, at Reception Days, my participation was overt since all of those in attendance knew that I was doing research. During my walks on the walking trail or my conversations on the playground benches or in the tea garden, I did not inform anyone about my role. However, when people started to speak to me, as once occurred in the tea garden in Yasemin Park, I introduced myself as a researcher. My participant observation settings ranged from walking trails to the tea garden, playgrounds, picnic areas and organised home-based gatherings, like Reception Days⁵ and Koran readings⁶.

The participant observation practices allowed me to grasp some of the hidden, less explicitly articulated leisure practices and women's place-making practices. The access and use of playgrounds can be shown as an example at this point. Although the women I interviewed usually brought up the example of playgrounds in terms of their children's leisure needs, my observations foregrounded that most of the women used playgrounds for their leisure, to meet friends, to sit, to chat, and to do some lacework, rather than simply places for their children to play. Yet, the socio-spatial features of the playgrounds determine their gendered use.

Participant observation provided me with insights on how the socio-spatial conditions shape women's presence on and use of the playgrounds. For instance, one night, from eight to eleven pm, I sat on the benches

of a playground. This place is located in the centre of the surrounding *gecekondu* apartment buildings and has a more “homely” atmosphere. This location makes the playground almost an inner space and therefore prevents people (mostly men) to use this playground at night for alcohol and/or drug consumption. During my observation, some young women were having a night-time picnic, eating snacks and sunflower seeds, some were walking around. A few women were sitting on sports equipment and doing their lacework while they chatted and kept an eye on their children. Perhaps the most important point to highlight here is the leisureliness in their behaviour. Women usually do not refer to these kinds of space-making exercises in their accounts. The playgrounds located in the centre of the neighbourhood or at the junction of busy roads, on the other hand, are not considered ‘safe’ even on daylight due to the increased male users in the last years. They bring their children to the playground or they come with other family members or with other men (can be relatives or friends). The increasing use of playgrounds by men has resulted in women’s withdrawal from these areas. For instance, one day I went to the playground for observation and I saw that there are five benches, most of which were occupied by men. In one bench one man sits and there is space, but women do not sit there. The presence of male groups on/around benches make women feel uncomfortable as they rather not use the free and available benches. Interpreting this together with women’s account provides us with the evidence that the honour code and the spatial segregation of sexes as its consequence are still alive and strong in the neighbourhood which is built through chain migration⁷.

Conclusion

This article aimed to illustrate how geographical methods can contribute to our analyses of gender relations in urban leisure spaces. The classic definitions of leisure, as a freely chosen, positive experience providing liberty and fulfilment to the individual, have long been criticised by feminist studies underlining the socially constructed, and thereby unequal and exclusionary character of leisure spaces. Women, in particular, face several barriers in access to leisure and in most circumstances merge their leisure with labour activities. Therefore, a context-based analysis of gendered leisure is necessary to grasp how women’s leisure is shaped in their everyday routines and spaces. This paper has argued that geographical research methods can have some distinct benefits in revealing the (re)production of gender and space in case of leisure.

Geographical methods supply participants with new possibilities of expression, which overreach verbal communication capacities. By providing extra tools, these methods also have potential in pushing the participants to become creative in their expressions. Mapping exercises during focus groups, for instance, provided participants with new tools to order their thoughts to express their practices, and feelings about their living environments and daily routines. Women’s leisure practices are deeply embedded into the socio-spatial conditions of their everyday lives; hence these methods demonstrate the place of leisure in women’s’ lives, the reasons behind the existence or lack of leisure and the spatial possibilities of leisure within the everyday residential settings.

The methods covered in this article, furthermore, provide chances for researchers to think about questions which may not be conceived in traditional sit-in interviews. The walking interviews and participant observation methods supplied me with the moments of surprise and contradiction, thereby warned me on not putting my expectations from and judgments of the field before my participants’ perception on their experiences, possibilities and barriers of leisure. For instance, the reasons behind not getting a variety of places walked together with my participants surprised me and provided me with an insight on how material conditions and gender values come together in the construction of the meaning of leisure spaces. Sometimes the researcher’s expectation of outcomes may not show themselves in the field and this non-working nature becomes the tool of investigation. In conclusion, this article highlighted that geographical research methods are powerful elucidators to unfold the gendered character of urban spaces.

¹A go-along interview is a kind of qualitative interviewing technique where the researchers accompany individual informants on outings in their familiar environments, such as a neighbourhood or larger local area (Carpiano, 2008:264).

²Panayır is a typical gecekondu neighbourhood built by rural to urban migrants. During the first half of the 1970s in Bursa, the construction of a number of factories and a new industrial area created a major demand for labour. Migrants started working in these factories and established their gecekondu houses on the vacant land around the industrial area.

³Yasemin Park is a high-security estate, originally planned as part of a three-stage gated town project, Yeşilşehir. The population of the estate is approximately 6,000 residents. The story of Yasemin Park is distinct and representative of contemporary Turkey, especially in terms of the shift of capital from manufacturing to the construction sector, the changes in urban land use and the contemporary economic processes (For further information on the neighbourhoods, see Demirbaş 2018).

⁴During focus group meeting, Gülin expressed the ways in which her husband does not allow her to walk around in the neighbourhood and she has to provide details of her whereabouts to her husband.

⁵Reception Day is a leisure activity. Friends/neighbours/colleagues meet on a regular basis, usually once a month, in one of the group members' homes to talk, eat, laugh and chat. Every month members bring a certain amount of money with them, usually a quarter gold coin, to the host. In the end, every member saves the same total amount of money as a result of this activity. Therefore, the activity serves multiple aims: to meet with friends and spend an enjoyable time; to save money; and to establish friendships in the wider community.

⁶Koran readings might be organised for a wide range of reasons: from wishing for the best use of a new property (e.g. moving to a new house) to an important event (e.g. wedding). Women also organise Koran reading groups throughout the year, meeting on a regular basis to read some parts from the Koran and to present stories from the Prophet Mohammad's life. Before and after these activities, they chat, eat and drink together and establish friendships.

⁷The type of migration from rural areas to the cities that has prevailed in Turkey since 1950s is the chain migration (Erder, 1997). Through chain migration, many families from the same village or region have clustered in the same neighbourhood, often in the same gecekondu settlement.

References

Bazeley, Pat and Lynn Kemp. "Mosaics, Triangles, and DNA: Metaphors for Integrated Analysis in Mixed Methods Research" *Journal of Mixed Methods Research* 6 (2012): 55-72.

Brewer, John D. *Ethnography*. (Buckingham: Open University Press, 2000).

Carpiano, Richard. M. "Come take a walk with me: The "Go-Along" interview as a novel method for studying the implications of place for health and well-being" *Health & Place* 15 (2008): 263– 272.

Chick, Garry. "Culture as a Variable in the Study of Leisure" *Leisure Sciences* 31(3) (2009): 305-310

Clark, Andrew and Nick Emmel. "Using walking interviews" *Realities* 13 (2010):1-6.

De Certeau, Michel, Girard, Luce. and Pierre, Mayol(ed.). *The Practice of Everyday Life, Volume 2: Living and Cooking*. (Translated by T. J. Tomasik. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988).

Deem, Rosemary. *All Work, No Play?* (Milton Keynes: Open University Press, 1986).

Demirbaş, Gökben. *Women's Leisure in Urban Turkey: A Comparative Neighbourhood Study*. (PhD. Glasgow University, 2018).

Denzin, N. K. "Triangulation 2.0." *Journal of Mixed Methods Research*. 6, no. 2 (2012): 80–88.

Dixey Rachel and Margaret Talbot. *Women, Leisure and Bingo* (Trinity and All Saints' College: Indiana University, 1982).

Ekin Erkan, Nihal. *Toplumsal Cinsiyet Perspektifinden "Kentsel Eşitsizlik"* (PhD. Marmara University, 2006).

Erder, Sema. *Kentsel Gerilim*. [Urban Tension] (Ankara: Um: Ag Publishing, 1997).

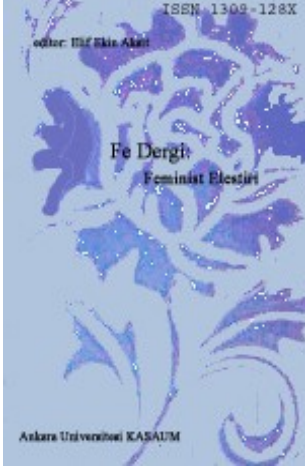
Evan, James and Phil, Jones. "The Walking Interview: Methodology, Mobility and Place" *Applied Geography* 31 (2011): 849-858.

Flick, Uwe. "Mantras and Myths: The Disenchantment of Mixed-Methods Research and Revisiting Triangulation as a Perspective" *Qualitative Inquiry* 23, no.1 (2017): 46-57.

Green, Eileen and Hebron, Sandra and Diana Woodward. *Leisure and Gender: A Study of Sheffield Women's Leisure Experiences* (Sports Council and Economic and Social Research Council, 1987).

- Green, Eileen and Carrie Singleton. "Risky Bodies at Leisure: Young Women Negotiating Space and Place" *Sociology*, 40, no.5 (2006): 853–871.
- Kitzinger, Jenny. "Introducing Focus Groups" *British Medical Journal* 311 (1995): 299-302.
- Kusenbach, Margarethe. "Street Phenomenology: The Go-Along as Ethnographic Research Tool" *Ethnography* 4, no. 3 (2003): 455-485.
- O'Reilly, Karen. *Key Concepts in Ethnography* (London: Sage Publications, 2009).
- Reinharz, S. *Feminist Methods in Social Research* (Oxford: Oxford University Press, 1992).
- Skeggs, Beverley. "Matter out of Place: Visibility and Sexualities in Leisure Spaces" *Leisure Studies* 18 (1999): 213–232.
- Watson, Beccy and Aarti Ratna. "Bollywood in the Park: Thinking Intersectionally About Public Leisure Space". *Leisure/Loisir*: 35, no.1 (2011): 71-86.
- Wearing, Betsy. *Leisure and Feminist Theory* (London: Sage Publication, 1998).
- Wheeldon, Johannes. "Is A Picture Worth A Thousand Words? Using Mind Maps to Facilitate Participant Recall in Qualitative Research" *The Qualitative Report* 16, no.2 (2011): 509-522.
- Wheeldon, Johannes and Ahlberg, Mauri, K. Mauri K. *Visualizing Social Science Research: Maps, Methods and Meaning* (Thousand Oaks: Sage Publication, 2012).
- Willis, Paul. (1980). "Notes on Method" *Culture, Media and Language: Working Papers in Cultural Studies, 1972-79* ed. Stuart Hall, Dorothy Hobson, Andrew Lowe and Paul Willis (London: Routledge, 1980), 76-84.
- Zahle, Julie. "Practical Knowledge and Participant Observation" *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 55, no.1 (2012): 50-65.

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



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 12, Sayı 2
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

***Süryaniliğin Kadınların Aile Yaşamına Kültürel
Yansıması: Midyat Örneği***

*Adalet Güçlü
Hülya Çakır*

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 20 Aralık 2020

Yazı Gönderim Tarihi: 20.02.2020

Yazı Kabul Tarihi: 30.05.2020

Bu makaleyi alıntılar için: Adalet Güçlü, Hülya Çakır, “Süryaniliğin Kadınların Aile Yaşamına Kültürel Yansıması: Midyat Örneği” *Fe Dergi* 12, no. 2 (2020), 103-115.

URL: http://cins.ankara.edu.tr/24_8.pdf

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

Süryaniliğin Kadınların Aile Yaşamına Kültürel Yansıması: Midyat Örneği*

Adalet Güçlü*

Hülya Çakır*

Süryaniler, günümüzde yaklaşık olarak beş milyon tahmin edilen nüfuslarıyla Türkiye, Suriye, Lübnan, Ürdün, İsrail ve Hindistan'da yaşamaktadırlar. Türkiye'de çoğunlukla Mardin ili ve köylerinde yaşamaktadırlar. Süryaniler Mezopotamya'da yaşamlarını sürdüren ve aralarında Aramice dilini konuşan, Hristiyan dinine mensup bir halk olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımlama Süryani kimliğinin dinsel bir temele dayanmasından kaynaklanmaktadır. Süryaniliğin kadınların gündelik hayatlarına kültürel yansıması araştırmasında, nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşme formu aracılığıyla 20 Süryani kadınla gerçekleştirilen görüşmelerde katılımcıların aile yapısı, Süryani kültürüne olan yakınlıkları, çocuklarını yetiştirme şekilleri, kültürün gündelik hayata yansımaları, çocuklarının kültürlerine yakınlıkları, Süryani kültüründe kadının konumu ve kültürün devamlılığındaki rolü üzerinde durulmaktadır. Çalışmanın amacı Süryani kültürünün aktarımında kadının nasıl bir konumda olduğu ve bu konumunda kültürel aktarım için ne gibi yöntemlere başvurduğu, aile içerisindeki yapılanmaların kültürün devamlılığında ne kadar etkili olduğu ve kültürün yaşatılmasında nelerin gerektiğini incelemektir. Görüşmelerde kadınların gündelik hayatı aslında inşa ettikleri, dini ve kültürel değerleriyle harmanladıkları gündelik eylem ve faaliyetlerini rutin hale getirerek hem kendi yaşamlarında hem de gelecek nesillerde devamlılığının sağlanması adına kültürel aktarım sürecinde aktif özne oldukları gözlemlenmiştir. Bu çalışma gündelik hayatın sosyal bir varlık olan insanın bütün bir günü içerisinde gerçekleştirdiği tüm rutin faaliyetlerle sınırlandırılmaması, aslında gündelik hayat içerisinde toplumsal ilişkilerin kültür ekseninde üretildiği ve yeniden üretilmeye devam edildiğini göstermesi açısından önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kültür, Süryani Kültürü, Kadın, Aile, Gündelik Hayat.

Cultural Reflection of Syriacism to the Family Life of Women: Midyat Example

Syrians today about Turkey with an estimated population of five million, Syria, Lebanon, Jordan, and live in Israel and India. They live mostly in the province of Mardin in Turkey and villages. Syriacs are defined as a people who live in Mesopotamia and speak the Aramian language and belong to the Christian religion. This definition stems from the Syriac identity based on a religious basis. Qualitative research method was used in the study of the reflection of Syriacism on women's daily lives. During the interviews held with 20 Syriac women through the semi-structured interview form, the family structure of the participants, their closeness to the Syriac culture, their way of raising their children, the reflections of the culture to daily life, their closeness to the cultures of their children, the position of women in the Syriac culture and its role in the continuity of the culture are emphasized. The aim of the study is to examine the position of the woman in the transfer of Assyrian culture, and what methods she used for cultural transfer in this position, how effective the structuring in the family is in the continuity of the culture and what is necessary for keeping the culture alive. In the interviews, it has been observed that women are carrying out a conscious cultural transfer process in order to ensure their continuity both in their own lives and in future generations by routine their daily actions and activities that they actually build and blend with their cultural values. This study is important not to limit daily life to all routine activities performed by the human being, which is a social entity, and to show that social relations are produced around the culture axis and continue to be produced in daily life.

Keywords: Culture, Syriac Culture, Women, Family, Everyday Life.

*Çalışma Yüksek Lisans Tezinden Üretilmiştir.

*Yüksek Lisans Öğrencisi, Yozgat Bozok Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, sosyolog.adalet@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-7233-4841>, Yazı Gönderim Tarihi: 20.02.2020, Yazı Kabul Tarihi: 30.05.2020

*Dr. Öğr. Üyesi, Yozgat Bozok Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, hulya.cakir@bozok.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-8115-4076> Yazı Gönderim Tarihi: 20.02.2020, Yazı Kabul Tarihi: 30.05.2020

Giriş

Süryaniler varlıklarını dini temel üzerine konumlandırmakta ve gündelik hayattaki ritüellerini bu doğrultuda gerçekleştirmektedirler. Her toplumun içinde şekil aldığı ve geleneksel ritüellere dönüştürdüğü bir kültür söz konusudur. Bu toplumlar varlıklarını kendi inşa ettikleri kültür çerçevesinde sürdürmekte ve gündelik hayattaki ritüellerine bu yönde şekil vermektedirler. Literatürde Süryanilerle gerçekleştirilen çalışmaların çoğunun Süryanilerin kökenleri ve tarihleri, dinleri ve din adamları ile ilgili çalışmalar olduğu, Süryanilerin dinsel özellikleri ve kimliklerinin ön plana çıkarıldığı görülmektedir.

Kültür kavramı ile toplumsal cinsiyet arasında doğrudan bir ilişki vardır. İnsanlık tarihi boyunca her toplumun toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin oluşturduğu değer, norm ve anlamlar bütünü vardır, toplumsal cinsiyet rolleri de bu alışkanlıklar veya gelenekler neticesinde öğrenme ve öğretme şeklinde kazandırılır (Şahin ve Balta, 2019: 234). Bu araştırma özellikle kültürün insanlar aracılığıyla aktarılmasında cinsiyet olarak kadınların toplum tarafından kültürel atıfları içeren toplumsal cinsiyet rolleri aracılığıyla başat aktör olması durumundan yola çıkmaktadır. Çalışmada literatür taraması ve gerçekleştirilen görüşmeler ışığında, kültürel değerlerine bağlı ve bunu hayatlarının her noktasında yaşayan, Hristiyanlığı ilk kabul eden topluluklardan olan Süryanilerin mensubu olduğu dinlerinin kültürlerini nasıl şekillendirdiği, kültürün gündelik hayata etkisi, kadınların günlük sistemi üretme mekanizmaları ve gelecek nesillere nasıl aktarım sürecinin nasıl işlediğini göstermeyi amaçlaması açısından hem literatürdeki boşluğu doldurmak, hem de sonraki çalışmalara kaynaklık etmeyi hedeflemektedir.

Kavramsal Çerçeve:**Kültür**

Kültür, toplumsal bir grubun yaşamdaki bütün pratiklerini, yaşam biçimlerini kapsamaktadır. Kültürün merkezi, birbirleri ile iletişim halinde yaşamlarını sürdüren insanların yaşantılarını anlamlı kılmaya çalışmaları oluşturmaktadır. Kültür, toplumda insanların yaşam biçimlerine göndermede bulunmaktadır: Kültür, insanların yaşamlarında yer alan noktalardan nasıl giyindiklerine, evlilik geleneklerine, aile içerisindeki yaşantılara, çalışma örüntülerine, dinsel ritüellerine ve boş zaman içerisinde gerçekleştirdikleri etkinlikleri içine almaktadır (Akççek, 2013: 9).

Kültür, insanlar açısından doğal bir yönelim olarak dünyayı kendilerince anlamlandırma çabalarıdır. Bundan dolayı kültür insanlar için bir bilgi sürecini ifade etmektedir. Bu edinilen bilginin toplumdaki diğer insanlar ile paylaşımı kültürü anlamlı kılmaktadır.

Süryani Kültürü

“Süryani”; Türkiye, Irak, İran, Suriye, Lübnan, Hindistan gibi yerlere yerleşmiş, kökenini ise M.Ö 3500 yıl öncesine dayanan bir toplumu ifade etmektedir.

Süryanilerin Hristiyanlığı kabul etmeleri ile birlikte siyasi alandaki varlıklarını büyük ölçüde kaybederek, bu dinin sadık savunucuları olarak tarih sahnesinde yer almaya başlamışlardır. Süryanilerin kökenine değinildiğinde onların etnik kökenlerinden ziyade Süryanilerin geleneklerine uygun bir biçimde dini hizmetlerini yapan ve bunu yaparken de geleneklerine bağlı hareket eden kiliseler ve o kiliselerin mensuplarından bahsedilmektedir (Özcoşar, 2008: 27). Zaman içerisindeki bu dini yapılanma Süryanilerin toplumdaki yansımasını şekillendirmiştir.

Süryanilerin sosyal hayatlarından ve siyasi yapılanmalarından çok kilise tarihleri ön planda tutulmuştur. Ancak zamanla kiliseleri arasında siyasi ve farklı nedenlerden dolayı bir takım bölünmeler meydana gelmiştir. Bu durum Süryani toplumunu da etkisi altına almış ve birlik olmalarına engel olmuştur. Ancak bunun yanı sıra Süryaniler kendilerini kültürel olarak geliştirmeye devam etmişlerdir.

Kuramsal Çerçeve:**Harold Garfinkel’in Etnometodolojisinde Gündelik Hayat Kuramı**

Gündelik hayatı kültür ekseninde çerçevesinde ele alan ve içerisindeki bağlantıyı etnometodolojik yaklaşımla oluşturan etnometodoloji, toplumdaki üyelerin günlük eylemlerine ve etkinliklerine yüklemiş oldukları anlam ile ilgilenmekte ve bu eylemlerini nasıl anlamlandırdıklarına daha spesifik düzlemde odaklanan Garfinkel’in etnometodolojisinde gündelik hayat kuramı çalışmanın kuramsal çerçevesini oluşturmaktadır.

Garfinkel’in yaklaşımı, her günkü yaşama dünyasını anlamak için, olduğu gibi kabul edilene, şüpheli olarak ele almaktır (Wallace ve Wolf, 2012: 359). Çünkü Garfinkel’in buradaki asıl amacı, toplumdaki bireylerin gündelik

yaşantılarında her zamanki durumlarını anlamlandırabilmek için, o durumlara birer problem olarak bakılması gerektiğidir. Bireyler gündelik olayları anlamlandırırken kendilerince ifadeler kullanırlar ve bu ifadeler bireylerin gündelik hayata uyumuna kılavuzluk eder. Etnometodolojiye göre; bu ifadelerin bireylerarası anlamlı olmasının nedeni bu olayların anında diğer aktörlerce de anlaşılır olacak şekilde üretilmesi ve algılanmasıdır. Düşünce ve yöntemlerin bilinmesi gündelik hayatta bireylerin kendilerince anlamlandırdıkları bu terimleri ve insanların kültürel normlarını nasıl keşfettiklerini anlamamızı, toplumun sıradan üyelerinin sağduyu faaliyetlerini, gündelik hayatın örtük kurallarını, doğasını ortaya çıkartmayı, anlamayı sağlar (Kaşıkçı, 2017: 162-163).

Bireyler toplumsal normları fark ederek durumdan anlam çıkardıklarında, toplumsal gerçekliği inşa etmektedirler (Wallace ve Wolf, 2012: 360-361). Garfinkel'in etnometodolojisindeki merkezi nokta olan refleksivite; olguların neden-sonuç ilişkisi içerisinde dönüşümlü olarak uygulanması anlamına gelmektedir. Toplumdaki bireyler hem kendi eylemlerini hem de toplumdaki diğer bireylerin davranışlarını, buldukları ortamı ve zaman dilimi gibi unsurları kendi denetimleri çerçevesinde tutmaktadırlar. Birey toplumda karşılaşmış olduğu her türlü dışsal etkenden, fiziksel her türlü uyarandan ve toplumdaki gelişmelerden etkilenmekte ve toplumu oluşturan failler olarak yorum getirmektedirler.

Özellikle etnik gruplar hakim kültür içerisindeki etkileşim sürecinin yaşanması dolayısıyla hem kendi kültürel kodlarının özgünlüğünün korunmasını hem de kendi kültürel değer yargılarının etki alanının daralmasını engellemek adına gündelik hayat ritüellerini kültürleriyle harmanlamaktadırlar.

Süryani Kültürü ve Kadınların Gündelik Hayatlarına Kültürel Yansıması

Süryanilikte İnanç ve İbadet Esasları:

Süryani geleneğinin inanç esasına göre kutsal kabul ettikleri kitap İncil'dir. Süryaniler için bu kutsal kitabın resmi olarak kabul edilmiş hali Pşitto adında Süryani çeviridir (Yeşil, 2002: 62-63). Süryaniler ölüme ve kıyamet gününe, kıyamette karşılaşacakları cennet ve cehenneme inanmaktadırlar. Süryanilere göre ölüm, vücuttaki canlı hücrelerin belli bir sebepten dolayı canlılığını yitirmesi ve bu hücrelerin temelinde olan can ve ruhun bedenden ayrılması demektir (Ayağ, 2014: 85).

Süryanilerin inanç esasları doğrultusunda gerçekleştirdikleri birtakım ibadetler söz konusudur. Bunlar içerisinde en önemli kabul edilen ibadet şekli namazdır. Süryanilerin Müslümanlardan farklı olarak namazlarında rükû bulunmamaktadır. Süryanicede namaz Slutho kelimesiyle ifade edilmekte ve dua anlamına gelmektedir (Kurnaz, 2009: 7).

Süryanilerin ibadet esasları içerisinde namaz kadar önemli kabul edilen bir diğer ibadet ise oruçtur. Süryani ibadet uygulamalarında; başka hiçbir toplumda görülmeyen, fazla sayıda ve uzun süreli oruç ve perhizler bulunmaktadır. Oruçlu günlerde hiçbir şekilde sıvı veya katı besin maddesi alınmaz ve gün doğuşundan, akşam duasına kadar tutulur. Perhizli günlerde sadece bitkisel gıdalar alınır, et yenmez, süt, tereyağı ve yumurta gibi hayvansal ürünler de kullanılmaz (Zafer, 2012: 82). Süryani Ortodoks Kilisesi'ne mensup Süryaniler, yıllık gelirlerinin yüzde onunu kiliseye bağışlarlar (Bilge, 1990: 79). Hac kelimesi yerine Kutsal Ziyaret anlamına gelen "SourtheKadišto" kelimesi kullanılmaktadır. Kudüs'ü ziyaret daimi olarak Paskalya Bayramı'ndan bir hafta önce gerçekleştirilmektedir (Küçük, 2008: 27).

Süryanilerin inanç ve ibadet esasları içerisinde yaşadıkları coğrafyayla etkileşime girmelerine engel oluşturacak bir yapıda değil aksine etkileşimi güçlendirecek düzeyde benzerlikler taşımaktadır. Gündelik hayatı şekillendiren ve yaşamları boyunca insanların hayatında gerçekleşen belli başlı evreler olarak tanımlayabileceğimiz; doğum, evlenme ve ölümün gerçekleşme biçimleri belirli adetlere, inançlar, dinsel bağlılıklara ve kültürlerin beklentilerine göre şekil almaktadır.

Süryanilikte Doğum Ritüelleri

Süryanilerin doğum esnasında, doğumdan önce ve sonra yaptıkları birtakım ritüeller söz konusudur. Süryani bir kadın çocuk sahibi olmak istiyorsa, adak adamakta ve kısırlığı gidermek için belli adetlere başvurmaktadır. Birçok toplumda olduğu gibi Süryanilerde de erkek egemen bir bakış açısına sahip olmalarından çocuğun kadından dolayı olmadığı düşünülmekte ve tedavi yolları aranmaktadır.

Süryanilerde hamile bir kadın, perhiz ve oruç konusunda kilisedeki din adamlarına danışmak zorundadır. Süryani kültürüne göre doğum sonrasında da belli başlı ritüeller söz konusudur. Bunlar arasında kadınların doğum yaptıktan sonra bebeklerinin göbek bağlarının çocuk sahibi olamayan kadının yıkanacağı kaba konularak hamile kalacağına inanılmaktadır. Bu ritüelin dini bir tarafı olduğu söylenese bile inanılarak uygulanan bir gelenektir.

Süryani halkını diğer halklardan ayıran bir diğer önemli özellik ise, Süryanilerin Hristiyanlığa inanmalarından dolayı doğan çocukları vaftiz etmesidir. Hristiyanlıkta sünnet yoktur, sünnetin yerini vaftiz almıştır. Çocuklar düzenli aralıklarla sekiz günlükten itibaren vaftiz edilmek üzere kiliseye getirilmektedirler.

Süryanilikte Evlenme Ritüelleri

Süryanilere göre evlilik, Kutsal Ruh'un iyiliği ve ruhanilerin dualarıyla gelecek nesillerin devamlılığını sağlamak amacıyla, çiftlerin kutsal bir biçimde bir araya geldikleri Süryani kilisesinin yedi gizinden birini ifade etmektedir (Özcoşar, 2006: 196). Evlenecek kızın ve erkeğin hem Süryani olması hem de Hristiyan olması gerekmektedir. Süryanilerde tek eşlilik esas olmakla birlikte zina ve ölüm dışında boşanma yasaktır. Süryanilerde, resmi nikah işleminden önce dini nikah kıyılmamaktadır.

Süryani toplumunda evliliğin kutsal olarak görülüp, kabul edilebilmesi için kilisenin evlilik için uygun görmediği durumlar şunlardır: Süt anneliği, süt kardeşlik, vaftiz kirveliği, nikah sağdıçlığı, yakın akrabalık ve en önemli kabul edilen dini farklılıklardır.

Süryanilerde düğün öncesi evlenme iki bölümden meydana gelmektedir. Bu nişan ve kına, nikah ve düğün bölümleridir. Evlenmek isteyen çiftlerin evliliklerine karar verildikten sonra damat adayı ve damadın ailesi gelin adayının evini ziyarete gitmektedir. Bu ziyaretten sonraki ziyarette hem gelinin hem de damadın vaftiz kirveleri yanlarında bulunmaktadır. Süryanilerde başlık parası uygulaması bulunmamaktadır. İsteme olumlu gerçekleştirildikten sonra erkek tarafı yanlarında getirdikleri haçı kıza takarlar (Küçük,2008: 37).

İsteme ve söz kesiminden sonraki aşama ise nişan aşamasıdır. Süryanilerde nişan törenine Yamino Töreni denilmektedir. Yamino töreninde Papaz, gelin ve damat adaylarına özel dualar okur. İki şahit huzurunda yüzükler takılır. Papaz, Yamino töreninde ebeveynlerin, iki şahidin ve misafirlerin huzurunda gelin ve damat adaylarından nişanın bozulmayacağı ve geri dönülmeyeceğine dair sözler alınır (Ete, 2010: 40).

Süryani kültüründe evlilik dini bir temele dayanmasından ve kutsal kabul edilmesinden dolayı önem teşkil etmektedir. Evlilik içerisinde erkek kadına kıyasla daha baskın bir konumdadır. Sadece kültürün etkisinden değil, dinin baskın durumundan dolayı erkek hem dinen hem de evlilik içerisinde daha ön plandadır. Kadının evlilikteki konumunu dinin yanında yaşadığı coğrafyanın kültüründen de etkilendiği bilinmektedir.

Boşanma ise dini açıdan yasak kılınmakta ve doğru bulunmamaktadır. Süryaniler kültürel baskının din ile birleşmesiyle boşanmanın kolaylıkla gerçekleştirilemediğini, bu durumun Süryanilerin yaşamış olduğu diğer ülkelere giderek gerçekleştirilebileceklerinden söz etmektedirler. Kadınlar boşanma konusunda önce dinlerini sonra da kültürlerini çiğneyemeyeceklerinin farkında olarak yaşamlarını sürdürmektedirler.

Süryanilikte Ölüm Ritüelleri

Süryanilerde uygulanan ölüm merasiminin Hristiyanlığın kurallarına uygun olarak yapılmasına dikkat edilmektedir. Kişi öldüğünde önce papaz ardından da vaftiz ailesine haber verilir. Ölü haberini aldıktan sonra kilisedeki hizmetliler, kilisenin çanını üç kez art arda kısa aralıklar ile çalarlar. Başucuna İncil konulup, başında mum yakılır. Papaz veya rahip, cenazenin bulunduğu yere geldiğinde dua okur ve tütsü yakar. Ölü, kefen sarılmadan önce dini usullere uygun bir biçimde yıkanır. Eğer yıkanan ceset kadın ise, yıkandıktan sonra saçları tek parça olarak ya da ikiye ayırarak örülür ve desenli bir örtü ile örtülmektedir (Er, 2018: 54-55). Süryaniler, cesetleri yıkadıktan sonra beyaz renkteki kefenler ile kefenlenmektedirler. Cesedi yıkama işi yapıldıktan sonra tabuta konulmadan önce iç çamaşırları ve cesedin cinsiyetine uygun olan kıyafetler giydirilir ve ayaklarına çorapları geçirilir. Ayak başparmakları ise ip ile birbirine bağlanmaktadır (Ete, 2010: 53). Bu işlemler yapıldıktan sonra ceset kefenlenerek yüzü açık kalacak şekilde tabuta konulur ve kiliseye götürülür. Kilisede gerçekleştirilen cenaze merasiminden sonra mezara konulur. Mezarın üzerine ilk toprağı Papaz, dua ederek atar. Ölen kişiyi anmak için gerçekleştirilen ziyaretlerde mezarın başında tütsü yakılmakta ve toprak sulanarak temizlenmektedir. Ölen kişinin yakınları ise ölümünün üçüncü, dokuzuncu ve kırkıncı günleri mezarın başında yemek ve helva dağıtırlar ve bu dini bir zorunluluktur (Küçük, 2008: 39-40).

Süryanilikte Bayram ve Kutsal Günler

Süryanilerde oruç - bayram ilişkisi ile birlikte din ile toplumsal hayat bağdaştırılmakta, bayram Rabbani bayramlar ve Rabbani olmayan bayramlar şeklinde iki türlü gerçekleştirilmektedir:

Rabbani bayramlar İsa'nın doğumundan göklere çekilişine kadar olan olayları ve Meryem ve Kutsal Ruh ile ilgili yaşanmış olayları konu edinir (Küçük, 2008: 34). Rabbani bayramlarda ayinlere katılım sağlanmakta ve dünyevi işlerle uğraşılması zorunlu kılınmıştır. Süryaniler bayramlarda oruç ve perhizlerini

bozmakta ve en güzel yemekler yenilerek, temiz yeni kıyafetler giyilmekte ve cemaat hiçbir işle meşgul olmayarak birbirlerine tebrike gitmektedirler.

Rabbani olmayan bayramlarda, din ve kilisenin varlığında korunmasında etkin olan tarihi şahıs olan azizleri ve olayları anma şeklinde değerlendirilir (Ete, 2010: 64). Bu bayramlarda Rabbani bayramlardan farklı olarak ayinlere katılım sağlanmakta ancak dünyevi işlerle meşgul olmak engellenmemektedir.

Yöntem

Süryani toplumunun sosyolojik yapısının analizi için tarihsel kökeninin, kültürünün, inançlarının bilinmesi gerekmektedir. Topluların kültür ve medeniyetlerine katkıları yanında kendi kültürel öğelerini muhafaza ederek kendi kültürel dinamiklerini de canlı tutmakta, yaşatmaktadırlar. Bu çalışmada Süryaniliğin kültürel motiflerinin kadınların gündelik hayatlarına nasıl yansıdığına doğrudan gözlemlenebilmesi için yüzyıllar boyunca farklı dinden, dilden ve kültürden insanların bir arada yaşadığı, kültürel çeşitliliğin ortak bir yaşamsal örneğini sergileyen Mardin'in Midyat ilçesi araştırma bölgesi olarak seçilmiştir.

Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Yarı-yapılandırılmış görüşme formu aracılığıyla gerçekleştirilen derinlemesine görüşmeler önceden belirlenmiş soruların sorulması ve bazı konulara değinilmesini içerse de görüşmecilerin bunların dışına çıkma özgürlüğü de vardır (Berg ve Lune, 2015:136). Araştırmada da katılımcıların gündelik hayatlarından, kültürlerinden farklı örneklerle açıklamaları görüşme notlarını zenginleştirmiş, araştırma bulgularını detaylandırmıştır. Çalışmanın örneklemini Midyat'ta yaşayan 20 Süryani kadın oluşturmaktadır. Araştırmada bir ağıdaki örnek olayla başlanıp, daha sonra o örnek olaydan aldığı bağlantılı ilişkilerle ilgili bilgilere dayanarak başka örnek olaylar belirlediği ve süreci tekrarladığı bir örnekleme (Neuman, 2008: 316) türü olan "kartopu örnekleme" ile kadınlara ulaşılmıştır.

Süryani kültürünün özellikleriyle kadınların gündelik hayat ritüel ve pratiklerine yansımalarını kültür ve gündelik hayat sosyolojisi açısından aydınlatmak amacıyla; katılımcıların demografik bilgileri, 'Aile kurumu' üzerine soruları özelinden kadınların evlenme yaşları, evlilik kararının alınmasındaki rolü, boşanmaya bakış açısı, Süryani bir kadın olarak kültürünün içerisindeki rolü cevaplar doğrultusunda yorumlanmıştır. Görüşmeyi yönlendirici sorulardan oluşan yarı yapılandırılmış görüşme formu aracılığıyla toplanan veriler ana başlıklar kapsamında değerlendirilerek araştırma bulgularında ayrıntılı olarak değerlendirilmiştir.

Bulgular ve Yorum

Araştırmaya katılan 20 katılımcının demografik verilerini özetleyecek olursak; görüşülen kadınlar arasındaki en düşük yaş 23, en yüksek yaş 93'tür. 2 katılımcı 23, 1 katılımcı 25, 1 katılımcı 27, 1 katılımcı 28, 4 katılımcı 31, 1 katılımcı 34, 2 katılımcı 36, 1 katılımcı 39, 1 katılımcı 40, 1 katılımcı 48, 1 katılımcı 54, 1 katılımcı 55i, 1 katılımcı 57 ve 1 katılımcı 93 yaşındadır.

Eğitim durumlarına bakıldığında; 1 katılımcı okur-yazar değil, 8 katılımcı ilkokul mezunu, 2 katılımcı ortaokul mezunu, 7 katılımcı lise mezunu ve 2 katılımcı üniversite mezunudur. Katılımcıların mesleki durumlarına bakıldığında ise 14 katılımcının ev kadını, 1 katılımcının direksiyon hocası, 2 katılımcının kuyumcu, 1 katılımcının güzellik uzmanı ve 1 katılımcının mal (kumaş) kontrolcüsü mesleğini yaptığı, kadınların büyük çoğunluğunun istihdama katılmadığı görülmektedir.

Aile kurumu başlığı altında evlenme biçimi, evlenme yaşı, evlenme kararı, boşanmaya bakış, ailele karar alınış biçimi ve çocuk sahibi olmada cinsiyetin önemi alt başlıklarında değerlendirilmiştir.

Aile Kurumuna İlişkin Sorular

Tercih Edilen Evlenme Biçimi

Evlilik, yeni bir ailenin kurulması ve her kültürden canlılık çoğalıp neslinin devamını sağlaması açısından gerçekleştirdiği, insan hayatının dönüm noktalarından biridir. Evliliğe giden yol olarak görülen eş seçme süreci kültürden kültüre çeşitlenen bir olgudur. Eş seçimi kişinin özgürce "aşk" temeliyle olabileceği gibi, ailenin ve sosyal çevrenin kararı ya da baskısıyla da olabilmektedir. Özgürce eş seçimi daha çok gelişmiş diye nitelendirilen endüstri toplumlarında görülürken, geleneksel değerlerin baskın olduğu toplumlarda bireyler istediği eşi seçme konusunda kısıtlanabilmektedirler (Karadağ Aksoy, 2019: 32).

Eş seçiminde öne çıkanlar arasında görücü usulü evlilik önemli bir yer tutmaktadır. Gelenekselliğin ağır bastığı yörelerde görülen bir evlenme biçimidir. Bu evlenme biçiminde kız seçme girişimi, doğrudan doğruya evlenecek gencin annesi, babası veya diğer yakınları tarafından başlatılmaktadır. Gencin kızı beğenmesi yeterli değildir, diğer aile bireylerinin de onayını alması gerekmektedir (Sezen, 2005: 186).

Geleneksel toplumlardaki evlenme biçiminin genellikle görücü usulü olduğu görülmektedir. Kültürel yapının da etkisiyle bireyler eş seçiminde sadece kendi iradeleri ile hareket etmemekte ailelerinin de yönlendirmesi ile evliliklerini gerçekleştirmektedirler. Süryani kültüründe eş seçiminde akraba evliliğinin tercih edilmemesi ve yaşadıkları toplum içerisinde azınlıkta olmalarından dolayı sadece kendi kültüründen ve dininden bireyler ile evlendikleri ve bunu ailelerin desteği ile gerçekleştirdikleri görülmektedir.

‘Biz eşimle görücü usulü aileler uygun görerek tanışıp, evlendik. Eşim iyi biriydi severdim onu. Şimdiki çocuklar kendileri bulup evleniyorlar bizim zamanımızda gezmek ayıptı.’ (evlenme yaşı: 18, ev kadını, okuma-yazması yok).

‘Görücü usulüyle evlendik. Yani eş, dost tavsiye etti bizi tanıştırdılar sonra da evlendik.’ (evlenme yaşı: 29, ev kadını, ilkokul mezunu).

‘Ailemin uygun gördüğü biriydi eşim, görücü usulüyle bizi görüştüler ve biz de kabul ettik, evlendik.’ (evlenme yaşı: 19, ev kadını, ilkokul mezunu).

Eş seçiminde tercihler, toplumdan topluma ve kültürden kültüre değişmektedir ve bazı faktörlere bağlıdır. Bunlar etnik köken, yaş, eğitim durumu, fiziksel özellikler, çiftler arasındaki düşünce benzerliği ve kişilik özellikleri, yerleşim yeri gibi faktörlerdir. Özellikle modernleşme ile birlikte toplum yapısında meydana gelen gelişim ve değişimler sonucu bireyler eş seçiminde özgür davranabilmektedir. Bununla birlikte, özgür iradeleri ile seçilen eşler, çoğunlukla bireyin kendi toplum yapısına ve kültürel yaşamına uygundur (Karadağ Aksoy, 2019: 34).

Modernleşme ile bireyler geleneksellikten uzaklaşmakta ve birçok konuda olduğu gibi eş seçiminde de kendi iradeleri ile hareket etmektedirler. Evlenme kararı alan bireyler görüşerek, severek, tanışarak evlenmeyi tercih etmekte ve ailelerini kendi kararlarını verdikten sonra devreye koymaktadırlar. Süryani bireyler evlenme kararını alırken kesin bir çizgi ile severek evlenmeyi gerçekleştirmeyi zorunlu görmemekle birlikte görücü usulünün yanında kendileri tanışarak, severek evlenmeyi de desteklemektedirler. Bu eş seçiminde severek evlenme kararı alan bireyler kendi kültürleri ve dinine mensup olan bireylerle sınırlandırmaktadır.

‘Burada zaten azınlığız ve eşimi tanıyordum. Görüşmeye başladık ve severek evlendik.’ (evlenme yaşı: 22, kuyumcu, lise mezunu).

‘Eşimle biz komşuyduk, birbirimizi görüyorduk. Sonra birbirimizi sevdik, görüşmeye başladık, birbirimizi tanıdık ve sonra evlendik.’ (evlenme yaşı: 27, ev kadını, ortaokul mezunu).

‘İkimizde aynı üniversitede okuyorduk, ortak arkadaşlarımız vardı. Sonra birbirimizi gördük, tanıdık falan evlendik okul bitince.’ (evlenme yaşı: 22, ev kadını, üniversite mezunu).

‘Ben çalışıyordum eşim de çalışıyordu ortak arkadaşlarımız vardı öyle bir gün tanıştık sevdik birbirimizi evlenmek istedik.’ (evlenme yaşı: 25, güzellik uzmanı, lise mezunu).

‘Zaten birbirimizi tanıyorduk burada belli başlı Süryani kaldık zaten. Arkadaşlar aracı oldu, aileler girdi araya severek evlendik.’ (evlenme yaşı: 22, ev kadını, lise mezunu).

Görüşmelerde de görüldüğü gibi kadınların evlilik tercihleri görücü usulünden zamanla severek, tanışarak evlenmeye bırakmıştır. Aralarında hala genç yaşta olduğu halde görücü usulü olarak evlenmeyi tercih edenler de bulunmaktadır. Kültürleri ve mensup oldukları din itibari ile Süryani kadınlar evlenme kararını alırken kendi kültüründen ve dininden olan Süryani erkekler arasından tercih yapmakta, bu sınırdan dışarı çıkmamaktadırlar. Evlilik kararı ve evlenme biçiminde dinin kılavuzluğu söz konusu olmakla birlikte, kültürel değerleri gereği de akraba evliliğini gerçekleştirmemektedirler. Bu şekilde bireyler etnometodolojik açıdan toplumsal normları fark ederek durumdan anlam çıkarmakta ve toplumsal gerçekliklerini inşa etmektedirler.

Evlenme Yaşı

Türkiye’de kadınların evlenme yaşı yaşadıkları coğrafi bölgenin kırsal ya da kentsel olmalarından dolayı farklılık göstermektedir. Kırsal bölgelerde kente kıyasla kadınlar daha erken yaşta evlenmektedir. Ancak coğrafi bölge sadece belirleyici etken olmamaktadır. Kadınlar içinde yaşadıkları toplumun kültürüne, gelenek ve göreneklerine, dini inançlarına göre de erken evlenmektedirler. Süryani kültürü ve dini inanışları kadınların evlenme yaşlarına yön vermektedir. Doğdukları topraklar olmasından dolayı Mardin’in Midyat ilçesinde ve köylerinde yaşayan katılımcılar ile görüşme sağlanmıştır. Evlenme yaşları 16-29 arasındadır.

Görüşülen kadınlar arasındaki en düşük yaş 23, en yüksek yaş 93’tür. 2 katılımcı 16, 2 katılımcı 17, 3 katılımcı 18, 1 katılımcı 19, 2 katılımcı 21, 5 katılımcı 22, 1 katılımcı 24, 1 katılımcı 25, 1 katılımcı 26, 1 katılımcı 27, 1 katılımcı 29 yaşında evlenmiştir.

Süryani kadınlar geleneksel bir toplumda yaşamalarından dolayı ve kültürlerinin de uygun gördüğü üzere erken yaşta evliliği tercih etmekte ve almış oldukları eğitimin sınırı yönüyle de evlenme yaşları erkene çekilmektedir. Eğitim düzeylerinin lise ile sınırlı kalmasından dolayı liseden sonra kadınlar evlenmeyi tercih etmektedirler ve bu durum toplumda erken yaşta evlilik olarak algılanmamakta normalleştirilmiş kültürel bir düzen olarak sürdürülmektedir.

Evlenme Kararı

Evlenme kararı verilirken bireylerin kendi istekleri ve ailelerinin de destekleri ile gerçekleştirmesi gerektiği düşünülmektedir. Ancak bu durum Türk toplumunda devamlı olarak bu şekilde gerçekleşmemektedir. Geleneksel toplumlarda ve aile yapılarında görüldüğü üzere evlenme kararının alınması ve eşlerini tercih etme süreçleri kişilerin aile büyükleri ve mensubu oldukları grup tarafından belirlenmektedir. Evlenme kararı aile büyüklerinin ve toplumdaki gruplar tarafından görücü usulü olarak verilirken, bireylerin kendi isteklerine göre tanışarak, severek de verilmektedir.

Türk toplum yapısında da görüldüğü üzere erkek egemenliğinin baskın olduğu ataerkil yapılanma kuşaklararası süreklilik sağlamaktadır. Bu baskın yapının içerisinde babanın rolü ve kararları önem teşkil etmektedir. Birçok konuda olduğu gibi evlenme kararının verilmesinde de baba aktif rol oynamaktadır. Geleneksel toplumlarda görüldüğü üzere kızı babasının uygun gördüğü kişi ile itiraz etmeden evlenmeyi kabul etmektedir. Görüşmelerde de Süryani kadınlar evlenme kararlarını babalarının uygun gördüğü kişi ile gerçekleştirdiklerini belirtmektedirler.

‘Ben evlendiğimde ya 18 ya da 20 yaşındaydım. Aslında torunlarım da diyor geç evlenmişsin biz senden erken evlenmişiz diye. Ama neden hatırlamıyorum o dönem babam öyle uygun görmüştü. Evlenme kararını zorla yapmadı ailem ama eşimi kendim bulmadım. Ailem uygun gördü bende kabul ettim.’ (evlenme yaşı: 18, ev kadını, okuma-yazması yok).

‘16 yaşında evlendim. Bizim kültürümüzde erken yaşta evlenilir. Evlenme kararını kendim vermedim. İstediler oldu işte.’ (evlenme yaşı: 16, direksiyon hocası, üniversite mezunu).

‘Evlendiğimde 21 yaşındaydım. Yaşıt olan arkadaşlarım o dönem benden erken evlenmişlerdi. Yani evlenme kararını kendim verdim. Eşim önce görüp beğenmiş aileler de uygun görünce ben de kabul ettim.’ (evlenme yaşı: 21, ev kadını, ilkokul mezunu).

‘17 yaşındaydım evlendiğimde. Yani babam uygun dedi bende eşimi gördüm kabul ettim kendim istedim evlenmeyi.’ (evlenme yaşı: 17, ev kadını, ilkokul mezunu).

‘17 yaşında evlendim. Görücü usulü olunca insan evlenince sevmeye başlıyor ama kendi isteğimle evlendim.’ (evlenme yaşı: 17, uçak bakım elemanı, ilkokul mezunu).

Evlenme kararının alınışında ailelerin özellikle babanın baskın olmasının yanında kadınların evlenme kararını kendi istekleri doğrultusunda aldıklarını ve eşlerini severek, tanıyarak, görerek seçtiklerini de belirtmektedirler. Bu kararı alış aşamasında eşlerini aynı dinden ve kültürden olduğu için ve tanımalarından dolayı seçtiklerini belirtmektedirler.

'22 yaşında evlendim. Eşimi kendim tanıdım, sevdim ve kendi isteğimle evlenmek istedim. Ailelerde destekçimiz oldu.' (evlenme yaşı: 22, kuyumcu, lise mezunu).

'24 yaşında evlendim. Evlenme kararını eşimle birlikte verdik yani öyle ailem baskı yapmadı. Biz söyledik hemen nişan yapıldı zaten.' (evlenme yaşı: 24, kuyumcu, lise mezunu).

'Ben aslında geç evlendim. Evlendiğimde 29 yaşındaydım. Ama yaşıyor diye kimse zorlamadı, eşimle kendim isteyerek evlendim.' (evlenme yaşı: 29, ev kadını, ilkokul mezunu).

'22 yaşındaydım yeni evlendim zaten. Tabii eşimle severek evlendik. Aramızda buna modern görücü usulü diyoruz.' (evlenme yaşı: 22, ev kadını, üniversite mezunu).

Görüşmelerde görüldüğü gibi kadınlar görücü usulü de olsa tanışarak da olsa evlenme kararını kendilerinin verdiğini belirtmektedirler. Süryani kadınların yaşadıkları coğrafyada azınlıkta olmaları ve evlenilecek kişinin Süryani olması durumu evlenme tercihlerinde sınırlılık yaratsa da süreç içerisinde zorlamanın söz konusu olmadığı ifade edilmiştir.

Boşanmaya Bakış Açısı

Günümüzde boşanma kararı evlilik kararı gibi doğal karşılanan bir olgu konumundadır. Bireyler evliliklerine son vermek için hukuki yönden gerekli işlemler gerçekleştirmekte ve evliliklerine son vermektedirler. Zaman içerisinde boşanmanın toplum tarafından kabul görmesi boşanmayı kolay kılmakta ve gerçekleştirilmektedir. Boşanma kararı tıpkı evlenme kararı gibi her zaman evli bireylerin tercihine bırakılmamaktadır. Boşanma geleneksel birçok toplumda ayıplanmakta, kınanmakta ve doğru karşılanmamaktadır. Gelenekselliğin yanında dini faktörlerde boşanma kararına yön vermektedir. Birey yaşadığı toplumdaki kalıplara karşı gelemediği için evliliğini sürdürülebilmekte boşanma kararını söylemekten öte düşünmekten bile çekinebilmektedir. Görüşmelerde Süryani kadınların belirttiği üzere boşanma dini yönden karşı gelinen bir durum olarak karşılanmakta ve asla desteklenmemekle birlikte belirli ciddi gerekçelerin olması doğrultusunda gerçekleştirilmektedir.

'Boşanmak ne benim zamanımda ne de şimdi biz Süryanilerde yok. Bizde zina olmadıkça boşanma olmaz, dinimize uygun değil. Benim eşim vefat etti ben onun üstüne kimseyle evlenmedim.' (evlenme yaşı: 18, ev kadını, okuma-yazması yok).

'Boşanmaya kesinlikle karşıyım. Zaten boşanmak istesek de boşanamayız. Biz dinimize bağlı bir toplumuz ve dinimiz de boşanmaya karşı bunu çiğneyemeyiz.' (evlenme yaşı: 22, kuyumcu, lise mezunu).

'Şimdi bak her evlilikte kavga var, küslük var demi. Benimle eşimle de oluyor ama anlaşılmadık, yapamadık boşan, git başkasıyla evlen olur mu? Ama ben ya da eşim başkasıyla aldatırsa işte o zaman kilise boşanmayı uygun görebilir. Yani kısaca boşanmak güzel değil, desteklenmemeli.' (evlenme yaşı: 21, ev kadını, ilkokul mezunu).

'Şimdi ne kadar okursanız okuyun, nerede yaşarsanız yaşayın herkesin bir geleneği, inancı vardır. Bizi araştırdığında görmüşsündür bu kırmızı çizgimiz boşanmaya hepimiz karşıyız. Dinimizin bize yasak kıldığı o çizgiyi geçmeyiz.' (evlenme yaşı: 22, ev kadını, lise mezunu).

Garfinkel etnometodolojisini ele alırken, toplumdaki faillerin yaşadıkları toplumda aktif olarak bilgi birikimine sahip olduklarını ve bu bilgiler ışığında eylemlerine yön verdiklerini belirtmektedir. Süryani kadınlar da toplumda uygulanan kültürlerine hâkim konumda bulunmakta ve eylemlerini bu bilgiler ışığında gerçekleştirmektedirler. Garfinkel'e göre; toplumdaki bireylerin gündelik yaşantılarında her zamanki durumlarını anlamlandırabilmek, anlam atfedilmek için o durumlara birer problem olarak bakılması gerekmektedir. Görüşmelerde kadınların bireysel değerlendirme süzgecinden geçirmek yerine geçmişten süregelen davranış ve yaklaşımları sürdürmelerinin çok daha yaygın olduğu görülmektedir.

'Burada boşanma yok. İzin verilmez. Yasak yani. Ama ben İsveç'e gittim, yerleştim ve boşandım geldim. Başka türlü boşanmama kilisede, çevrede karşı çıkardı.' (evlenme yaşı: 16, direksiyon hocası, üniversite mezunu).

'Boşanmaya tüm Süryaniler gibi bende karşıyım. Biz de boşanma yasak, hem kadına hem erkeğe fark etmez. Yasak olanı ben de yapmak istemem. Ama artık Avrupa'ya gidip boşananlar olmaya başladı. Burada yapamazlar.' (evlenme yaşı: 27, ev kadını, ortaokul mezunu).

Görüşmelerde görüldüğü gibi Süryani kadınların boşanmaya sıcak bakmamasının, karşı çıkmasının en temel sebebi dinen yasak olmasından kaynaklanmaktadır. Geleneksel toplumdaki kalıpların yanında dini faktörlerinde etkisi burada baskın bir biçimde kendini göstermektedir. Süryani kültüründe boşanma normalleştirilmemiş bir durum olarak karşımıza çıkmakta dinin bu kültür için ne kadar önem teşkil ettiğini göstermektedir. Süryani kadınlar boşanmak isteseler bile bunu gerçekleştiremeyeceklerini bildiklerinden dolayı boşanmayı gündelik hayatlarında zorunlu olmadıkça gündeme almak istememektedirler.

Ailede Kararların Alınış Biçimi

Kararların alınış biçimi ailenin yapısı hakkında önemli bilgi kaynağıdır. Geleneksel aile yapılarında babanın baskın olduğu daha ataerkil bir yapının olduğu görülmektedir. Ataerkil yapılanmadan dolayı erkek karar aşamasında aktif rol oynamakta ve kadınlar arka planda bu kararlara uymak zorunda kalabilmektedirler. Bunun yanı sıra eşlerin ortak hareket ettikleri durumlarda söz konusudur. Kimi aile içerisinde babanın baskın olduğu, kiminde annenin baskın olduğu, kimin de ise ortak bir karar alındığı görülebilmektedir. Bu farklılık içerisinde bulunduğu topluma, kültüre, geleneklere ve dine göre değişiklik gösterebilmektedir. Süryani kültürüne bakıldığında büyük çoğunluğunun aile içi karar mekanizmasında erkeklerin baskın olmadıkları, karar alma mekanizmasının eşitlikçi olduğu ifade edilmiştir.

'Eşimle ben her kararı ortak verirdik. Öyle ben oturur her şeyi eşim yapmazdı. Tabi ki sadece onun ya da benim yaptığım şeyler oldu ama genelde ortak olurdu.' (evlenme yaşı: 18, ev kadını, okuma-yazması yok).

'Genelde eşimle ortak karar veriyoruz ama bazen eşimin tek başına karar verdiği de oluyor. Ben buna kızmam çünkü bazı şeyler bana gereksiz gelir eşim halleder onu. Ama öyle benim dediğim olacak diye bir şey yok aramızda.' (evlenme yaşı: 24, kuyumcu, lise mezunu).

'Ortak alırsız kararları ama her ailede var zaten erkek karışır bazen de kadın. Ama kadınlar her zaman daha uyumlu o yüzden sıkıntı çıkmıyor.' (evlenme yaşı: 29, ev kadını, ilkokul mezunu).

'Aslında Süryani birçok ailede kararlar ortak alınır. Mesela eşimle ben de bu konuda tartışmayız, konuşur karar veririz.' (evlenme yaşı: 19, ev kadını, ilkokul mezunu).

'Duruma göre değişir. Bazen eşim kendi aklına yatanı bana söylemez, yapar. Bazen bana danışır yani ortak işte öyle illa benim dediğim olacak değil.' (evlenme yaşı: 21, ev kadını, ilkokul mezunu).

Görüşmelerde bazı kadınların baskın konumda olduğu, aile içi birçok kararın alınmasında eşlerinin dahil olmasına müsaade etmedikleri ve hatta bazı erkeklerin isteyerek bu karar aşamasını kadınlara teslim ettikleri de görülebilmektedir. Erkeğin çoğunlukla dışarıda bulunmasından dolayı kadınların eşlerinin birçok konudan haberdar olmadıkları ve kararın alınışı ve sorumluluğunun kendilerinde olduğunu belirtmeleri etnometodolojik açıdan eylemin, kesinlikle ve sadece rasyonel olarak açıklanabilir olduğu ölçüde rasyonel olarak alınmasının göstergesi niteliğindedir. Toplumsal yapı değişmeden dönemsel koşullarda yaşanan değişim de süreç içerisinde farklılaşmalar yaratabilmektedir.

'Genelde bana aittir. Eşim çalışıyor, ben evdeyim, çocukta yanımda. Öyle olunca sorunları gelip bana bırakır, ben karar veririm.' (evlenme yaşı: 21, ev kadını, ilkokul mezunu).

'Bana ait genelde. Bence her ailede kadına ait. Erkekler ben de dese de kadınların sözü daha çok geçiyor.' (evlenme yaşı: 27, ev kadını, ortaokul mezunu).

'Eşim uzun yola gidip geliyor tır şoförlüğü yapıyor. Evde çok sık bulunmuyor o yüzden her şey gelip bana dayanıyor ve ben karar veriyorum.' (evlenme yaşı: 17, uçak bakım elemanı, ilkokul mezunu).

Ataerkil yapı içerisinde görüldüğü üzere erkek evlilik içerisinde aktif rol oynamakta ve kadınlar bu aktifliğin içerisinde kararların uygulama aşamasında rol almaktadırlar. Birçok konuda karar aşamasını eşlerine teslim eden kadınlar bu durumu zamanla normalleştirmekte ve bunun bir yük olduğunu düşünmektedirler. Erken yaşta evlilik yapmalarından ve eşlerinin boyunduruğu altında kalmalarından dolayı karar aşamasının eşlerinde olduğunu kabul etmektedirler.

'Biz de genelde eşimin dediği olur. Ben evlendiğimde küçüktüm öyle sesim çok çıkmazdı eşim de alıştı benim böyle olmama o zamandan bu zamana eşimin dediği oluyor.' (evlenme yaşı: 17, ev kadını, ilkokul mezunu).

'Bilmem düşünmedim ama genelde eşim benden daha baskın evde.' (evlenme yaşı: 18, ev kadını, ilkokul mezunu).

'Ben kafamı öyle çok yormam. Eşim karar verir.' (evlenme yaşı: 17, ev kadını, ilkokul mezunu).

Görüşmelerde görüldüğü üzere Süryani kadınların aile içerisindeki karar mekanizmaları farklılık göstermektedir. Genel olarak kararların ortak verildiğini böyle bir ayrım ve baskınlığın olmadığını belirten kadınların aksine kararların sadece eşlerine ait olduğunu ve bu konuda kendilerini yormadıklarını düşünenlerde bulunmaktadır. Kültürel olarak yaşadıkları çevreden etkilenen ve dinin etkin rol oynadığı Süryanilerde kadınların bakış açıları çevresel etkenlere göre şekil alabilmekte ve içinde yaşadıkları koşullara göre normalleştirmektedirler.

Çocuk Sahibi Olmada Cinsiyetin Önemi

Aileler çocuk sahibi olmak istediklerinde çevresel etkenlerin, toplumsal baskının, kültürün ve geleneklerin, din gibi faktörlerin etkisiyle çocuklarının kız ya da erkek olmasının onların hayatları için bir önem teşkil etmeye başlamaktadır. Geleneksel toplumlarda erkek çocuğuna bakışın kız çocuğuna bakıştan farklı olması ve algılanmasından dolayı kadınlar zor duruma düşürülmektedir. Süryani toplumunda kadınların çocuk sahibi olmada cinsiyete erkekler kadar önem vermediği görülmekte ve eşlerinin isteği doğrultusunda erkek çocuğu doğurabilmek için çocuk sahibi olduğu görülmektedir. Erkeklerde kimi kız çocuğuna daha fazla önem verirken kimi toplumun baskısından yola çıkarak erkek çocuğuna sahip olmak istemektedirler.

'Eşim kız çocuklarını daha çok severdi. Hem kızlarım hem oğullarım oldu ama hepsi kız olsaydı gene de bir şey olmazdı. Biz de sizin gibi erkek çocuk olsun diye bakılmıyor.' (evlenme yaşı: 18, ev kadını, okuma-yazması yok).

'Hayır. Benim için hiç önemli değil. İki kızım var hiç erkek çocuğum olsun demedim, demem. Buna genelde Müslümanlar önem veriyor bence.' (evlenme yaşı: 16, direksiyon hocası, üniversite mezunu).

'İnanın hiç fark etmez. Hatta bizim ailede kızlar daha çok seviliyor. Anne-babaya destek olarak görülüyor. O yüzden çocuğum olursa ne eşim ne çevre ne de ben cinsiyete bakmayız.' (evlenme yaşı: 22, kuyumcu, lise mezunu).

Süryani kadınların çocuk sahibi olmasında cinsiyete eşlerinin ve toplumun önem verdiğini aslında kız çocuklarının onlar için bir destek durumunda olduğunu belirtmektedirler. Ancak geleneksel toplumlarda erkek çocuğunun soyun devamlılığı için gerekli olduğu görüşünden yola çıkılarak erkek çocuğuna önem verilmekte ve kadına bu konuda baskı uygulanmaktadır.

‘Genelde toplumda erkek çocuğu istenir, ben kız çocuklarını severim. Ama bazen Süryanilerde de keşke erkek olsaydı deniyor. Bu kültürle alakalı bir şeydir.’ (evlenme yaşı: 29, ev kadını, ilkokul mezunu).

‘Şu an kızımız var sadece. Ben kızım olsun, destekçim olsun, yardım etsin, derdime ortak olsun istedim. Kızlar başka yardımsever, merhametli oluyor. Oğlanı durdurmak daha zor oluyor. Eşim öyle kız, erkek fark etmez ama babalar genelde erkek istiyor. Çünkü çevresi, ailesi hep öyle diyor da ondan.’ (evlenme yaşı: 27, ev kadını, ortaokul mezunu).

Süryani kadınları çocuklarının cinsiyetinin kendilerinden ziyade eşlerinden kaynaklı ortaya atıldığını ve bu durumu çevrelerinin baskısı ile arttığını belirtmektedirler. Kadınlar çevrenin kültürel olarak erkek çocuğuna yüklediği anlamın daha önemli olduğunu ve erkeklerinde bu durumdan etkilenerek eşlerine baskı yaptıklarını belirtmektedirler.

Garfinkel’in etnometodolojisinde, gündelik yaşamımızda bireyler için yaşanan şeyler kişilerin bile farkında olmadıkları anda anlamlı bir hale dönüşmektedir. Bunun sebebi ise, toplumda yaşanan olayların diğer bireyler tarafından da anlamlandırılacak şekilde algılanmasının sağlanmasından kaynaklanmaktadır. Buradan yola çıkılarak görüldüğü üzere Süryani erkeklerinin çocuklarının cinsiyetlerinde toplumda var olan ve anlamlı kılınan değerler doğrultusunda harekete geçtikleri ve sorumluluğu eşlerine yükledikleri görülmektedir.

‘2 tane kızım var. Bir çocuğum daha olsa gene kızım olsun isterdim. Eşim kız çocuklarını çok seviyor ama çevreden aileler falan gençsiniz bir de erkek çocuğunuz olsun diyor zorunluluk gibi sanırım bu düşünce daha yıkılmamış.’ (evlenme yaşı: 26, ev kadını, lise mezunu).

‘Şimdi hem kızım hem oğlum var. Eşim için de benim için de bir önemi yok cinsiyetinin ne olduğunun. Eğer ki oğlum olmasaydı hem ailelerimiz hem çevre baskı yapardı erkek çocuğunuz olsun diye.’ (evlenme yaşı: 17, uçak bakım elemanı, ilkokul mezunu).

‘Ben kızlarımın olmasını isterdim hep. Kızım da var oğlum da var ama kızlarım hep bana destekçidir. Ama eşim de ailesi de hep erkek olsun isterdi. Sana dayanak olur derlerdi eşime.’ (evlenme yaşı: 18, ev kadını, ilkokul mezunu).

‘3 çocuğumda erkek ama bir çocuğum daha olsa kızım olsun isterdim. Eşim için de bunun bir önemi yok belki de erkek çocuğu olduğu için sesini çıkarmıyordur. Toplumumuzda erkek çocuklarına daha çok seviniliyor sanki oysa kızı olan yaşıyor. Bu anlayış yıkılmalı artık kızı erkeği kalmadı.’ (evlenme yaşı: 25, güzellik uzmanı, lise mezunu).

Görüşmelerde görüldüğü üzere Süryani kadınların çocuk sahibi olmada cinsiyetin bir önemi yokken, erkeklerde durum farklılık göstermektedir. Erkekler yaşadıkları toplumun bakış açısına göre hareket etmekte ve erkek çocuğuna daha büyük anlamlar yüklemektedir. Geleneksel toplumlarda erkek çocuğu bir dayanak olarak görülmekte ve neslin devamlılığı açısından önemli kabul edilmektedir.

Sonuç

İnsanların hayatlarında dönüm noktası olarak kabul edilen belli evreler vardır. Bu evreler; doğum, evlenme ve ölüm olarak gerçekleşmektedir. Bu evrelerin gerçekleşme biçimleri belirli adetlere, inançlara, dinsel bağlılıklara ve kültürlerin beklentilerine göre şekil almaktadır. Görüşmelerde Süryani kadınların gündelik hayatlarına ilişkin genel ifadelerinde Garfinkel’in “öznelerin aktif eylemlerinin en önemli dayanağının sağduyusal bilgidir. Bu bilgi toplumun üyelerini salt yapının veya sosyal sistemin taşıyıcısı pasif varlıklar olmaktan çıkararak, kendi varlığına ve ilişkili olduğu dünyaya dair bilgisi, birikimi ve bir görüşü olan aktörler olarak kavrar” (Binay ve Tatlıcan, 2018: 218-219) tanımlaması karşılık bulmaktadır.

Sağduyusal bilgiyi görüşmelerden örneklendirecek olursak; Süryani kadınların çocuk sahibi olmak istediklerinde, adak adadıkları ve kısırlığı gidermek için belli adetlere başvurdıkları görülmektedir. Toplumda çocuğun kadından dolayı olmadığı düşünülmesi, tedavi yolları aranması, çocuklarının cinsiyetlerinin eşleri, aileleri, çevreleri ve toplum tarafından önemli olması ve erkek çocuklarının tercih edilmesi gündelik hayatı inşa

eden sağduyusal bilginin devamlılığını göstermesi açısından önemlidir. Toplumsal hayatta kadınların kendi varlığına dair bilgisini de bu şekilde kavraması durumu söz konusu olmuştur.

Evlilik Süryaniler için kutsal kabul edilmekte ve bu noktada da dine bağlı olarak gerçekleştirilmektedir. Süryanilere göre, evlenecek kişilerin arasında herhangi bir akrabalık ilişkisi bulunmamalı, ergenlik çağına gelmiş kız ve erkeğin nikahları toplumda kabul gören bir ruhani tarafından kıyılmalıdır. Evlenecek kızın ve erkeğin hem Süryani olması hem de Hristiyan olması gerekmektedir. Süryanilerde tek eşlilik esas olmakla birlikte zina ve ölüm dışında boşanma yasak kabul edilmektedir. Bu şekilde etnometodolojik açıdan toplumsal normlara anlam atfedilerek, toplumsal gerçeklik inşa edilmiştir. Evlilik içerisinde erkek kadına kıyasla daha baskın bir konumdadır. Sadece kültürün etkisinden değil, dinin baskın durumundan dolayı erkek hem dinen hem de evlilik içerisinde otorite konumundadır.

Süryani kültürü ve dini inanışları kadınların evlenme yaşlarında da belirleyiciliğini korumaktadır. Toplumda erken evlilik olarak algılanmamakta normalleştirilmiş kültürel bir düzen olarak sürdürülmektedir. Görüşmelerde evlenme kararı her zaman Süryani kadınların kendi iradeleriyle değil, özellikle görücü usulü evliliklerde babalarının uygun gördüğü kişi ile evlendirilmesi biçiminde olabilmektedir.

Süryani toplumunda kadınlar erkeklerden geri planda tutulduklarını ve eğitim olanaklarından erkekler kadar yararlanamadıklarını belirtmektedirler. Bu durum ataerkil sistemin sadece karar mekanizmasında değil aynı zamanda sunulan fırsatlarda da var olduğunu, cinsiyet eşitsizliğinin devamlılığında önemli rol oynadığını göstermektedir. Eşitsizliğin devam ettirilmesinin temelinde ayrıca kültürel olarak ayıplanma, dışlanma, yadırganma gibi durumlar da yatmaktadır.

Süryani kadınları erken yaşta evlenip, çocuk sahibi olduktan sonra çoğunlukla eşleri, aileleri ve çevreleri müsaade etmediğinden çalışma hayatına katılmadıklarını belirtmektedirler. Bu durum kadının ekonomik olarak eşine bağımlı olmasını ortaya çıkarmaktadır. Kadınlara atfedilen toplumsal cinsiyet rolleriyle (kadın aile kurumunu ayakta tutmalı, çocukları büyütmeli ve ev içi sorumluluklarını yerine getirmeli vb.) kamusal alandan soyutlanıp, özel alana hapsolmaktadırlar. Görüşmelerde çalışma hayatında yer alan birkaç kadın katılımcının da ancak kendi Süryani çevrelerinde iş imkanı bulabildiklerini ifade etmesi dikkat çekicidir.

Garfinkel etnometodolojisinde, gündelik hayata anlam getirilebilmesi için gündelik hayat içerisindeki gerçekleşen etkinliklere bakılmalıdır. Gündelik hayatın içerisinde olması istenilen belirli arka-plan özellikleri mevcuttur. Toplumdaki bireyler gündelik hayatın içinde kullanılan metotları kullanır ve bu arka-plan özellikleri ile de kendi eylemlerini gündelik hayata aktararak gündelik hayatı yaşamlarına gerçek bir unsur olarak geçirirler. Süryani toplumunda gündelik hayatın içerisinde olması istenilen arka plan özelliklerinin din ve erkek egemenliği olduğu görülmektedir. Süryani kadınların gündelik hayatlarında sağduyusal bilgiyi ön plana çıkarması gündelik hayat dünyasına verdikleri önemi göstermekte ve onları kültürün taşıyıcısı, aktarıcısı konumuna getirmektedir. Sağduyusal bilgi metotlarını kullanarak ve din, erkek egemen yapı arka-plan özellikleri ile kendi eylemlerini gündelik hayata aktardıkları, gündelik hayatı yaşamlarına gerçek bir unsur olarak geçirdikleri görülmektedir.

Kaynakça

Akçiçek, A. (2013). "Kültürün Politik Ekonomisi: Hayek'te Kendiliğinden Bir Düzen Olarak Kültür", *Liberal Düşünce Dergisi*, 2013, s. 7-26.

Ayağ, O. (2014). *Süryaniler ve din*. İstanbul: Karma Kitaplar Yayınevi 2014.

Berg, B. L. ve Lune, H. (2015). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Çev. H. Aydın), Konya: Eğitim Yayınevi 2015.

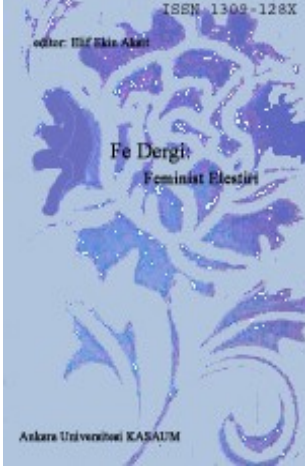
Bilge, Y. (1990). *Süryanilerin Kökeni ve Türkiyeli Süryaniler*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1990.

Binay, B. ve Tatlıcan Ü. (2018). *Sembolik Etkileşimcilik ve Gündelik Hayatın Sosyolojisi, Gündelik Hayat Sosyolojisi*, (ed. Ali Esgin ve Güney Çeğin), Ankara: Phoenix Yayınevi, 2018.

Er, E. (2018). *Türkiye'de Yaşayan Süryanilerin Ölüm Ritüelleri: Mardin Örneği*. İstanbul: İkinci Adam Yayınları 2018.

- Ete, M. R. (2010). *Mardin Süryanilerinin Halk Kültürü Üzerine Monografik Bir İnceleme*. Yüksek Lisans Tezi. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2010.
- Kaşıkçı, F. (2017). "Etnometodoloji Üzerine Bir Araştırma" , *Toplum Bilimleri Dergisi*, (2017) s.161-167.
- Kurnaz, S. (2009). *Mardin Midyat'taki Süryanilerin Halkoyunları Ve Oyun Müzikleri*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009.
- Küçük, Z. G. (2008). *Mardin ve Çevresinde Süryaniler*. Yüksek Lisans Tezi. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2008.
- Neuman, W. L. (2008). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, (Çev: S.,Özge) İstanbul, 2008.
- Özcoşar, İ. (2006). *19. Yüzyılda Mardin Süryanileri*. Doktora Tezi. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2006.
- Şahin, Ö. ve Balta, E. (2001). *Gündelik Yaşamı Dönüştürmek ve Marksist Düşünce*. Praksis Dergisi, (4) 2001.
- Yeşil, C. (2002). *Süryanilerde İnanç ve İbadet Esasları*. Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2002.
- Zafer, C. (2012). *Mardin Yöresi Süryanilerinde Dini ve Sosyal Hayat*. Yüksek Lisans Tezi. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2012.
- Wallace, R. A. ve Wolf, A. (2012). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. (Çev: Leyla Elburuz ve M. Rami Ayas). Ankara:Doğu Batı Yayınları 2012.

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



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 12, Sayı 2
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

Ülkücü Kadınlar ve Kadın Kimliğinin İnşası: "Asenalar"

Güler Özdemir

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 20 Aralık 2020

Yazı Gönderim Tarihi: 31.03.2020

Yazı Kabul Tarihi: 15.06.2020

Bu makaleyi alıntılar için: Güler Özdemir, **"Ülkücü Kadınlar ve Kadın Kimliğinin İnşası: 'Asenalar'"**
Fe Dergi 12, no. 2 (2020), 116-128.

URL: http://cins.ankara.edu.tr/24_9.pdf

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

Ülkücü Kadınlar ve Kadın Kimliğinin İnşası: 'Asenalar'

Güler Özdemir*

Milliyetçilik ve toplumsal cinsiyet ilişkisinde milliyetçiliğin eril kurgusu, kadınları bu kurguda “nesneleştirerek” işlev görür. Eril bir söylem inşa eden milliyetçi ideolojiler kadınları milli davaların yanına çekerken diğer yandan da standartlaştırılmış eylem kalıplarının içerisinde durmaya zorlarlar. Bu bağlamda, 1980’den önceki süreçte ülkücü kadınların MHP’de geri hizmetlerde olmalarına karşın, 1990’larla birlikte bir dizi olgu çerçevesinde, MHP’nin kadınları daha fazla seferber ettiği görülür. Kuşkusuz burada söz konusu olan sadece bir “çağırma” ve “davet etme” süreci değildir diğer yandan kadınlar da siyasetin aktif özneleri olarak harekete geçmişlerdir. Bu anlamda Türkiye’de MHP ve Ülkücü Hareket’in “eril/erkek” bir hareket olduğu iddiasından yola çıkan bu çalışmada, ülkücü kadınlar ele alınacak; kadın dergileri üzerinden nasıl bir kimlik inşa ettikleri, milliyetçi hareketle nasıl bir bağ kurdukları, kadınların “eril kurgular” dışına çıkıp çıkamadıkları sorgulanacaktır. “Asenalar” olarak tanımlanan ülkücü kadınların MHP’nin tarihsel okuması içerisine yerleştirilerek, toplumsal cinsiyet bağlamında kadınlık, aile, feminizm temaları etrafında yeniden bir okuması gerçekleştirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Asenalar, Feminizm, Ülkücü Hareket, Milliyetçilik, Toplumsal Cinsiyet

Ulkucu Women and the Building of Women’s Identity: “Asenas”

In the relationship between nationalism and gender, the masculine fiction of nationalism functions by “objectifying” women. Nationalist ideologies, which construct a masculine discourse, attract women to national cases, while forcing them to stand in standardized patterns of action. In this context, although the Ulkucu women were in the back services of MHP in the period before 1980, it is seen that MHP mobilized women more in the framework of series of cases with the 1990s. Undoubtedly, it is not just a process of “calling” and “inviting”, but also women are acting as active subjects of politics. In this sense, the MHP and Ulkucu Movement in Turkey “male/female” this study, will discuss the Ulkucu women; How they built an identity through women’s magazines, how they connect with the nationalist movement and whether women could go out of the “masculine fiction” of nationalism. The Ulkucu women, defined as Asenas, were placed in the historical reading of the MHP and a re-reading was carried out around the themes of femininity, family and feminism in the context of gender.

Keywords: Asenas, Feminism, Gender, Nationalism, Ulkucu Movement

Giriş

Milliyetçilik ve toplumsal cinsiyet ilişkisinde milliyetçiliğin eril kurgusu, kadınları bu kurguda “nesneleştirilen” bir işleve sahiptir. Dolayısıyla, Deniz Kandiyoti’nin (2013, 165) belirttiği gibi “milliyetçi hareketlere kadınların nasıl hem etkin olarak katılıp hem de bu projelerin rehineleri haline geldikleri”ne bakmak önemli görünmektedir. Çünkü nihayetine milliyetçi hareketler bir yandan kadınları harekete katılmaya çağırırken diğer yandan da standartlaştırılmış davranış kalıplarının içerisinde eylemeye zorlarlar. Bu bağlamda da Türkiye’de MHP ve Ülkücü Hareket’in “eril/erkek” bir hareket olduğunu söyleyen bu çalışma, ülkücü kadınları toplumsal cinsiyet gözlüğü ile ele alacaktır.

1969’daki kuruluşu ile Türkiye siyasetinde yer bulan Milliyetçi Hareket Partisi’nin aktif politik tabanın erkeklerden oluştuğu görülmekte, kadınlar ise 1980’lere kadar görünür olmamaktadırlar. Tanıl Bora’nın MHP’de

*İstanbul Üniversitesi SBF Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü Doktora Öğrencisi, Orcid İd: 0000-0001-9877-6306, gulerozdemir84@gmail.com, Yazı Gönderim Tarihi: 31.03.2020, Yazı Kabul Tarihi: 15.06.2020.

“geri hizmetler” de (2017, 814) yer aldığını söylediği ülkücü kadınlar, 1990’larla birlikte Türkiye’de kadın hareketlerinin güçlenmesi, başörtüsü üzerinden hak talep eden İslamcı kadınların artan görünürlüğü ve muhalefeti gibi olgular çerçevesinde daha fazla seferber olurlar (Bora ve Can 2004, 308). Bu bağlamda bu çalışma, kadınların artan politikliği ile birlikte milliyetçilikle ve ülkücü hareketle nasıl bir bağ kurdukları, nasıl bir kimlik inşa ettikleri, milliyetçiliğin onları sabitlediği geleneksel rollerin dışında kendilerini nasıl konumlandıklarını Ülkücü kadınların çıkardığı *Bizim Gergef* ve *Genç Asena* dergileri üzerinden okuyacaktır. Bu bağlamda ilk olarak MHP ve Ülkücü Hareketi tarihsel bağlamda toplumsal cinsiyet ilişkisi üzerinden okuyacak, kuruluş ve kitleselleşme aşamasında erkekliği inşa eden milliyetçi söylemi ve militarist eğilimi üzerinde durulacaktır. 1980 darbe dönemi Ülkücü Hareket’in ideolojik savruluşları ile birlikte 1990’larda kadınların “Asena” olarak adlandırılmasına yer verilecek, ülkücü kadınların hareket içinde kendilerini konumlandırma biçimleri bu tarihsel süreçlerle birlikte okunacaktır. Son olarak ise ülkücü kadın kimliğinin *Bizim Gergef* (1990-1999) ve *Genç Asena* Dergileri (2003-2006) üzerinden nasıl kurgulandığına odaklanacaktır.

Yöntem

MHP’nin ideolojik savruluşunu yansıtan bu iki dergi hareket içindeki gidiş gelişlerin ve ideolojik konumlanışların kadınlar cephesinde nasıl yorumlandığını göstermesi açısından önemlidir. 1980 darbesi sonrası İslami tonun baskın olduğu *Bizim Gergef Dergisi* (1990-1999) Türk-İslam ülküsüne bağlı milliyetçi Türk kadınına tariflerken, 2003-2006 arasında “Türk kızınının 21. yüzyıldaki soluğu” ülküsüyle çıkan *Genç Asena* dergisinde ise yine MHP’deki değişimle birlikte İslami tondan uzaklaşıldığı Türkçülük vurgusunun ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Bu anlamda da söz konusu dönemlerde kadınların artan katılımları sonrası bu dönemlerde çıkmış iki dergide; ülkücü kadınların geleneksel MHP söylemiyle ne tür paralellikler ve kopuşlar yaşadıkları, “erkek” bir parti olarak MHP ve Ülkücü Hareket’te bir alan açıp açmadıkları sorgulanacaktır. Ülkücü kadın dergilerine ulaşılmasının zorlukları dergileri ancak Ülkü Ocaklarıyla irtibata geçerek elde etmenin gerekliliğini doğurmuş ancak bu talepte sorunla karşılaşmıştır. Bu vesile ile satın alınması mümkün olan ve kütüphanelerde erişilebilen *Genç Asena Dergisi*’nin 2004-2005 yıllarındaki beş sayısı, *Bizim Gergef Dergisi*’nin ise 1990’da çıkmış beş sayısı incelenmiştir. Bu dergiler “araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini” (Yıldırım ve Şimşek 2000, 140) kapsayan nitel araştırmada veri toplama yöntemlerinden biri olan doküman incelemesini esas almış, verilerin analizi “içerik analizi” esas alınarak yorumlanmıştır. Literatür taramasının hedeflerini ortaya koyarken, önceden yapılmış araştırmaların izlediği yolu ve şimdiki çalışmanın ona nasıl bağlandığının, çalışmanın bir bağlama yerleştirmenin önemine değinen Neuman’dan (2014, 164) hareketle, bu çalışmada da MHP ve Ülkücü Kadınlar üzerinde yapılmış araştırmalara bağlanmış ve bu literatüre katkı yapmayı hedeflemiştir.

Ülkücü kadın kimliğinin merkeze konulduğu bu çalışma araştırma nesnesine karşı mesafenin de tartışma konusu edilmesini sağlar. Bu açıdan Gözde Orhon’un (2014) alan araştırması üzerinden sorunsallaştırdığı “içeriden” ve “dışarıdan” olma konumları, araştırılan kimliklere karşı nerede konumlandığını sorgulaması ve mesafenin araştırmadaki etkisini tartışması bağlamında önemlidir. Belirli bir konum alışı araştırma nesnesine karşı bir açı belirlerken avantajlarının olduğu gibi dezavantajlarının da bulunduğu ortaya konulur. Bu bağlamda araştırmamızda ülkücü kimliğin “dışarısında” bulunmak araştırmaya dair daha profesyonel yaklaşıma yarayabilecekken, diğer yandan bu dışarıdanlık konumu araştırılan kimliğe dair yorum ve değerlendirme biçiminin “yanlı” olması problemini de doğurabilir. Bu kısıtlılık kuşkusuz sosyal bilimlerin “değer-bağımsızlığı” tartışmasını da gündeme taşımaya yardımcı olur. Bu konuda da Sandra Harding (1996, 52) “araştırma nesnelere karşı tarafsızlık ve kayıtsızlık ilkesi yerine, araştırma nesnelere ile kısmen yan tutan, kısmi özdeşleşmeyle gerçekleştirilen *bilinçli taraflılık*” ile kısıtlılığın aşılabildiğini söyler. Dolayısıyla, değerden bağımsız bir sosyal bilim anlayışı yerine, bu sınırlılık Lawrence Neuman’ın (2014, 560) aşına olunmayan düşünceler için değerlendirmenin daha iyi yapılacağına belirttiği “yabancılaşma tutumu” ile aşılabilecektir.

MHP: “Erkek” Bir Parti

Modern bir ideoloji olarak milliyetçilik homojen bir ulus yaratma ideali etrafında “hayali bir cemaat” in (Hobsbawn ve Ranger 20006, 12) kurulmasının ürünüdür. Yeni bir aidiyet bağı da kuran milliyetçilik, cemaatin tüm bireylerini ‘aile’ olduğu varsayımıyla yuva olan vatanda birleştirir. Bu akrabalık ilişkisinde aile metaforu ile tanımlanan ulus devletler, ulusun ise bir erkek kardeşler birliği olduğunu varsayar (Najmabadi 2013, 129). Ulusal cemaatin üyelerinin birbirlerine erkek kardeşler olarak bağlılıkları ise kadınları bu cemaatin anneleri, eşleri, kardeşleri olarak milliyetçi ideolojilerin sahasında nesneleştirir. Yuval Davis’in (2010, 54) kısaca

“milletlendirilmiş cinsiyet ve cinsiyetlendirilmiş millet” dediği bu olguda milletleri biyolojik ve sembolik olarak yeniden üretenin kadın olması (2010, 19) bu erkek kardeşler birliğine kadınların nasıl eklemelendiğini belirlemesi açısından önemlidir. Kadınlar milli topluluğun nüfusunu koruması ve çoğaltması bağlamında “milletin biyolojik yeniden üretimi”ni sağlarken kültürün nesilden nesile aktarılmasında da görev sahibidirler. Kadınlara mili topluluğun üyeleri olarak aslen özel alanda yer ayıran bu anlatı, kadınların ordu ya da savaşlarda bulunmaları durumunda ise yine özel alandan kopup gelen kodlarla işlerlik kazanır. Dolayısıyla kadınların kamusal alanda bulunma sınırlarının belirlenmesi ordu ve savaşlarda yer alma biçimlerini de belirler (Davis 2010, 54-56).

Bir aile olarak ulus birliği erkeklik ile milliyetçiliğin birbirine sorunsuzca eklenmesini de (Nagel 2013, 68) sağlar. Milliyetçiliğin eril kurgusu millet ve milli değerler için fedakârlığı, biyolojik aileye fedakârlık gibi erkek yurttaşlardan isterken kadın da ulusun çocuklarını doğurarak milli vazifeye katılacaktır. Militarizmin işlevsel kılınması, ordunun oluşturulması ya da vatanın korunması olgularının tümü erkekliği milliyetçilik için işlevsel kılarken kadınlar da vatan toprağı gibi korunması gereken bedenlere dönüştürülmüştür. Türkiye’de militarizmin makbul erkekliğin tanımlanmasında önemli bir rol oynadığını belirten Nurseli Yeşim Sünbuloğlu (2013, 15), militarizmin erkeklerin toplumsallaşma sürecini şekillendirdiğini ve cinsiyet rejimini tanımlamada işlevsel olduğunu söyler. Bu açıdan “kadınların milliyetçi hareketlere dâhil edilmeleri ve temsil edilmelerinin, bir biçimde erkeklerinkinden farklı bir yol izlediğini” (Kandiyoti, 2013, 163) varsayarak Milliyetçi Hareket Partisi ve Ülkücü Hareket’te kadınlara çizilen sınırların ve yer alışlarının erkeklerden farklı olduğu iddia edilecektir.

Milliyetçi Hareket Partisi, Alparslan Türkeş’in Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi’nin (CKMP) başına geçtikten sonra 1969’daki kongrede MHP adını almasıyla kurulur. MHP çizgisi faşizan bir milliyetçilik ile komünizm düşmanlığı üzerinden şekillenirken İslam da milli kimliğin pekiştirici bir öğesi olarak savunulur (Tokdoğan 2012, 55). Politik ortamın Soğuk Savaş tarafından belirlendiği İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde ortak düşman olarak görülen komünizm milliyetçi hareketler söz konusu olduğunda da asıl düşmandır. Milliyetçilerin örgütledikleri yapılarda sola karşı linç saldırılarının başını çeken CKMP, “Türkiye Komünizmle Mücadele Dernekleri” adı altında komünizme karşı savaşla başat aktörlerden biridir. Bu derneklerin kapatılmasıyla 1966’da CKMP bünyesindeki öğrenciler “Ülkü Ocağı” adı altında örgütlenmiş ve komünizme karşı şiddetin sürdürücüsü olmuştur. CKMP’nin 1969’da Milliyetçi Hareket Partisi’ne dönüşmesiyle birlikte de Ülkü Ocakları, MHP’nin gençlik kolları olarak hareket etmiştir. Kendilerine Bozkurtlar adı veren bu yapılanma özel kamplarda askeri eğitimler almış olup, solun sokaklarını fethetme amacını taşırlar (Zürcher 1995, 374). Dolayısıyla komünizme karşı savaşın belirleyen olduğu bu dönemde anti-komünizm MHP için milliyetçi kimliğinin başat unsuru olurken, komando kampları ise bu dönemde anti-komünist linç saldırılarında temel aktörlerden biri olarak işlerlik kazanır (Bora 2017, 295).

Komando kamplarının ele alınışının konumuz açısından önemi de erkek kimliğinin bu oluşumda önemli bir rol oynamasıdır (Bora ve Tol 2009,828). Bir savaş örgütü olarak kurulan komando kampları ve eğitimi hakkında yazan Turhan Feyzioğlu; komando eğitimi alan gençlerin kırk beş dakikalık eğitimlerde ateşli silah kullanma, sopalı saldırganlara karşı savunma, judo eğitimi gibi askeri bir eğitim aldıklarını belirtir (2000, 50). Öyle ki “komünistlerin anlayacağı dilden konuşacak milliyetçi gençler” yetiştirmek ve “sokaklardaki hâkimiyeti solculara bırakmamak” üzerine kurgulanan bu eğitimlerde, “beş vakit toplu namaz”, “Türk ve İslam tarihinden bilgiler”, “komünizm ve komünistlerin iç yüzü” gibi dini-ideolojik eğitimlerden geçtikleri de yazılır (Feyzioğlu 2000, 51- 62). Solculara yönelik “polise-askere yardım” üzerinden kurgulanan şiddet eylemleri ile birlikte, askeri biçimde örgütlenen ve savaş dilini kullanan bu kampların cinsiyet temelini sadece erkeklerden oluştuğu da belirtilir (Feyzioğlu 2000, 53). Böylelikle “hiyerarşik ataerkil ilişki normları” ve “erkek erkeğe” meydan kavgası geleneği” taşralı erkekler dünyasında MHP adına bir cazibe unsuru oluşturur (Bora ve Tol 2008, 828).

Nagel (2013, 75) devlet ve ordu gibi kurumlara geçmişten bugüne erkeklerin hakim olduğunu bu nedenle de hegemonik erkeklik kültürü ve ideolojisinin hegemonik milliyetçilik kültürü ve ideolojisiyle ele ele gittiğini söyler. Bu anlamda da askeri bir savaş düzeni biçiminde örgütlenmiş paramiliter eğitim kamplarının erkek hali MHP siyasetinin “maskülinist bir siyasal alan olduğunu” (Nagel 2013, 75) gösterir. Dolayısıyla da paramiliter kamplarda ve çatışma ortamı içerisinde yüceltilen değerler erkek normları ve özellikleri olurken, erkek alan olarak görülen bu alanda ise kadınlar hareket içerisinde erkeklerin gerisinde cinsel işbölümünün onlar için makbul gördüğü analık, eşlik sıfatlarının ötesine geçemezler. Çünkü yarının “annesini”, “mürebbeysi” olarak görülen kadın Enloe’nin (2013, 215-216) belirttiği gibi milliyetçiliğin yükselişiyle cinsellik, doğurganlık ve çocuk yetiştirme açısından stratejik önem kazanır. Milliyetçilik kadınlara analıkla kültürün devamı olarak

saygınlık kazandırırken diğer taraftan da kadınları kontrol edilmesi gereken cinsle dönüştürerek saygınlık kaybetmektedirler (2013, 2016).

Hitler diyor ki: Alman çocuğu bir Alman olduğunu unutma. Alman kız çocuğu birgün gelecek bir Alman annesi olacaksın, daima bunu düşün”(Topçuoğlu, 1971, 11).

... Türkiye'mizin hızla ulaşması ve tarihteki lâıyk olduğu şereflı mevkiye yeniden çağdaş medeniyet seviyesine sahibolabilmesi için şahsiyetli, üretici ve yaratıcı Türk insanına şiddetle ihtiyacı vardır. Böyle insanların kaynağı Türk ailesi olduğu gibi yetişmeleri de dinamik ve dengeli aile yapısını icabettirir. Kuvvetli bir aile yapısı Türk Milletinin geleceğı için en büyük teminattır (Gürgün 1971, 33-34).

Enloe (2003, 90) kadınların milliyetçi topluluktaki erkekler tarafından “ulusun gelecek nesillerini yetiştiren milliyetçi rahimler” olarak görüldüklerini dolayısıyla erkeklerin kadınların cinsel-ahlaki masumiyetine de büyük önem attetiklerini belirtir. MHP hareketi söz konusu olduğunda da aynı paralellik milletin devamını ve bekasını sürdüreceğ olanın yine ana olarak kadın olduğunu gösterir. Ki yer yer faşizmin dilinin kullanıldığı bu anlatılar MHP söylemini “milli stokların kalitesi”ni arttırmayı amaçlayan öjenist” (Davis 2010, 55) dile de yaklaştıır.

Kadınlar diğer yandan milliyetçi projeler tarafından ulusun en kıymetli malları, değerleri nesilden nesile aktaran temel araçları, ulusun kirletilmesine ve sömürülmesine karşı en savunmasız üyeleri ve asimilasyona ve yabancıların saldırısına karşı dirençsiz unsurları olarak da görülür (Enloe 2003, 90). Bu da kadınları milliyetçiler için ahlaki ve cinsel saflıklarının korunmaya muhtaç ve zaruri görülmesine neden olduğu gibi dış görünüşlerinin/giyimlerinin de müdahale alanına dâhil olmasını getirir;

Evet bugünün Türk kızı milli mazisi, tarihi, örf ve an'anesi ve mahalli kıyafetleri ile her zaman iftihar etmelidir. Eğer “maksı” giyiyorsa ve giyecekse moda olduğu ve batılı hem-cinsleri giydiğı için değil de; gazi nenehatunlar giydiğı için “maksı” giymelidir. Eğer “mini” giymiyorsa ve giyemiyorsa; gazi nenehatunlar şu men'hus “mini”yi giymediğı için o da inat ve ısrarla giymemelidir (Aşıkoğlu 1971, 17).

Nesillerin ahlaken mazbuh, vatansever, örf ve an'anesine fanatizm şeklinde bağılı, şahsiyet sahibi ve bütün kozmopolit ideolojik akımların karşısında bir granit gibi durabilmesi için, mutlaka “kız”ların ferdi ve genel durumları her bakımdan önem arz etmektedir (Aşıkoğlu 1971, 17).

Türkiye Ülkücü Gençlik Dergisi'nin milliyetçi erkeklerinin kadınların Türk töresine uygun giyimlerini bunun yanında da ahlaki eğitimlerinin ulusun ahlakı için önemli olduğunu salık vermeleri ulusun çökmesini ile kadının ahlaken çöküntüsü ile paralel gördüklerini gösterir;

...Eğer bir milletin kızları bir “formasyon”a, “nosyon”a ve “entelleksiyon”a sahip değillerse: o millet için inhilâl, inkıraz ile vatan ve millet bütünlüğünün çökmesi ve yok olması mukaddder bir akıbettir.... Babil, Roma, Mısır, Grekler, İspartalılar... Evet; bu devletlerin vaktiyle hâkim oldukları yerlerde bugün acı bir hatıra gibi yalnız enkaz, taş yığınları kalmıştır. Neden?... Çünkü... Bütün bu devletler; ahlâk dışı yaşayışı şiar edinmişler, kızları **ahlâki dejenerasyon** girdabına atmışlar, kızların şahsiyetlerini ezmişler ve her birini adeta satılık meta haline getirmişlerdir. (Aşıkoğlu 1971,17)

Kadını ahlaken saf, namuslu, iffetli ve aslen analık göreviyle “şereflendiren” Ülkücü Hareket, erkekleri ise kadınlaşmaya karşı sürekli teyakkuza tutar. “Oyunuzu ürkek değil erkek partiye verin” (Bora ve Tol 2009, 828) derken Osman Yüksel Serdengeçti, komünizme karşı dönemin siyasilerini erkekçe tavır almamakla eleştirirken 1999 seçimlerinde de “Ürkek değil erkek parti” sloganıyla, yeterince erkek olmamayı ve en temelde de “kadın gibi olmayı” eril olarak kodlanan siyasette yer almamanın zemini olarak işler. “Dişil ezikliğin” alt edilmesi ise yine “sert”, “erkeksi” zeminde siyaset yapma gerekliliğı üzerinden kodlanır. Çünkü nihayetinde kadının ulusun kırılğan, ahlaki yozlaşmaya yatkın, zayıf nesneleri olmaları kendilerinin de dişil ezikliğe karşı alarmist olmalarını gerekli kılar. Tüm bunların sonucunda “toplumsal geriliğın kurbanları, modernliğın timsalleri veya kültürel safiyetin taşıyıcıları” (Kandiyoti 2013,167) olarak kadınlar milliyetçiliğın nesnesi konumunda

MHP ve Ülkücü Hareket içerisinde yer bulurken, erkeklik de kimliğin öteki tarafına karşıt olarak kurulur. Tüm bunların sonucunda milliyetçiliğin maskülen ideolojisinin MHP'nin "erkekliği" ile örtüştüğü görülür.

1980 Sonrası MHP ve Ülkücü Hareket

1980'lere kadar anti-komünist tehdide karşı sürekli teyakkuz haliyle saldırı pozisyonunda kalan Ülkücü Hareket, 12 Eylül darbesiyle ilk kez devlet şiddetiyle karşılaşacaktır. 12 Eylül'ün ayrımsız şiddeti o güne kadar kendilerini devletin yanında yedek güç olarak konumlayan MHP için travmatik etki yaratacak kutsal görülen devlet eleştiriyeye tabi tutulacaktır. Bununla paralel olarak İslami ideoloji asıl belirleyen olarak darbenin şokuna karşı sığınak haline gelecek, devlet için devlet adına savaşan ülkücü hareketin ideolojik ve manevi boşluklarından içeri sızacaktır. Tanıl Bora ve Kemal Can (1991), MHP'nin bu dönemde ideolojik ve teorik donanımsızlık ile şokun yarattığı varoluşsal bunalım halini dengeleyebilecek maneviyat dünyasına tek kaynak olarak İslam'ı gördüklerini belirtir. Ancak kuşkusuz hapisane koşullarına tahammül ve psikolojik etmenler tek açıklayan değildir; Türk-İslam sentezi kendiliğinden gelişen bir süreç olmasının yanında ülkücü önderlerin bilinçli teşvikinin de sonucu olarak etkili olacaktır. "Kendi benliklerini, morallerini ayakta tutmak için de başvurdukları İslami gündelik hayat düzeni, tabanın moral dayanıksızlığını gidermek için sistematikleştirilir" (Bora ve Can 1991, 289-290). Nihayetinde hapisanelerde ve dışardaki ülkücü taban içerisinde İslamlaşma eğilimi artar ve temel belirleyene dönüşürken, devlet ve sistem eleştirisi ülkücü kadrolar arasında yeşerecek ancak bu olgu da uzun sürmeyecek devletle yeniden barışma çok geçmeden sağlanacaktır.

1990'lara gelindiğinde toplumsal ve siyasal belirleyenler de değişime uğrar, Soğuk Savaşın bitimiyle komünizm tehlikesinin ortadan kalkışı Türki Cumhuriyetlerin bağımsızlıklarını kazanmaları MHP'de Pan-Türkist eğilimi güçlendirecek Bora ve Can'ın (1995, 88) deyişimiyle 'soy' Türkçülüğe dönüş gerçekleştirilecektir. Bu dönemde aynı zamanda Kürt hareketinin artan eylemliliği MHP için yeni bir iç düşman kurgusuna yaslanmasının da zemini olurken, Refah Partisi'nin siyaset sahnesinde İslamcı kimliği güçlü bir biçimde temsili de MHP'nin yaslandığı zemini sarsacaktır. Tüm bunların etkisiyle MHP'de yeniden Türkçüleşme süreci başlayacak, küskün kalınan devletle 90'lı yıllarda yeniden el sıkışılacaktır. Nihayetinde zaten devlet olgusunun kendisiyle bir kavgası olmayan MHP'de suç yalnızca bir döneme ithaf edilecek, darbe gelip geçici "anomalı" hali olarak görülecektir. Dolayısıyla yargılanan da sistem ya da devlet olmayacak dönemin rejimi ve tek tek kişileri olacaktır¹.

90'larda yükselişe geçen milliyetçi dalga ve pop kültürleşen Ülkücü imgesinin MHP'ye görünürlük kazandırdığını belirten Bora (2017, 329), pop-ülkücülük dediği bu olgu ile MHP'nin bir cazibe merkezi haline geldiğini söyler. "Ya sev ya terk et" sloganın artan kullanımı ile bozkurtlu, üç hilali bayrak, bileklik, alımlık, kolye, yüzük gibi ürünlerin politik alt kültürün ürünleri olmaktan çıkıp işportaya yayılması (2017, 329) Ülkücü Hareket'in görünürlüğünü artırırken daha geniş bir kitle için de meşrulaşmasını beraberinde getirir. Ülkücü Hareket'in popülerleşme ve modernleşme eğilimi ise onunla teması bulunmayan ya da zayıf olan tabanlarla yeni bir ilişki geliştirmesini sağlar; şehirlî beyaz yakanın faşizan yönelimlerine mesken sağlarken, modern- şehirlî hayat süren alanlarda da taban tutmaya başlar (Bora, 2015, 329-330). Böylelikle 90'larda yeniden toparlanma ve sempatizan devşirme konusunda başarılı olan Ülkücü Hareket, modern kentlilere hitap ederken kır ve kent yoksullarının da kendisine yönelmesinde etkili olur. 90'larda esen MHP rüzgârını yoksulluk-milliyetçilik ilişkisi ile değerlendiren Can, kır ve kent yoksullarının MHP'ye yönelişlerini "ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasal olarak kendilerini en geride, "dışarıda bırakılmış" hisseden ve böyle bir ihtimalden endişeye kapılan insanların sosyo-psikolojik açıdan bir temsile verdikleri oy" olarak okur (Can 2002, 123). Bu anlamda da MHP "gecekondu mahallelerinin gençlerine gitmeye, mağdur ve mazlum söylemleri ile yeniden kurulan düşman imgesine karşı garibanlığın ya da ezikliğin yeniden estetize edilmesini de sağlar" (Bora ve Can 2004, 257). Böylelikle hitap ettiği tabanı genişleten MHP 1999 seçimlerinde %17 oy oranıyla koalisyon ortağı olmayı da başarır.

Ülkücü Kadınlar: "Asenalar"

1980'lerden itibaren İslamcı kadınların politik özneliliğinin öne çıkmasının ülkücü kadınları cezbediğini söyleyen Bora (2017, 814) yıllarca geri hizmetlerde kalmış kadınların aktif siyasete katılımlarının arttığını belirtir. Dolayısıyla "'80'lerden itibaren kadınlarla ilgili tazyiki belirgin bir biçimde hisseden MHP'de 90'lı yıllara varıldığında kadınların daha fazla seferber edildiği görülür" (Bora ve Can 2004, 308). Bu olgunun temel sebepleri ise dönemin milliyetçilik rüzgârının kadınları etkilemesi ve 80'lerden itibaren yükselen feminist hareketlerin kadınları toplumsal ve politik hayata katılmaya teşvik etmesi olarak betimlenirken, diğer yandan ise yukarıda bahsi geçen 90'lardaki popülerleşen MHP imajının etkisi de yer alır (Bora ve Can 2004, 308). Öyle ki

bu tazyikin sonucu olarak “kadınlara “yer açma” niyetinde olan MHP 1995 yılında tarihinin ilk kadın başkanı olarak İstanbul Küçükçekmece ilçe başkanlığına avukat Hülya Karadeniz’i getirir. Bunun devamı olarak 1999 seçimlerinde ülkücü geçmişli olan iki kadın aday seçilirken, Ülkü Ocaklarına genç kadınları kazanmak için Bayanlar Birimi kurulur (Tokdoğan 2012, 65-66).

Ülkücü Hareket’in yeniden Türkçüleşme eğilimi ile birlikte döndüğü eski Türk törelerine atıfla yarattığı “Asena” imgesi ise 1990’lardan itibaren kadınları ana ve savaşçı imgesiyle politikada işlevsel kılar. Türk kavmini yok olma tehlikesinden kurtaran dişi kurt Asena imgesi bu dönemde savaşçı kadına gönderme yaparak yerleşiklik kazanır. Neslin kurtuluşunu kadının üremesine bağlayan ve anneliği önceleyen bu söylem Davis’in (2010, 95) kültürün ve milletin yeniden üreticileri olarak milliyetçi kurgularda yer bulabilen kadının, “topluluğun kimliğinin ve gelecekteki kaderinin temsili olarak kurgulanmasının” MHP’deki yansımasıdır. Dolayısıyla bu anlatı “kadının öncelikli görevini annelik olarak sabitlerken kadının yozlaşmasına karşı da tetikte olma halini süreğen kılar” (Bora 2017, 815). Asena imgesinin Türk törelerine atıfla kurgulanan ve Türk kadınının zaten temelde erkekle eşit ve siyaseten de aktif olduğunu savunan tutumu diğer yandan Bora’nın deyiimiyle “kadının güçlenmesinin ve özneleşmesinin ifadesi olarak görmek isteyen bir tahayyüle cevaz verir (Bora 2017, 815). Öyle ki 90’larda artan kadın oranı ve kadınların politik olarak güçlenmesiyle MHP’li bazı kadınların çıkışları da bu açıdan anlamlıdır. 1993’te Aysel İzgi Türk Asena imgesine yüklenen anlamla paralel biçimde, kadının kadınlık ve analık vazifelerinden yalıtılmış olamayacağını eklemekle birlikte;

Ancak kadınlarımızın, siyasal hayatta göstermeleri gereken etkinlikleri yeterince göstermediği gözlemlenmektedir. Yukarıda da belirtilmiş olduğu gibi Türk kadını, Türk milliyetçisidir... Öyleyse bu özelliğine uygun siyasal oluşum içindeki yerini almış olmalıdır... Tabii burada üzerinde durulacak bir diğer husus, partili erkeklerimizin, partili kadınların oluşmasında yardımcı olmalarıdır. Şurasını unutmamalıyız; partili erkeklerimiz, kadınlarımızın fedakarlıkları olmadan buldukları yerlere gelmiş değillerdir (Aktaran Bora 2004, 308-309).

Talepkâr olan bu dil parti içinde daha aktif olmayı isterken, diğer taraftan da verili rollerini aksatmadan ricacı olmaktadır. 1995’te yine Süheyla Kebapçioğlu kadınlara hitaben artık uyandıklarını söyleyecek ve partinin tüm birimlerinde aktif rolü talep edecektir: “İşi ehline veriniz, bu ehil kadın ise kadına vereceğiz” (Aktaran Bora ve Can 2004, 310). Kadınların daha aktif rol talebi ve erkeklerle eşitlenme kavgasına dair diğer çıkış ise 1999’da bir “Genç Asena”dan gelir;

Eskiden Türklerde kadınlar çok saygı görürmüş. Biz ikinci sınıf değiliz ki. Okuyoruz, herşeyimiz eşit. Annelerimiz çok çekti. Biz çekmek istemiyoruz. Herşeyi tartışırım, o erkek diye neden kendimi arka plana atayım ki? (Yeni Yüzyıl Gazetesi, 1999, 8).

Vurgulandığı gibi eski Türk törelerinin eşitlikçi olduğu iddia edilen kurgusu içerisine yerleştirilen kadın-erkek eşitliği üzerinden temellendirilen bu karşı çıkış, kendini diğer cinsin arkasında değil yanında konumlandırır. 1999’da çıkan *Asenanın Kızları* yazı dizisinde görüldüğü gibi yeniden Türkçüleşmeyle İslamcı sentezin kadına yönelik bakışı da eleştiri konusu yapılır;

“MHP, modern İslamcılığın kadına verdiği ikinci sınıf konumu by-pass edip Oğuz, Uygur kadınına atfen dişi üyelerine “Genç Asenalar” adını veriyor ve halkayı Atatürk’e bağlıyor” (Yeni Yüzyıl Gazetesi 1999, 8).

İslami sentezin baskın tarafını törpüleyen ve Türk töresini öne çıkaran söylemlerde Kemalizmle de yeniden barışıldığı görülür. “Dişi bozkurtlar” davada örgütlenirken erkeklerle sembolik eşitliği de yakalarlar öyle ki bozkurt işaretinin cinsiyetsizliği kadınları bu sembolik görünürlikte öne çıkarır. Kadınların görünür olmaları ve paneller, eğitim çalışmaları içinde yer almaları ev toplantılarında MHP’yi anlatmaları kadınların özneleşme deneyimlerini de beraberinde getirir. Diğer yandan MHP’nin gazetelerinde kadınlar için ayrılmış bir sayfa veya köşe olmamasını “MHP’nin tamamen erkek egemenliğiyle açıklamayan kadınlar, yalnız “kadınlara mahsus konu” (Yeni Yüzyıl Gazetesi, 1999) diye bir şeyin varlığını da sıcak karşılanmadığını gösterir.

Artan kadın politikleşmesinin ve Asena imgesinin kadınları kısmi de olsa özneleşmeye çağırın dili bu dönemde Ülkücü kadınların feminizan çıkışlarının, erkek bir hareket içerisinde görece karşı koyuşların, alan

açma isteklerinin olduğunu da ortaya koyar. Paralel olarak kadınların milliyetçi kimliği nasıl üstlendikleri, anlamlandırdıkları ve deneyimledikleri sorularını soran Nagehan Tokdoğan (2012) saha çalışması verileri analizi üzerinden ülkücü kadınların öznel deneyimlerini aktarır. Bu çalışma incelenen dergilerde ve görüşmelerde kadınların milliyetçiliğin onları kamusal alandan dışlayan ve belirli kalıplarla eylemeye zorlayan sabit kimliklerini yeniden ürettiklerini ortaya serer. Ancak diğer yandan öznel deneyim ve gündelik pratikler söz konusu olduğunda eleştirel tutumların ortaya çıktığını, kadınların politik özneler olarak eyleme arzuları ile hareketin kalıplarını dayatması arasında bir çelişkinin olduğunu vurgular. Dolayısıyla Tokdoğan'ın çalışması ile yukarıdaki tartışmaya paralel olarak ülkücü kadınların matbu ya da resmi dili ile gündelik dilin birbirine karışan diğer yandan da çelişen ve çatışan biçimlerini görmek önemlidir. Aşağıda dergiler üzerinden tartışılacağı gibi bu eserlerin herhangi bir eleştirel ve çatışmalı duruşu göstermelerinin zor olduğu ortaya çıkmakta oysa bunun sabit bir tez olmadığı da yapılan çalışmalarda ortaya çıkmaktadır.

Ülkücü Kadın Kimliğinin İnşası: “Bizim Gergef” ve “Genç Asena” Dergileri

Milliyetçi hareketlerin sınırlı roller ve sorumluluklar etrafında eylemeye ittikleri kadınların bu rolü nasıl üstlendikleri de tartışılması gereken bir konudur. Başka deyişle Tokdoğan'ın yerinde sorusuyla “kadınların milliyetçilikle ne yaptıkları?”na bakmak gerekir (Tokdoğan 2015, 112).

Milliyetçi Türk kadınının sesi olma ve Türkçü kadınlar yetiştirmeyi amaç edinerek 1969'da yayınlanmaya başlanan *Ayşe Dergisi* üzerine bir inceleme (Hatem 2018) gösteriyor ki, milliyetçi kadınlar da MHP söylemine paralel bir dil ile milliyetçi hareket içerisinde konumlanır. 1970'li yıllarda *Töre Dergisi* adıyla yayın hayatına devam eden dergide anneliğe özel bir önem atfedilmekte, aile ve çocuk eğitimi, mutfak kültürü, yemek tarifleri, kadın, güzellik, sağlık, moda, el işi gibi “kadınların ilgi alanına yönelik” (48) olarak tarif edilen alanlarda yazılar kaleme alınmaktadır. Diğer yandan Türk töresi ve Türk tarihindeki kahraman kadınlara yer vererek “savaş zamanında çocuklarına ve yurduna bakan kadınların aynı zamanda dernekleşme ve propaganda faaliyetleriyle de vatan savunusu”na katıldıkları belirtilir (2018, 45). Anti-komünist teyakkuzun MHP çizgisine paralel bir biçimde sürdürdüğü dergide komünist tehdide karşı durma çağrısı yinelenirken dergi komünizme karşı “Türk kızlarını” ve “Türk oğullarını” uyanık olmaya çağırır (Hatem 2018, 39-56). Yayınlar üzerinden görünür olan ülkücü kadınların bu dönemde aykırı bir çıkışlarının olduğunu söylemek matbu dil açısından zor görünmektedir. Kadınların bu dönemdeki sınırlı temsillerinin yanında 1990'larda MHP içindeki aktif rollerinin kadın öznelliği konusunda nasıl bir farklılık yarattığı ise yeniden ele alınması gereken bir konudur.

Burada incelenecek iki dergi *Bizim Gergef* ve *Genç Asena* ile bahsedildiği üzere 1990'larda MHP ve Ülkü Ocakları içerisinde daha fazla yer alan kadınların bu aktifleşme sürecinde milliyetçi kimliği nasıl sahiplendikleri ve ürettikleri üzerinde durmayı amaçlar. MHP ve Ülkücü Hareket'in tarihsel dönüşüm ve süreklilikleri üzerinden okunabilecek bu dergilerde; 1980 darbesi sonrası İslam'a sarılma hali *Bizim Gergef Dergisi* içerisinde de çok yoğun olarak görülürken, 2000'lerde çıkan *Genç Asena* dergisinde ise yine MHP'deki değişimle birlikte İslami tondan uzaklaşıldığı Kemalizmle barışıldığı ve Türkçülük vurgusunun daha ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Dolayısıyla kadınların MHP'de daha fazla yer bulmalarının ve görünür olmalarının sonucu olarak neler söylediklerinin, geçmişe dair süreklilik ve kopuşlarının olup olmadığını bu dergiler üzerinden okumak anlamlı olacaktır. Matbu dilin analizini içeren bu tartışma ülkücü kadınların nicelik olarak artarken diğer yandan sözlerinin ne kadar yükseldiğini göstermeyi hedeflemektedir. Dergiler üzerinden ülkücü kadın kimliği inşasına bakmak nihayetinde yukarıda tartışılan göstergelerin dışına taşmanın pek de olası görünmediğini göstermektedir. Kuşkusuz, MHP'nin tarihsel kırılma ya da savruluşlarının etkisinin dergilerde de izinin sürülebileceği açıkken, bu değişim noktalarında kadın kimliğine dair “ses tonunun” ise MHP diliyle benzer olduğu görülmektedir.

Kadınlık-Erkeklik

Türklük ve İslamiyet'i etle tırnak gibi birbirinden ayrılmaz iki unsur olarak tarif eden *Bizim Gergef* dergisi, Türk-İslam davasını sadece erkeklerin davası değil kadınların davası olarak da görür. Bu nedenle “erkeğinin yanında vazifeyi yapmaktan geri kalmayan kadın” (Bizim Gergef 1990, 3) tanımı yapılır. Türk-İslam ülküsüne bağlı milliyetçi Türk kadını tanımı yapılan bu dergide, 90'lar “kültür emperyalizmi” altında eleştirilmekte, “dış kaynaklı” olarak görülen davranış ve normlar bu kavram üzerinden yargılanmaktadır. Çözümün milli olanda olacağı vurgusunun temel olduğu dergide, hümanizm, feminizm, komünizm gibi “tüm -izmlere karşı” olarak tanımlanan bakış ile “kendi öz benliğine dönüş” temellendirilmektedir. “Kadın kavramının kadın ağzından ortaya konulması gerektiği”ne (Bizim Gergef 1990, 7) dair erkek çağrısı ise Başbuğ olarak görülen Alparslan

Türkeş'ten gelir. Söz söylemeye ve politika yapmaya çağırın bu dil diğer yandan da kadını "analık" sınırlarını geçmemeye dair uyarırken erkeğin tamamlayıcısı olarak göreve çağırır. Kadınlık temelde anne rolüyle tarif edilirken, aile içerisinde temel direk olarak kadın konumlandırılır ve en kutsal vazifesi olarak da annelik görülür, öyle ki çocuk sahibi olmayan kadınlar bir yanıyla eksiktir. Enloe'nin tarifıyla bu "milliyetçi rahimler" (2003, 90) milletin gelecek nesillerini yetiştirme göreviyle makbuldürler. Diğer yandan "milli hareketlerin en büyük güç kaynağı" olarak kadın, "töre"yi ve kültürü nesilden nesile aktaracak aracıdır.

Kadın doğuştan gelen hassasiyeti, sorumluluk anlayışı ile temizliğe ve düzenliliğe daha yatkındır (Demirdağ 1990, 33).

Toplumun en küçük fakat en önemli birimi olan aile törenin katıksız verildiği tek yer, geçmişte Fatihlere, Alparslanlara, Yavuzlara analık etmiş gelecekte daha nicelerine analık edecek olan Türk kızı da töreyi yüreğe işleyecek tek kişidir (Tabaklar 2005, 28).

Toplumun temel taşı olan aile bozulmuşsa toplumun bozulmaması söz konusu dahi değildir. Ailenin temel taşı 'Türk kızı'dır (Birecik 2004, 24).

....çünkü aile, güçlü olduğu ve fonksiyonlarını başarı ile yürütebildiği nispette devlet ve millet de güçlü kalabilir (Yılmaz 2005, 33).

Rasyonel tarafa erkeği, duygular tarafına kadını yerleştiren gelenek içerisinde konuşan bu dil, kadını özel alan içerisinde bir kimlik edinmeye çağırır. Soyut düşünme yeteneğinden yoksun olarak tanımlanan kadın, erkeği tamamlayıcılığı bağlamında duyarlılık, beğeni, pratik akıl, iffet bekçisi gibi özellikleriyle değerlendirilir. Dolayısıyla bu tanımlanma kadın ve erkeği ahlaki alanda bir işbölümüne tabi kılarken, kamusal -özel alandaki işbölümüyle de kendini gösterir. Özel alanda çocuk yetiştirme görevi kadınınken kamusal alana çıkışı ve kabul görüşü de ana olması vasfıyla sağlanır ki toplumun ahlakını korumak kadının ahlak sahibi olmasıyla eş anlamlıdır;

Türk kadını, Türk neslinin devamında vazgeçilmez bir unsur, "Mübarek ana", "kutlu hatun" olma vasıflarıyla da Türk milletinin nazarında yücelmiştir. O her zaman evine sahip ve çocuklarının başında erdem sahibi bir "ANA" olarak toplumdaki yerini korumuştur (Bizim Gergef 1990, 4).

Kadını "bağımlı bir cinsiyet" kılmanın meşruiyeti ise kadın ve erkek doğasına yapılan göndermeyle sağlanır: Bugünün ve yarının nesillerini yaratacak olan kadındır ve kadın sosyal ve çalışma hayatında önemli yerlere gelmesine rağmen önce bir eş ve anne olmalıdır. "Makbul kadına" çağrı yapan bu dergiler diğer yandan da "makbul erkeğin" nasıl olması gerektiğini tanımlar; "kadın kadınlığını ve insanlığını bilmesi" gerekirken, "erkek de erkekliğini ve insanlığını" bilmelidir;

Hayatımızdaki sosyal ve dini boşluktan bu mikrop, iki cinsi de tehdit etmektedir. Büyük şehirlerde şekilde bozukluğa giden, saçını uzatan, kulağına küpe takan, kızlar gibi giyinip, onlar gibi davranmaya özen gösteren binlerce erkek görünmektedir (İncesu 1990, 4).

...Çünkü kadın ve erkek eşit değildir. Hele kadın ve erkek tek tek ele alındığında bu hiç böyle değildir. ... Özetle kadın kadınlığını ve insanlığını bildikçe üstündür. Erkek de erkekliğini ve insanlığını bildikçe üstündür (Müftüoğlu 1990, 5).

"Erkekliğini bilmesi gereken erkekler" ile "kadınlığını bilmesi gereken kadınlar" tanımı sabit rollerin fitrattan geldiğine inanıldığı ve doğallaştırıldığı gösterir. "Türk kızı" ve "Türk oğlu" toplumsal cinsiyet rollerinin onlara atfettiği rollerin dışına çıkmadan eyleyenlerdir. Dolayısıyla Enloe'nin tespit ettiği gibi, "milliyetçilik vasıtasıyla siyasileşen kadınların, başka topluluktan kadınlar yerine, kendi topluluğunun erkeği ile kendisini aynı kaderi paylaşan biri olarak görme olasılığı yüksektir" (Enloe 2003, 99). Vatanın özbeöz evladı olarak tanımlanan Türk kadınının vazifesi de yine vatana hizmet üzerinden kutsallaştırılır.

Bu kutsal davada en önemli görevin Türk kızına yani yarının Türk analarına düştüğü artık fark edilmelidir... Bizler artık evinde oturan, işe yaramayan kadınlar değil de hizmet ederek, hizmetten zevk alarak hayatta başarılı olmaya çalışan kadınlar olarak bu davada yerimizi almalıyız. Unutulmamalıdır ki Türk Kızı, Türk milletinin bekası için doğdu ve onun için ölecektir (Uçacan 2004, 36).

Burada da görüldüğü gibi kadının ilk ve en önemli vazifesi sabit kalarak diğer değişkenler döneme ve söylemin değişimine göre yeniden şekillendirilir. Kısmi bir özneleşmenin arzusu ve talebi olan bu alımta olduğu gibi kadın “kısmi özerkliği/özgürlüğü” çerçevesinde göreve çağrılır.

Öteki Kadınlık

Bizim Gergef Dergisi'nin ülkücü kadınları ve diğer kadınları ayırırken kullandığı kıstas temelde dış görünüşe dair bir anlatı üzerinden kurulmaktadır. 90'ların başındaki MHP ideolojisini yansıtan bu betimleyiş, İslami değerleri ön plana koyan diğer yandan da Türk töresine atıf yapan içeriklerle “öteki kadın”ı tanımlar ve dışlar. Bu kadınlar dış güçlerin oyununa gelen feminizmi savunan kadınlar olurken öte yandan da batılı gibi görünen, modern görünüşleriyle eleştirilen –ojeli, boyalı- kadınlardır. Bu anlamda kadının görünümü, giysisi ya da makyajının oranı ile zekâsının oranını bir tutan bu bakış, eril dilin kadını dişiliğe ne kadar yaklaşırsa o kadar tekinsiz ve aptal kılan söyleminin başka bir yansımasıdır. Bu bağlamda da ülkücü kadının/ milliyetçi Türk kızının “cinsiyetsiz” kılınması söz konusudur ve milli davanın destekçisi, ana, bacı, eş olarak dişilikten sıyrılmış bir konuma yerleştirilmekte aksi durumda fahişe olma riskiyle yüz yüze gelmektedir.

Fakir ve eğitimsiz pekçok kız fuhuşun batağna sürüklenirken, bu durumdan uzaktan yakından ilgisi olmayan, *sosyetenin zenginlikten nasibini almış, iki yabancı dil dilen kolejli güzelleri* fuhuşu “seks” adıyla icra ederken boyalı basın tarafından “haftanın güzeli beş yıldızlı güzel” gibi sıfatlarla onurlandırılıyor (Yalçın 1990, 26-27).

Bir ruj-boya kültürü, bilgisi ve aklı olmayan bir grup, sulu boya takımı, kadının ekonomik bağımsızlığı tezini ileri sürerek, tek başına, istediği gibi yaşama özgürlüğünü arzu etmekte, bu isteklerini kadın erkek eşitliği prensibine oturtmak suretiyle dış güçlerin maşası olmaktadır (Müftüoğlu 1990, 5).

Öteki kadınlık, zengin olmak, makyaj yapmak sosyetik olmak üzerinden kurulurken, diğer yandan da “yoksul ama onurlu” genç kızlar yüceltilir. Öyle ki, 90'ların mağdur/mazlum/ yoksul söylemini öne çıkaran MHP'nin gecekonduara giden ülkücü kadınları (1 Mayıs Mahallesi) yoksul kadınların göğüs gerdiği zorlukları anlatmakta, “şerefli”, “hayatını insanca sürdüren”, “alın teriyle”, “namusluca kazanan”, “kokuşmuş sistemin çarkını tersine çevirecek olan yoksul ama onurlu”, “emektar gecekondu” kadın vurgusu öne çıkmaktadır.

Buradaki amacımız, büyük şehirlerde iş ararken karşılaşılan güçlükler değil, buralarda tutunabilmek uğruna ailelerin, özellikle de kadınların göğüs gerdiği zor günlerdi... Şehirlerin kamburu, köylerin umudu işte gecekondularımız... benim çilekeş gecekonduyum (Yalçın 1999, 32).

Kadının temelde İslam vurgusuyla ön plana çıkarılan özelliklerinin 90'ların ortalarından itibaren MHP'deki değişimle birlikte değiştiği gözlemine de yapabiliriz. Öyle ki eleştirilen modern kadın görünümü bu tarihlerden sonra sahiplenilir. Alparslan Türkeş'in manevi kızı Sevgi Erenerol; “Atatürk, Türk kadınının her zaman şık ve bakımlı olmasını isterdi. Ben kadınların ne sadece beyne ağırlık verip görüntüsünü ihmal etmesinden, ne de yalnız kılık kıyafete önem vermesinden yanayım.” der ve siyasal İslamcı akımların Türk kadınına ortaçağ karanlığına sürükleyemeyeceğini söyler (Yeni Yüzyıl Gazetesi 1999, 8).

Feminizm

Dergilerin ve genel olarak MHP'li kadınların feminizme dair sert tepkilerinin olduğunu söylemek mümkündür çünkü tarihi ve kadının tarihteki konumunu Türk töresi ve/veya İslam perspektifinde kuran anlatılar, kadının erkekle eşit konumuna değinmekte ve ezelden beri de öyle olduğunu savunmaktadırlar. Bu eşitliğin bozulmasının bir nedeni var ise de onun, değerlerimizin yozlaştırılmasında aranmasının gerektiği belirtilir.

Dolayısıyla feminizm de batı kaynaklı bir ideoloji olarak bu topraklarda yeri olmayan bir düşünce olarak görülmekte ve milletin esas değerlerine ihanetle suçlanmaktadır.

Günümüzde bizim toplumumuzda da feminizm zaman zaman gündeme gelmektedir. Ancak Türk kadını hem İslamiyetten önce hemde İslamiyetten sonra Garblı hemcinsinin durumuna düşmemiş, onun gibi hor görülmemiştir. Türk Kadını, Türk töresinde ana olarak da, zevce olarak da hak ve söz sahibi olan hürmet ve itibar gören, sefahat alemlerinin mevzuu olmayan aziz bir varlıktır. ...Şayet bizim toplumumuzda da kadınının hak ettiği yerde bulunamamasından ve ezilmişliğinden bahsediliyorsa, bunun sebebini Türk-İslam Kültüründen uzaklaşmamızda, onu iyi anlayamayıp yaşayamamızda aramak gerekir. (Derindere 1990, 13).

Ülkücü kadınların feminizme dair tutumu genel olarak her tür dış kaynaklı ideolojinin milli olanla uyuşmadığı ve nihayetinde toplumu ya da milleti zehirlediği üzerine kuruludur. Sürekli düşman tehdidiyle karşı karşıya olma halinin kronikleştiği MHP bakışı, bekaya yönelik tehdit olarak kurduğu tüm -izmlere karşı savaşında Türk töresine sarılarak kurtulma gayesindedir.

Türk milletine gerekli olmayan feminizmin Batıda ortaya çıkmasının sebebi ise Türklere özgü değerlerin Batıda olmayışına bağlanır. Kadın Batıda ikinci plana itilmiştir ve bu durum onu kendi hakkını aramaya mecbur bırakmıştır, bu arayışın sonunda ise feminizm ortaya çıkmıştır.

Malzemesi bitenler için yeni konular gerekliydi, heyecanlı nutuklar verilmeliydi. Kadın-erkek eşitliği teraneleriyle yeni bir malzeme bulmanın heyecanını yaşıyorlardı... Türk kadınının üst düzeylere gelmesine parlamentoya girmesine kim engel oluyor. Verilen hakkı kullanamamanın hesabını sormaya hakkımız var mı? Hangi eşitlik, eşitlik diye diye gençlerimiz taşıma vasıtalarında hanımlara yer vermez oldu. Gecenin geç saatlerinde sokakta dolaşma, bir birahane de iki kadeh içme özgürlüğü onların isteğiydi. Karşılaşacakları tehlikeler onlar için macera olabilir, biz ise böyle bir özgürlüğün peşinde değiliz (Ağabegüm 1990, 20).

Kendinden saf ve eşitlikçi bir geçmiş fantazisi içinden çıkmadan konuşan milliyetçi hareket, “kadının adı yok” a karşı Müslüman-Türk kadınının geçmişten beri adının “ana”, “bacı”, “yar” olduğunu söylemekte (Bizim Gergef 1990,4), İstiklal Marşı’nın kutlanmasının yanında 8 Mart’ın kutlanmasını ise hemcinslerini düşmanlaştırarak eleştirmektedir.

Tüm bunların yanında ülkücü kadınlar bu dergilerde kendi sözünü söyleyecek bir çıkış yapmamışlar mıdır? Elbette, dönemin siyasal olgularına dair söz söyleme ve kadınları da aktif olmaya çağrı söz konusudur. “Türk kadının Körfeze Bakışı” (Bizim Gergef 1990, 2) başlıklı yazıda Türk kadınının olaylara kayıtsız kalmaması gerektiğini söyler ve buna dair kadınların fikrinin de alınması gerektiği belirtilirken, diğer yandan da basına dair bir eleştiride “Türk kadınının olayları yalnızca balkondan seyrettiğinin sanılmasına” tepki duyulur. Ancak söz konusu eleştiriler “milli hareketlerin bekçisi ve Mehmetçiğin anası” rollerinin dışına taşmaz. Bu bağlamda da söz konusu yazılı metinlerin kadınların özneleşmesine çağrı niteliğinin kısmi olduğu çizili dairenin dışına taşmadan gerçekleştirildiği söylenebilir.

Sonuç

“Geçmişin seçmeci inşası”na (Cohen 1999, 134) dayanan bu dergilerdeki tarihsel ve mitik anlatı, geçmişi en görkemli devirler olarak kurup bugün eksik kalanları bulup çıkararak yeniden kurguya sokar. Bu anlamda, dergiler kadının konumuna ve erkekle eşitliğine dair Türk töresi atıflarıyla geçmişi arzu nesnesi haline getirir. Eski Türk geleneklerinde kadının toplumsal konumu açıklanır, kadın at biner, ok atar erkekle yarışır, kahramanlık gösterir ve erkek kadar kadının da bu gelenekte önemli olduğu varsayılır. Tarihsel kurgudaki kadın erkek eşitliği ise nihayetinde kadının ve erkeğin toplumsal cinsiyet rollerinin sabitliği üzerinden kurulur. Kadın analık görevinin ve topluluğun ahlakını temsil edişinin sabit kılınışı ile “eşitliğe” erişirken değerli olur. Dolayısıyla milliyetçiliğin kadınları sabitleyen sıfatlarının Ülkücü Kadınlar tarafından aynen sahiplenildiği görülür. Bu anlamda da kendi dillerinden çıkan matbu eserlerin kadınların politik deneyimlerini ve dilini geleneksel rollerin dışında ve MHP söyleminin dışında konumlandırmadığını göstermektedir. Diğer yandan dönemin gazetelerindeki ve saha çalışmalarındaki kadınların kendi siyasetlerindeki erkeklerle aynı zeminde ve değer de görülmeleri gerektiğini vurgulayan çıkışlarının da olması resmi dil ile özneliğe inen dil arasındaki

çatışmayı açığa çıkarır. Kadınlar özel alandaki analık, kızkardeşlik ya da lojistik destek görevlerinin taşıyıcısı olmayı kabullenmekle daha doğru ifadeyle zaten kadın-erkek geleneksel ayrışmasını içselleştirmiş olmakla birlikte, söz konusu günlük pratikler olduğunda geri durmanın kendisini sorgularlar. Bu noktada da metin belgelerinin dili ve kısıtlı sesine karşılık, erkek bir parti içinde kadınlığın yaşanma biçimi, toplumsal cinsiyet rollerini ve politik özne olma arzu ve eylemlerinin görülmesinin önemini ortaya çıkarır.



¹Bu konuda Devlet Bahçeli'nin şu sözleri bu görüşü yansıtan niteliktedir: "Biz yıllarca ses çıkarmadık, ne yapalım devlet de bizim, ordu da bizim, kader de bizim dedik. Gözyaşlarımızı içimize akıttık, metanet ve vakalarımıza sığındık. Sızlanmadık, şikayet etmedik. Bizim meselemiz cunta mahkemelerindeki haksızlıkları, insafsızlıkları, şerefsizlikleri ve bunların faillerini afişe etmek, milletimizi bilgilendirmektir" (Bahçeli 2019, 34).

Kaynakça

- Altınay, Ayşegül. Giriş: Milliyetçilik, Toplumsal Cinsiyet ve Feminizm, *Vatan Millet Kadınlar* içinde. Der. Ayşegül Altınay, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000): 11-28.
- Aşıkoğlu, Yadigar. Toplumcu ve Milliyetçi Türk Kızının Fikri Yönü Ne Olmalıdır?, *Türkiye Ülkücü Gençlik Dergisi*, s. 11. İstanbul: Akın Yayınları, 1971: 17-18.
- Berktaş, Fatmagül. *Tarihin Cinsiyeti*, 3. Bs. (İstanbul: Metis Yayınları, 2010).
- Bora, Tanıl & Tol, Ulaş. Siyasal Düşünce ve Erkek Dili: Erkek Yoklaması, *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünceler 9, Dönemler ve Zihniyetler*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekinil. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009): 825-836.
- Bora, Tanıl "Feminizm", *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasal İdeolojiler*, 4. bs. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017): 741-816.
- Bora, Tanıl. Kemal Can, *Devlet ve Kuzgun: 1990'lardan 2000'lere MHP*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004).
- Bora, Tanıl. Kemal Can, *Devlet, Ocak, Dergah: 12 Eylül'den 1990'lara Ülkücü Hareket*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991).
- Bora, Tanıl. Türkçülük ve Ülkücülük. *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasal İdeolojiler*, 4. Bs. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017): 271- 334.
- Can, Kemal. Ülkücü Hareketin İdeolojisi. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 4, Milliyetçilik*, ed. Tanıl Bora, 3.Bs. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008): 663-685.
- Can, Kemal. Yoksulluk ve Milliyetçilik. *Yoksulluk Halleri: Türkiye'de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri*. Ed. Necmi Erdoğan. (İstanbul: Demokrasi Kitaplığı Yayınevi, 2002): 116-133.
- Cohen, Anthony Paul. *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*. çev. Mehmet Küçük. (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999).
- Davis, Nira Yuval, *Cinsiyet ve Millet*, çev. Aysin Bektaş, 3. Bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Enloe, Cynthia, Feminizm, Milliyetçilik ve Militarizm, *Vatan Millet Kadınlar* içinde. Der. Ayşegül Altınay, 5. Bs. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013): 203-226.
- Enloe, Cynthia. *Muzlar, Plajlar ve Askeri Üsler: Feminist Bakış Açısından Uluslararası Siyaset*. çev. Berna Kurt, Ece Aydın, (İstanbul: Çitlembik Yayınları, 2003).
- Ete, Hatem & Taşdelen, Hamza & Ersay, Sami Orçun. *Ülkücülüğten Tepkisel Milliyetçiliğe: MHP'nin ideolojisi ve seçmen eğilimleri*, (Ankara: SETA, 2014).
- Harding, Sandra: "Feminist Yöntem Diye Bir Şey Var mı?", çev. Zelal Ayman, Serpil Çakır, Necla Akgökçe, *Kadın Araştırmalarında Yöntem*, İstanbul, Sel Yayıncılık, 1996.
- Hobsbawm, Eric, Terence Ranger. *Geleneğin İcadı*. çev. Mehmet Murat Şahin. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.
- Kandiyoti, Deniz. *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, yay. haz. Aksu Bora, Feyziye Sayılan, Şirin Tekeli, Hüseyin Tapınç, Ferhunde Özbay, 4.Bs. (İstanbul: Metis Yayınları, 2013).
- Nagel, Joanne, "Erkeklik ve Milliyetçilik: Ulusun İnşasında Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik," *Vatan Millet Kadınlar* içinde. Der. Ayşegül Altınay, 5. Bs. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013): 65-102.
- Najmabadi, Afsaneh, "Sevgili ve Ana Olarak Erotik Vatan: Sevmek, Sahiplenmek, Korumak," *Vatan Millet Kadınlar* içinde. Der. Ayşegül Altınay, 5. Bs. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013): 129-166.
- Neuman, W. Lawrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, 7. Bs. Çev. Sedef Özge, (Ankara, Siyasal Kitabevi, 2014).

Orhon Göze, "Alan Araştırması Deneyimini Tartışmaya Açmak: İçeriden ya da Dışarıdan Olmak, Çoğul Kimlikler ve Toplumsal Cinsiyet," *Fe Dergi*, cilt: 6, sayı: 1, 2014, s. 54-67.

Sünbuloğlu, Nurseli Yeşim. "Giriş: Türkiye'de Militarizm, Milliyetçilik ve Erkek(lik)lere Dair Bir Çerçeve," *Erkek Millet Asker Millet* içinde. Der. Nurseli Yeşim Sünbuloğlu, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013): 9-44.

Tokdoğan Kartal, Nagehan, "Örgütlü Milliyetçi Kadımların Milliyetçilik ve Toplumsal Cinsiyet Algısı," Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Tokdoğan, Nagehan, "Sevginin ve Nefretin Eğlip Bükülebilirliği: Kadınların Milliyetçiliği," *Milliyetçilik ve Toplumsal Cinsiyet* içinde, der. Simten Coşar, Aylin Özman, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015): 111-140.

Türk, Hatem. "Türkçü Bir Kadın Hareketi: Ayşe Dergisi," *Hars Akademi Uluslararası Hakemli Kültür-Sanat-Mimarlık Dergisi*. Sayı 1 (2018): 39-56.

Yıldırım Ali, Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 2. Bs. Seçkin Yayıncılık, 2000.

Dergi ve Gazeteler

Aşkoğlu, Yadiğar, "Toplumcu ve Milliyetçi Türk Kızının Fikri Yönü Ne Olmalıdır?" *Türkiye Ülkücü Gençlik Dergisi* sayı 11 (1971): 17-18.

"Çıkarken: Neden Bizim Gergef," *Bizim Gergef*. Sayı 1, (1990): 3.

Demirdağ, Emel. "Çevremize Nasıl Bakıyoruz," *Bizim Gergef*. Sayı 1. (1990): 33.

Derindere, Süheyla. "Dinler ve Feminizm," *Bizim Gergef*, sayı 1, (1990): 12-13.

Devlet Bahçeli'nin Adana Konuşması, Milliyetçi Hareket Partisi, *Vazgeçilmez Yeminle 50. Yıl*, (Adana: 9 Şubat 2019).
Gürgün, Musa, *Töre Dergisi*, sayı 31, (1971): 33-38

İncesu, Tuba. "Gençlik Bunları mı Okumalı?" *Bizim Gergef*, sayı 2 (1990): 4.

Müftüoğlu, Semahat. "Türk Kadını ve Toplum," *Bizim Gergef*, sayı 1 (1990):5.Nida Birecik, Kimliğini Arayan Türk Kızı, *Genç Asena*, sayı 5 (2004): 24.

"Siyasilerden: MÇP Genel Başkanı Alparslan Türkeş: Bizim Gergefe Başarılar Diliyorum," *Bizim Gergef*, sayı 1, (1990).

"Tabaklar," Yıldız İsmet. Sesleniş, *Genç Asena*, sayı 9, (2005): 27-29.

Topçuoğlu, Ümit Sinan, "Adolf Hitler," *Türkiye Ülkücü Gençlik Dergisi*, sayı 4 (1971): 10-11.

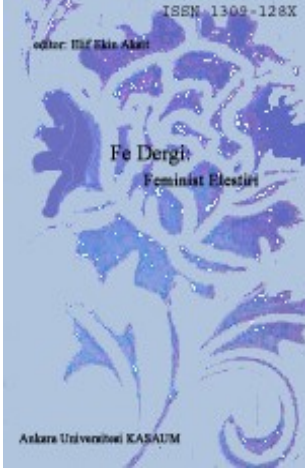
"Türk Kadını Ortaçağ'a Dönemez," *Yeni Yüzyıl*, 12 Mayıs (1999): 8.

Yalçın, Nihal. "Fuhuşun Dünü Bugünü," *Bizim Gergef*, sayı 1 (1990): 26-27.

Yalçın, Nihal. "Gecekondularımız," *Bizim Gergef*, sayı 1 (1999): 32.

Zaptçioğlu, Dilek. "Asenanın Kızları," *Yeni Yüzyıl Gazetesi*, 12-15 Mayıs 1999.

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



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 12, Sayı 2
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

Converging/Diverging Frames: A Case of Islamist Women's CSOs in Turkey

Zelal Özdemir
Asuman Özgür Keysan

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 20 Aralık 2020

Yazı Gönderim Tarihi: 20.03.2020
Yazı Kabul Tarihi: 12.10.2020

Bu makaleyi alıntılar için: Zelal Özdemir, Asuman Özgür Keysan “**Converging/Diverging Frames: A Case of Islamist Women's CSOs in Turkey**” *Fe Dergi* 12, no. 2 (2020), 129-140.

URL: http://cins.ankara.edu.tr/24_10.pdf

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

Converging/Diverging Frames: A Case of Islamist Women's CSOs in Turkey

Zelal Özdemir*

Asuman Özgür Keysan*

This study examines the case of two Islamist women's CSOs, AKDER and the BKP, whose agency transformed under the combined impact of the removal of the headscarf ban and the increasing authoritarian gender climate in Turkey. Based on data garnered from interviews conducted in 2012 and 2018, it seeks to understand the frames of gender, gender equality, motherhood and work-life balance that are conceptualised by these two CSOs through the employment of a critical frame analysis. In so doing it endeavours to understand and compare the change and continuity in the issue framing of these two CSOs as regards to the feminist movement in Turkey from 2012 to 2018. It argues that in the new gender climate in Turkey, while the BKP has maintained its position with regards to the frames of gender equality, motherhood and the work-life balance, AKDER's current issue framing is more in tune with the religio-conservative worldview promoted by the ruling regime in Turkey, demonstrating a clear retreat from its position in 2012.

Anahtar Kelimeler: issue framing, gender equality, AKDER, BKP, post-headscarf era

Benzeşen/Farklaşan Çerçeveler: Türkiye'deki İslamcı Kadın STK'lar Örneği

Bu çalışma, Türkiye'de başörtüsü yasağının kaldırılması ve artan otoriter toplumsal cinsiyet ikliminin etkisinden sonra eylemlilikleri dönüşüme uğrayan iki İslamcı kadın STK'sı olan AKDER ve BKP'ye odaklanmaktadır. 2012 ve 2018 yıllarında yapılan derinlemesine görüşmelere dayanarak, bu iki STK tarafından kullanılan cinsiyet, cinsiyet eşitliği, annelik ve iş-yaşam dengesi kavramlarını eleştirel çerçeve analizi kullanarak anlamayı hedeflemektedir. Bunu yaparken, bu iki STK'nun değişim ve sürekliliğini karşılaştırmalı olarak kavramaya çalışan bu çalışma, Türkiye'deki yeni toplumsal cinsiyet ikliminde BKP'nin 2012-2018 yılları arasında feminist çerçevelerle uyum içindeki konumunu korurken, AKDER'in 2012 yılındaki durumundan farklılaşarak Türkiye'deki iktidar rejiminin teşvik ettiği dindar muhafazakar dünya görüşü ile oldukça uyumlu hale dönüştüğünü ileri sürmektedir.

Keywords: konu çerçeveleme, toplumsal cinsiyet eşitliği, AKDER, BKP başörtüsü sonrası dönem

Giriş

As a dynamic movement, the trajectory of Islamist women's activism in Turkey changed in particular following the removal of the headscarf ban, which had been working as a bonding agent uniting many divergent communities within the women's movement. In addition to this are the rising authoritarian gender policies in the country, which have led to further divergences and divisions within the women's movement. With a view to providing an understanding of the issue frames of Islamist women's activist groups, the present study focuses on two prominent Islamist women's Civil Society Organisations (CSOs) in Turkey; namely AKDER (Women's Rights Organisation against Discrimination) and the BKP (Capital City Women's Platform Association).

The two organizations have differed since their inceptions in terms of their goals, visions, membership profiles and causes. AKDER was founded to fight the headscarf ban, while the BKP was influenced by the feminist path, being founded as an explicit criticism of the patriarchy in religious texts and society in general, even though both were against the headscarf ban. Despite their differences, they stood in solidarity both with

*Dr, Middle East Technical University, Centre for Black Sea and Central Asia, <https://orcid.org/0000-0002-6839-8903>, zelal@metu.edu.tr. Yazı Gönderim Tarihi: 20.03.2020, Yazı Kabul Tarihi: 12.10.2020

*Dr, Middle East Technical University, Gender and Women's Studies, <https://orcid.org/0000-0002-5377-2114>, akeysan@metu.edu.tr, Yazı Gönderim Tarihi: 20.03.2020, Yazı Kabul Tarihi: 12.10.2020

each other, and with the women's movement in Turkey in 2012. The increasing engagement of Islamist women in the women's movement supported the relative congruence between the two in terms of issue framing. However, by 2018 the suppression of feminist frames and accentuation of the conservative gender ideology had started to be observed, manifesting especially in the gender equality versus gender justice debate, and promoted not only by the ruling regime, but also by some of Islamist women's CSOs under rising authoritarian gender climate in Turkey. This era requires a reassessment of the narratives and positioning of the Islamist women's CSOs that sit at the intersection of the civil societal realm, the political sphere and the women's movement in Turkey (Özgür Keysan and Özdemir 2020).

Working from the premise that the removal of the headscarf ban, combined with the increasing authoritarian gender climate in Turkey, affected the agency of Islamist women's CSOs, this study aims to re-examine how the frames of gender, gender equality, motherhood and work-life balance are conceptualized by these two CSOs through critical frame analysis method. The interviews, conducted in 2012 and 2018 with 9 members from AKDER and 10 members from the BKP, enabled us to track the change and continuities not only in the frames articulated by the organisations under study, but also in their membership profiles, activities and roles in the women's movement in Turkey. The analysis of the frames offers a ground for comparing the two cases, and helps to analyse the strategic use of frames (Bacchi 2009). It is suggested in this study that different sorts of framings and positionalities are possible under different circumstances. While positionality reminds us that "our identities are always relationally shaped within hierarchies of power" (Sorells 2016, 85), framing, according to Mona Baker (2006, 106) is "an active strategy that implies agency and by means of which we consciously participate in the construction of reality". Frames are dynamic and contested, acquiring different meanings in different spatiotemporal contexts (Dombos *et al.* 2012, 4). "They travel through space and time and in this process their meanings are stretched, shrunk and bent" (Lombardo *et al.* 2009). In the present study, we analyse how these two CSOs frame women's issues, and identify the language, concepts and categories they have used under the altered gender climate in Turkey.

Islamist Women's Activism in Turkey: Challenges and Opportunities

The rise of the Islamist women's movement has begun with the rebirth of the Islamist movement in Turkey during the 1980s (Acar 1991, 280–281). Throughout the 1980s, the political conjuncture and the rise of the feminist oppositionary stance, the situation of headscarved women, who had been barred from the public space, entered the public sphere (Arat 2005, 15). The Islamist women's movement maintained a public presence in the mid- and late-1980s through its campaigns to lift the ban on the headscarf in state institutions as well as state schools and universities. However, the alternative arguments put forward by the movement regarding the role and status of women (Marshall 2008, 225–227) led to the formation of a rift between Islamist and secular women. Since the 1990s, the Islamic movement, contesting the Republican interpretations of secularism, "has served as a venue for the politicization of women" (Diner and Toktaş 2010, 50–51). Subsequently, Islamist women who had no influence in any feminist groups in 1980s began to create feminist claims and started to get organized in 1990s (Bora and Günal 2002, 8). These women have begun to interrogate the traditional role attributed to women by their male partners in the Islamist movement as they have become highly educated professionals (Çayır 2000; Marshall 2005; Aslan Akman 2013). In particular following the resurgence of the women's movement after the Beijing International Women's Conference (1995) and the Habitat II Conference (1996), several CSOs platforms and coalitions were established by Islamist women (Özçetin 2009, 111–112).

After 1997 military memorandum, the conflict between Islamism and secularism revived with the government decision to ban the wearing of headscarves in public institutions, such as universities and public offices.¹ The rise of the Justice and Development Party (AKP) – an Islam-oriented political party that came to power in 2002 – invigorated the debate of secularism versus Islam, and the headscarf ban in universities and public offices continued to be the most prominent topic of this contestation. Remarkably, the ban increased the visibility of the pious Muslim women, who organized in various CSOs to struggle against the ban on headscarf, and the issue thus became a point of unity for Islamist women who opposed the ban, while also inciting the secular/religious divide.

The headscarf ban was initially abandoned at universities. In the General Election in 2011, a campaign was launched under the banner "No Candidates with Headscarves, No Vote", in a drive to ensure the "representation of headscarf-wearing women in Parliament". This compelled political parties to put forward headscarved women for electable positions (Korteweg and Yurdakul 2014, 58). The demand for the

headscarved women in Parliament was met in 2013 after two years of campaigning,² which was considered a milestone for Islamist women, as it demonstrated the right of Islamist women “to exist in the Turkish public sphere” (Korteweg and Yurdakul 2014, 94)

Although the demands of headscarved women in Turkey had been met, a backlash against women's rights and gender equality was observed because of the reduced impact of the EU and the AKP's alignment with democracy. In other words, the lifting of the headscarf ban “went hand in hand with gender policies that reinforced conservatism at the expense of Kemalist and feminist gains” (Özcan 2019, 63). After 2011 in particular, the AKP began to pursue authoritarianism in its gender policies, taking a conservative and moral attitude towards the female body, advancing the notion of a “strong family” and holding position against feminism. To illustrate, the government sought to control women's bodies in different ways by embracing conservative and morality-based attitudes towards the female body. First, government representatives suggested that women should have at least three children in 2008, and then condemned women who laughed out loud in public in 2014. It then sought to impose limitations on abortion and Caesarean sections in May 2012, making changes to the Bill of Reproductive Health (Radikal, 2012).

The idea of a “strong family” has long been promoted by the AKP government. As a clear evidence of this agenda, the name of the Ministry of Women and Family was changed with the Ministry of Family and Social Policy in 2011 and in 2018, the Ministry of Family and Social Policy was merged with the Ministry of Labour and Social Security, becoming the Ministry of Family, Labour and Social Services. The removal of “woman” from the name of the Ministry and substitution with “family” provided a strong indication of the approach of the government to women's issues. The restriction of women within the family unit and the identification of women with motherhood reinvigorated authoritarian gender norms, while the hostility shown toward feminism, and the denial of the equality of women and men was further confirmation of the authoritarian gender tendencies of the government.

The exclusionary attitude toward some CSOs, and particularly women's organisations who are critical of the government, also reflects the authoritarian stance of the AKP government. In such ways, the support provided to women's organisations by the AKP has been limited, and it can be seen to have instrumentalised women's organisations to legitimise its policies (Coşar and Yücesan-Özdemir 2012, 298; Coşar and Onbaşı 2008, 326). The AKP's policies have resulted in a “marginalization of voices that do not ascribe to the AKP's conservative ideology”, and the establishment its own women's CSOs (Doyle 2017, 11–12). In this sense, growth has been witnessed in a “counter-[feminist] movement of pro-family civil society organisations” that are dependent on the state (Negron-Gonzales 2016, 208), among which can be counted the Women and Democracy Association (KADEM). KADEM was established with the help of the AKP, and promote the idea of “gender justice” by holding the approach of complementarity of sexes and acknowledging of the natural distinctions between women and men with regard to Islam over “gender equality” (Yılmaz 2015, 112).

KADEM, with the strong support it receives from the AKP cadres, “massively expanded both the number of its branches and its sphere of activity geographically” (Koyuncu and Özman 2019, 729). As KADEM strengthened institutionally and politically, it started to dominate and monopolize Islamist women's activism in Turkey. Many Islamist women's organizations, including AKDER, began to operate within the orbit of KADEM, almost at the expense of their institutional independence. Hence, as important as the re-alignment that occurred between the government and women's CSOs, as Koyuncu and Özman (2019) indicate, has been the re-alignment of Islamist women CSOs that has taken place.

This paper aims to unravel how this current debate on gender justice versus gender equality, as well as the re-positioning among Islamist women's activism under the rising authoritarian gender climate, translate into the way Islamist women's CSOs frame issues. We believe this debate has the capacity not only to reproduce a duality between the rights-based and faith-based approaches to gender relations, i.e. secular feminists and Islamist women (Simge and Göker 2017, 273), but also among Islamist women (see Aydındağ 2019). This interest in Islamist CSOs as a case study topic is further supported by the current tendencies in literature to highlight the sharp divide between them.

Whereas some Islamist CSOs have lost their autonomy from the state, have reproduced the patriarchal gender order in close cooperation with the regime, and have been contributing to the success of the AKP by “redefining women's rights mainly from the conservative perspective and valuing women as mothers” (Özcan 2017, 173), there are also others who have been struggling to retain their autonomy and who criticize the

approach of gender justice (see Koyuncu and Özman, 2019). It is thus necessary to identify the varieties and divergences between Islamist CSOs through an analysis of two particular cases.

Method and Cases

This study uses a case study approach and a critical frame analysis method. The case study approach involves “a detailed examination of a single example” and “produces a type of context dependent knowledge” (Flyvbjerg 2006, 220-221). It includes “more detail, richness, completeness, and variance – that is, depth – for the unit of study” (Flyvbjerg 2011, 301; see Creswell 2014; Yin 2014). The main criticism directed at the case study approach is the non-generalisability of the research findings to other cases and to other populations (Bryman 2008, 55), however the key aim in this study is to make “an empirical enquiry that investigates a contemporary phenomenon in depth and within its real-life context” (Yin 2009, 13). Through a critical frame analysis, as a part of a discourse analysis, we seek further to identify the interpretive and conceptual meanings (discourses) that produce particular understandings of issues and events (Bacchi 2009, 22). Triandafyllidou and Fotiou (1998, 2) suggest that a “frame analysis is concerned with the negotiation and (re)construction of reality by social/political actors through the use of symbolic tools”, and following this tradition, much of the material analysed comes from interviews.

While a case study approach provides us with the opportunity to make a detailed analysis in which the complexity and variety within Islamist women's activism can be fully revealed, the critical frame analysis approach provides a framework for the exploration of the meaning-making processes of Islamist women activists, as well as the patterns and themes they employed to weave coherent frames related to women's issues in Turkey.

Our case study data is sourced from 19 in-depth interviews with Islamist women activists from two organisations located in Ankara and Istanbul in Turkey – 9 from AKDER and 10 from the BKP. The interviews were held in 2012 and 2018, with nine respondents from AKDER and ten from the BKP. Each interview took between 1 and 2 hours, and was structured to obtain demographic details; the respondents' history of activism; women's issues and problems; general questions about Turkey, including the main issues facing Turkish women, the Kurdish issue, the headscarf debate, the abortion campaign etc.; and the organizational structure of the CSOs. To support this data, documentation in the form of written sources and website materials produced by the women's groups were gathered.

The BKP and AKDER were established in 1995 and 1999, respectively. AKDER was founded to protest the headscarf ban implemented in 1997, with the founders being students who had been expelled from educational institutions and professionals who were denied employment because of their choice to wear a headscarf (AKDER n.d.). The BKP, on the other hand, was established to “disseminate alternative views as well as theoretical and practical solutions so as to develop the ideological, political, legal, social and economic existence of women in Turkey” (BKP n.d.). As an additional goal, they sought to address the problems faced by pious Muslim women stemming from established religious institutions and secularism that endorses patriarchy (BKP n.d.). Aside from struggling against the headscarf ban, both groups sought to raise awareness of all forms of social discrimination, with particular focus on the legal, economic, social and political empowerment of women (AKDER n.d.1). Both the BKP and AKDER joined the Penal Code and Civil Code Platforms that advocated change in the related legislation, and had a role in the Shadow reports of Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women (CEDAW). They regularly engaged in discussions with secular women regarding women's issues, although at certain times the headscarf ban has come up as a controversial issue.³ Unlike AKDER, the BKP focused on a broader range of issues by putting its support behind campaigns and protests against other forms of discrimination, rather than fighting only against the headscarf ban (Aslan Akman 2008, 85).

In 2018, while the BKP had retained both its advocacy and its autonomous position, AKDER has started to lose its independence, reducing the role of women's CSOs in advocacy. The latter today functions predominantly as a charity, albeit offering suggestions to the Ministry of Family, Labour and Social Services and some other state institutions regarding women's and family issues. That is to say, their activities are limited to social help and assistance. Coming to 2018, none of AKDER's activities were aimed directly at women's advocacy, while the BKP continued to be part of women's movement campaigns, emphasising their focus on women's rights rather than charitable works (Nurten 2018).⁴ They published their own public notices to raise public interest in politically sensitive issues. Currently, their organizational web page carries a condemnation of

the arrest and detainment of İlknur Üstün, who is a women's rights activist, for attending a meeting representing a Women's Coalition (BKP August 2017). They have also condemned the hate crimes against refugees and impunity for crimes against women (BKP July 2017), and monitor not only the 28 February coup d'état tribunals⁵, but also those involving child abuse. For the latter, they publish press releases, attend the trials and guide the victim's families, and have made numerous project applications with particular focus on female migrants and child abuse, but have to date been unsuccessful.

For the selection of interviewees, we first contacted a key member from each organisation and employed snowball technique to recruit more respondents. Within AKDER and the BKP, we spoke to women from a range of social backgrounds, of varying age, with mixed political experience, with diverse trajectories into women's rights activism and civil society, with diverse positions within their respective groups (such as the president, executive committee member and volunteers), from different professions, including medicine, accountancy and psychology. The respondents from AKDER were those whose activity in the Islamist movement stemmed from the unjust treatment they had received over the headscarf ban while attending university. Only three women from the BKP were active in a CSO, including trade unions, before becoming members of the BKP. Regarding their position in the organisation, we spoke to the president of each of the women's CSOs, and at least one representative of the executive committee in a decision-making position. The respondents were mostly educated professionals from middle-class backgrounds. In the 2012 sampling, while almost all of the women from AKDER were young, with a high proportion in their 20s and 30s, the women from the BKP tended to be in their late 40s. In 2018, the women from AKDER were around the age of 40, and those from the BKP were in their 50s.

Membership numbers of the organizations were similar in 2012 (AKDER 180; BKP 160), and women from two women's CSOs highlighted that after the lifting of headscarf ban, the number of active members diminished as most of the members were able to return to full-time work. Both organisations operate in a single city (the BKP in Ankara and AKDER in Istanbul), and both are open to national/international funding sources. The membership profile of the two organisations differs. Whereas the BKP has a more polyphonic structure, with members harbouring different political opinions, as underlined by all the respondents, AKDER has a more homogenous composition. They also differ in terms of their identity definition. While there are women in BKP who define themselves as feminists, none of the AKDER membership sympathizes with feminism or self-identifies as feminist. Moreover, whereas the BKP's income comes from membership fees, AKDER obtains donations as well as membership fees.

In the research process, we were keen to form non-hierarchical and reciprocal relationships with our respondents to ensure openness and transparency, and to avoid taking a traditional approach to research that emphasises "objectivity, efficiency, separateness and distance" (Reinharz 1992, 24; Ackerly and True 2010). Despite some obstacles against forming a totally equal relationship with the respondents, we remained considerate to feminist research ethics in the interview process by introducing ourselves and our research, asking their consent to be part of this project via an ethics form, guaranteeing confidentiality of the data and anonymising their names.

Deconstruction and Re-Construction of Feminist Frames

Conceptualizing themselves as legitimate representatives of women's interests, both AKDER and the BKP engage in issues in the domain of feminist organisations. This section of the paper explores these issues to understand their framing of the concepts of gender and gender equality, motherhood and work-life balance, which surfaced as the most important issues during the interviews.

In 2012 and 2018, both AKDER and BKP underlined the importance and recognition of the concept of *gender* in their organisations. Perihan (2012) from AKDER stated, "I care very much about the concept of gender, as there is no single womanhood nor single manhood on the world. These are the concepts that are created through politics and economy." In a similar vein, Begüm (2012) from the BKP explains the difference between sex and gender in order to point out the social constitution of gender.

While in 2012 both CSOs displayed similar constructivist understandings of gender, by 2018 we started to see changes in how they framed the concept. Whereas the BKP maintained its comprehension of the concept from 2012 to 2018, in AKDER, a clear shift was noted in the meaning attached to gender. Drifting away from understanding gender as a social construction, AKDER, by 2018, had started to differentiate between womanhood and manhood only on biological grounds.

This shift in the framing of the concept directly translates into their understanding of *gender equality*. While in 2012, almost all of the interviewees underscored the importance of gender equality, by 2018, a clear shift away from the feminist understanding of equality had come to be observed in the conservative concept of gender complementarity. In the words of Perihan from AKDER in 2012:

“Some people take the easy way out by stating that God created man and woman differently, so there cannot be equality. This idea is not appropriate. There is equality because God recognises man and woman in equally in the first place, and says supremacy comes through devotion (*taqwa*), not biology.”

Perihan's response to the meaning of gender equality is that it is “realised before God”. This is equality conceived primarily in religious terms, which is a different understanding of either formal or substantive equality held by feminists of different persuasions. Albeit in a religious frame, Perihan still uses the term equality and tries to avoid the biological understanding of equality. Yet, in the 2018 interviews, almost all of the respondents from AKDER stated that the concept of gender equality did not fit their positioning: “Of course, for us, justice precedes equality” (Yasemin 2018). AKDER reformulates the feminist definition of the concept of gender equality, replacing it with gender justice. In doing so, they framed the narrative of equality as a hegemonic narrative that is not in confluence with “the religious or cultural traditions in Turkey”, but rather something that is imposed by the West (Yasemin 2018).

The suggestion that equality and sameness mean the same thing has long been contested among feminist scholars and activists, continuing into the present day. This kind of understanding has produced a dichotomy between “equality” and “difference” and constructs them as opposing terms (Scott 1988). The discursive shift that is noticeable in the AKDER interviews reignites this intense debate on “equality versus difference”, and reflects an attempt to equate “equality” with “sameness” while attending to the political context in which this issue has become prominent. As Diner (2018) puts it: “One of the most important conduits that the AKP leadership uses to create and disseminate its discourse on gender in line with their religious and conservative worldview is civil society organisations.” With its place in the gender justice vs. gender equality debate, AKDER is located among the conveners of this new gender discourse of the ruling regime. As such, it reframes gender and gender equality in a way that resonates not only culturally, but also politically with the ruling regime.

In contrast to this narration of gender equality by AKDER, Berrin Sönmez, one of the founding members of the BKP, wrote in a November 2018 news article that comprehending and presenting equality and justice as substituting concepts was clear evidence of the desire to sustain the hegemonic patriarchy beneath (Gazete Duvar, November 2018). In a similar vein, Aysun from the BKP contends as follows:

“Woman and man are not the same. No people are the same in that regard. When we say equality between man and woman, we do not refer to sameness but being equal in term of rights. We are talking about a right-based equality.”

Another important issue that surfaced during the field research was *motherhood*. Although motherhood has been among the key categories of contestation between feminists and Islamists, the findings of the field research found the issue to be a source of conflict between the two CSOs in 2018.

Derived from the biological understanding of femininity, AKDER underscores the importance of motherhood as the defining feature of, femininity while the BKP embraces a more critical stance towards this maternal understanding, but without denying the importance of motherhood. In the words of Ayşe (2018) from the BKP: “We do not have problems with the emphasis on motherhood. We are all mothers. That said, I criticise such claims as ‘women who reject motherhood are incomplete’.” To a certain extent, Ayşe's approach could be seen as a criticism of the glorification of motherhood and its equation with womanhood, as reinforced by the AKP government(s) (Çelik 2014, 5). More concretely, President Erdoğan has often spoken publicly against equality between men and women, and his support of complementarity between the two sexes (Kandiyoti 2011).

The meaning attached to motherhood also factors in the way in which these two CSOs frame the work-life balance issue. At the heart of AKDER's debates regarding the most pressing problem among women in Turkey lies in the tension arising out of the tension between motherhood and work. Pinar (2018) from AKDER

contents:

“Women have too many responsibilities, too much burden. We are primarily mothers. It is in our nature. However, we are also working. For the last 15 years in particular, more and more women have been participating in the labour force. When I look around, I see lots of women overwhelmed by the responsibilities of work and family.”

AKDER’s understanding is grounded in the belief that women should be the main caregivers, and should put their children’s needs above their own, which is referred to as “the ideology of intensive motherhood” by Sharon Hays (1996, 9). AKDER employs the gender justice vs. gender equality debate to ease this tension between work and family. Regulations should comply with the *fitrat*⁶ of woman, being her essential role in society and the family as mothers and wives, requiring not equality but justice. This means obtaining “the right to work part-time with a full-time salary” (Göknur 2018).

The problem definition is a way of setting out a problem and “a judgement about the problematic situation”. It involves possible solutions, and also “highlights certain features and ignores others” (Mayer, Ajanovic and Sauer 2014, 253). Through addressing the right to engage in part-time work as the most pressing problem of women in Turkey, AKDER does not only set out the most pressing problem of women in Turkey as right to part-time working but also ignores other problems of women in Turkey including gender-based violence, discrimination etc. Presenting their problems within the mothers’ interest frames, AKDER maintains religio-conservative views about family dynamics and structures, and promotes conservative conceptualisations about the role of women not only in the family, but also in society.

In contrast to AKDER’s narrative, the BKP is concerned with the regulation of “part-time work”, with an objection grounded on the idea that by granting women the right to work part-time, the state is pulling women away from a working life (public space) and restricting them to the home (private space). The “solution” frames reveal striking differences between the organisations. Rather than the right to part-time work, almost all women from the BKP suggest that the state should take its responsibilities to support families by evoking the mechanisms of paternity leave, financial state support, etc. Aysun (2018) from the BKP underlined her worries about whether she would be able to return to work life after raising two children. Contrary to AKDER’s presentation of their demands for part-time work as being in the mother’s interest, all of the women from the BKP were highly critical of the glorification of motherhood and family. In referencing Islam Nurten (2018) from the BKP, the respondents from the group voiced strong opposition to the idea that “the family is sacred, the women’s role in the family is sacred and the main mission of women is to preserve the family”. Nurten provided details of the BKP’s plan to carry out research, and to deconstruct and replace this view with one in which women are not the only one taking responsibility in the family, and are thus able to work full-time.

AKDER in 2012 held a significantly critical position not only in terms of femininity, but also in defining the major problems faced by women in Turkey. While the promotion of a certain image of motherhood, in compliance with the traditional division of labour, was questioned and criticised, the respondents underlined the individuality of women. Moreover, the pressure on women who do not fit into the expected identity categories was listed among the most pressing problems among women.

In addition to the headscarf ban, gender-based discrimination, access to education, labour force participation and equality were identified as the leading problems faced by women in 2012 among the respondents from AKDER. Furthermore, all of the respondents from both organisations underscored that although the organisation had been established to mobilise against the headscarf ban, while engaged in that process, they started to “realise and fight not only discrimination emanating from the ban, but from being woman” (Göknur 2012). In the problem definition penned by AKDER in 2012, there is no mention of the right to work part-time, dwelling rather on the principle of equality. “My biggest dream for all women is for them to gain equality with men in every respect” (Serap 2012).

While in 2012 the frames that AKDER made use of were quite in tune with the feminist framing, in the post-headscarf era it has come to align with anti-feminist frames at the expense of women’s individual rights. Furthermore, they have levelled criticism at feminism for producing a homogenous image of women that ignores and devalues those who do not work. Serap (2018) from AKDER claims that “there is an imposition in the world, and Turkey has taken its share. A woman has to contribute to her family to be valued.” AKDER, in 2018, states that their aim is to raise awareness and to increase options for women by creating a social and

political climate that values stay-at-home mothering. According to AKDER, feminists are to be blamed for limiting the choices available to women and making mothers think that they have to be “superwomen” (Zeynep 2018) if they are to achieve balance between work and the family.

As a prominent Islamist women's CSO proclaiming these views, the two groups both play unique and critical roles in the construction of public meaning about motherhood and the role of women in the family and the workforce, while also defining the problems faced by women. Engaging in debates on the subject of motherhood enables AKDER to speak of the needs of religious women who are attempting to balance work and family life, while reinforcing the political messages of the ruling regime about what constitutes ideal mothering, legitimising also the division of labour within the family.

The BKP, on the other hand, remains at the outskirts of this debate, identifying the rising violence, the prevailing patriarchy and poverty as the most important problems faced by women in Turkey. They also mention “the retreat from the acquired rights of women” (Begüm 2018). Their critical position of gender policies and their discourse place the organisation in a disadvantaged position in efforts to shape government gender policies, unlike with AKDER. As Aysun (2018) from the BKP confides: “when we voice our criticisms of the prevailing policies and discourses pertaining to gender, we are accused of being opposed to Islamic and traditional values”. As such, we see AKDER in 2018 referencing issues using a religio-conservative language in line with the government, while the BKP articulates its narratives grounded in line with feminist frames. AKDER is a women's CSO in which women are the major actors and leaders, but not champions of equal rights. AKDER rather seeks to protect the role of women in motherhood and care giving within the confines of traditional division of labour (Gouws 2015). The BKP presents arguments that parallel feminism, but that also resonate with its social conservative base.

Conclusion

As Bacchi (2018) suggests, frames and problem definitions “are never exogenous to (outside of) social and political practices. Problems are *produced* as particular sorts of problems”. Attending to this requires “considering the meanings of concepts in terms of the specific projects to which they are attached”. Through the narratives of both AKDER and the BKP, it is expressed what it means to be a woman, an Islamist woman and a mother, based on their individual values and ideologies regarding gender roles, at the same time operating within the political contexts in which they must contend. In order to reflect on the dialogic relationship between context and frames, this study compares their framing and reframing of gender and gender equality, as well as their problem definitions, in 2012 and 2018.

In 2012, the BKP and AKDER converged in their approaches to gender, gender equality, feminism and the problems faced by women in Turkey. While emphasising the importance of gender equality, the way they framed women's issues, such as motherhood and work-life balance, not only resonated with each other, but also with the feminist line.

However, by 2018, the framing and problem definition of these two CSOs had come to demonstrate striking differences. Embracing an understanding rests on the biological gender differences between men and women, AKDER came to claim that women required specifically designed public policies to help them fulfil their traditional gender roles. This was considerably in tune with the ruling regime's advocacy of gender justice over gender equality, and contrasted AKDER's own framing in 2012. The suggested “solution” promotes the strengthening of the family as the main response to the “problems” constructed in the increasing authoritarian gender climate in 2018's Turkey. Even the concepts of gender and gender equality become futile because questions of gender equality are mostly trimmed down to statements about women who are naturally connected to the family. “In effect, women's policy disappears and is replaced by a discourse promoting policies designed to foster (mothers in) families with children” (Mayer *et al.* 2014, 256). After launching to mobilise people against the headscarf ban at its outset, AKDER's growing engagement with the feminist movement in the process resulted in a convergence between the tone of the demands of AKDER and its feminist ideas, and the articulation of a complex set of arguments beyond the headscarf issue. After the lifting of the headscarf ban, however, we can observe a clear retreat from the feminist frames adopted in 2012 that was manifested also in the changes of the membership profile and the activities in which it was engaged.

The BKP followed a different path to AKDER. From 2012 to 2018, it has continued to challenge the patriarchy, uses feminist frames and maintains an oppositional position vis-à-vis the patriarchal government

policies. Under the rising authoritarian gender climate in the country, the organisation maintains its critical stance in questioning and opposing the prevailing values and policies.

The opposing trajectories of these two Islamist CSOs shows that rather than religious identity, it is their position vis-à-vis patriarchy and feminism that shape their framing and problem definition. From the perspective of Arat (2016, 128), who says of Islamist women that “their criticism of patriarchal government policies or rhetoric serves as a test of their courage or commitment to gender rights”, we observe not only a divergence, but also a rift in the case of the BKP and AKDER.



¹When “Islam became more visible and powerful in the public and political realm, the state repressed it as a threat to secular order” (Turam 2008, 479). One of the consequences of this was the outlawing of the Welfare Party by the Constitutional Court in January 1998 after the February 28th coup d’etat.

²Despite the fact that judges, prosecutors, military and police officers were barred from the regulation at that moment, the headscarf ban was revoked for judges and prosecutors in 2015, for police officers in 2016 and for military officers in 2017.

³In CEDAW Civil Society Forum in 2003, a group of women from the BKP demanded the CEDAW Committee include the headscarf ban in their report (Kazete 2003).

⁴All of the respondents’ names used are pseudonyms.

⁵AKDER organized some events on February 28th coup d’etat for catching attention of the public to this matter and monitored tribunals of the coup. AKDER also formed a commission on 28 February, of which targets to bind up the wounds and rehabilitate the headscarved women who were displaced from their education and working life.

⁶The essence that all human beings obtained by the creation, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fitrat>.

Bibliography

Acar, F. “Women in the Ideology of Islamic Revivalism in Turkey: Three Islamic Women's Journals,” *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics, and the Literature in a Secular State*, ed. R. Tapper (London: I.B. Tauris, 1991), 280-303.

AKDER. Headscarf Ban in Turkey: A Unique Case of Discrimination against Women. Pamphlet collected from AKDER office, Istanbul (No date).

AKDER. Başörtüsü Yasağı Açık bir Ayrımcılıktır [Headscarf Ban is an Obvious Discrimination]. Pamphlet collected from AKDER office, AKDER, Istanbul (No date1).

Ackerly, B. and J. True. *Doing Feminist Research in Political and Social Science* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010).

Arat, Y. *Rethinking Islam and Liberal Democracy: Islamist Women in Turkish Politics* (Albany: State University of New York, 2005).

Arat, Y. “Islamist Women and Feminist Concerns in Contemporary Turkey,” *Frontiers: A Journal of Women Studies* 37, no. 3 (2016): 125-150.

Aslan Akman, C. “Sivil Toplumun Yeni Aktörleri Olarak İslami Eğilimli Kadın Dernekleri,” *Toplum ve Demokrasi* 2, no. 4 (2008): 71-90.

Aslan Akman, C. “Islamic Women’s Ordeal with the New Face(s) of Patriarchy in Power: Divergence or Convergence over Expanding Women’s Citizenship?,” *Gendered Identities: Criticizing Patriarchy in Turkey*, ed. R. Ösgür Dönmez and F. Ahu Özmen, (Lexington Books, Plymouth, 2013), 113-145.

Ayata, A. and F. Tütüncü. “Party Politics of the AKP (2002–2007) and the Predicaments of Women at the Intersection of the Westernist, Islamist and Feminist Discourses in Turkey,” *British Journal of Middle Eastern Studies* 35, no. 3 (2008): 363-384.

Aydındağ, D. “The Evolution and Intersection of Academic and Popular Islamic Feminism in Turkey,” *Religacion* 4, no. 19 (2019): 1026-1034.

Bacchi, C, “Comparing Framing, Problem Definition and WPR,” 2 April 2018, <https://carolbacchi.com/2018/04/02/comparing-framing-problem-definition-and-wpr/> (accessed March 29, 2020).

Bacchi, C. “The Issue of Intentionality in Frame Theory: The Need for Reflexive Framing,” *The Discursive Politics of Gender Equality: Stretching, Bending and Policymaking*, ed. Lombardo et. al (Oxon: Routledge, 2009), 19-36.

Baker, M. *Translation and Conflict: A Narrative Account* (London and New York: Routledge, 2006).

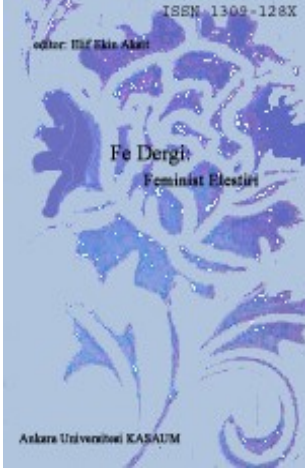
BKP. Başkent Kadın Platformu [The Capital City Women’s Platform], Pamphlet collected at The Capital City Women’s Platform Office, The Capital City Women’s Platform, Ankara (No date).

BKP. “Hak Savunuculuğu Suç Değil Erdem [Advocay is not a crime, but virtue], 26 August 2017, <http://www.baskentkadın.org/tr/?p=1012> (accessed: November 13, 2018).

- BKP "Göçmenlere Karşı Yapılan Nefret Söyleminin ve Kadınlara Karşı İşlenen Suçların Cezasız Kalmasının Bir Sonucu Olan Emami Er-rahman Cinayetini Esefle Kınıyor ve Emami için Adalet İstiyoruz [We regret the murder of Emami er-rahman, a consequence of the hate speech against immigrants and the impunity of crimes committed against women, and we seek justice for Emami]," 15 July 2017, <http://www.baskentkadin.org/tr/?p=981> (accessed: 13 November 2018).
- Bora, A. and A. Günel (ed.). *90'larda Türkiye'de Feminizm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002).
- Bryman, A. *Social Research Methods* (Oxford: Oxford University Press, 2008).
- Coşar, S. and G. Yücesan-Özdemir. "Hearing the Silence of Violence: Neoliberalism and Islamist Politics under the AKP Governments," *Silent Violence: Neoliberalism, Islamist Politics and the AKP Years in Turkey*, ed. S. Coşar and G. Yücesan-Özdemir (Ottawa: Red Quill Books, 2012), 295-327.
- Coşar, S. and F.G. Onbaşı. "Women's Movement in Turkey at a Crossroads: From Women's Rights Advocacy to Feminism," *South European Society and Politics* 13, no. 3 (2008): 325-344.
- Çayır, K. "İslamcı Bir Sivil Toplum Örgütü: Gökkuşluğu İstanbul Kadın Platformu (An Islamist Non-governmental Organization: Rainbow Women Platform)," *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri (Islam in Public: New Visibilities and New Imageries)*, ed. N. Göle (İstanbul: Metis Yayınları, 2000).
- Çelik, A.B. "A Holistic Approach to Violence: Women Parliamentarians' Understanding of Violence against Women and Violence in the Kurdish Issue in Turkey," *European Journal of Women's Studies* 23, no. 1 (2014): 1-17.
- Diner, Ç. "Gender Politics and GONGOs in Turkey," *Turkish Policy Quarterly* 16, no. 4 (2018): 101-108.
- Diner, Ç . and Ş. Toktaş. "Waves of Feminism in Turkey: Kemalist, Islamist and Kurdish Women's Movements in an Era of Globalization," *Journal of Balkan and Near Eastern Studies* 12, no. 1 (2010): 41-57.
- Dombos, T., Krizsan, A., Verloo, M. and V. Zentai, V. "Critical Frame Analysis: A Comparative Methodology for the 'Quality in Gender+ Equality Policies' (QUING) Project," *Working Paper Series*, Center for Policy Studies (Budapest: Central European University Press, 2012).
- Doyle, J. D. "Government Co-option of Civil Society: Exploring the AKP's Role within Turkish Women's CSOs," *Democratization* 25, no. 3 (2017): 1-19.
- Flyvbjerg, B. "Five Misunderstandings about Case-Study Research," *Qualitative Inquiry* 12, no. 2 (2006): 219-245.
- Gouws, A. "Unpacking the Difference between Feminist and Women's Movements in Africa," *The Conversation*. 9 August 2015, <http://theconversation.com/unpacking-the-difference-between-feminist-and-womens-movements-in-africa-45258> (accessed: December 22, 2019).
- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fitrat> (accessed: May 6, 2019).
- Kandiyoti, D. "Disentangling Religion and Politics: Whither Gender Equality," *IDS Bulletin* 42, no. 1 (2011): 10-14.
- Korteweg, A. C. and G. Yurdakul. *The Headscarf Debates: Conflicts of National Belonging* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2014).
- Koyuncu, B. and A. Özman. "The Confrontation of "Gender Equality" and "Gender Justice" in Turkey in the post 2011 Period: Women and Democracy Association (KADEM)," 20 (2019): 728-753.
- Lombardo, E., Meier, P. and M. Verloo (ed.). *The Discursive Politics of Gender Equality: Stretching, Bending and Policymaking* (Oxon: Routledge, 2009).
- Marshall, G. A. "Ideology, Progress, and Dialogue: A Comparison of Feminist and Islamist Women's Approaches to the Issues of Head Covering and Work in Turkey," *Gender & Society* 19, no. 1 (2005): 104-120.
- Marshall, G. A. "A Question of Compatibility: Feminism and Islam in Turkey," *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 17, no. 3 (2008): 223-238.
- Mayer, S., Ajanovic, E. and B. Sauer, B. "Intersections and Inconsistencies. Framing Gender in Right-Wing Populist Discourses in Austria," *NORA - Nordic Journal of Feminist and Gender Research* 22, no. 4 (2014): 250-266.

- Negron-Gonzales, M. "The Feminist Movement during the AKP Era in Turkey: Challenges and Opportunities," *Middle Eastern Studies* 52, no. 2 (2016): 198-214.
- Özcan E. "Conservative Women in Power: A New Predicament for Transnational Feminist Media Research," *Feminist Approaches to Media Theory and Research* ed. Harp D., Loke J. and I. Bachmann I. (Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018), 167-181.
- Özcan E. *Mainstreaming the Headscarf: Islamist Politics and Women in the Turkish Media* (London: I.B. Tauris Publishers, 2019).
- Özçetin, H. "Breaking the Silence': The Religious Muslim Women's Movement in Turkey," *Journal of International Women's Studies* 11, no. 1 (2009): 106-119.
- Özgür Keysan, A. and Z. Özdemir. "Two Islamist Women's CSOs Between Opposition and Partisanship," *Asian Journal of Women's Studies* 26, No. 3 (2020): 301-325.
- Reinharz, S. *Feminist Methods in Social Research* (Oxford: Oxford University Press, 1992).
- Saktanber, A. *Living Islam: Women, Religion and the Politicization of Culture in Turkey* (London: I.B. Tauris Publishers, 2002).
- Scott, J. "Deconstructing Equality-versus-Difference: Or, the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism," *Feminist Studies* 14, no. 1 (1988): 32-50.
- Simga, H. and G. Z. Göker. "Whither feminist alliance? Secular Feminists and Islamist Women in Turkey," *Asian Journal of Women's Studies* 23, no. 3 (2017): 273-293.
- Sorrells, K. & S. Sekimoto. *Globalizing Intercultural Communication: A Reader* (California: Sage Publications, 2016).
- Sönmez, B., "Sosyo-klinik Arıza Olarak Eşitlik ve Adalet Karşıtlığı," *Gazete Duvar*, 27 November 2018, <https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2018/11/27/sosyo-klinik-ariza-olarak-esitlik-ve-adalet-karsitligi/> (accessed November 20, 2019).
- Triandafyllidou, A. and A. Fotiou. "Sustainability and Modernity in the European Union: A Frame Theory Approach to Policy-making," *Sociological Research Online* 3, no. 1 (1998): 1-20.
- Turam, B. "Turkish Women Divided by Politics," *International Feminist Journal of Politics* 10, no. 4 (2008): 475-494.
- Yılmaz, E. S. A. "A New Momentum: Gender Justice in the Women's Movement," *Turkish Policy Quarterly* 13, no. 4 (2015): 107-115.

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



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 12, Sayı 2
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

The Awakening of the Locked Up Female Body in That Scorching Season of Youth

Muzaffer Derya Nazlıpınar Subaşı

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 20 Aralık 2020

Yazı Gönderim Tarihi: 01.10.2020

Yazı Kabul Tarihi: 04.11.2020

Bu makaleyi alıntılanmak için: Muzaffer Derya Nazlıpınar Subaşı, “**The Awakening of the Locked Up Female Body in That Scorching Season of Youth**” *Fe Dergi* 12, no. 2 (2020), 141-148.

URL: http://cins.ankara.edu.tr/24_11.pdf

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

The Awakening of the Locked Up Female Body in That Scorching Season of Youth**

Muzaffer Derya Nazlıpınar Subaşı*

The dichotomies of 'self/other', 'subject/object', 'mind/body', 'reason/emotion' and 'materiality/rationality', having been initiated and systematized by Plato and Aristotle respectively, and accepted as 'Cartesian Duality' with the ideas of French philosopher René Descartes, have been gradually turned into strongly established binary opposition of 'male/female' by patriarchal societies. This transformation process deriving from female body and sexuality has defined and marginalized woman in accordance with androcentric terms and imprisoned her within patriarchal constraints. Women and women writers, aiming to subvert male hegemony, have been in a struggle for articulating the unspoken female body and sexuality, and giving voice to muted fellows with the required words and awareness. Erendiz Atasü, knowing all the difficulties and limitations as a woman and a woman writer in a patriarchal society, is one of those women writers seeking alternative ways to change women's constructed submissive and secondary position. In accordance with those considerations, Atasü strives for transcending beyond long-established gender dichotomies emanated from primary 'male/female' opposition and emphasizes the significance of unshackling and de(con)structing the phallogocentric discourses and unspoken taboos in regard to female body and experiences. In this respect, based on the theories of post-structuralist feminism, this study analyzes Atasü's poetic work, *That Scorching Season of Youth*, and aims to prove how women can establish a new, female-oriented tradition that will allow, justify and acknowledge their female existence through the rejecting the constructed phallogocentric discourses and hierarchical binary oppositions.

Anahtar Kelimeler: female body and sexuality, phallogocentric discourse, de(con)struction, mind-body, unspoken

Kilitler Altına Alınmış Kadın Bedeninin Gençliğin O Yakıcı Mevsimi'nde Uyanışı

Platon ile başlayıp, Aristoteles ile sistematik hale gelen ve Fransız filozof René Descartes ile birlikte 'Kartezyen Düalizmi' olarak kabul edilen 'ben/öteki', 'özne/nesne', 'zihin/beden', 'mantık/duygu' ve 'maddesellik/rasyonellik' dikotomileri, ataerkil toplumlarca zamanla 'eril/dişil' karşıtlığına dönüştürülmüştür. Kadın bedeni ve cinselliği üzerinden gerçekleşmiş bu dönüşüm süreci kadını erkek bakış açısıyla tanımlayarak ötekileştirmiş ve ataerkil sınırlandırmalar içinde tutsak etmiştir. Bu esareten kurtulabilmenin arayışı içerisinde kadınlar ve kadın yazarlar, silikleştirilen bedenlerini ve dillendiril(e)meyen cinselliklerini dile getirme, zorunlu bir sessizliğe hapsedilen hemcinslerine ihtiyaç duydukları sözcükleri ve farkındalığı sağlayabilme çabası içine girmişlerdir. Kadın bedeni ve cinselliğini erkek egemen kültürün sınırlayıcılığı nedeniyle dile getirmenin zorluklarının bir kadın ve kadın yazar olarak bilincinde olan Erendiz Atasü, kadınların oluşturulan itaatkâr ve ikincil konumlarını değiştirmenin alternatif yollarını arayan öncü kadın yazarlardan biridir. Bu düşünceler doğrultusunda Atasü, kökleş(tiril)miş 'eril/dişil' karşıtlığı sınırlandırmalarının ötesine geçmek için çaba sarf etmekte ve kadın bedeni ve cinselliği üzerinden oluşturulmuş fallosentrik söylemleri ve dillendiril(e)meyen tabuları yıkmanın ve yeniden yapılandırmanın önemini vurgulamaktadır. Bu bağlamda, bu çalışma post-yapısalcı feminizmin kuramlarını temel alarak Atasü'nün *Gençliğin O Yakıcı Mevsimi* adlı şiirsel eserini incelemiş ve bu eser doğrultusunda, kadınların kendileri için oluşturulmuş fallosentrik söylemleri ve hiyerarşik ikilemleri reddederek, nasıl zihin, beden ve cinsellikleri ile varlıklarını onaylayan, doğrulayan ve kabul eden yeni bir kadın geleneği oluşturabileceklerini kanıtlamayı amaçlamıştır.

*This study is based on the fourth chapter of the author's Ph.D dissertation.

*All translations from the Turkish works belong to the author unless otherwise noted.

*Assistant Prof. Dr., KütaHYa Dumlupınar University, Department of English Translation and Interpreting, derya.nazlipinar@dpu.edu.tr, orcid.org/0000-0002-0798-1142, Yazı Gönderim Tarihi: 01.10.2020, Yazı Kabul Tarihi: 04.11.2020

Keywords: kadın bedeni ve cinselliği, fallosentrik söylem, yeniden yapılandırma, zihin-beden, dillendiril(e)meyen

Giriş

Like every man, woman also has a body; however, her body does not belong to her. In fact, as Simone de Beauvoir has clarified in *The Second Sex*, “[a woman’s body] is something other than herself” (1989, 61) since it is defined and shaped in conformity with male needs and desires. Therefore, learning to discipline their bodies according to ideologies and norms of patriarchy, women neglect their inner voices and struggle hard for achieving the patriarchally constructed feminine ideal, which is ‘a self-sacrificing mother, a faithful wife and unpaid worker, mostly satisfying the sexual desires of her husband, and a bearer of the moral values of the family’. In fact, women have no choice but accept their sanctioned inferiority and sexual submission, because their female bodies have defined as deficient and inferior for a long time in accordance with the idea that the female is an imperfect copy of the male, the original and superior sex. Actually, the widespread acceptance of this false judgment has emanated from the Aristotelian taxonomy, where women were considered as impotent males as they were just able to provide their flesh for reproduction, unlike men supplying the semen – the soul. To Aristotle, as asserted in his *Generation of Animals*, “the male is the active partner, the one which originates movement, and the female *qua* female is the passive one, surely what the female contributes to the semen of the male will be not semen but material” (Aristotle 1943, 111) (emphasis in original). Thus, for Aristotle, the sole function of woman is to serve her ‘matter/body’ to man, to the ‘contributor of form/soul’. In this way, women’s subordination is justified based on their natural ‘deficiency’.

Basing its argument on the works and issues stated by Aristotle, Christian theologians have taken the dichotomies of ‘body/mind’ and ‘materiality/rationality’ to extremes and legitimized the belief that the female is a deformed male in body and in mind. To be able to make their claims accepted and honored, they have “associated femaleness with fallen humanity and a distortion of the perfect (male) soul” (Kamitsuka 2004, 198) through the Genesis creation story. Women bearing all the responsibility for the consequential damage of the fall because of their innate deficiency have continued to be oppressed in later periods. With the Cartesian tradition, promoting and perpetuating a sexual dualism through masculinizing the ‘mind’ and feminizing the ‘body’, women have acknowledged the authority and domination of men, and internalized the phallogocentric discourse claiming that women are defective in body and degraded in mind.

Hence, through those phallogocentric ideologies and man-made definitions of women, the female body gradually becomes the site of the “ideological construction of femininity [...] insisting that all women aspire to a coercive standardized ideal” (Jaggar&Bordo 1989, 16), which can be summarized as a passive and silent ‘vessel’ for male seed and male line without any rationality, as Barbara Omolade summarizes in the following quotation:

... her head and her heart were separated from her back and her hands and divided from her womb and vagina. Her back and her muscles were pressed into field labor where she was forced to work [...] like men. Her hands were demanded to nurse and nurture the [...] man and his family ... Her vagina, used for his sexual pleasure, was the gateway to the womb, which was his place of capital investment being the sex and the resulting child, the accumulated surplus (1983, 354).

However, women can choose not to believe those phallogocentrically constructed ideologies of ‘HIStory’, but write ‘HERstory’, a term coined by Annette Kolodny, who believes that women and men experience the world in a different way; therefore, women have to reconstruct the history of women and tell ‘herstory’ (1996, 175). Through those female-oriented stories, women can adopt new consciousness by de(con)structing the patriarchal accusations that the female of the species is inherently flawed. Erendiz Atasü, a prolific Turkish feminist writer, highlighting the private world of feminine consciousness and sexuality, is among those women struggling for de(con)structing the dictations of patriarchy that force women to be the inferior ‘others’ of men. She asserts that women can transcend patriarchal boundaries between ‘body/mind, female/male and self/other’; in other words, they can reject the dichotomous distinction of Cartesian rationality

that assigns dominance to the masculine at the expense of the feminine. For Atasü, the masculinization of the mind and thought and the feminization of body and emotions destroy the wholeness of female existence and “split [it] up in such a way that her body, mind, willpower and consciousness are ignored” (2009: vii). Having those considerations in her mind, Erendiz Atasü focuses on the self-discovery process of a young woman, AyşeAysu, in *Gençliğin O Yakıcı Mevsimi (That Scorching Season of Youth)* (1999). Feeling her body objectified and reduced to a controllable form for male desire, AyşeAysu loses her mind/body unity. She cannot decide which to choose within a split identity: is she the virtuous and sexless ‘Ayşe’, shaped by her ‘mind’, or the unchaste and vamp ‘Aysu’, living in a ‘body’ defined by male dominant ideologies? Will she be able to reject all the rigid patriarchal binaries and succeed in becoming a whole woman, ‘AyşeAysu’, with her mind and body? The following section aims to find answers to those questions.

Re-discovery of the female body in *That Scorching Season of Youth*

That Scorching Season of Youth (SSY, henceforth), the second novel of Erendiz Atasü, is a poetic work where the suppressed, censored and ‘locked up female body’ starts to speak out freely, rather than following the phallogocentric rules of the ‘Father’s language’. This novel focuses on the sexual experiences of a female body, through which women and women writers try to utter what has remained unspoken so far, despite men and male writers regarding the explicit expression of sexual experiences of a female body as demonic and uncontrolled lust. During these sexual experiences of a female body, Erendiz Atasü has created real female characters who hold no fears of pursuing their sexual desires unlike the ones that have been defined and illustrated by male writers as something “veiled in an impenetrable obscurity owing to their conventional secretiveness and insincerity” (Freud 1971, 63). Thus, AyşeAysu and Tomris, the female protagonists of the novel, are considered a bit strange and mysterious within the male-dominant society as they defy their prescribed gender roles, thereby feeling alone and insecure. These two highbrow women, having medical educations and good careers, have realized that it is high time they nourished their bodies as well as their minds. Therefore, they plunge into a quest to be in touch with their bodies autonomously. In this quest, sexual needs and desires take first place unlike their predecessors. However, it is difficult for these women, whose bodies have been denied and ignored for ages, to “have sexual intercourse *and* get sexual maturity without sensual confusion and contradiction, *because*, dilemmas mark the development process of the literary novel characters – either female or male” (Menteşe 2000, 11-15) (emphasis mine). These dilemmas that emanate from ‘mind-body’ dualism are effectually displayed through ‘AyşeAysu’, who evokes two different women in one body: ‘Ayşe’ is the traditional and ‘Aysu’ is the modern one. Erendiz Atasü, with this deliberate choice, aims to draw the reader’s attention to the fact that women have acquiesced and internalized mind and body conflicts through male discourses, dictations or more precisely, all forms of male-domination over the female individuals. Ayşe, representing the traditional and rational side, aspires to start a relationship with her colleague, Fethi, who is about to divorce his wife. However, she feels awkwardly bashful, as it is put in the following:

It is so difficult for a bashful woman to reach a man... First, while crossing the bridge from childhood to youth, you are caught up and isolated in a cell built up by tales and rhymes of chastity. Next, they expect you to walk out of the quarantine as a pleasant, smiling woman (SSY, 58 – 59).

That smiling woman is ‘Aysu’, evoking the female body and sexuality. Aysu, who never fears love and its fleshly desires, silences ‘Ayşe’ and suppresses all her dreads. The desires of the ‘body’ override the ‘mind’, and AyşeAysu “realize[s] her breasts aching with a sudden revival ... the fathomless and dormant silence moving ...” (SSY, 35) as soon as she sees Fethi, who is “a smiling brunette man, like a sun, with a slender and graceful build” (SSY, 35). Then, she “notice[s] that agonizing desire, creeping into her perineum through the thighs... stuck between the smoldering coal shed and the ice crystal” (SSY, 12). For once, AyşeAysu will not ignore her fleshly desires, unlike her predecessors. She is determined to try her best not to lose that long-expected “body and mind” (SSY, 61) unity, by messing around “membranous thresholds” (SSY, 60), because she believes wholeheartedly in the equality of men and women in “this sensual dream ...stirr[ing] like a groundswell in depth” (SSY, 29). AyşeAysu, having a new lease on her life, thinks that “their bodies *are able to* remove all former prejudices” (SSY, 29) (emphasis mine), and articulate the unspoken desires. Unfortunately, before long, she has come to realize sadly that Fethi “*cannot* notice the upheavals going on in [her] body” (emphasis mine) because of “the hunger raging in his own flesh” (SSY, 37). Despite upholding the gender

equality within the society, Fethi finds AyşeAysu too ‘demanding’, as she also aspires to “touch [him]” (SSY, 74) by following the desires and passions of her body. Extremely surprised, Fethi gives her a stern warning: “Women do not touch, but are felt up!” (SSY, 75). Having been brought up in a patriarchal family structure, where he has internalized the man-made ideologies, behavioral codes and man-made language, Fethi is accustomed to the kind of women that are obedient and passive servants in a private life. More precisely, for open-minded Fethi, women must keep on being a sexual objectification of the male gaze and they should never dare to be the autonomous subject, who can ‘touch’ by experiencing the liberation and passions of their ‘forbidden’ bodies.

AyşeAysu, whose body is humiliated and trivialized, “stand[s] aghast like pieces of a broken body swept away” (SSY, 75). She feels as if she were just “flesh and bones”, but then she realizes that “it was not [her] flesh that hurt, but [her] inner being that [Fethi’s] grabby hands refused to reach, and [her] emotions smashed by his hands hurt with a physical pain” (SSY, 75). Once again, the actual treatment of male superiority and “the man-made language, bearing the traces of a patriarchal society that humiliates a woman, her female body and sexuality” (Atasü 2009, 144) seals women as passive and submissive nurturers, and shatters the unity of her mind and body irrecoverably. Unlike Fethi, who just cares about “puffing on a cigarette” (SSY, 76) after his awestruck “triumph” (SSY, 75), AyşeAysu is in a struggle for “making sense of her unexpected misery that invades and eats away her feelings and muscles” (SSY, 76). The only explanation that Fethi comes up with for her ‘misery’ is AyşeAysu feels guilt-ridden due to the indiscreet affair between them. However, AyşeAysu honestly admits that what she has done is “of her own freewill” (SSY, 76). She gives herself up to bodily passions, in contrast to what is expected of a woman. Now, she is so sure that “nothing will be same in her life passing in the tunnel” (SSY, 77). She will survive and keep existing despite oppressive male discourse and conditions offering no place for women, because “[...] the wheel of patriarchy, seeming like it will not ever end, has stopped and another wheel has started to operate: the wheel of time and experience specific to women” (Koyuncu 2014, 173). Thus, in the excitement of that new experience, AyşeAysu has stepped across the ‘threshold’ even though her first experience in the ‘tunnel’ has ended in disappointment. She meets her *body*, hidden behind her *mind* until then, and “the conflict between the two parts come[s] to an end” (Koyuncu 2014, 183). From now on, she is neither ‘virtuous/sexless’ *Ayşe*, having been limited by her mind, nor ‘unchaste/vamp’ *Aysu*, living in a body defined by male dominant ideologies. AyşeAysu rejects all these rigid patriarchal binaries, and tries to be a ‘whole’ woman with her mind and body despite her unpleasant experience in the ‘tunnel’. Upon breaking the taboos molding her female body, AyşeAysu regains authority over her body and its desires, and comes to realize what she really wants: “to seek for the non-created language of the unexpressed experiences and contribute to the creation of this language” (Direnc 2014, 90). However, it is “a great and suffering struggle” (SSY, 154) to find words that can describe the sexuality of an ignored, suppressed and humiliated female body under the influence and siege of the man-made language. AyşeAysu comes off victorious from that fearful struggle in the tunnel by “transforming her unsatisfied and frozen desire, like an ice crystal, to a piece of diamond” (SSY, 154). For AyşeAysu, everything starts with ‘awareness of her body’. She turns the page to a new life, and puts an end to “the inconsistency persistent between the fleshly desires of her body and rational mind” (Atasü 2009, 47). At last, AyşeAysu is a ‘whole woman’, managing to reach a state of bodily and mental integration:

A metamorphosis, among the layers of life. Just as the metamorphic rocks in the bosom of the earth, all the cells of the tunnel have also experienced a change ... The ice crystal has turned into a piece of diamond... And you have attained the eternal youth! ... It is sturdy, you can trust it... your creativity never melts away. A diamond is the most enduring mind (SSY, 153).

That is, through this metamorphosis AyşeAysu has completed her journey and obtained the enduring ‘creativity’ through mind and body unity. In other words, AyşeAysu becomes a perfect example of what Kristeva calls: a ‘subject-in-process’, one capable of dissolving similarities and differences in the body. Thus, through that new bodily awareness, AyşeAysu de(con)structs all kinds of binary mechanisms of phallogocentric discourse and destabilizes the Cartesian subject identified as ‘body/mind’. From now on, she does not have to adapt, mediate or subordinate patriarchal beliefs and opinions, but rather, she is ready to produce and express things that are “unspeakable” in the dominant culture (Ardener, 1975, Showalter, 1981).

The other female character, whose life and sexual experiences in the tunnel are portrayed, is Dr. Tomris – the older friend of AyşeAysu. Tomris is the wife of Turhan, the chief resident in Psychiatry. He is both a highly respected and feared figure for everyone in the chamber. However, Tomris does not like being defined as ‘Turhan’s wife’, and refuses to be limited by this patriarchal definition, because what really matters for Tomris is to “survive”. She does not like “submission and passivity” (SSY, 47). Feeling trapped between the patriarchal gender roles and her own true self, Tomris arranges her life in such a way as to minimize dilemmas, and decreases the number of days spent together in her husband’s works place. Thus, she aims to “protect her basic and fundamental component” (SSY, 47).

Tomris and Turhan decide to get married during one of their night watches. It is a sudden knee-jerk decision, that’s why their marriage is on shaky ground. In their relationship, Turhan is always occupied “ministering” (SSY, 47) to Tomris, who would rather have a relationship high in intimacy and passion. There has always been “an impermeable membrane wall” (Atasü 2009, 42) between them, which brings forth the spurious experience’s lack of “real physical and emotional bond of man and woman” (Atasü 2009, 42). The major reason for this is that Turhan, who likes being bossy and interfering, “does not like that living matter which cannot be dominated” (SSY, 67). Her unsatisfied desires resulting from their passionless sex life seriously damages their relationship. In fact, both of them sense the shadow of coolness arising, but Tomris is the one most and deeply psychologically affected. She gradually becomes estranged from her own body, and in the last instance, she starts to abhor anything related to her body. Fortunately, Tomris gets the chance to put an end to this miserable life, “passing in the tunnel like a slave, locked and held captive in her own body” (SSY, 67) with her colleague Can, who teaches her “not to detest the body” (SSY, 67):

The man’s tongue was feeling up the areas, not having been touched before – even by her husband’s hands, soaking the feathers and unveiling the tissues. The woman was standing and the man was kneeling down in front of her. What functions or actions of nature would be disgusting! (SSY, 68)

Tomris’s position and attitude towards sexuality has changed. “This unfamiliar and cold body”, having been always in agony and despair in the presence of a male body, starts to “get more intimate” (SSY, 71) and closes the distance with her mind. For the first time in her life, Tomris feels that she is a complete woman with her mind and body, like AyşeAysu. She achieves this long-awaited integrity when she lets her body experience its fleshly desires purified from any guilt or shame. Freedom comes with the re-discovery of the body. Tomris realizes that she cannot comply with society constructed gender roles anymore, so she refuses to be “a cheerful mother, submissive wife, friend, lover, or a diligent physician resigning herself to work” (SSY, 66) (emphasis mine). Now, as an ‘integrated’ woman that exhibits a real mind and body unity, Tomris takes firm action and extricates herself from the passivized woman, who “has been comfortable in her ignored body for eighty, ninety years – without touching or letting him touch ... taking a morbid pleasure in controlling her body” (SSY, 71).

By the end of their self-discovery journey, AyşeAysu and Tomris, the protagonists of *That Scorching Season of Youth*, have become ‘the knowing subject’ by resisting passivation and ‘objectification’ of their female bodies. They finally put an end to the repetitive denial of their autonomy by the dominant male power, and give voice to their bodies as the site of self-awareness and self-esteem – not as the origin of guilt and shame. AyşeAysu and Tomris “break the patriarchal mold and become integrated” (Koyuncu 2014, 183). For Atasü, to obtain this integrity and the feeling of completeness is a very painful process for women, especially “with a language that bears traces of the patriarchal discourse of male-dominated circles, bound up with devaluation of woman, her body and sexuality... above all, in prose fiction” (2009, 144), because with that man-made language, female sexuality is condemned to remain unspoken again. Thus, Atasü asserts that a writer needs a poetic and figurative language, which “combines the sexual desire and affection; the dream of lust and act of flesh” (Atasü 2009, 40) to be able to bear out the sexual hypocrisy and double standards of the man-made language. This language, liberated from the humiliating phallogocentric discourse, is the ‘female language’ reminding women that their bodies are not male commodities or sexual objects deserving an excessive amount of scrutiny, but knowing and willing ‘subjects’.

According to Erendiz Atasü, who tries to write in a masculine world, where everything is based on male superiority and dominance, the sole purpose of women writers is to challenge the man-made language. She believes that “as long as a woman writer gets through the patriarchal discourse, she will be able to get into women literature” (2009, 144). *That Scorching Season of Youth* is a poetic and figurative work written in

accordance with these feminine principles. This poetic language, which is unconfined and supple enough to communicate multifarious experiences of a female body, disrupts the fixed and the hierarchical structures of the Father's language that has been constructed according to masculine ideologies defining women as deficient. In other words, unlike the univocal framework of the masculine symbolic and its man-made language, which "put in place of the pleasures of the whole body/language system and the primacy of one organ/meaning" (Irigaray 1985, 178), Atasü's poetic discourse sets off in all directions and resists to fit into the logic and law of oneness and sameness. By integrating the poetic imagery emanating from "literary production" with metaphors of positive science achieved from "scientific knowledge" (Yüksel 2014, 48), Atasü tries to raise awareness among her readers and help them gain a different viewpoint. Contrary to popular beliefs and internalized sexism, Atasü proves that women can stop being defined as an 'object' for the male gaze and exist as a 'subject' with a specific language that belongs to them. It is a more active, disobedient and heteroglossic 'female language', which unchains women from all the mental and bodily limitations and sanctions. In other words, it is a 'poetic language' that prevents "the distance between body and mind" (Atasü 2009, vii). It de(con)structs masculinized writing and its man-made language through the rediscovery of the female body, the source for the female voice. Atasü, in a distinctive discourse peculiar to her, portrays the undefinable and unrepresentable female body and its inarticulate desires, purged from any feelings of shame and guilt, in such a way that readers never feel unsettled and agitated while reading the experiences of the female characters. On the contrary, Atasü offers a more sensible reading both for readers and other writers, through the female language that has multiple meanings, "not limited to but including the speaking feminine, speaking of and to women, speaking as women-subject, an action or speech by or on behalf of women" (Irigaray 2008, 130). For instance, the metaphors of 'tunnel' and 'diamond' that symbolize, respectively, the "vagina and unsatisfied desire" (Atasü 2009, 149), and the transformation of this unsatisfied desire into 'creativity', encourage women to de(con)struct the body image discourse, conceptualized on the basis of masculine parameters and its phallogocentric gaze. Now, it is time for women to hear their inner voice hidden in the depths of the body and "create alternative discourses of femininity by object[ing] to male-imposed definitions" (Berkday 1995, 216). To demolish the socially constructed notions of femininity and reconstruct the new ones is only possible through liberating and integrating female language and feminine writing, which "denaturalizes, destabilizes, and defamiliarizes *male-imposed sex and gender signs*" (Garber 1997, 147) (emphasis mine) accompanied by a jouissance.

Believing the body is a powerful tool in the shaping of identities, Erendiz Atasü adopts this fact as a principle in all her works, especially in *That Scorching Season of Youth*. While writing this novel, she never molds women's sexuality, sensuality or emotions into socially acceptable patterns, but rather challenges institutionalized male sexual dominance and female sexual submission. Being aware of the fact that she herself is a woman, Atasü makes belittled, ignored and silenced women's experiences visible, and "lances them with the sharp determined pencil of her lights" (2009, 149). Ultimately, she unveils the masqueraded female sexuality and ends the sexual violations of captive females through the feminine principles and its female language.

Conclusion

Since the beginning of HIStory, women have been captivated in 'Dark Continent', the patriarchal space where women have been oppressed and silenced for ages based on the phallogocentric assumptions regarding women as "emotional, weak, dependent ... and intimately bound to their reproductive functions (Stephen 1994, 225). They are ignored, suppressed and humiliated in accordance with the never-ending demands and needs of masculinity. What is more, as they are considered physical objects to be valued for their use, women eventually internalize this sexual objectification and resign themselves to the self-defeating personality that has been traditionally assigned by the patriarchy. Even in literary works, women are portrayed as 'blank page[s]' (Gubar 1980) by male writers, who often use literature as a way to create women the way they would like them to be created.

However, women have realized that achieving a personal autonomy and self-determination over their own bodies is the most essential issue in their self-discovery and individuation process. To be able to give voice that 'wrapped body' having been forced to stay silent so long by that disdainful and repressive society, women have to reconnect with their bodies – the source of pleasure, fertility and empowerment. Then, they will experience fluid, multiple, diverse and nonhierarchical state of happiness that helps them create a new feminine rhetoric, which is only possible through writing as Cixous states in the following:

A Woman's Coming to Writing:

Who

Invisible, foreign, secret, hidden, mysterious, black, forbidden

Am I ...

Is this me, this no-body that is dressed up, wrapped in veils, carefully kept distant, pushed to the side of the History and change, nullified, kept out of the way, on the edge of the stage, on the kitchen side, the bedside?

For you?

Is that me, a phantom doll, ...? (1986, 69) (emphasis in original).

Erendiz Atasü, personally experiencing the inexpressibility of female body and sexuality due to the restrictive phallogocentric ideologies, is one of those women writers resisting to be defined as 'phantom doll', having 'no-body', because she believes that "if a person has no power of decision over her/his own body, s/he does not experience true freedom, but deception" (2009, 133), as stated in 'The Distance Between Body and Mind'. Having those considerations in her mind, Atasü dwells on a poetic and figurative language that "combines the sexual desire and affection; the dream of lust and act of flesh" (2009, 40) to be able to bear out the sexual hypocrisy and double standards of the phallogocentric discourse and language. To her, the only thing women writers must do is to bring to the surface what masculine history has repressed. This process begins with their sexuality, and their sexuality begins with their bodies.

Thus, in most of her works, Atasü never molds women's sexuality into socially acceptable patterns. On the contrary, she saves women from further institutional molestation and humiliation by questioning the rationale of male-dominated society and challenging its established assumptions on the female body and sexuality. In accordance with that consciousness, in *That Scorching Season of Youth*, the journey to individuation and self-discovery for her female protagonists starts with their awareness of bodily sensations. They unveil the masqueraded female sexuality, and then diminish the socially-constructed distance between their minds and bodies. Upon breaking the taboos molding their bodies and minds, 'AyşeAysu and Tomris' regain authority over their bodies and come to realize what they really want: to resist the cultural and patriarchal discourses sealing and inscribing woman and femininity, and subvert the regulatory norms that lock up their female bodies.

References

- Allen, Prudence. *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution 750 BC-AD 1250*. (Toronto: Eden Press, 1985).
- Ardener, Edwin. "Belief and the Problem of Women", *Perceiving Women* ed. Shirley Ardener (London: Malaby Press, 1975).
- Aristotle . *Generation of Animals*. Trans. A. J. Peck (Cambridge: Harvard University Press, 1943).
- Atasü, Erendiz . *Gençliğin O Yakıcı Mevsimi* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1999).
- Atasü, Erendiz . *Bilinçle Beden Arasındaki Uzaklık* (İstanbul: Everest Yayınları, 2009).
- Berktaş, Fatmagül. *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın* (İstanbul: Metis, 1995).
- Cixous, Helene & Clement, Catherine. *The Newly Born Woman*, Trans. B. Wing (Manchester: Manchester University Press, 1986).
- Diquinzio, Patrice. *The Impossibility of Motherhood: Feminism, Individualism, and The Problem of Mothering* (New York: Routledge, 1999).

Direnç, Dilek. “Yürekli Yaratıcılığın Büyük ve İstıraplı Mücadelesi: Erendiz Atasü’nün Yazan Kadınları/Kadın Yazarları”, *Erendiz Atasü Edebiyatı* ed. Günseli Sönmez İşçi (İstanbul: Can, 2014), 83 – 103.

Freud, Sigmund. *Three Essays on the Theory of Sexuality*. Trans. James Strachey (New York: Avon Books, 1971).

Garber, Marjorie. *Vested Interests: Cross-Dressing and Cultural Anxiety* (London: Routledge, 1997).

Gubar, Susan. “‘The Blank Page’ and the Issues of Female Creativity”, *Writing and Sexual Difference* ed. Elizabeth Abel (Chicago: The University of Chicago Press, 1980).

Jaggar, Alison & Bordo, Susan. *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing* (New Jersey: Rutgers University Press, 1989).

Irigaray, Luce. *This Sex Which Is Not One*. Trans. Catherine Porter (New York: Cornell University Press, 1985).

Irigaray, Luce. *Luce Irigaray: Teaching* (London: Continuum, 2008).

Kamitsuka, Margaret D. “Toward a Feminist Postmodern and Postcolonial Interpretation of Sin”, *The Journal of Religion* 84, no. 2 (April 2004): 179-211 <https://www.jstor.org/stable/10.1086/381210>

Kristeva, Julia. “The Subject in Process”, *The Tel Quel Reader*, eds. Patrick French and Roland- Francois Lack (London: Routledge, 1998), 133-178.

Kolodny, Annette. “Unearthing Herstory: An Introduction”, *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology* ed. C. Glotfelty & H. Fromm (Georgia: The University of Georgia Press, 1996), 171–181.

Koyuncu, Nevin Yıldırım. “Bilincin Usuna Beden Düşünce: Bedende Yeşeren Bilinç”, *Erendiz Atasü Edebiyatı* ed. Günseli Sönmez İşçi (İstanbul: Can, 2014), 169-192.

Menteşe, Oya Batum. “Kadın Dilinde Aşk: ‘Gençliğin O Yakıcı Mevsimi’” *Varlık* 12, no. 1119 (2000): 11-15.

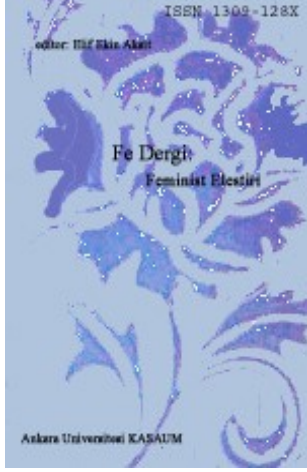
Omolade, Barbara. “Heart of Darkness”, *Powers of Desire: The Politics of Sexuality* ed. Ann Snitow and Christine Stansell (New York: Monthly Review Press, 1983), 350-367.

Showalter, Elaine. “Feminist Criticism in the Wilderness”, *Critical Inquiry* 8, no. 2 (1981): 179-205.

Stephen, Kylie. “The Legal Language of Rape: A Feminist Reconstruction of Rape” *Letter*: 19, no.5 (1994): 224-228.

Yüksel, Ayşegül. “Erendiz Atasü: Karşıtların Gerilimi Üstünden Edebiyat Üretmek”, *Erendiz Atasü Edebiyatı* ed. Günseli Sönmez İşçi (İstanbul: Can, 2014), 39 – 48.

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



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 12, Sayı 2
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

12 Eylül Romanında Birey: Erkekliğin Yeniden İnşası Açısından "Kusma Kulübü"nü Okumak

İlknur Karanfil

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 20 Aralık 2020

Yazı Gönderim Tarihi: 07.07.2020

Yazı Kabul Tarihi: 19.11.2020

Bu makaleyi alıntılar için: İlknur Karanfil, “**12 Eylül Romanında Birey: Erkekliğin Yeniden İnşası Açısından 'Kusma Kulübü'nü Okumak,**” *Fe Dergi* 12, no. 2 (2020), 149-160.

URL: http://cins.ankara.edu.tr/24_12.pdf

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

12 Eylül Romanında Birey: Erkekliğin Yeniden İnşası Açısından 'Kusma Kulübü'nü Okumak
İlknur Karanfil*

Bu çalışmada, Mehmet Eroğlu'nun kaleme aldığı "Kusma Kulübü" romanı, Türkiye Edebiyatı'nda 12 Eylül sonrası solun yenilgisi ile ortaya çıkan darbe dönemi edebiyatının bir örneği olarak incelenecektir. Bir 12 Eylül romanı olarak Kusma Kulübü'nün erkekliğin sorgulanması ve yeniden kurulması bağlamında değerlendirilmesi çalışmanın ana amacıdır. 12 Eylül romanlarında yer alan iç sorgulamalar, psikolojik buhranlar ve bireysel kimlik konularının öne çıkışı toplumsal cinsiyet ilişkilerinin kurguda edindiği rolle birleştiğinde bu romanlar erkekliğin inşası bağlamında okunmaya müsait anlatılar haline almaktadır. Söz konusu romanda, toplumun kaybedenleri arasında olan başkarakter Umut'un özgüven edinme, bağımsızlaşma ve güçlenme alanı olarak metindeki toplumsal cinsiyet ilişkileri değerlendirilecektir. Bu doğrultuda melez erkeklik biçimleri de tartışmaya açılacaktır. Romanda melez erkeklik biçiminin inşası ve diğer erkeklik biçimleriyle ilişkisi irdelenecektir. Başkarakterin erkekliğini ilişkilendiği kadınlar aracılığıyla yeniden inşa ederek güçlendiğine dair romanın farklı bir okuması yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Türkiye Edebiyatı, Erkeklik, Roman, Toplumsal Cinsiyet, 12 Eylül Edebiyatı

Individual in September 12 Novel: Reading "Kusma Kulübü" in Terms of Reconstruction of Masculinity

In this study, Mehmet Eroglu's "Kusma Kulübü" novel will be examined as an example of the September 12 coup d'etat novels in Turkish Literature which emerged after the defeat of the leftist movement. The main purpose of this study is the evaluation of Kusma Kulübü as a September 12 novel in the context of questioning and reconstruction of masculinity. September 12 novels, when self-questionings, psychological crises and issues of personal identity merge with the role of gender relations in the fiction, become the narratives that can be examined in the context of construction of masculinity. Gender relations in the text will be evaluated as the area in which Umut, who is one of the losers of the society, gains his self-confidence, independence, and empowerment. Accordingly, hegemonic hybrid masculinity forms will also be discussed. In the novel, the construction of the hybrid form of masculinity and its relationship with other forms of masculinity will also be examined. A different reading of the novel will be made about the strengthening of the main character by reconstructing his masculinity through the women with whom he is associated.

Keywords: Turkish Literature, Masculinity, Novel, Gender, September 12 Literature

Giriş

Türkiye'de Darbe Dönemi Romanları

Türkiye'de darbe dönemi edebiyatından bahsettiğimizde iki tür öne çıkmaktadır. Bu türlerin ilki 12 Mart Romanları, ikincisi ise 12 Eylül romanları olarak ele alınmaktadır.

12 Mart edebiyatı farklı eleştirmenler tarafından farklı biçimlerde değerlendirilmiştir. Berna Moran, 12 Mart romanları devrimcilerin askeri darbe sonrası yaşadıkları sıkıntıları anlattığını belirtmektedir. (1994, 11). Bu romanların edebi değerinden çok tarihsel değeri üzerinde durmaktadır. Bu romanlar dönemin gerçekliğini anlatmakta ve estetik değeri geri planda kalmaktadır Moran'a göre. (Moran, 1994, 34). Murat Belge (1998, 115) benzer şekilde 12 Mart romanını devrimcilerin gerçekçi hikayeleri olarak genellemektedir. Ahmet Oktay ise 12 Mart romanının devrimciler için politik bir ağıt edebiyatı olduğunu belirtmiştir (Alver, 2012, 28-32).

*Dr. Arş. Gör. Beykoz Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, <https://orcid.org/0000-0001-5617-6281>
ilknurkaranfil@beykoz.edu.tr ilknurkaranfil@hotmail.com Makale Gönderim Tarihi: 07.07.2020. Makale Kabul Tarihi: 19.11.2020.

Ömer Türkeş, diğer eleştirilerin aksine 12 Mart romanı içindeki çeşitlilikleri tanımış, devrimcilerin yaşadıklarını anlatan romanların yanı sıra, sağ kesimden solun ve devrimcilerin eleştirisini yapan romanları ve küçük burjuvalığın eleştirisini yapan (Oğuz Atay, Demir Özlü'nün romanları gibi) romanları da 12 Mart edebiyatına dahil etmiştir. İlk grupta da sol sempatisiyle yazılmış bir ağıt olarak Türkeş'in değerlendirdiği romanlar Erdal Öz'ün *Yaralısın*, Füzün'ün *472'liler* ve Pınar Kür'ün *Yarın Yarın* adlı eserleridir. Solun içinden gelen isimlerin yazdığı romanların dönemi değerlendirmekte daha başarılı olduklarını belirterek bunlar arasına Sevgi Soysal'ın *Şafak* ve *Yenişehir'de Bir Öğle Vakti* romanlarını, Yılmaz Güney'in *Selimiye Üçlüsü*'nü, Melih Cevdet Anday'ın *İsa'nın Güncesi*'ni katmaktadır. Sağ kesimin sol hareketi kendi durdukları noktadan aktardıkları Tarık Buğra'nın *Gençliğim Eyvah* ve Emine İşinsu'nun *Sancı* romanları örnek verilebilirken, küçük burjuva eleştirisi yapan romanların başında ise Oğuz Atay'ın *Tutunamayanlar*'ı, Çetin Altan'ın *Büyük Gözaltısı* yer almaktadır (Türkeş, 2000).

Bu romanların ana teması genele bakıldığında devrimcilerin maruz kaldığı oldukları devlet baskısı ve politik şiddet etrafında şekillenmiştir. Bu romanların kahramanları da çoğunlukla, Türkiye'de sol hareketin bir parçası olmuş, örgütlenmiş karakterlerden oluşmakla beraber, ihmal edilen sağ hareketin darbe dönemi ve öncesine dair deneyimlerine yoğunlaşan romanlarda 12 Mart edebiyatına dahil edilmiştir (Günay-Erkol, 2019, 37).

12 Mart romanlarından bazıları travma edebiyatı kategorisine dahil edilir çünkü darbe dönemi şiddetine maruz kalanların ya da darbe döneminde sol siyaset yürütenlerin başına gelenlere şahitlik eden kişilerin gözünden yazılmıştır (Alver, 2012, 26). Alver, darbe dönemi romanları arasında yer alan Çetin Altan'ın "*Büyük Gözaltısı*", ve Erdal Öz'ün "*Yaralısın*" romanlarını ele alarak bürokratik totaliter devlet aygıtının yarattığı travma ve şiddetin *Kafkaesk* bir sembolizmle anlatıldığını vurgulamaktadır. Suçlarını bilemeyen karakterlerin içine düştükleri büyük çaresizlik, mekânın yeri belirsiz bir hücre oluşu ve sorgulayan kişilerin belirsizliği bu dehşet tablosunu güçlendirici etki yapmaktadır (Alver, 2012, 96).

Diğer darbe dönemi romanları da sadece devlet şiddetini merkeze almayarak çok genellikle sol örgütlere dahil olan karakterlerin hikayelerine yoğunlaşmışlardır. Bu hikayeler devlet şiddeti kadar, ona karşı mücadeleyi ve umudu da bünyesinde taşımaktadır. Bunlar arasında Pınar Kür'ün *Yarın Yarın*, Sevgi Soysal'ın *Şafak* ve *Yıldırım Bölge Kadınlar Koşuşu*, Melih Cevdat Anday'ın *İsa'nın Güncesi* gibi romanları öne çıkmaktadır (Günay-Erkol, 2016).

Günay-Erkol, 12 Mart edebiyatının değinilmemiş bir yanına iktidar ve erkeklik arasındaki ilişkiyi tartışmaya açan yönüne ışık tutmakta ve bu romanların karmaşık stratejilerine göz atmaktadır. İşkencenin ve hapsedilmenin beraberinde sadece kolektif kimlikler değil, cinsiyetlendirilmiş bireysel kimliklere dair bunaltı ve iç sorgulamalar da 12 Mart edebiyatının temelini oluşturmaktadır. Bu doğrultuda, erkekliğin ve cinsiyetler arası ilişkilerin anlatılarda merkezinde olduğu ancak eleştirmenlerce bunun üzerinde durulmadığı Günay-Erkol tarafından vurgulanmıştır. Örneğin, Sevgi Soysal'ın romanlarında daima erkeklik ve kadınlık arasındaki eşitsiz ilişkiler anlatılarda temelinde yer almaktadır (Günay-Erkol, 2019, 44-45).

Türkiye'de darbe dönemi edebiyatının diğer örneği ise 12 Eylül sonrası yazılan romanlar olmuştur. Ashında bütünüyle 12 Eylül romanı diye nitelenebilecek bir roman olmamakla birlikte, (Balık, 2009, 2383) 12 Eylül sonrasındaki dönemin özelliklerini yansıtan romanlar bu kategoride ele alınmaktadır. Darbe sonrası hapisanede şiddete maruz kalan, örgütleri kapatılan sosyalistlerin kolektif olarak yaşadığı yenilginin ve toplumun yaşadığı sosyo-politik dönüşümün sonuçları edebiyata yansımıştır.

12 Eylül romanları arasında Mehmet Eroğlu'nun *Yüz: 1981*, Adalet Ağaoğlu'nun *Hayır*, Kaan Arslanoğlu'nun *Devrimciler*, Ahmet Altan'ın *Sudaki İz*, Orhan Pamuk'un *Sessiz Ev* bulunmaktadır (Balık, 2009, 2383). Bunların yanı sıra Bilge Karasu'nun *Gece* romanı yine 12 Eylül sonrası faşizmin atmosferini aktarıırken, Ümit Kıvanç'ın *Bekle Dedim Gölgeye*, Feride Çiçekoğlu'nun dönemin kadın mahkumlarının deneyimlerini anlatan *Uçurtmayı Vurmasınlar*, yaşanan işkenceleri ve hapisane deneyimlerini anlatan Halil Genç'in *Koyabilmek Adını* romanları yine 12 Eylül edebiyatına dahil olan romanlardır. Bunun yanı sıra başörtüsünün üniversitelerde yasaklanmasıyla ortaya çıkan süreci anlatan Mehmet Zeren'in *Öz Yurdunda Garipsin*, Mehmet Efe'nin *Mızraksız İlmihal* romanları da darbe dönemi edebiyatına dahil edilmiştir (Günay-Erkol, 2016).

12 Eylül'ün, romanları da etkileyen en önemli özelliği yarattığı toplumsal travmanın diğer darbelere kıyasla çok daha büyük olmasıdır. Nurdan Gürbilek'in belirttiği gibi, darbe sonrası 80'li yıllar, 1960 ve 1971 yılındaki darbelere kıyasla, bir toplumun kendi devleti eliyle yaşayabileceği en sert ve şiddetli, baskıcı dönemdir (Gürbilek, 2007, 101). 12 Eylül yenilgisinin sol açısından 12 Mart'tan farklı olduğuna vurgu yapan Argın, bunun edebiyata nasıl yansımalarını da değerlendirir. Argın 12 Mart'ın "geçici" bir siyasal yenilgi

olduğunu, “dava” fikrinin devam ettiğini ve siyasal bir anlamı olması nedeniyle de “edebiyatın aynasına” yansıdığını belirtir (Akınhay, 2007). 12 Eylül ise “solun, hem evrensel hem de yerel, hatta öncelikle evrensel düzeyde kesin bir yenilgiye uğradığı -elbette sol açısından- oldukça karanlık bir döneme düşer .. çünkü, 12 Eylül’ün şiddetini birçok insan şahsen -kelimenin gerçek anlamında şahsen- göğüslemek zorunda kalmıştır” (Gürbilek, 2007, 39-40). 12 Eylül sonrası solun yenilgisi, 12 Eylül tarihiyle başlamış görünse de Savran (1992, 109) 1978 yılında itibaren darbe öncesi süreçte işçi sınıfı hareketinin yükselişinin durakladığı, sol örgütlerin birbirleriyle mücadele içine girerek sol hareketin parçalı hale geldiği ve zayıfladığını belirtmektedir. Savran’a göre darbe sonrası birleşmeyen sol örgütler, etkin bir mücadele yürütemeyip yenilgiye uğrayarak siyasal alandan tasfiye edilmiştir. Ardından gelen baskı, hapislik ve işkence süreçleri bu dönemi anlatan romanların ana temalarından olmuştur. Aynı zamanda bu romanlarda “öne çıkan bir başka konu da eylemcilerin 12 Eylül Harekâtı sonrası yaşayışları” olmuştur (Aytaç, 1999, 85). 12 Eylül romanları, bu sürecin sonrasında gelişen yalnızlığı, bireysel buhranları, travmaları ve iç hesaplaşmaları içeren eserleri de kapsamaktadır.

12 Eylül’de yapılan işkencelerde bilgi edinmekten ziyade caydırma ve cezalandırma gibi amaçların öne çıktığı, “birey’den öte ‘toplum’un sindirilmesinin hedeflendiği belirtilmektedir. İşkence yapılan bedenlerden yükselen çığlıklar bir tür siren vazifesi görmüştür. Toplum “uyarı”yı apaçık duymuş fakat korku ve gözaltına alınma endişesinden dolayı olaylara kulağını tıkayıp bunları unutmayı tercih etmiştir” (Dinçer, 2011, 2). Yaşayanların da çok az bir kısmı olanları kaleme alabilmiştir. Yaşanılan travma toplumun tüm kesimlerinde “suskunluk” yaratmıştır. Kültürel kolektif travma bu dönem oldukça derindir ve şahitlik edilenleri dile getirmenin zorluğu “suskunluğa” neden olmuştur (Sadıkoğlu, 2010, 3).

Bu görüşe katılan Hasan Bülent Kahraman “Romanın Etiği: Yazmak ya da Susmak” başlıklı yazısında “12 Eylül gerçeği karşısında Türkiye’de yaşayan insan ve/ya yazar[ın] derin bir suskunluk içinde” olduğunu ifade eder ve bu suskunluğun “belki de travmatik” olduğunu belirtir (Kahraman, 2007, 18-24). Yazılan çok az sayıda 12 Eylül romanı, önemli yazarlar tarafından değil, ilk kez roman kaleme alan yazarlar tarafından yazılmıştır. Bu romanlar katartik bir travma edebiyatı (Kahraman, 2007, 32) olma özelliği taşır. Şükrü Argın’a göre ise bu romanların hepsinin özelliği “edebiyatın kaldıramayacağı derecede gerçeklik içeren metinler” olmasıdır. “Yaşanan acının ve travmanın paylaşılma istenmesi edebî bir yapıt ortaya koymanın önüne geçer. Öne çıkan yapıtlarda ise ortak temanın “yenilgi duygusu” olduğu görülür (Akınhay, 2007). Dinçer’e göre de 78 kuşağını konu alan 12 Eylül edebiyatında 12 Mart döneminden farklı olarak yenilgi duygusu hakimdir. Öyle ki, “işkencede çözülenler kadar direnenler de önemli bir iş başarmış saymazlar kendilerini” (Dinçer, 2011, 2). Alver, bu romanlar arasında geri planda kalan, 12 Eylül döneminde hapisanede olanların yazdığı bir hapisane edebiyatı olduğuna da dikkat çekmektedir. Bunlar arasında A. Kadir Konuk’un Çözülme, Hüseyin Şimşek’in Eylül Şifresi romanları bulunmaktadır (Alver, 2013, 603).

Bu toplumsal travmanın ortaya çıkardığı kültürel iklim, toplumu darbenin hedefleri doğrultusunda dönüştürmüş, bireyciliğe sevk ederek örgütlülükten, kitlesellikten uzak, apolitik insanlar ortaya çıkmasına neden olmuştur. Berna Moran’a göre, baskı rejimi ile toplumu sindirmekten öte kalıcı bir etki bırakmayan 12 Mart müdahalesinin asıl hedefi sol iken, 1980’deki müdahalenin ağırlıklı olarak solun elini ayağını bağlamak, toplumu yıldırma değil, aynı zamanda mevcudu değiştirerek toplumun geneline yeni değerler içeren bir dünya görüşü aşılama hedeflemesidir (Moran, 2004, 49). Bu aşım başarılı olur ve tüketime dayanan popüler kültürün etkisinde, maddiyatı manevi değerlerin önüne koyan, apolitik bir yaşam tarzı hakim olmaya başlar. “yeni toplumsal düzeni belirleyen kapitalist-liberal politikaların da etkisiyle tüketime dayalı, maddî değerleri önceleyen, apolitik, popüler ve yüzeysel olana meyilli bir yaşam anlayışı öne çıkar” (Demir, 2010, 2).

12 Eylül romanlarında “toplumsaldan bireysele, idealden reel yaşama, dış gerçeklikten iç gerçekliğe, klasik roman kurgusundan postmodern kurguya geçiş” görülmektedir (Balık, 2009, 2408). Özellikle bireyin dönüşen toplumda yolunu ve yerini bulma çabası, iç dünyasına gömülerek varoluşunu ve dış dünyayı sorgulaması, kendiyi hesaplaşması 12 Eylül romanlarında sık görülen temalardan olmuştur. Bu temanın içinde “yenilmişlik, içe dönüş, öz eleştiri, cinsellik, yalnızlık ve arayış olur” (Sayan, 1996). 12 Eylül romanında solun yenilgisi sonrası ortaya çıkan dünyada nasıl var olunabileceği önemli bir sorun olarak yazarların zihnini kurcalamaktadır.

Bir 12 Eylül Romanı Olarak “Kusma Kulübü”

Bu çalışmada, “Kusma Kulübü,” romanı, 12 Eylül sonrası liberalleşen Türkiye’nin, bireyciliğe dayanan kültürel iklimini anlatan, bireysel sorunlarına gömülü, rahatsız ve örgütsüz bireylerinden yola çıkmaktadır. Söz konusu roman, solun yenilgisini içselleştirmiş bir zeminde yükselen, kapitalist düzene karşı alternatif direnişe dayanan

bir kurguya sahip olmanın yanı sıra, direniş içinde erkekliğin yeniden inşası ile güçlenen bireyin anlatısı olarak okunmaya açık bir metin olarak ele alınacaktır.

12 Eylül darbesi dönemi romanları Günay-Erkol'un 12 Mart edebiyatıyla ilgili belirttiği gibi, erkekliğin kendi iç hesaplaşmasını da içeren metinler olarak değerlendirilmeye açıktır. Özellikle örgütlü soldan gelen aktif mücadeledeki erkeklerin erkekliğin kurucu unsurlarından görülen güçlü, dayanıklı ve cesur olma konularını kaybederek darbe sonrası tahakküm altında tutulan, fiziksel şiddet karşısında aciz kalan, korkan bireyler haline gelmeleri erkekliğin de sorgulandığı bir iç dünyayı da gözler önüne sermektedir. Şiddete maruz kalan ya da bu şiddet ikliminden etkilenen erkek bireylerin, 12 Eylül sonrası kuşaklara da sirayet eden, bir yalnızlaşma, örgütlenmelerin dağılmasına dayanan bir pasifleşme ve güçsüzleşme durumunu deneyimlemeleri erkekliğin sorgulandığı ve yeniden inşasına niyet edildiği metinlere dönüşmektedir. Dolayısıyla bu romanlar, erkekliğin iç dünyasını sergileyen ve bu açıdan ele alınmaya müsait romanlar olarak değerlendirilebilmektedir (Günay-Erkol, 2019, 43-51).

Ele alınan Kusma Kulübü romanı, işkence ve gözaltı gibi bir şiddet ortamını içermese de, onların miras bıraktığı bir kültürel zemini arka plana alarak, yeni liberal düzenin dışında kalan, yoksullaşan ve kaybeden erkek karakteri ve onun iç dünyasını ele alarak erkekliğin inşası bakımından değerlendirme imkanı vermektedir.

Bireysel Yenilgiden Toplumsal Yenilgi Bilincine

Kusma Kulübü romanının baş karakteri Umut Çinicî'nin kendi ağzından anlattığı hikayesi romanın ana konusunu oluşturmaktadır. Umut sevdiği kadını öldürmekle suçlanmış ve bu yüzden hapis yatmış bir adamdır. Bu kadın onun belki de tek gerçek aşkıdır fakat Umut, işçi çocuğu ve tiyatro oyunculuğu yapmaya çalışan bir genç olduğundan, sevgilisi Şeyda'nın çok zengin olan babası ayrılımlarını istemiştir. Çift ayrılmıştır fakat zengin bir avukatla evlenen eski sevgilisi Şeyda, kocasından boşanacağını, onsu yapamayacağını söyleyerek Umut'a geri dönmüştür. Ancak boşanmadığı halde onunla görüşmeye devam etmiş, Umut'un evlenme teklifini de kabul etmemiştir. Kullanıldığını ve Şeyda'nın onu sevmediğini düşünen Umut ondan kesinlikle ayrılacağını açıklamış bunun üzerine Şeyda kendini vapurdan denize atmıştır. Onu kurtarmak için peşinden denize atlayan Umut, bunu o atladıktan beş dakika sonra yaptığı ve ölümüne anında müdahale etmediği için kendini suçlu hissetmiş ve mahkemede kendini savunmayarak mahkum olmuştur. Türkiye tarihine "Rahşan Ecevit Affı" olarak geçen genel af'a ise serbest bırakılmıştır. Sabikasından ötürü iş bulamamakta, hepsi geçmişi acılarıyla dolu olan, politik sebeplerden travmalar yaşamış ve bunları atlatamamış komşularının yaşadığı bir apartmanda yalnız başına köhne bir dairede yaşamaktadır. Roman bu dairede çaresiz biçimde mutsuzluğuyla yüzleşen Umut'un iç konuşmalarıyla başlar. Kendisini "üç kez dolyatağından -cansız bir cenin gibi- düşürmüş bu kentten" (Eroğlu, 2004, 2) kurtulup memleketine, kasabasına, annesinin yanına dönmeyi planlamaktadır.

Tam bu sırada Nihan'la tanışır. Nihan ona iş bulabileceğini ama Umut'un da ona yardım etmesi gerektirdiğini söyler. Nihan'ın bir çetesi vardır. Bu kulüp, yoksullara haksızlık eden zenginleri tespit ederek cezalandırmaktadır. Nihai amaçları ise Hayalet adını verdikleri, Türkiye kapitalist sisteminin zirvesinde bulunan işadamlarına ulaşmaktır. Bu son derece zengin iş adamı tüm kapitalist ilişkiler ağını adeta perde arkasından yönetmesine rağmen kim olduğu bilinmemektedir. Nihan'ın çetesi, zeki öğrencileri okutan ve onlar önemli konulara geldikçe o bursiyerlerden yararlanan vakıfta karar merciinde bulunan bu zengin iş adamını ele geçirmek istemektedir. Türkiye'den yurtdışına doğru uzanan bir evrensel kapitalist örgüt ya da ağ vardır ve bu kişi onun Türkiye ayağının başkanıdır. Nihan'ın hocası ve aşık olduğu adam olan Profesör Fethi, bu adamı bulmaya çok yaklaşmışken ansızın öldürülmüştür. Nihan onun yarım bıraktığı bulguların izinden giderek

Hayalet'e ulaşmaya çalışmaktadır ve bu kulübün başkanıdır.

Umut onlarla gittiği operasyonda Kusma Kulübü'nün gerçekten ne yaptığını öğrenir. Nihan ve çetesi suçlarını tespit ettikleri zenginlere karşı şiddet kullanmakta ve sonunda üstüne kusarak cezalandırmaktadır. Nihan'ın ona bulduğu iş sosyeteden, bekar ve zengin bir kadının çocuğuna dadılık ve rol modelliği yapmasıdır. Çünkü kadının sevgilisi Ercüment Cantürk ile aynı ortamda bulunarak Hayalet'e ulaşmak için gereken bilgileri edinmesi mümkün olabilecektir. Umut onlar arasında dadı olarak bulunarak hem duyduklarını Nihan'a aktaracak, hem de yüksek sosyete de para kazanarak asıl hayali olan oyunculuğa geri dönebilecek, iyi para kazanarak kente tutunabilecektir. Bu sebepten bulunduğu sosyetik ortamlarda zenginlikten duyduğu bulantıyı bastırmaya çalışır. Vicdanından bir türlü kurtulamadığından mide bulantısı tekrar eder.

Umut tam hayaletin adını öğrenmişken, Nihan yakalanır ve tehdit edildikten sonra bırakılır; artık kurduğu çete ortaya çıkarılmıştır. Ancak Nihan tutuklanmaz, ondan serbest kalması karşılığında daha önce reddettiği bir şifre kırma işini yapmasını isterler ve kabul etmek zorunda kalır. Ancak Hayalet'i bulmalarına da

çok az kalmıştır. Nihan kulübü dağıttığını açıklar, artık tek istediği Hayalet'i bulup ortadan kaldırmaktır. Hocasının ve tek aşkının öcünü almak öncelikli hedefi olmuştur. Umut buna itiraz eder, zenginliğe karşı mücadele eden örgütün dağılmasını istemez. En sonunda Nihan öldürülünce, kendisi Hayalet'e ulaşarak onu öldürür ve artık vicdanıyla hareket edeceğini, zenginlerin üstüne kusmayı sürdüreceğini açıklar. Roman bu şekilde son bulur.

Romanda Ecevit affından yararlanarak Umut'un hapisten bir süre önce çıktığının belirtilmesi yaşananların 1990'lar sonu ya da 2000'lerin başı gibi bir zamanda geçtiğini ima etmektedir. Ancak romanın sonunda iktidara 2002 yılında gelen siyasi partiden bahsedilmesi, tam olarak öykünün 2002 ve hemen öncesinde yaşandığını göstermektedir.

Umut başlangıçta vurgulandığı gibi bireysel acılarıyla boğuşan bir karakterdir. Sevdiği kadının intiharına sebep olmuş, yoksul bir işçi çocuğu olmayı kabullenemediğinden ailesine de yabancılaşmış, ancak tiyatro oyunculuğunu deneyerek işçi sınıfının babasına benzeyen bir kesiminin parçası olmaktan kaçmaya çalışmış fakat bu meslekte de tutunamamıştır. 1990'larla gelen liberal rüzgarların yaramadığı bir kesimdir. Umut'un çeteye katılımı marjinal bir erkeklikten kurtulmaya çalışarak erkekliğini yeniden inşa etme sürecinin de bir başlangıcı olmuştur.

Erkeklik Çalışmaları ve Erkeklik Biçimleri

Romanın bir erkekliği yeniden inşa serüveni olarak okunması için erkeklik çalışmaları alanındaki tartışmalardan yararlanılmıştır. Bu sebepten burada alanın ortaya çıkışı ve erkeklik biçimleri üzerine sunduğu önemli görüşler üzerinde durulmaktadır. Karakterin hangi erkeklik konumunu işgal ettiği ve bunu dönüştürerek nasıl yeni bir erkeklik biçimini inşa ettiği üzerinde buradaki kavramlar aracılığıyla durulacaktır.

Erkeklik çalışmaları alanının ortaya çıkışı kadın çalışmalarının gelişmesinden çok daha sonra 1980'lerde gerçekleşmiştir. Başlangıçta cinsiyet rolleri olarak değerlendirilen kadınlık ve erkeklik, sonraları Connell'in deyişiyle "pratik temelli bir teori" çerçevesinde toplumsal pratiklerle inşa edilen farklı öznellikler olarak değerlendirilmiştir. Yine bu görüş doğrultusunda "erkeklik, içsel bir özün dışavurumu değildir; bilakis toplumsal olarak inşa edil[mektedir]" (Kimmel, 2013, 92). Atay'ın deyişiyle erkeklik, bir erkeğin toplumsal yaşamda nasıl düşünüp, duyup, davranacağını belirleyen, ondan sadece erkek olduğu için beklenen rolleri ve tutum alışları içeren pratikler toplamıdır (Atay, 2004, 14). 1990'lardan itibaren kuramsal alana hâkim olmaya başlayan toplumsal inşacı görüşler doğrultusunda bu alandaki çalışmalar farklı erkeklik deneyimlerine yoğunlaşmışlardır. (Sancar, 2013, 27). Erkeklik çalışmalarında, erkekliğin, "toplumsal bağlamlarda gerçekleşen iktidar örüntüleri içinde şekillenen farklı farklı "inşalar" olduğu kabulüne doğru bir yaklaşım egemen olmuştur" (Sancar, 2013, 28-9).

Erkekliğin ne olduğu ve nasıl tanımlanabileceğine dair ilk tartışmalar doğrultusunda, Sancar (2013, 28-29) erkekliğe atfedilen özelliklerin "güç, akıl, aktiflik, çatışmadan kaçmamak, duyguları yerine akıyla davranma, rekabete ve hiyerarşiye dayalı ilişkileri ön plana çıkarma, bağımsızlık ve kahramanlık arzusu", kadınlara atfedilen özelliklerin duygusallık ve pasiflik olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla erkekliğin sınırları kadın cinsine ait özelliklerin dışlanmasıyla belirlenmektedir (Polat, 2008, 147). Yukarıdaki erkeklik özelliklerini taşıyan ideal ve dominant bir erkeklik biçimi olarak hegemonik erkeklik kavramını ortaya koyan Connell ((1998) [1987], 245) bunun "kadınlarla ilgili olduğu kadar ikincil konuma itilmiş çeşitli erkeklik biçimleriyle ilgili olarak inşa edildiğini" öne sürmektedir. Başka bir deyişle, bu kavram, erkekliğin tek ve sabit bir kategori olmadığı, farklı erkeklik biçimlerinin bulunduğu kabulüne dayanmaktadır. Connell, hegemonik erkeklik kavramını ortaya atarak tarihsel olarak baskın bir erkeklik biçiminin kadınlara karşı erkeklerin ortak çıkarlarını savunma çerçevesinde inşa edilmiş bir ideal olduğunu vurgulamaktadır:

Hegemonik erkeklik kural koyucudur, küresel olarak kadının erkeğe boyun eğdirilmesini ideolojik anlamda meşrulaştırır ve erkekler kendilerini bu baskın erkeklik biçimine göre konumlandırırlar. Buradaki hegemonya şiddet demek değildir, zor kullanmaya da başvurulabilmesine rağmen; kültür, kurumlar ve ikna yoluyla elde edilen üstünlük anlamına gelmektedir (Connell, 2005, 832).

Bu haliyle kavram, diğer erkeklikler arasında baskın ve makbul erkeklik biçimi olarak da ele alınmıştır. Bu erkeklik biçiminin erkekler arasında üstün bir biçim olarak görülmesi mevcut toplumsal cinsiyet eşitsizliğini kurmaktadır (Connell, [1987], 1998, s. 245). Ancak hegemonik erkeklik "gerçekten var olan erkeklerin yaşamlarıyla yakından ilişkili olmadan inşa edilmiş olabilir. Yine de bu modeller, birçok yolla yaygın idealleri, fantezileri ve arzuları açıkla[maktadır]" (Connell, 2005, 838). Bozok'un ifadesiyle, "hegemonik erkeklik" fikri yaşayan erkekliklerden ziyade erkeklerin rol modeli olarak aldıkları temsili figürlerdir (Bozok, 2019, 203).

Cinsel gücün ve başarının yanı sıra, acıya dayanmak, güçlü olmak, iyi dövüşmek, iyi içmek gibi diğer fiziksel güç ve dayanıklılık unsurlarının da hegemonik erkekliğin kuruluşunda rol aldığı Türkiye’de yapılan bir araştırma ile de ortaya konmuştur (Cengiz vd., 2004, 67). Özbay’a göre ise, günümüzde Türkiye’deki hegemonik erkeklik biçimlerinin altında neoliberal öznellik biçimi ya da başka bir deyişle neoliberal erkeklik bulunmaktadır (Özbay, 2012, 201).

Hegemonik erkeklikten hareketle farklı erkeklik biçimlerini de açıklamak mümkün olmaktadır. Hegemonik erkeklik hem kadınlarla hem de ikincil konuma itilmiş erkeklerle ilişkili biçimde inşa edilmektedir. Hegemonik erkekliğin en önemli özelliği heteroseksüelliği; tabii kılınmış (madun) erkekliğin yani erkekliğin avantajlarından yararlanamayan erkekliğin en önemli özelliği de eşcinselliğidir (Connell, 1998, 245-49). Diğer bir erkeklik biçimi ise suç ortağı erkeklik (complicit masculinity) olarak tanımlanmaktadır. Bu tanıma göre erkek egemenliğinin avantajlarından yararlanan fakat hegemonik erkekliğe uygun davranamayan erkekler suç ortağı erkeklik biçimine göre davranmış kabul edilmektedirler (Connell, 2005, 833). Marjinal erkeklik ise bazen sınıfsal, bazen etnik/ırksal olarak dışlanmış kesimlere has bir erkeklik modeli olarak Batı ülkelerindeki tipik bölgesel hegemonik erkekliğin gücünden yararlanmasına rağmen, diğer yandan ekonomik kaynaklar ve kurumsal otoriteden yoksun olmasıyla hegemonik erkeklik tarafından tabii kılınmayı sürdürmektedirler (Connell, 2005, 847-48).

Connell’a göre (1995, 79-82) erkeklerin çoğu hegemonik erkeklik tarafından dışlanmalarına rağmen hegemonik erkekliği desteklemede suç ortağı olmaya yatkındır; çünkü erkeklerin kadınlar üzerinde sahip olduğu iktidardan ve ayrıcalıklardan yararlanmak istemektedirler.

Hegemonik erkeklik biçimi aslında son tahlilde kadınların boyun eğmesinden ortak bir çıkara sahip olduklarından diğer erkeklikler üzerinde böyle bir etki yapmaktadır. Sevim’e göre, “hegemonik erkekliğe daha fazla yaklaşan erkekler ataerkil iktidardan daha fazla pay alacaklarını bildiklerinden, gerek kültürel süreçlerin gündelik hayata yansımada gerekse de özel yaşamda kurulan ilişkilerde ataerkilliğin yeniden üretimine katkıda bulun[maktadırlar]” (2019, 61).

Erkeklik biçimleri sabit kategoriler olmayıp koşullara verilen farklı cevaplar ve performanslarla dönüşmektedir. Hegemonik erkeklikler de belli tarihsel koşullar bağlamında şekillenmektedir ve zamanla değişmektedir. Dolayısıyla hegemonik erkeklik de herhangi bir zamanda kültürel olarak baskın olan erkeklik biçimi şeklinde tanımlanabilmektedir (Coles, 2008, 235). Eski ve yeni erkeklikler rekabete girebilmekte ve yeni olanın hegemonik erkeklik biçimi olarak öne çıkmasıyla eski hegemonik model gücünü kaybedebilmektedir (Connell, 2005, 832-3). Başka bir deyişle, tarihsel koşullardan bağımsız erkeklik biçimlerinden bahsedilememektedir. Kadınlar üzerinde kurulan ortak egemenliği sağlamanın ideal biçimleri de değişime her zaman açıktır. Bunun yanı sıra, hegemonik erkeklikler yerel ve bölgesel bağlamlarda da değişiklik göstermektedirler (Messerschmidt, 2019, 96-97).

Erkeklerin ataerkinden pay almak için hegemonik erkekliği desteklemeye eğilimli olduğunu öne süren Connell’in aksine (1995, 79-82). Coles, çalışmasında görüştüğü erkeklerin hegemonik erkekliği desteklemediği fakat yerine erkekliğin alternatif alt alanlarındaki farklı hegemonik erkeklikleri desteklediği sonucuna varmıştır (Coles, 2008, 237). Bu farklı hegemonik erkeklik modellerinin cinsiyetler arası eşitsizliği azaltmaya yaradığını öne süren Anderson (2009, 9) bunlara kapsayıcı (inclusive) erkeklikler adını vererek bunların hegemonik erkekliğe uymadığını böylelikle onun dönüşmesini sağladığını savunmaktadır. Ancak diğer bir görüş, kapsayıcı erkeklik kavramının marjinal ve madun erkekliklerin unsurlarını da bünyesine katarak hegemonik erkekliğin sahip olduğu esneklikten yararlandığı ve var olan cinsel eşitsizliğin güçlenmesine neden olduğunu savunmaktadır (Dimitriou, 2001, 249). Kapsayıcı erkeklik kavramını eleştiren bu görüş, hegemonik erkekliğin “hegemonik eril blok” olarak anlaşılması gerektiğini öne sürmektedir. Bu şekilde ele alındığında, patriyarkanın varlığını sürdürmesinde, kendisi açısından kullanışlı olan farklı erkekliklerin unsurlarıyla bütünleşebilme yeteneğinin daha iyi görüleceği vurgulanmaktadır (Dimitriou, 2001, 345).

Coles’un araştırması, (2008, 234) marjinal ya da madun erkeklerin yaşadığı deneyimlerin hegemonik erkeklik tarafından dışlandıklarını değil aksine hegemonik idealle uyumlu olmamasına rağmen kendi erkekliklerinin baskın olduğunu kabul ettiklerini göstermektedir. Hegemonik erkeklik tarafından dışlanan erkekler dahi erkekliğin alternatif bir alt alanında değerli görülen kimlik unsurları aracılığıyla, alternatif bir hegemonik erkek kimliği kurmaktadır. Erkekliğin böyle alt alanlarda tasdik edilmesi hegemonik erkeklik idealinin dışında kalan farklı marjinal erkekliklerin, örneğin işçi sınıfı erkekliği, eşcinsel erkekliği gibi, hegemonik erkekliğin bir varyantı olarak var olabilmesine izin vermektedir (Coles, 2008, 235).

Bazı erkeklerin tercih ettiği bu durum, hegemonik erkekliğin unsurlarını yeniden formüle ettikleri bir erkeklik biçimiyle bir araya getirmek için anlamına gelmektedir. (Coles, 2008, 238). Dışlanan erkeklerin stratejisi kendi formüle ettikleri erkekliği kurarken güçlü oldukları çeşitli alt alanlara odaklanmaktadır (Coles, 2008, 243). Çoklu hegemonik erkekliklere dayanan bu model, hegemonik ve madun erkeklerin arasındaki mücadelenin bir sonucu olarak bu erkekliklerin üretilme ve yeniden üretilme yollarını göstermektedir (Coles, 2009, 30).

Eril ayrıcalıklardan yararlanan erkeklerin kimliklerine marjinal ve madun erkekliğin hatta kadınlığın bazı unsurlarını katmalarıyla ortaya çıkan “melez erkeklikler” olduğunu belirten Bridges ve Pascoe (2014, 246-250) bu erkeklerin hegemonik erkeklikten kendilerini uzaklaştırmalarına rağmen onlarla ittifak yaptığını vurgulamaktadır. Coles’un farklı hegemonik erkeklikler olarak söz ettiği dönüştürülmüş marjinal ve madun erkeklikler kavramlarıyla uyumlu biçimde, Bridges ve Pascoe (2014, 248), bu melez hegemonik erkekliklerin toplumsal cinsiyet eşitsizliğini azaltmadığını, hegemonik erkekliğin prestijinin azaldığı dönemlerde eşitsizliği pekiştiren ve gizleyen yeni erkeklik biçimleri olarak işlev gördüğünü belirtmektedir.

Farklı erkeklik biçimlerinin de birbirleriyle ilişki içinde melez tarzlar ortaya çıkardığını kabul eden bir çerçeveden, erkeklerin farklı erkeklik tarzlarını pratikte nasıl yeniden inşa ettiğini anlamlandırmak için edebiyat metinlerinin analizinden de yararlanmak mümkündür. Çünkü erkeklik, aynı zamanda bir söylem nesnesi olarak stratejik bir rol oynamaktadır (Sancar, 2013, 18-9). Bu çalışma, hegemonik erkeklikle uyumsuz görünen marjinal erkeklik biçiminden, farklı bir melez hegemonik erkeklik inşa edilmesinin izini sürmektedir. Kuma Kulübü romanındaki kurgusal evrenin ve karakterlerin bu evrende sergilediği performansların ve söylemlerin analiz edilmesi bu çalışmada amaçlanmıştır. Kuma Kulübü romanı, bir yandan bir erkekliği inşa serüveni olarak okunmaya diğer yandan sınıfsal olarak dışlananlara ait bir melez hegemonik erkeklik biçiminin inşasını incelemeye müsait olduğundan bu çalışmada ele alınmaktadır.

Erkekliğin Yeniden İnşası: Güçlenme, Bağımsızlık ve Kahramanlaşma

Romanın başkarakteri Umut, bireysel ve toplumsal anlamda kaybeden kimliğiyle baş ederek, diğerleri adına hareket eden güçlü ve bağımsız bir birey olmaya doğru giderken yakıtını erkekliğini yeniden inşa etme sürecinden almaktadır. Yukarıda da vurgulandığı gibi, Umut hem işçi sınıfı bir aileden gelmesi, hem hegemonik erkekliğin unsurlarını taşımayan, hayatta ve iş hayatında başarısız bir erkek olması dolayısıyla bir nevi kaybeden olarak yansıtılmaktadır. Yoksul olmasının yanı sıra dilediği meslekte başarılı olamayan, işçi olan babasına benzemekten kurtulamayan, sınıfsal farklılıkları nedeniyle sevgilisiyle evlenememiş ve ondan kabul görememiş biridir.

Umut’un toplumdaki hegemonik erkeklik biçiminden farklı marjinal bir erkeklik konumu işgal ettiğini gösteren başka bir nokta, onun yoksul bir erkek olarak cinselliğinin sevgilisi Şeyda tarafından kullanılıyor olduğunun farkına varmasıdır: “Beni sevmiyor; sahibim olmaktan beni el altında bulundurmaktan hoşlanıyor... Yanında kendimi değersiz, aşağılık biri gibi hissediyorum. Durmadan onu becermemi, yüzümü gözlerinin önünde tutmamı istiyor... Evlenelim dedim son kez. Sadece baktı. İşte o anda ayıldım: Bakışları tanıdık; babasının kilerdi” (Eroğlu, 2004, 44). Ancak bu bireysel acısının temelinde sınıfsal bir boyut vardır, hep reddetmek istediği işçi bir babanın oğlu oluşu yüzünden sevdiği kadın ve babası tarafından hor görüldüğünü düşünmektedir. Sevdiği kadının cinsel anlamda ona karşı duyduğu tutkuya rağmen onunla evlenmemesi ve zengin bir adamla evli oluşu, ona sınıfsal aidiyeti yüzünden bir sömürüye maruz kaldığını hissettirmektedir. Kendisiyle evlenmeyen Şeyda’yı terk ettiğinde ise Şeyda intihar etmiştir. Onu öldürmekle suçlanan Umut bu nedenle hapis yatmış, hapisten çıktığında sabıkalı bir işsiz olarak şehirde tutunamadığına ve kasabaya, yazgısından kaçtığı annesinin yanına dönmeye karar vermiştir: “Beni en az üç kez dölyatağından –cansız bir cenin gibi– düşürmüş bu kentten kurtulup okyanuslara, serüvenlere doğru açılan bir denizci kadar özgür olacağım” (21). Şehir hayatından hapisten çıkmış bir işsiz bir erkek olarak pasif ve hayat karşısında güçsüz bir konumdadır ve bu marjinal erkeklik konumunu pekiştirmektedir.

Umut, kulübe katılışından itibaren kadınlarla değişen ilişkiler içine girmiş, hayatta bir konum elde etmeye çalışmış ve bunlar da onun erkekliğini yeniden inşa etmesine katkıda bulunmuştur. Romanın başlarında Şeyda’dan sonra hayatına kimsenin girmedikinden bahsedilmektedir. Ancak romanın kurgusu boyunca kadınlarla kurduğu cinsel ve sosyal ilişkiler onun erkekliğini yeniden inşa edebilmesine yöneliktir. Özellikle çetenin verdiği görev icabı baktıcı olarak yanlarında çalıştığı zengin ve sosyetik kadın Bibi ve onun çevresindeki kadınlar tarafından yakışıklılığı açıkça sözlü ve fiziksel olarak onaylanan ve övülen Umut, romandaki neredeyse her kadının cinsel ilgisine bir şekilde mazhar olmaktadır. Bu cinsel cazibe ve kadınlarla cinsel ilişkiler

girebilme konusunda sahip olduğu güç, onun erkekliğini yeniden inşasında oldukça etkilidir. Cinsel gücü, erkekliğindeki zayıf alanları roman boyunca güçlendirici bir etki yapmaktadır.

İlk olarak çeteye giriş ödülü olarak Nihan'ın diğer üye Zeynep'ten Umut'la yatmasını istediği görülmektedir. Umut'un önceki hayatındaki cinselliği hakkında da bazı bilgiler bu sahneden edinilmektedir. Bu da onun marjinal konumunun romanın başlarında altını çizmektedir. İş hayatında ve ideallerini gerçekleştirme konusunda başarısız olması, az kadınla birlikte olması ve hatta yatakta iyi olmadığını başka kadınların ağzından da duymamız hegemonik erkekliğin önemli unsurlarını dışarıda bırakan bir karakter olduğu izlenimini pekiştirmektedir: “Bence çok kadınla yatmamışsın. O, sayısız erkekle sevişmiş bir kadın olarak söylediklerinden emindi. ‘Topu topu üç’, dedim. ‘İkisi orospuydu.’ ‘Benimle üç etti’ dedi. Ellerinden belli: Ürkek! Sadece tek kadının hizmetine girmiş; hep aynı şeyleri yapıyor.”

Umut Zeynep'in hiç zevk almadığını fark etmekle beraber neden onunla yattığını da hemen öğrenmiştir: “Canı acıyor ve orgazm olmuyor!, ama yine de benimle yatmıştı. ... Ben susunca O konuştu. Patron [Nihan] seni önemiyor” (Eroğlu, 2004, 87). Örgüte girişiyle birlikte zenginlere karşı nefretini “kusan” bir üye olmuş, aynı zamanda bir grup içerisinde önemsendiğini hissetmeye başlamıştır. Ancak üyelerden biriyle yaşadığı cinsel ilişki, onun önemini onaylayan bir ‘hediye’ olarak verilmiştir. Burada Umut'un oldukça güzel bulunduğu Zeynep'in kendi arzusu ile Umut'la yatmadığı açıkça bilinmektedir. Bu cinsel ilişkinin Nihan tarafından hediye edildiği ve Umut'un bundan rahatsız olmadığı da aktarılmıştır. Nihan'ın neden bunu yaptığına dair hiçbir bilgi verilmemekte, diğer üyelere değil sadece Umut'a bu hediye verildiği belirtilmektedir. Umut, Zeynep'in güzelliğini ve cinsel cazibesini iç sesi aracılığıyla övmekle birlikte, çetenin patronu Nihan'ı da çekici bulmaktadır. Beğendiği kadınla beraber olduktan sonra bunun verdiği güvenle çetede diğer kadın ve çete lideri Nihan'la da yakınlaşmaya çalışacaktır. Kulübün lideri Nihan'ın ise erkeklerle ilişki kurmayı çok önce bıraktığı ona söylenmiştir ancak bunu bilmesine rağmen ona dokunmaktan imtina etmeyecektir.

Romanda Nihan kulübün lideri olarak Umut için hem çekim, hem de bir çekim nesnesidir. “Havuzun üstündeki ikinci köprüde boyunun oldukça kısa olduğunu fark ettim. Boyu omzumdan aşağıda kalan her canlıya şefkat duymuşken, ondan çekiniyordum. Bu beni güldürdü” (46-47). Diğer kadınları genellikle cinsel cazibeleri ile görürken onda başka türden bir derinlik sezmekte ve onu elde etmek istemektedir: “Güldük. Gülüşü kendini açıklamıyor, gizliyordu. Sevmenin bilmece çözmek gibi zor, zahmetli olduğu kadınlardan” (Eroğlu, 2004, 113-114).

Nihan'ın da Umut karşısında zayıf olduğu, ancak kendisine engel olmaya çalıştığı romanda gösterilmektedir: “Öksürmeye başlayınca ona sarıldım. Şaşırdı ama karşı koymadı. ... Avcumla yavaşça sırtını okşadım. Bir kedi gibi kamburunu çıkarıp iki eliyle koluma sarıldı. Onun kadar ufak tefek, savunmasız görünen biri bütün bunları nasıl beceriyordu? ..şakağından öptüm. Sıçrayarak kollarımın arasından kurtuldu. Tepkisi iticiydi” (97). Bu ifadelerle kadının çetenin reisi olmasına rağmen duygusal olarak zayıf olduğu, Umut'un çetenin başında bu ufak tefek kadının olmasına hayret ettiği de görülmektedir. Onu hem çekici bulmakta, hem de kırılan bulunduğu bu kadının nasıl çetenin lideri olabildiğine inanmaktadır. Aslında Nihan'a duyduğu çekimin yanı sıra, Umut'un onunla ilgili şüpheleri ve onun çetede konumunu kabullenemez bir yanı da vardır. Onun liderlik için zayıf ve kırılan bir kadın olduğunu vurgulamanın yanı sıra amaçlarını da sorgulamaktadır: “Bütün bunları neden yapıyordu? İnsanlık için mi? Yoksa aşık olduğu adamın, sevdiği tek yetişkinin öcünü almak mıydı amacı? ... İnsanlığı sevmekten, insanları sevmeye vakit bulamamış biri gibiydi” (Eroğlu, 2004, 112-113).

Romanın sonlarına doğru Umut'un Nihan'a karşı hissettikleri de karşılıksız kalmayacak, Nihan sebebini Umut'un da bilemediği bir kararla onunla yatacaktır. Romanda tanıtılan, Umut tarafından çekici bulunan her kadının onunla cinsel bir yakınlaşma içine girmesi ve reddedilmemesi sanki Şeyda'nın onunla evlenmek istememesini telafi eder şekilde marjinal erkekliğini yeniden inşa etmesine, kadınlarla ilişkilerinde güçlü ve atılan alternatif dominant bir erkeklik kurmasına katkı yapmaktadır.

Romanın sosyeteledi ilişkileri anlatan kısmında, Umut'un dadı olarak girdiği varlıklı ortamlara uyum sağlamaya çalıştığı ancak başta zorlandığı görülmektedir. Fakat bu ortamda da yakışıklı oluşu sayesinde kadınların ilgi odağı olmayı başarmıştır. İhtiyaç duyulan, kadınlar tarafından beğenilen, önemsenen biri olmuştur. Özellikle aslında yanında çalıştığı Bibi lakabıyla anılan ünlü gazeteci kadınla ilişkilerinde bile, kendini ezdirmemeye, daha çok alaycı ve bağımsız bir tavır takınarak kendini kabul ettirmeye başlamıştır. Elbette bu ünlü kadınla tatlı sert bir ilişkilenebileceği de romanda sınıfsal konumuna rağmen yakışıklı olmasına ve aslında her kadının ona bu yüzden bayılıyor olmasına dayandırılmaktadır. Hegemonik erkekliğin unsurları arasında maddi ve manevi bağımsızlık, başarı kadar cesaret ve fiziksel özellikler de bulunmaktadır. Hegemonik erkekliğin belli unsurlarını bulunduğu konum olan marjinal erkeklik konumuyla bütünleştirerek Umut'un melez

hegemonik bir erkeklik biçimini inşa ettiği söylenebilmektedir. Yakışıklılığının roman boyunca her yerde onaylanması Umut'un farklı bir melez hegemonik erkeklik inşa etmede bu sermayesini nasıl kullandığını göstermektedir. Sınıfsal konumu açısından maddi olarak bağımsızlaşmasa da cesur olmasını ve bağımsız hareket edebilmesini de bu fiziksel sermayesi sayesinde kazanmıştır. Sınıfsal olarak aşağı olan bir ortamda yakışıklılık sermayesi ile onlarla eşit sosyal ilişkiler kurmaya ve bağımsız hareket ederek dominant bir erkeklik biçimini eski kimliğiyle sentezleyerek kurmaya başlamaktadır:

Birlikte harika şeyler yapacağız.” Sonra ağızından öptü. “Hımm. Ne tatlı şeymişsin sen?” Aysel’e döndüm. Şaşırمامıştı; Bibi istediği her erkeği öpebilirmiş gibi bakıyordu. Bana gelince, mide bulantısı ve öfkeyle doluydum. Kraliçeyi kolundan tutup bu kez ben onu öptüm. Hem de edepsiz bir biçimde; dilimi de katarak. Bibi önce birkaç saniye bekledi, ardından boğuluyormuş gibi kendini geriye attı. Aysel’e döndüm, o galiba bıyık altından gülüyordu. “Ne demek şimdi bu?” dedi Bibi. “Teşekkür,” dedim. “Öyle al.” “Çoktandır kimseyi becermedin herhalde?” Ne becerdim ne de becermedim, dedim. ... “Belki yakında beceririm,” dedim. (Eroğlu, 2004,127-128).

Zenginlik ve ihtişam midelerini bulandırmaktadır ancak Umut'un güçlenmesi sürecinde bu ortamdaki konumu da etkili olmaktadır. Umut'un yakışıklı oluşu üst sınıfın arasına karıştığında dominant bir erkeklik biçimini inşa etmede ve pekiştirmede kullandığı bir sermaye olarak onu güçlendirmeye yaramıştır. Kadınlarla ilişkisinde bu sermayesini öne çıkarabilmesi geçmiştekinin aksine, kadınlarla özellikle üst sınıf ortamlarda kurduğu ilişkileri değiştirmiştir. Artık Şeyda'nın zenginliği altında ezilen ve cinselliğinin kullanıldığını hisseden marjinal erkeklik konumundan çıkarak zenginlikle karşılaşmalarında ona boyun eğmeyen, bağımsız ve cüretkar yeni dominant bir erkeklik biçimi kurmaktadır. Dolayısıyla bağımsızlık, güç ve aktiflik bağlamında hegemonik erkekliğin unsurlarından yararlanarak marjinal erkekliğini yeniden dominant bir alternatif erkeklik biçiminde oluşturmuştur.

Umut belli bir zenginlik, ün ve imkânı önce elde etmenin eşğine gelip sonra elinin tersiyle itme iradesini göstererek güçlenmiştir. Kendisini kovan Bibi onun kadınlar tarafından çok tutulduğunu söyleyerek onu geri işe almak istemiş, onu meşhur olmak için kullanan Dilek ise, onunla birlikte para karşılığı bir TV programına katılarak para kazanma fırsatı yakalamıştır. Bu kadınları reddederek onların da kazanmasını engellemiştir. Bu da kendini inşa etmesinin önemli bir bölümüdür. Hegemonik erkekliğin unsurlarından parasını kazanarak, başarılı bir erkek olmak, üst sınıfların bir parçası olmak yerine, yoksulları savunan bir çetenin gerçek bir parçası olmayı ve başka türden bir başarıyı seçerek farklı bir dominant erkeklik biçimini inşasına geçmiştir. Artık bir hiç değildir bu kentte. Kentin zenginliğinden payını almaması bir anlam taşımaktadır, çünkü başkalarının daha fazla almasını engelleyecek bir güce erişmiş hissetmektedir. Diğer yandan, sosyete'deki zengin kadınlar -ölen sevgili Şeyda'nın aksine- ona muhtaç oldukça, ihtiyaç duydukça Umut kadınlarla karşısında artan bir güçlenme olanağı bulmaktadır. Yani marjinal erkekliğin getirdiği zayıflıktan kurtularak üst sınıflara ayak bağı olabilen güçlü bir erkek konumunu kurmaya çalışmıştır. Bunu farklı ve melez bir hegemonik erkeklik olarak da ele alabilmenin nedeni de bu sentezdir. Hala düzene muhalifliği Umut'u marjinal bir konumda tutarken, hegemonik erkekliğin güçlü, aktif olma gibi unsurlarını bünyesine alması onun melez hegemonik erkeklik biçimini inşa ettiğini göstermektedir.

Romanın sonlarına doğru sadece cinsel imalarla anılmayan tek kadın ve çetenin lideri olan Nihan, Umut tarafından kişisel hesaplarına göre davranmakla eleştirilmiştir. Nihan tutuklanıp salıverildikten sonra, sevgilisi ve hocası olan Fethi'nin ulaşmaya çalıştığı adama kendisi ulaşacağını belirterek çeteyi dağıttığını bildirmiştir. Liderliği bırakarak çeteyi dağıtan Nihan'ın rolünü almak ise dominant erkekliğini inşa etmiş Umut'a düşmüştür. Umut da onu bireysel amaçlarını, toplumsal amaçlarının önünde tutmakla, ölen sevgilisine olan aşkı yüzünden bu eylemlerde bulunmakla itham etmektedir. Buradaki kurguda hegemonik erkekliğin kendini akılla, kadını ile duygu ile özdeşleştirmesinin tam bir örneği görülmektedir. Umut onun aslında artık zenginliğe karşı bir dava yürütmediğini, Fethi'nin bulmak istediği Hayalet'i bulmayı her şeyin önüne koyarak bireysel meselesinin peşinde hareket ettiğini iddia etmiştir: “Biliyor musun, yoksulların ya da aptalların umrunda olduğunu sanmıyorum. Her şeyi Fethi için yaptığımı düşünüyorum nedense. ... Hayalet'i bulursan Fethi'ye ihanet etmen bağışlanacak mı?” Bunu söyledikten sonra ona şunu söylemektedir: “Sen de vazgeçtin dedim. ... Yoksullara arka çıkmaktan, zenginlerden öç almaktan... Cevap vermedi” (Eroğlu, 2004, 255). Nihan'ın bu ithama itiraz etmemesi çeteyi yöneten ve Umut'un başarılarını gördüğü tek kadını da aslında bireysel/duygusal sorunlarına sıkışmış ve

eski sevgilisine ihanetini affettirmeye çalışan bir kadın olarak göstermektedir. Cevapsız kalışı, Umut'u onaylamakta, toplumsal amaçların peşinden gitmeyi bir kadından alıp Umut'un eline bırakmaktadır.

Umut burada sadece güç, kararlılık değil, duygusal yerine toplumsal amaçları ve akılcı davranışı da kendine katarak Nihan'ın duygusal davranması karşısında dominant bir erkeklik rolü sergilemekte ve onu yargılamaktadır. Romanda Hayalet'i bulmak ve sistemin elebaşını ele geçirmek Nihan için sevgilisinden edindiği bir amaç olarak görülmektedir. Kulüpteki diğer üye Zeynep'in ise Umut'a hediye olarak sunulmasının yanı sıra, hayattaki en önemli arzusunun da kayıp kızına kavuşmak gibi bireysel/duygusal bir mesele olduğu, bu yüzden çeteye katıldığı da romanın daha başlarında aktarılmıştır. Nihan'ın çeteyi dağıtarak düzenin en başındaki kişi olarak Hayalet'i yok etmeyi amaçlaması bireysel bir intikam arzusu olarak açıklanmaktadır. Böylece bu kadınların da çetede bulunma amaçları toplumsaldan çok bireysel alana indirgenmiş olur. Ancak Umut, dağıtılan çeteyi devam ettiren ve romanın sonuna karşı lider kimliğine bürünen bir karakter olarak dominant bir alternatif erkek kimliği inşa etmede yol kat etmiştir.

Ayrıca romanda kadınlar ile Umut arasındaki ilişkilerde dikkati çeken bir diğer nokta, Umut'un âşık olduğu ölen sevgilisi Şeyda'nın onu kullanması, ardından gerçekten sevdiği, önemseydiği diğer kadın Nihan'ın da eski sevgilisi Fethi'yi aldatmasıdır. Umut'un hayatındaki önemli kadınların güvenilmez çıkması da kurguda ilginç bir yer tutmaktadır. Sosyetik çevrelere girdiğinde rastladığı kadınlar onu beğenir ama para ve güç peşindedirler, kendisi ile aynı kulüptekiler duygusal ve bireysel arzularına kapılmıştır, kız kardeşi Firdevs ise muhtaç ve zavallı durumda tarif edilmektedir. Umut'un özgüveni ve gücü serüveni ilerledikçe artarken sanki romandaki tüm kadınların güçsüzlükleri sırayla ortaya çıkarılmaktadır. Kadınlar ve Umut arasındaki bu çelişkide onun erkekliğini yeniden inşa sürecine katkı yapmaktadır. Onların zayıflıkları karşısında Umut güçlenmekte, bağımsız hareket etmeye ve kendi erkek kimliğini hegemonik erkekliğin unsurlarıyla harmanlayarak yeniden kurmayı sürdürmektedir. Romandaki kadınlar toplumsal yerine bireysel amaçlar peşinde koşan kişiler olarak tasvir edilirken, Umut sonradan girdiği kulübün amaçlarına sahip çıkan, kendi başına bağımsız karar alan ve erkekliğini yeniden kuran daha hakim başka bir erkeğe dönüşmektedir. Artık kaybeden konumundan uzaklaşmıştır. Umut, çeteden de bağımsızlaşmış, Nihan ve diğerleri yerine tek başına kusarak zenginleri cezalandırmaya devam etmeye karar vermiştir. Nihan romandaki tek güçlü kadın olarak tüm gücünü ve haklılığını kaybederken Umut güçlenmektedir. "Aptalları, yoksulları koruyacak, onların öcünü almaya yemin etmiş o kararlı savaşçıya benzemiyordu artık. O büyük soylu öcü, küçük öcü için feda etmişti" (Eroğlu, 2004,198). Adeta Nihan'ın mücadelesini ve yönetimini o pes ettikten sonra daha başka bir anlayışla devralmaktadır.

Hatta Nihan kendi intikam alma peşinde iken öldürülmekte, onun intikamını alıp Hayalet'i öldürmek, bir nevi çetenin ana amacını yerine getirerek kahraman olmak bile Umut'a düşmüştür. Romanda çetedekiler ya vazgeçer ya da kaybederken, Umut başarımıştır. Bir kaybeden olarak başladığı serüven onu güçlenen, bağımsızlaşan bir erkek olarak adeta kahramanlaştırmıştır. Bu kahramanlık ise hegemonik erkekliğin en uç unsurlarından birini Umut'un kimliğine eklemektedir. Umut, bir nevi marjinal konumdakilerin kahramanı olarak alternatif bir dominant erkeklik biçimini kendi kimliği aracılığıyla inşa etmiştir. Artık yenilmiş ve dışlanmış bir erkeğe sahip olan romanın başındaki erkek değildir. Bu nedenle roman, 12 Eylül edebiyatının bir örneği olmanın yanı sıra, melez hegemonik erkekliğin inşa edilme serüvenini de yansıtmaktadır.

Sonuç

Kusma Kulübü romanı, bir 12 Eylül romanı olarak değerlendirilmiştir. 12 Eylül romanı olmasının nedeni bu darbenin sonrasında yazılması değildir sadece. Dönemin edebiyatına has, bireysel dünyasına sıkışmış, cinsellik, şiddet, vicdan gibi konularda sürekli iç sorgulamalar yapan bireylerin bu romanda bulunuyor olmasıdır. Romandaki çetenin tarzı ve işleyişi, kapitalizm karşıtı bir politikanın zorlaştığı 12 Eylül sonrası kültürel iklimi okuyucuya anımsatmaktadır. Hedef toplumsal dönüşümden çok intikama yoğunlaşmıştır.-

Bunlara bağlı olarak bireyin iç dünyasındaki hesaplaşmalarını yansıtan bu edebiyat eserleri erkekliğin sorgulanması ve yeniden inşası bağlamında okunmaya da oldukça müsaittir. Toplumun marjında kalan erkek bireyin, toplumdaki bu zayıf erkeklik konumundan kurtulması, yine kadınların ikincilleştirilmesi, onları son tahlilde toplumsaldan çok bireysel ve duygusal evrenlerine hapsolmuş bireyler olarak kurgulanmasıyla sağlanmıştır. Kadınların cinsel cazibelerinin hep kişiliklerinden daha çok öne çıkarılarak vurgulanması da başkarakterin iç sesiyle birlikte metindeki eril bakışı yoğunlaştırmaktadır.

Marjinal bir erkeklik konumunda olan Umut, kulübe katılımı sonrası birçok kadınla ilişkilenebilir, zengin çevreden kadınların hayranlığını kazanıp onlarla cinsel yakınlaşmalar içine girmekte, kulüp liderinden

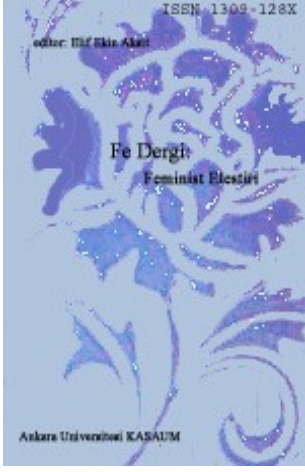
hoşlanıp onunla birlikte olmaktadır. Bu süreçte romanda vurgulanan yakışıklılığı dominant bir erkeklik sermayesi olarak kullanılmaktadır. Onunla birlikte olan kadınlar marjinal erkeklik konumundan gelen zayıflığını ortadan kaldırarak erkekliğini güçlendirmesini sağlamaktadır. Zengin fakat kendisiyle evlenmeyen, ona kendini sınıfsal ve toplumsal olarak dışlanmış hissettiren Şeyda'nın aksine erkekliği diğer kadınlarla kurduğu cinsel yakınlaşma ile yeniden kurulmaktadır. Kadınlarla kurduğu ilişkilerden de yararlanarak güç, bağımsızlık gibi hegemonik erkeklığe ait diğer unsurları da kimliğini yeniden inşa ederken kendine katmaktadır. Umut, giderek kulüpten de bağımsız performanslar göstererek bir nevi kahramanlaşmaya doğru ilerlemekte, zenginleri cezalandırmayı Nihan'dan sonra tek başına devam ettirmeye karar vermekte ve onun intikamını almayı başarmaktadır. Kahramanlık, başarı ve bağımsızlık gibi hegemonik erkeklığe ait unsurları, sosyal sınıftan ve geçmişinden kaynaklanan marjinal erkeklik konumu ile bütünleştirerek Umut, melez bir hegemonik erkeklik biçimiyle kendini inşa etmektedir. Dolayısıyla bu roman da erkeklığın yeniden inşasına dair bir roman olarak okunabilmiştir.

Kaynakça

- Alver, Ahmet. (2012) *The Politics of Memory in Turkish Literature: Aesthetics and Narrative in the March 12th Novels*, Saarbrücken, Germany: Lambert.
- Alver, Ahmet. (2013) "Türk Edebiyatında Unutulan Sesler: 12 Eylül 1980 Askeri Darbe Sonrası Türkiye'de Yazılan 'Hapishane Edebiyatı'na Analitik Bakış", *Turkish Studies*, Volume 8-9, ss. 603-618.
- Akınhay, Osman. (2007) "Şükrü Argın'la Söyleşi: Edebiyat 12 Eylül'ü Kalben Destekledi", *Mesele* 9. Online <http://www.birikimdergisi.com/guncel/sukru-argin-ile-soylesi-edebiyat-12-eylulu-kalben-destekledi> Erişim Tarihi: 20.09. 2016.
- Anderson, Eric. (2009). *Inclusive Masculinity*. New York: Routledge.
- Atay, Tayfun. (2004) "Erkeklik En Çok Erkeği Ezer!", *Toplum ve Bilim Dergisi* 101, ss. 11-30.
- Aytaç, Gürsel. (1999) *Çağdaş Türk Romanları Üzerine İncelemeler*, Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Balık, Macit. (2009) "Türk Romanında 12 Eylül Darbesi", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 4, (1) II, ss. 2373- 2411.
- Belge, Murat (1998) "12 Mart Romanları", *Edebiyat Üzerine Yazılar*, İstanbul: İletişim, ss. 114-135.
- Bozok, Mehmet. (2019) "Raewyn Connell ve Erkeklik Çalışmalarının Köşe Taşı Çalışması Olarak Erkeklikler", *ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary Encounters* 9, ss. 199-205.
- Cengiz, Kurtuluş, Tol, Uğraş Ulaş, Küçükural Önder. (2004) "Hegemonik Erkeklığın Peşinden", *Toplum ve Bilim Dergisi* 101, ss. 50-70.
- Coles, Tony (2008) "Finding Space in the Field of Masculinity: Lived Experiences of Men's Masculinities", *Journal of Sociology* 44 (3), ss. 233-248.
- Connell, R. W. (1998) [1987] *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Connell, R. W. (1995) *Masculinities*, University of California Press.
- Connell, R. W. Messerschmidt, J. (2005) "Rethinking the Concept of Masculinity", *Gender and Society* 19 (6), ss. 829-859.

- Demetriou, Demetrakis. (2001) "Connell's Concept of Hegemonic Masculinity: A Critique." *Theory and Society* 30 (3), ss. 337-61.
- Demir, Fethi (2010) "Yüz: 1981 ve Sevgili Arsız Ölüm Romanları Bağlamında 12 Eylül Sonrası Gerçekçi Romana Bir Bakış", *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 25, ss. 1-14.
- Demir, Fethi (2006) "Mehmet Eroğlu'nun Romanlarında Tutunamayan Kahramanlar" Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Van.
- Diñcer, Yeşim. (2011) *12 Eylül Romanında İşkence*, İstanbul: Yazındergi Yayınevi.
- Eroğlu, Mehmet. (2004) *Kusma Kulübü*, İstanbul: Agora Yayınevi.
- Günay-Erkol, Çimen. (2016) Askerî Darbeler ve Tanıklık Romanları, K24, <https://t24.com.tr/k24/yazi/darbe-ve-taniklik.811> Erişim Tarihi: 05.09.2020.
- Günay-Erkol, Çimen. (2019) *Yaralı Erkeklikler: 12 Mart Romanlarında Yalnızlık, Yabancılaşma ve Öfke*, Ankara: Ayizi Kitap.
- Gürbilek, Nurdan. (2007) *Vitrinde Yaşamak*, İstanbul: Metis.
- Kahraman, Hasan Bülent. (2007) "Romanın Etiği: Yazmak ya da Susmak," *Mesele* 9, ss. 18-24.
- Kimmel, M. S. (2013). Homofobi Olarak Erkeklik: Toplumsal Cinsiyet Kimliğinin İnşasında Korku, Utanç ve Sessizlik. Mehmet Bozok (Çev.), *Fe Dergi: Feminist Eleştiri*, 5(2), ss. 92-107.
- Messerschmidt, James W. (2019). Hegemonik Erkeklik: Formülasyon, Yeniden Formülasyon ve Genişleme, editör Çimen Günay Erkol, Nurseli Yeşim Sünbüloğlu, çevirenler Eleştirel Erkeklik İncelemeleri İnişiyatifi Selin Akyüz vd. İstanbul: Özyeğin Üniversitesi Yayınları.
- Moran, Berna. (2004) *Türk Romanına Eleştirel Bakış III*, İstanbul: İletişim.
- Naci, Fethi. (1990) *100 Soru Türk Edebiyatı: Türkiye'de Roman ve Toplumsal Değişme*, İstanbul: Gerçek.
- Özbay, Cenk. (2012) "Türkiye'de Hegemonik Erkekliği Aramak", *Doğu Batı*, 63, ss. 185-204.
- Polat, Nurhak. (2008) "Cinsiyet ve Mekân: Erkek Kahveleri", *Toplum ve Bilim* 112, ss. 147-157.
- Sadıkoğlu, Tülin. (2010) *Dilsiz Yara: Feride Çiçekoğlu'nun Yapıtlarında İşkence ve Travma*, İstanbul Bilgi Üniversitesi, Karşılaştırmalı Edebiyat Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Sancar, Serpil. (2013) *Erkeklik: İmkansız İktidar*, İstanbul: Metis.
- Savran, Sungur (1992) *Türkiye'de Sınıf Mücadeleleri*, İstanbul: Kardelen Yayınları.
- Sayan, Cemal. (1996) "1980 Sonrası Cezaevi Romanları", <http://www.huseyin-simsek.com/tr/yazilar/article/6/1980-sonrasi-cezaeviromanlari.html>
- Sevim, Emine. (2019) "Toplumsal Cinsiyet Bilinçli/Pro-feminist Erkeklerin Kadınlarla İlişkilendirme Biçimlerinin Eleştirisi", İstanbul Arel Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Türkeş, A. Ömer. (2000) "Romanda 12 Mart Suretleri ve '68 Kuşağı", *Birikim Dergisi* 132, ss. 80-85.

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



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 12, Sayı 2
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

Kadınlık ve Erkekliğin Değişmeyen Halleri: Televizyon Dizilerinde Toplumsal Cinsiyet

*Elif Akçalı
İrem İnceoğlu*

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 20 Aralık 2020

Yazı Gönderim Tarihi: 14.09.2020,
Yazı Kabul Tarihi: 24.11.2020

Bu makaleyi alıntılar için: Elif Akçalı, İrem İnceoğlu “**Kadınlık ve Erkekliğin Değişmeyen Halleri: Televizyon Dizilerinde Toplumsal Cinsiyet**” *Fe Dergi* 12, no. 2 (2020), 161-173.

URL: http://cins.ankara.edu.tr/24_13.pdf

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

Kadınlık ve Erkeklığın Değişmeyen Halleri: Televizyon Dizilerinde Toplumsal Cinsiyet

Elif Akçalı*

İrem İnceoğlu*

Bu makalede dizilerdeki kadın ve erkek temsillerinin kısıtlılığını kapsamlı bir örneklem içinde ortaya çıkaran en güncel araştırmalardan biri olan TÜSİAD desteğiyle gerçekleştirilmiş Televizyon Dizilerinde Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Araştırması'ndan (2018) yola çıkılarak araştırmanın ortaya koyduğu içerik analizine dayalı sonuçların metin analizi ile derinleştirilmesi amaçlanmıştır. Kadın ve erkek karakterlerin fiziksel ve duygusal özellikleri, üstlendikleri roller, ve yer aldıkları sahneler açısından kalıplaşmış toplumsal cinsiyet algılarını pekiştiren şekilde temsil edildiklerini ortaya çıkaran veriler televizyon ekranlarında indirgemeci ve özcü bir yaklaşım olduğunun kanıtıdır. Araştırma, ekranlardaki temsillerin çerçevesini belirlemek açısından iyi bir başlangıç olsa da, bu temsillerin feminist bir okumasını yapmak için verilerin metin analizi ile desteklenmesi gerekmektedir. Zira nicel veriler sahne içlerindeki görüntüye dair biçimsel özellikleri ya da mizansenin detaylarını kapsamamaktadır. Bu makalede bu araştırma içindeki dizilerden seçilmiş örnek sahnelerin analizleri aracılığıyla ekranlardaki "erkeklik" ve "kadınlık" anlayışının daha derinlikli bir okumasının yapılması hedeflenmektedir. Nicel veriler nitel yorumlar ile desteklenerek televizyon dizilerindeki kadınlığa ve erkeklığe yüklenen olumlu ve olumsuz anlamlar feminist bir bakış açısından tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Feminist televizyon eleştirisi; toplumsal cinsiyet; ekran temsilleri; Türkiye'de televizyon dizileri

Unvarying States of Womanhood And Manhood: Gender in Television Series

Drawing its data from the findings of the research titled Gender Equality in Television Series (2018), which is one of the most up-to-date studies that reveals via a comprehensive sample the limitations of representations of men and women on screen, this article aims to rethink and re-evaluate the research's results through textual analysis. The data reveals that the ways in which characters are represented reinforce stereotypical gender perceptions in terms of their physical and emotional characteristics, roles they take, and the scenes they take place, and it can be read as evidence of a reductionist and essentialist approach towards gender on television screens. While the research is a good start in framing screen representations, the data needs to be supplemented with textual analysis to make a feminist reading of these representations. Quantitative data neither includes the formal features of the image inside the scenes nor the details of the scene. This article aims to make an in-depth reading of the terms "masculinity" and "femininity" as produced for the screen through the analysis of the sample scenes selected from the series in this study. The understanding of masculinity and femininity on television will be discussed from a feminist perspective by supporting quantitative data with qualitative interpretations.

Keywords: Feminist television criticism; gender; screen representations; television series in Turkey

Giriş

TÜSİAD¹ Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Çalışma Grubu desteğiyle 2018 yılında gerçekleştirilmiş olan Televizyon Dizilerinde Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Araştırması² (TDTCEA) ekranlardaki kadın ve erkek temsillerinin kısıtlılığını kapsamlı bir örneklem içinde ortaya çıkaran en güncel araştırmalardan bir tanesi olarak gösterilebilir. Araştırma kapsamında reyting oranları göz önünde bulundurularak 6 ulusal kanaldan toplam 12 dizi içerik

* Dr. Öğr. Üyesi, Kadir Has Üniversitesi İletişim Fakültesi, ORCID: 0000-0002-7372-7468, elif.akcali@khas.edu.tr, Yazı Gönderim Tarihi: 14.09.2020, Yazı Kabul Tarihi: 24.11.2020

*Doç. Dr., Kadir Has Üniversitesi İletişim Fakültesi, ORCID: 0000-0002-2430-5517, irem.inceoğlu@khas.edu.tr, Yazı Gönderim Tarihi: 14.09.2020, Yazı Kabul Tarihi: 24.11.2020

analizine dahil edilmiş, seçilen bölümlerdeki birtakım sahnelerin sayısı ile ana ve yardımcı karakterlerin özellikleri incelenmiştir. Toplanan verilerin analizi sonucunda da kadınlar ve erkeklerin her ne kadar rol dağılımı ve ekranda görünürlük açısından dengeli oranları olsa da, fiziksel ve duygusal özellikleri, üstlendikleri roller, ve yer aldıkları sahneler açısından kalıplaşmış toplumsal cinsiyet algılarını pekiştiren şekilde temsil edildikleri ortaya çıkmıştır. Bu veriler televizyon ekranlarının toplumsal cinsiyet açısından çeşitliliğe yer verilmediğinin ve erkek ve kadın rollerinin indirgemeci ve özcü bir yaklaşım ile yaratıldığının kanıtıdır. Araştırma ekranlardaki temsillerin çerçevesini belirlemek açısından iyi bir başlangıç olsa da, bu temsillerin feminist bir okumasını yapmak için verilerin metin analizi ile desteklenmesi gerekmektedir. Zira nicel veriler sahne içlerindeki görüntüye dair biçimsel özellikleri ya da mizansenin detaylarını kapsamamaktadır. Bu makalede bu araştırma içinde yer alan ve türlerine göre seçilen altı diziden örnek sahnelerin detaylı analizleri aracılığı ile araştırmada kullanılan “erkeklik” ve “kadınlık” terimlerinin daha derinlikli bir okumasının yapılması hedeflenmektedir. Nicel veriler nitel yorumlar ile desteklenerek televizyondaki erkeklik ve kadınlik anlayışı feminist bir bakış açısından tartışılacaktır. Bu aşamada kadınlik ve erkeklik kalıp yargılarının ve bunlara yüklenen olumlu ve olumsuz anlamların dizilerdeki sahnelerde nasıl anlatıya dahil edildiği araştırılacaktır. Böylece, TDTCEA ile sayısal olarak tespit edilmiş, ancak araştırma yöntemi açısından eksik kalan metin analizi ile aslında niteliklerinden bağımsız olarak görülen kadınlik ve erkeklik temsillerine dair daha derinlikli ve tamamlayıcı bir yorum sağlanması amaçlanmaktadır.

Kuşkusuz toplumsal cinsiyet tartışmaları sadece kadınlığı ve erkekliği içermemelidir. Bu noktada Türkiye televizyonlarında açıklıkla temsil edilen hiçbir LGBTİ+ karakter olmamasını hatırlatmak gereklidir. Bu eksiklik ekranda toplumsal cinsiyet temsillerini tartışırken belki de doğrudan ve hızlıca gözlemlenebilir ilk nokta olarak karşımıza çıkmaktadır. Dizi anlatılarında kendini LGBTİ+ birey olarak tanımlayan karakter olmamasının yanı sıra, TDTCEA raporundaki bulgulardan da anlaşılabilir gibi, kadınlik ve erkeklik kavramları da cinsiyet ayrımının keskinliği ile net olarak birbirinden ayrılan, özcü, geleneksel ve esnek olmayan, iç içe geçemeyen kavramlar olarak ortaya çıkar. Özetle, bu verilere göre, biyolojik farklılıklar, dişil ve eril diye kabul edilmiş (ve sosyal olarak oluştuğu tartışılmayan) birtakım duygular, değerler ve roller ile birlikte kadınlik ve erkeklik tanımlarını oluşturur. Bu tanımları derinlemesine incelemek için temsilleri sayısal veriler ile sınırlamayıp, anlatı ve biçimin olanakları ile sahne görüntülerin edinebileceği farklı katmanları da çalışmak gerekir. Bu noktadan hareketle televizyon dizilerindeki temsiller post-yapısal bir feminist yaklaşım ile ele alınarak dizilerden seçilmiş sahneler metin analizi ile desteklenerek yorumlanacaktır. Kaplan’ın tanımı ile post-yapısalcı feminizm “dişil ve eril arasındaki ayrılmanın metafiziksel veya biyolojik olduğunu reddeder ve cinsel farklılık kategorilerinin aşılmasını hedefler”³ (1992: 261). McRobbie ise post-yapısal yapıçözümün kadın kelimesinin tanımını değiştirmesi ile değişen bu feminizmi postfeminizm terimi içinde düşünür (1994). Lotz postfeminizm terimini kullandığı farklı şekilleri inceleyip kategorize ettiği makalesinde Ann Brooks’tan alıntı yapar:

“Postfeminizm feminizm içindeki tartışmaların eşitlik ekseninden farklılık eksenine doğru odaklanmasındaki kavramsal değişimle ilgilidir” (Lotz içinde 2001: 113). Bu alıntıdan yola çıkarak Lotz güncel televizyonu incelerken postfeminist bir yaklaşımın kuramsal olarak metin okumalarına yardımcı olacağını aktarır ve televizyon anlatılarına dair postfeminizme özel birtakım nitelikler belirler. Buna göre “kadınların güçle ilgili kurduğu ilişkilerin çeşitliliğini gösteren” (2001: 115), “değişik feminist çözümlerin betimlemesine yer veren veya dolaylı da olsa aktivist organizasyonlara atıfta bulunan” (116), “cinsiyet ve toplumsal cinsiyeti ikili kategorilerinin yapısını bozan” (116) ve “kadınların ve feministlerin güncel mücadelelerini öne süren ve inceleyen” (116) anlatılar feminizm olarak tanımlanabilir. Bu noktalara bakılması metnin içindeki temsillerin nasıl olduğundan öte, metnin bu temsillere karşı toplumsal cinsiyet anlayışı açısından kendini nasıl konumlandığını ortaya çıkarabilir. Bu makalede de Lotz’un özellikle üçüncü nitelik olarak öne sürdüğü madde üzerinden cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kategorilerinin farkı aranacaktır.

Post-yapısal yaklaşım toplumsal cinsiyeti sosyal bağlam içinde yapılandırılmış bir kavram olarak ele alır. Kadınlik ve erkeklik televizyon ekranlarında fiziksel, sosyal ve duygusal olarak birbirlerinden bağımsız ve keskin sınırlar içinde tanımlanmış temsiller olarak ortaya çıkıyor olsa da, bu temsilleri üreten kişi ve kurumlar olduğunu ve güncel bağlamdan ayrı bir şekilde değerlendirilemeyeceğini biliyoruz. Buna ek olarak, ekran temsilleri ne tek pozisyondan algılanırlar, ne de bu temsillerin gerçeğin bir yansıması olduğu kesin bir kabul olabilir. Kuşkusuz bu temsiller Türkiye’deki televizyon üretiminin aktörlerinin kalıplaşmış kadınlik ve erkeklik tanımlarını yeniden üretirken ayrımını pekiştirdiğinin birer kanıtıdır. Ancak temsilleri hali hazırda içerdikleri kısıtlılıklar ile düşünerek değil, ekranların daha fazla çeşitliliğe yer vermesine izin verecek şekilde değerlendirmek doğru olur. Başka bir deyişle, geleneksel olarak erkekliğe atfedilen sıfatları ve rolleri kadınlik

için de talep etmek, örneğin kadınları daha fazla şirket yöneticisi pozisyonunda görmek istemek sorununun odağını toplumsal cinsiyet anlayışının darlığından ikiye keskin bir şekilde ayrılmış erkeklik ve kadınlığın eşitlenmesine taşır; bu ayrımın değişmesine yaramaz. Kaplan'ın Diana Meehan'ın içerik analizi çalışması (1983) için yazdığı gibi, böyle bir pozisyon "kadının fallus ile tanımlanmış olmasının yerini kadının fallus ile özdeşleşmesinin alması gerektiğini ima eder" (1992: 257). Burada sorun zaten kadınlığın erkeklik ile tanımlanmış olmasıdır; bunun için çözüm de kadınlığın erkekliğe benzemesi değildir. Hatta hiçbir toplumsal cinsiyet tanımı ataerkilliğin değerleri, normları ya da varoluş biçimleri ile ifade edilmemelidir.

Bu bakış açısı ile makalede toplumsal cinsiyet temsillerinin üretim veya algı mekanizmalarının karmaşıklığı göz ardı edilmeden dizi anlatılarındaki keskin toplumsal cinsiyet anlayışının ne kadar şekil değiştirdiği ve/ya rollerin birbiri içine ne kadar geçebildiği metin analizi yardımı ile sorgulanacaktır. Kadınlığın ve erkekliğin tanımlandığı sahnelerdeki mizansenin ve diyalogların derinlemesine incelemesi bahsi geçen tanımların esneklikleri ve geçişkenliklerini tartışmak için bir araç olacaktır. Bu okumayı yaparken TDTCEA kapsamında "erkeklik atfedilen" ve "kadınlık atfedilen" durumları göz önüne alarak bir çalışma yapılmış ve makale için seçilen her sahnenin özellikle kalıplaşmış kadınlık ve erkeklik özelliklerinin tartışıldığı, bu özelliklerin olumlu veya olumsuz olarak kullanıldığı sahneler olmasına dikkat edilmiştir. Böyle bir okuma dizilerde sayılar ile de ifade edilmiş olan keskin kadınlık ve erkeklik algılarının esneklik paylarının olup olmadığının sorgulanabilmesine hizmet edecektir. Başka bir deyişle karakterleri sadece anlatı içindeki neredeyse sabit olan fiziksel, sosyal ve duygusal özellikleri ile değil, aynı karakterlerin sahne içinde nasıl bir yer tuttıkları, diğer karakterlerle hangi konuyu nasıl konuştukları gibi unsurlar çerçevesinde incelemek metnin kendi anlatısına, konularına ve karakterlerine nasıl baktığını ortaya çıkaracaktır.

Televizyon ve feminist eleştiri

Televizyondaki kadın temsilleri ile ilgili kültürel çalışmalar disiplininin de katkılarıyla 1970'lerden bu yana birçok araştırma yapılmış olup sözü geçen çalışmalarda bu makale için yol gösterici birçok tartışma mevcuttur.⁴ Bu makalede incelenen diziler "soap opera" olarak ele alındığından özellikle de bu tip dizilerdeki toplumsal cinsiyet temsilleri ile ilgili yapılmış feminist çalışmaları hatırlamak faydalı olacaktır. Bu çerçevede öncelikle "soap opera" teriminin kapsamını ve hangi nedenlerden Türkiye dizilerinin bu kategoride incelenebileceğini açıklamak, sonra da feminist televizyon çalışmalarının ışığında bu dizilerin nasıl bir yaklaşım ile değerlendirileceğini aktarmak gerekmektedir.

Türkiye'de prime-time diye bilinen ve televizyon ekranlarının en çok izlenen akşam saatleri olarak tanımlanabilecek zaman aralığında gösterilen dizilerin çoğunun 80lerde "arkası yarım" veya "pembe dizi" diye de adlandırılan, çoğunlukla kadın seyirciye yönelik, hikayenin bölümler içinde çözümlenmediği, aksine her bölümün bitiş ve başlangıcının doruk noktasında bırakıldığı "soap opera (televizyon melodramı)"⁵ biçimine yakın olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle feminist televizyon eleştirisi literatüründe büyük bir yer tutan televizyon melodramı çalışmaları bu araştırmanın konusu olan dizilerin değerlendirilmesi için yardımcı olabilir. Türkiye'deki televizyon melodramlarının dünyadaki örneklerinden en belirgin farklarından birisi gündüz kuşağı yerine akşam saatlerinde gösterilmesidir. Başka bir deyişle, özellikle kadınların iş hayatında kıyasla daha az yer aldığı ve kadın hareketlerinin yeni filizlenmeye başladığı 60'lı ve 70'li yıllarda çıkan ilk örneklerindeki gibi "ev kadınları" için üretilmiş diziler olduklarını söylemek doğru olmaz. Ancak TDTCEA sonuçlarının da gösterdiği gibi toplumsal cinsiyeti iki tipe bölen ve muhtemelen bu iki tipte seyirci olduğunu varsayan bir üretim anlayışı olduğu belirgindir. Buna ek olarak televizyon melodramlarının merkez aldığı ataerkil düzenin hakimiyetini pekiştiren kahramanlar, konular ve temalar aracılığı ile kalıplaşmış erkeklik ya da kadınlık kurmacalarını öne çıkarmak için yaratılmışlardır. Lopate'nin (1977) Amerika'daki gündüz kuşağında gösterilen dizilerle ilgili yazdığı gibi Türkiye dizileri de çoğunluğun "geleneksel" olarak kabul ettiği, neredeyse mitleşmiş bazı kavramları, rolleri ve değerleri işlemektedir. Lopate Amerikan örnekleri için bu mitlerden bir tanesinin "aşk, anlayış, merhamet, saygı ve cinsellik için tek kaynağın aile olduğunu" (74) öne sürer. Bunun ötesinde Lopate kadınların çoğunun ev kadını, erkeklerin çoğunun ise ekonomik olarak ailenin başını çeken bireyler olduğuna, sembolik enste kadar varabilecek akrabalıktaki yakınlık, sıcaklık ve sevgi ilişkilerinin gerekliliğine, ve aile ve akrabalık ilişkilerinin dışında kalan bireylerin dışlandığına dair bir takım gözlemler yapar. Lopate'ye göre "cinsel ilgi ailenin içindeki karakterleri bir arada tutan olumlu güç ise, korku ve ailenin yıkılma olasılıkları da olumsuz güçlerdir" (77). Başka bir deyişle duygusal yakınlık gösteren insanlar kendilerini muhakkak aile ilişkileri içinde bulurlar; bu dizi anlatılarının merkezini aile kurumu oluşturur, ona karşı olan tüm tehdit unsurları ise ana çatışmaların yazılması için kullanılır. Denge ailenin muhafazası ile sağlanır; anlatılar bu muhafaza

eylemini meşru kılmak için de cinsel ve duygusal tatminin, sevginin ve güvenin aileden kaynaklandığı fikrini pekiştirirler. Her ne kadar Lopate'nin tartıştığı diziler gibi gündüz kuşağı için yapılan ve özellikle ev kadınlarını seyircisi olarak varsayan bir üretim yaklaşımı Türkiye dizileri için söylenemese de, yukarıda özetlenen ve geleneksel ataerkil toplum yapısının belirleyici kurumlarından olan aile ve onun beraberinde getirdiği bir takım değerler ve normlar Türkiye'de akşam ekranlarında gösterilen diziler için de geçerlidir. Bu manada bu dizileri de birer televizyon melodramı olarak değerlendirmek yanlış değildir.

Bu noktada melodram türü ile ilgili sinema ve televizyon çalışmalarını hatırlamak da faydalı olabilir. TDTCEA içinde ele alınan on iki dizinin sadece bir tanesi komedi türündedir; geri kalanı da aksiyon, savaş ve dram unsurları içermektedir. Ancak hemen hepsini özellikle yukarıda açıklanan tema ortaklıkları açısından melodram şemsiyesi altında çalışmakta sakınca yoktur. Duyguları hedef alarak ahlak ve erdem anlayışını sorgulayan anlatı yapılarına sahip olan melodram türündeki eserler bu sorgulamayı ataerkil düzenin değerlerini ve gerekliliklerini olumlayarak yaparlar. Kadınlık ve erkeklik bu düzenin kabul görmüş normlarına göre tanımlanır ve anlatılır da bu düzene tehdit oluşturan unsurları temel çatışmalar olarak benimser. Melodram özellikle sinema tarihinde aşırılık kelimesi ile beraber düşünülmüştür; bu aşırılık duygulardan mizansen detaylarına, renk skalasından anlatı içindeki dramatik olaylara kadar bu türü tanımlayabilir. Melodramın tarihsel olarak kadınlara hitap eden bir tür olarak üretildiği çalışılmış olsa da melodramın yukarıda da bahsedilen duygu ve aşırılık üzerine yoğunlaşan özellikleri ile Western ya da macera gibi türlerin de melodramatik özellikler benimsediklerini öne süren çalışmalar da mevcuttur.⁶ Tüm bu bilgiler ışığında Türkiye'deki dizileri melodram türünün içinde ele almak yanlış olmaz. Dahası, melodram her ne kadar ataerkil düzenin kurumlarının sürekliliğini muhafaza eden anlatılar içerse de, türe özgü aşırılıktan dolayı sahne mizansenleri, diyalog ve diğer biçimsel özellikler ile kendi kendini eleştiren eserlere dönen örnekleri de barındırır. Bu çok katmanlı, hatta zaman zaman kendisiyle çelişen yapısı itibarıyla hakkında çalışılırken içerik analizi ile ulaşılabilecek rakamsal verilerden öteye gidilip metin analizi yapılması gereken türlerden biridir.

Türkiye televizyonlarındaki dizilerin televizyon melodramı türüne yapısal olarak yaklaştığı bir nokta ise anlatıdaki zaman kullanımı ile öne çıkan ritim, tempo ve tekrar gibi konulardır.⁷ Televizyon melodramlarında zamanın çok yavaş aktığını not eden Lopate (1979) gibi Mattelart (1986) da feminen bir zaman kavramından bahseder. Bu türdeki dizilerde zaman bazen neredeyse gerçek zamana yakın, hatta ondan daha da fazla bir yavaşlıkta akar. Bölüm sonlarında bölüm içindeki çatışma daha da büyük; bir sonraki bölümün hikayesini merak ettirecek şekilde yeni düğümler atılır. Öte yandan mekanlar da genelde iç mekanlar, hatta ağırlıklı olarak evlerdir. Lopate (1979) aile bireylerini kapsayan eve ve aileye ait iç mekanları televizyon melodramları için tanımlayıcı yerler olarak belirler. Aynı özelliğin Türkiye televizyonu ekranlarında gösterilen diziler için de geçerli olduğu söylenebilir. Diyalogların uzunluğu ve anlatının diyalog odaklı olması bu tür için kaydedilmiş bir başka özelliktir. Ekranın başından kalkılmasına izin veren bu yapı, sadece izleyerek değil, (evde izlendiği göz önünde bulundurularak, başka bir odadan) dinleyerek de takibi mümkün kılar. Modleski'ye göre televizyon melodramlarının önemli bir özelliğini de bir karakterin "yorumunun dallanıp budaklanmasına izin veren, insanların müsrifçe konuşmasına ve dinlemesine izin veren" (1979:19) bir zaman anlayışı olduğudur. Aynı zamanda anlatının kesintiye uğraması, durması veya odağın başka bir olaya yönlendirilmesi de yapısal araçlardandır. Modleski, "Beş dakikalık bir sekans kurmaca dünyasının içinden ve dışından onlarca kesintiye uğrar" (18), diye yazar ve heyecanlı bir sahne ortasında bir sonraki sahneye geçilmesinde, gerekse reklamlara girişlerde kesintili bir yapıyı tarif eder. İçeriğinden ve türünden bağımsız olarak sahnelerden bahsederken Türkiye dizilerinde de benzer bir yapı izlendiği açıktır. Yukarıda sıralanan örnekler ışığında televizyon melodramı türü Türkiye ekranlarında yayınlanan diziler için kategorik bir terim olarak düşünülebilir.

Yerli dizilerdeki toplumsal cinsiyet temsilleri konusunda Türkiye'de de yapılmış çeşitli akademik çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalar özellikle son yirmi yılda ivme kazanmakla birlikte araştırma evrenleriyle paralellik göstererek benzer sonuçlara varmışlardır. Örneğin, araştırmaların genelinde dizilerde görünür olan kadın karakterlerin temsil biçimleri, türler değişse de belirli kalıplar içinde sunulmaktadır. Bu çalışmalara göre, sıklıkla belirli "kadın" tiplerini yazılmakta, bu normatif kadınlık durumları dışına çıkan tipler de dizilerin ilerleyen bölümlerinde normiçileştirilerek kalıp tiplere dönüşmektedirler (Gül-Ünlü ve Aslan 2016). Türkiye televizyonlarında 1970'lerden beri diziler tür, anlatı, süre gibi yönlerden değişim göstermiş, bunula birlikte karakterler ve hikayeler de belli dönemlerde toplumsal yapıyla paralel olarak farklılaşmıştır. Belli dönemlerde karşımıza çıkan toplumsal cinsiyet açısından görece özgürleştirici anlatılara rağmen baskın söylemlerin bu özgürlükçü karakterleri ahlakçı anlatı doğrultusunda evcilleştirmiş olduğu ve toplumsal cinsiyet temsillerinin yine geleneksel cinsiyetçi anlatıyla uyumlaştırıldığı saptanmıştır (Özsoy, 2015).

Genel olarak medyada toplumsal cinsiyet temsili üzerine yapılan araştırmaların ortaklaştıkları noktalardan birinin kadın karakterlerin, erkek karakterlere kıyasla toplumsal bağlamda bağımsızlaşamayan, engellerle karşılaştığında mücadelecisi olmayan, zayıf, motivasyonu düşük, kolayca ikna edilebilen, uzlaşmacı ve fedakâr bireyler olarak yer bulduğu olduğunu söyleyebiliriz (Çelenk ve Timisi, 2000; Uğur-Tanrıöver, 2008; Özsoy, 2015). Örneğin, 1990'larda gerçekleştirilen ve dizilerdeki kadın imgesine ilişkin o zamana kadarki en kapsamlı çalışmalardan birinde Çelenk ve Timisi örneklem olarak seçtikleri beş diziyeye bakarak kadın karakterlerin %66'sının 18-30 yaş aralığında olduğunu, buna karşılık %24'ünün orta yaşlı ve %10'unun yaşlı olarak sınıflandırıldığını tespit etmişlerdir. Belirtilen çalışmanın analizinde söz konusu dizilerde yer alan kadın karakterlerin eğitim düzeylerine dair açık bir bilgi bulunmadığı ve bununla birlikte bu karakterlerin profesyonel yaşamlarına dair de detaylı bir anlatı yer almamaktadır. Ancak kadınların medeni durumları karakterlerin tanımlanmasında önemli yer tutmaktadır. Yakın zamanda yürütülen başka bir araştırmada ise Özmen toplam 9 popüler dizide yer alan kadın ve erkek karakterlerin sayısına bakarak ve seçilen dizilerde %62 erkek karaktere karşılık %32 kadın karakter olduğunu belirtmiştir. Daha yakın tarihli başka bir araştırmada ise Özmen (2005) popüler dizilerde yer alan karakterlerin sayısını cinsiyete göre ayırtmış ve Ekin 2004'te yayında olan 9 dizide toplam karakterlerin oranına bakarak bunların %62'sini erkek ve %38'ini kadın karakterlerin oluşturduğunu saptamıştır. Sayısal olarak hatırı sayılır bu farkın yanı sıra zaten sayıca fazla olan erkek karakterlerin hikâyesinin merkezindeki ana karakterler olması bakımından da görünürlüklerinin kadın karakterlere oranla 2 kat fazla olduğu analiz edilmiştir. Ancak bu çalışmada Özmen, öncülü çalışmadan farklı olarak, çalışan kadın karakterlerin sayısının artmış olduğunu ve kadınları erkeklere kıyasla olumlu karakterler olarak sunulduğu sonucuna da varmıştır (Özmen 2005:258-259).

Bu çalışmaların bıraktığı yerden literatüre yeni bir katkı yapmayı hedefleyen bu makalenin kapsamı şu şekilde özetlenebilir: Türkiye ekranlarında akşam saatlerinde gösterilen dizilerin biçim ve içerik açısından benzerlikleri onları televizyon melodramı olarak adlandırmaya uygundur. Duygusal aşırılık, ailenin kutsanması gibi melodramın belirleyici özelliklerini ve konularını içermelerinin yanı sıra zaman ve mekânın kullanımı ve diyalogun ön planda olması açısından biçimsel olarak da bu türe benzerler. Makalenin kuramsal çerçevesini oluştururken de bu nedenle televizyon melodramına feminist yaklaşımlar içeren çalışmalardan faydalanılmıştır. Aşağıdaki bölümlerde bir önceki bölümde de bahsedildiği gibi seçilen dizilerin örnek sahneleri metin analizi kullanılarak detaylı olarak incelenecek ve dizilerdeki toplumsal cinsiyet temsillerinin iki cinsiyet ayrılığında öteye gidip gitmediği sorgulanacak, bu temsillerin geçişkenliği ve esnekliği araştırılacaktır. Bu sahneler, araştırmada da ölçülmüş olan, dizilerin kendi metinlerinde "kadınlık" ve "erkeklik" tanımlarının ya da benzetmelerinin yapıldığı sahnelerdir. Makaledeki yer kısıtlılığı nedeni ile TDTCEA kapsamında incelenen diziler arasından beş tanesi seçilmiştir. Bunlar *Yeni Gelin*, *Kalbimdeki Deniz*, *Savaşçı*, *Diriliş: Ertuğrul*, ve *Anne*'dir. Dizilerin seçiminde aynı türden olanlardan birer örnek olmasına özen gösterilmiştir. Buna göre *Yeni Gelin* komedi, *Savaşçı* macera, *Diriliş: Ertuğrul* tarihsel dram, *Anne* adaptasyon dram ve *Kalbimdeki Deniz* ise dram ana türlerinin örnekleri olarak seçilmiştir.

Hinlik, fesatlık, mendeburluk: *Yeni Gelin*'de kadınlığa biçilen hobiler

Komedi dizisi *Yeni Gelin*'de komedi unsurları genellikle bir konakta birlikte yaşayan Kalender Ağa, resmi nikahsız eşleri, Ağa'nın oğulları ve onların eşlerinin birbirleriyle yaşadıkları çatışmalar ve çekişmelerden oluşmaktadır. Dizi konusu itibarıyla doğrudan medeni kanun tarafından yasaklanan erkek lehine çok eşliliği normalleştirmekte, daha da ötesinde kadınların birbirleriyle ilişkisini düşmanlık ve rekabet üzerinden kurarak iktidar sahibi erkeğin konumunu pekiştirmektedir. Dizi kadın görünürlüğü açısından (ana ve yan karakterlerin %67'si kadın olduğu için) olumlu bir yerde duruyor olsa da, araştırmada yer alan birçok kritere göre kadınlığın oldukça olumsuz bir kavram olarak yorumlandığı ortadadır. Kadınların fiziksel özelliklerine ilişkin yapılan yorumların %79'unun olumsuz olduğu araştırmanın bulgularından birisidir. Buna ek olarak erkeklere ve kadınlara "kadınlık" atfedilen yorumların iki toplumsal cinsiyet için de yüzde yetmişten fazlası aşağılama amaçlı yapıldığı saptanmıştır. Erkeklik atfedilen yorumların ise her iki toplumsal cinsiyet için de yüzde doksandan fazlası iltifat amaçlıdır. Bu rakamlara bakarak dizinin kadınlık kavramını olumsuz olarak inşa ettiğini söylemek mümkündür. Aşağıda bu dizinin dokuzuncu bölümünden örnek olarak seçtiğimiz anlatılar aracılığıyla dizinin temaları arasında gösterilebilecek olan kadınlar arasındaki rekabet ile erkek üstünlüğüne ek olarak kadınlık tanımının ne şekilde yapıldığına daha detaylı olarak bakılabilir.

Yeni Gelin dizisinde Kalender Ağa'nın üç eşi vardır ve üçü de resmi nikahlı değildir. Dokuzuncu bölümdeki bir sahnede Yeni Gelin Bella'nın annesi (Kamelyalı Kadın) ve babası konağa gelir. Kılık kıyafetleri,

konuşma tarzları ve davranışları ile “modern”, “şehirli”, “batılı” tektipliliği içinde karikatürize edilen bu karakterler konaktaki hayatla zıtlıklar göstermektedir. Hatta asıl çatışma yeni gelinin ait olduğu bu kültür ile konaktaki gelenek ve düzenin bozulmasından çıkar. Bu bölümde de Kamelyalı Kadın, Kalender Ağa'nın üç eşini nikahsız olmalarını sorgulatarak sözde isyana teşvik etmiştir ve bu yüzden Ağa da “karılarına” kızgındır.

Kalender Ağa üç eşinin arasındaki bu anlaşmazlığa çözüm bulmak için onları bir konu hakkında dayanışmaya sevk eder. Oğullardan birinin metresi olan Elmas'ın konaktan uzaklaştırılması üzerine beraberce plan yaparlar. Ağa kadınlara “Yeni göreviniz, hanımlar, tam da ilgi alanınıza giren bir şey. Kağan'ın yanında getirmiş olduğu o çakma imitasyon gelin. Her türlü hinliği, fesatlığı mendeburluğu kullanacaksınız. Bütün cephanenizi bu karının üzerinde harcayacaksınız ve onu bir an önce bu konaktan postalayacaksınız. Anlaşıldı mı?” der. Bunun üzerine kadınlardan biri “Aman Aşam ya, ben bir şey diyeceksin dedim. İş fesatlığa, mendeburluğa kaldıysa Ayşe ile Möhteber Abla hallederler, sen hiç merak etme,” diye cevap verir. Bu iğneleyici laftan sonra diğer iki kadın hoşnutsuzlukla ortalarındakine dirsek atar, ancak Ağa onlara seslenir “Size bir vakitliğine birbirinizle kavga etmeyi yasaklıyorum. Bütün gücünüzü bu karının üzerinde kullanacaksınız” buyurur. Kadınlardan yaşça büyük olan Möhteber ise gülümseyerek “Sen orasını hiç merak etme Aşam, sen yeter ki bizden böyle şeyler iste,” diyerek kadınların asıl işinin başka kadınlara yönelik fitne ve mendeburluk olduğunu doğrular. Ağa bir kez daha emin olmak için “Göreviniz anlaşıldı değil mi hanımlar?” diye sorar. Ayşe gülererek “Ne görevi aşam, biz bunu hobi olarak yapıyoruz zaten,” der. Bu sahnede üç kadının kumalar olarak birbirleriyle iş birliği yapabilmemesinin dışarıdan gelen başka bir kadına yönelik düşmanlık üzerinden mümkün olabildiğini görürüz.

İlerleyen bir sahnede ise Kalender Ağa salonda Bella'nın annesi ve babası ile otururken üç karısı ayakta önüne dizilirler. Aralarında husumete neden olduğundan Ağa ile nikah kıyma ısrarlarından vazgeçmişler, hepsi nikahsız kalmaya karar vermişlerdir. Onlar için önemli olan eski “dirlik düzenliklerine” kavuşmaktır. Mutfakta bu konuda aralarında ittifak yapmışlardır, zira birine nikah kıyılsa diğerlerinin hakkı yenecektir. En iyisi “daha da nikah lafı etmemektir” ve “nikah mevzusundan kurtulduktan sonra” asıl işlerine bakmaya karar vermişlerdir, ki bu da yukarıda tanımlanan “fitne ve mendeburluk” görevidir. Nikah taleplerinden vaz geçtiklerini Ağa'ya karşısında dizilerek bildirirler. Ağa da “Sizi aldığımдан beri verdiğiniz en mantıklı karar bu,” diyerek onay verir ve elini uzatarak “Öpün de barışalım,” der. Bunun üzerine sırayla ağayı öpen kadınlar memnuniyetle Ağa'nın yanına ve kucacağına otururlar.⁸ Kadınların hepsi ama özellikle de en geç ve zayıf olanı Ağa'nın ilgisi için yarışır. Sahnenin sonunda kadınların yemek yapmak için mekânı terk etmesinin ardından Kalender Ağa Kamelyalı Kadın'a tüm “karılarından birbirinden tatlı ve heyecanlı” olduğunu söyleyerek cinsel olarak da hepsiyle aktif bir ilişki içinde olduğunu ima eder gibidir.

Bu sahnelerdeki örnekleri değerlendirdiğimizde dizinin işlediği konu ve temalar ile karakter temsilleri açısından araştırma sonuçlarında da gördüğümüz sorunların sahne içerinde nasıl pekiştirildiğini anlayabiliriz. *Yeni Gelin* sadece kadınlığın ve erkekliğin fiziksel, duygusal ve sosyal olarak keskin bir şekilde birbirlerinden ayrılarak temsil edildiği bir dizi değildir; sahne anlatıları ve mizansenleri incelendiğinde de erkekliğin süreklilikle kadınlıktan üstün olarak konumlandırıldığı, kadının dizide ancak erkeğe hizmet ettiğinde, ve onun ihtiyaç ve istekleri doğrultusunda olumlandığı ortaya çıkar. Dizinin dünyasında erkekler birden fazla kadın üzerinde hak iddia edebilir ve onları ev içinde her türlü fiziksel ve duygusal hizmet için kullanabilir; aynı kurmaca dünyada kadınlar bu düzenden memnundurlar. *Yeni Gelin* için incelenen diziler arasında hem karakter özellikleri hem de anlatı açısından kadına en kısıtlı bir var oluş ve hareket imkânı veren ve kadını erkeğe göre tanımlayan bir örnek olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda belki de *Yeni Gelin* bir geleneksel, ataerkil, heteroseksüel erkek fantezsidir. Girişte değinildiği gibi Lotz'un kategorilerine göre bir değerlendirme yaptığımızda bu metnin herhangi bir cinsiyet veya toplumsal cinsiyet anlayışının ikiliğini kırdığı bir noktaya rastlanmaz. Lopate'nin melodram okumalarında sık sık dile getirdiği gibi cinsel fanteziyi, komedi türünde de olsa, aile ile özdeşleştiren bir yapıya da vardır. Kadınlık ve erkeklik birbirinden biyolojik cinsiyete göre net bir şekilde ayrılmış, ataerkil düzenin ürettiği kalıplar içerisinde temsil edilmektedir.

Eşlik ve eşitlik: *Kalbimdeki Deniz*'deki iyi örnekler

Yeni Gelin'deki evlilik ve eşlik anlayışına ve kadının bu tanımların içinde nerede durabileceğine alternatif olarak *Kalbimdeki Deniz* dizisinden örnek verilebilir. Bu dizi TDTCEA sonuçlarına göre erkek karakterleri kadınlık kullanılarak aşağılama yapılmayan bir örnektir. Bunun ötesinde mekân kullanımı, roller ve görünürlük açıdan da erkek ve kadın karakterler arasında görünür bir benzerlik vardır. Dizinin yirmisekizinci bölümünde peş peşe gelen iki sahne “karı-koca” olmaya dair eşitlikçi bir bakış açısının önemini vurgular. Dizi, araştırma içinde analiz

edilen diziler arasında aşk ilişkisi yaşayabilen yaşlı (65+) karakterler içeren tek dizi olmasından dolayı da dikkat çekicidir.

İlk örnek sahnede bu karakterler üzerinden eş olmanın ne demek olduğu anlatılır. Mehmet nişanlısı Cemile'ye bir yüzük alır; dükkândan çıkıp yürümeye başladıklarında duraksar ve gülümseyerek "Ver bakalım elini hatun," der. Cemile tedirgindir, "Ayıp olmaz, değil mi?" diye sorar. Mehmet ısrarcıdır: "Kime ayıp olacak? El ele vermek ne demek? Güçlerini birleştirip işbirliği yapmak demek. Sen benim eşim olacaksın hatun. Eşlik edeceğiz yani birbirimize bundan sonra hayat yolunda. Birbirimize kol kanat gereceğiz, zırh olacağız birbirimize bundan sonra." Onun bu sözleri Cemile'nin tedirginliğini geçirir, el ele tutuşurlar. "Sen benim ilk eşimsin o vakit," der Cemile, "ilk kez el ele tutuşuyorum da ben, rahmetli bir kere bile tutmadı elimden". Mehmet Cemile'nin gözlerine bakarak devam eder: "Şu elini tutuyorum ya hatun, dünyanın en mutlu adamı hissediyorum kendimi." Cemile duygulanır ve "Ağlatacağın şimdi beni efendi," der. Mehmet onun sözünü keser: "Sakin ha, o gözleri güldürmeye talibim ben." İki kişi birbirlerine gülümser ve bakışırlar. Sahne hem orta yaş üstü karakterleri bir aşk ilişkisi içinde göstererek kalıplaşmış toplumsal cinsiyet temsillerini ve yaşçı dili yeniden üretmekten sıyrıldığı, hem de erkek ve kadını evlilikte eşit olarak tanımladığı için ilerici örneklerden sayılabilir. Bunun ötesinde, erkek karakterin doğallıkla kadını eş ve eşit kabul etmesinden ve ısrarcı olmasından dolayı da ekrandaki erkek temsillerine alternatif sunar. Kuşkusuz bu sahnede diyalogun öncüsü erkek karakterdir; başka bir deyişle kadına eşitliği açıklayan ve öğreten karakter yine bir erkektir. Her ne kadar kadın ve erkeğin evlilikte eşit olması gerektiğini savunan bir sahne olsa da, kadın diyaloglardaki katılımı ile yine erkek tarafından doğru olan anlatılan, anlatılanı olumlu yapmak zorunda bırakılan ve konuşmada arka planda kalan pozisyonudur. Erkeğin aktif, kadının pasif olduğu bu sahnenin biçimi bu nedenle içeriğe ters düşer.

Bu sahnenin hemen ardından gelen ve Fikriye ve kocası Turgut arasında geçen sahne de aynı konu üzerindedir; bu genç neslin diyalogunda ise baskın ve sözünü dinleten taraf kadındır. Erkeğin bakış açısından mutfakta yemek yapmakta olan Fikriye'nin bedenini süzen kamera, kadının rahatsız olup "Ne bakıyorsun öyle yiyecek gibi?" diye sormasıyla başlar. Fikriye, "Niye bakmayacağım canım? Karım değil misin?" diyen Turgut ile alay eder bir şekilde cevap verir: "Sen de gün geçtikçe öküzlüyorsun onu ne yapacağız?" Karı kocanın şakayla karışık diyalogları devam eder. Turgut kadının güzelleştiğinden "kanının kaynadığından" bahsederken cinselliğe vurgu yapmaktadır, Fikriye ise onunla hiç ilgilenmemektedir. Turgut'un ona yardım etmek için kavanoz açmayı teklif etmesiyle "Siz olmasanız ne yaparız, aç kalırız," diye dalga geçen Fikriye onun eline yikanıp incecik doğranması için bir demet maydanoz tutuşturur. Erkeklerin evlilik içinde ve ev işlerinde "güç gerektiren" işlerle var olmaları ile inceden alay eden diyaloglardır bunlar. Turgut Fikriye'nin güzelleşmesiyle ilgili yorumlarına devam eder. Fikriye ona "Dermanımı bende arama" deyince de "Karım değil misin? İstediyimi yaparım," kelimelerini sarf eder. Bundan sonra Fikriye Turgut'a "karı" kelimesini açıklamasını ister. "Karı işte... Nikahlım," diye cevap veren Turgut'a aslında "koca" kelimesinin "yüce"den geldiğini ve dağın yücesine yağın karın da "karı" kelimesini temsil ettiğini açıklar. "Karı"nın el üstünde tutulması gerektiğini söyler. Fikriye bu sözleriyle aslında kadının nikahlanarak mülk haline gelmediğini ve erkeğin onun üzerinde tahakküm kuramayacağını anlatmaktadır.

Bir önceki sahne ile de beraber düşünüldüğünde *Kalbimdeki Deniz* dizisinin toplumsal cinsiyet eşitliği temsilleri adına olumlu örnekler içerdiğini söyleyebiliriz. Özellikle de evlilik ile kadının erkeğin mülkiyetine girdiği, erkek için bir cinsel meta ve ev işlerinden sorumlu ücretsiz işgücü olmadığı altının çizildiği sahnelerin bol olduğu bu dizide kadınların kendi hayatlarında söz sahibi olabildiği, bedenleri ve geleceklerini sahiplendikleri ve onlarla eşit ve dayanışmacı ilişki kuran erkeklerin esas kahramanlar olduğu bir anlatıya yer verilmektedir. Bu anlamda dizi eşitliği öne çıkaran, özellikle geleneksel ataerkil rolleri sorgulayan ve bunların cinsiyete dayalı roller olmaktansa toplumsal olarak üretilmiş olduğunun altını çizen bir yapıdadır. Dizinin içerik analizi sonucunda çıkan "iyi" tablo, sahne içlerindeki diyalog ve mizansen ile de pekiştirilmiştir. Modleski'nin televizyon melodramları için yazdığı gibi metnin kadın rollerini ve bakış açılarını olumlu olmasına izin verir. Kuşkusuz dünyada güncel feminizm tartışmaları göz önüne alındığında bu dizinin eski bir feminizm anlayışı olduğunu görebiliriz. Bir önceki örnek olan *Yeni Gelin*'deki kadın ve erkek temsillerine kıyasla oldukça ilerici görünse de, tarihsel olarak *Kalbimdeki Deniz*'in toplumsal cinsiyet anlayışı ikinci dalga feminizme yakın durmaktadır. Dolayısıyla, buradaki karı ve koca kelimelerinin tanımlanmasından da anlaşılabilir gibi, özcü bir kadın ve erkek anlayışı olduğunu ve kadının erkeğe alternatif, ona karşıt, onunla var olabilen bir biçimde temsil edildiğini söyleyebiliriz.

Kavgada söylenmeyecek söz: Savaşçı'da “kız gibi” olmak

Askeri aksiyon türündeki *Savaşçı* dizisinin baş karakterleri bir grup askerdir. Karakterlerin %31'i kadın olduğu halde, görünürlük bazında değerlendirildiğinde bu sayı %28'e düşer; başka bir deyişle erkeklere yazılan sahneler daha fazladır. Kadınların çoğu iç ve özel mekânlarda, iş yapmazken görüntülenmektedir. Kadınlık atfedilen yorumların erkeklere yönlendirilenlerin tamamı aşağılama olarak kodlanmıştır. Dizinin dördüncü bölümünde geçen aşağıda incelenecek olan sahne dizinin kadınlık yakıştırmasının bir erkeğe yapılmasının aşağılık kabul edildiğine örnek teşkil eder. Dizi bu anlamda kadın ve erkeği sadece özcü bir şekilde ikiye ayırmaz, birbirlerine bulaşmasını da “anormal” bulur. Yukarıdaki örneklere benzer bir şekilde bu dizi de biyolojik özelliklerden dolayı farklılık gösteren iki cinsiyeti, temsil ettikleri iki toplumsal cinsiyetin de temeli olarak alır.

Bir grup asker sınırdaki mühimmat sıkıntısı hakkında konuşurken içlerinden birisi (Başçavuş Bayram) diğer astsubaylar ve yüzbaşının önünde düşmanla ilgili küfreder. İlk küfür içeriği eşcinsellik referansı taşır ve biplenmiştir. İkinci küfür ise “ben onların anasını avradını, gelmişini geçmişini...” diye devam ederken yüzbaşının devreye girmesiyle kesilir. Komutanın kendisinin küfretmesi yüzünden araya girdiğini zanneden Başçavuş Bayram bunun “çok önemli bir küfür olmadığını” söyler. Konuşmanın devamında Bayram'ın aslında çok daha sert, “yakası açılmamış” küfürler ettiğini diğer astsubaylardan duyarız. Bayram belli ki taburda küfürleriyle ün salmıştır. Ancak bir noktada Bayram aslında çok terbiyeli olduğunu savunmak için eşinin kendi annesine “Bayram'ı nasıl yetiştirmişsin, kız gibi maşallah,” diye teşekkür ettiğini anlatır. Bunun karşısında bir sessizlik olur. Tüm askerler “kız gibi” tabirinin tüm küfürlerden daha ağır olduğunda ve kavgada bile söylenmeyeceğinde hemfikirdirler. Böylece Bayram'ın itibarı da zedelenmiştir gözlerinde. “O dağ gibi adam, o delikanlı, o babayığit...” komutanlarını artık başka türlü görmektedirler.”

Sahnenin tonu diziyeye genel olarak hâkim olan aksiyon ve savaş türlerine aykırı olarak komediye kaçır. Fonda çalan müzik ile de pekiştirilmiş komedi unsurları aslında Bayram'ın gerçekten erkekliğinin sorgulanmadığını seyirciye iletmiş olur. Ancak “kız gibi” benzetmesi erkekler arasında hakaretlerin, aşağılamaların en büyüğü olarak alay etmek için kullanılmaya devam eder. Bir eş tarafından “iltifat” olarak söylenen “kız gibi”, erkekler arasında ve bir erkek için kullanıldığında itibar zedeleyici özellikleri kapsar. Bir erkeğin başına gelebilecek en kötü şeyin “kız gibi” olmak olduğu iması belirgindir. *Savaşçı* dizisi sadece karakter özellikleri, hikayeleri ya da görevleri çerçevesinde kadınlar ve erkekleri bölmez, aynı zamanda bu sahnede örnekte olduğu gibi dilde de bu anlayış pekiştirilmiştir. Araştırma sonuçlarında erkeklerin ve kadınların fiziksel özellikleri, üstlendikleri roller ve duygusal yapıları açısından ortaya çıkan keskin ayrılık mizansen ve diyalog ile iyice pekiştirilir. Geçişken ve esnek toplumsal cinsiyet rollerine rastlanmaz. Dizide dişil ve eril ayrımı toplumsal cinsiyet algısını da yönlendirir. Bu dizi toplumsal cinsiyete yaklaşımlar olarak *Yeni Gelin* dizisinden çok farklılık göstermez. Hatta bu iki dizi için de bu terimin üzerine konuşulabilir bir kavram olduğunu bile söylemek doğru olmaz. Zira bu iki metin de kadın ve erkek algısını özcü ve biyolojik bir algı üstünden kurmaktadır.

***Diriliş*'teki yiğit kadınlar**

Türkiye ekranlarından en popüler dizilerden birisi olan *Diriliş: Ertuğrul* temaları itibarıyla yukarıda incelenen *Savaşçı* dizisine benzerlikler gösterir. Hikayeleri bambaşka zamanlarda geçiyor olsa da, savunulması gereken topraklar, ve bu savunmanın getirdiği birlik, beraberlik, fedakarlık, kahramanlık, geleneklere bağlılık gibi kavramlar çerçevesinde olaylar gelişir. Her iki dizide de erkek savaşçılar dizinin asıl kahramanları olsa da, *Diriliş*'te kadın savaşçıların da var olması toplumsal cinsiyet temsillerinde uğraşların dağılımı açısından olumlu bir noktadır. TDTCEA verilerine bakıldığında *Savaşçı* dizisine benzer bir şekilde karakterlerin %42'si kadınlardan oluşsa da, bu rakam görünürlük bazında bakıldığında %31'e iner. Kadınlar için yazılmış sahneler daha kısa zaman teşkil etmektedir. Yine *Savaşçı* dizisindeki gibi bu dizide de kadınlık atfedilen ve erkeklere yapılmış yorumların tamamı aşağılama içerir. Buna karşın erkeklik atfedilen ve kadınlara yapılmış yorumların da tamamı iltifat olarak kodlanmıştır. *Diriliş*'te rakamlara bakmadan, sıradan bir seyirci olarak gözlemlenen ilk şey belki güçlü, kuvvetli savaşçı kadınların varlığıdır; ancak bu rakamlardan da anlaşıldığı gibi “erkek gibi” olan kadınlar bu kurmaca dünyada daha makbuldür. Sahnelerine daha detaylı baktığımızda dizinin kadınları konumlandığı pozisyonu daha iyi anlama şansı elde ederiz.

Dizinin seksen sekizinci bölümünde Aslıhan Hatun'un ağabeyi ve obayı yöneten Aliyar Bey vefat eder. Onun ölmesiyle obanın başına kimin geçeceği konuşulur. Ertuğrul Bey, Aslıhan Hatun'un bu rol için uygun olduğunu ve ağabeyinin de vasiyetinin bu yönde olduğunu belirtir. Bir sahnede, Aslıhan Hatun, evleneceği düşünülen Emir Sadettin'e bu görevden bahsedecektir. Sahnenin başında Emir Sadettin kadına ağabeyi öldüğü

halde dik durduğunu, “yiğit gibi” olduğunu söyler gururla. Erkeklik atfedilen olumlu bir özellik olan “yiğit gibi” ifadesi dizideki birçok kadını niteler şekildedir. Emir Sadettin, Aslıhan Hatun’un obanın başına geçme durumu ile ilgili toy kurulup yeni birisi başa geçene kadar bu görevi üstlenmesinde sakınca görmediğini söyler. Ancak Aslıhan Hatun için evlilikten önce obası gelmektedir, “Toy kurulduktan sonra da obamı yalnız koymayacağım,” der. Bunun karşısında sinirlenen Emir Sadettin “Sen ne dediğini bilir misin Aslıhan?” diye çıkarır. Aslıhan güvendiği iki ağabeyinin birinin şehit, birinin helak olduğunu söyler. Ağabeyinin intikamını alana kadar obasını başsız koymayacaktır. Emir Sadettin bu sözler üzerine ayağa kalkar “Acından ne dediğini bilmez olmuşsun... Sen benim hatunum olmaya, ömrünü bana adamaya söz verdin, bunu sana hatırlatırım,” der. Aslıhan’ın kararının kesin olduğunu belirtmesi üzerine de “Sen kadın başına koskoca obayı çekip çevirebileceğini nasıl düşünürsün?” diye devam eder. Bu defa da, erkeklik atfedilen iltifata ek olarak Aslıhan Hatun’u kadınlığından dolayı aşağılamıştır. Aslıhan boyun eğmez: “Bir vakitler Hayme Ana nasıl çekip çevirdiyse ben de öyle çekip çeviririm... Hem Ertuğrul Bey her daim yanımda olacak”, diye karşı duruşunu sürdürür. Burada dikkat çekici olan şey Aslıhan’ın gücünü iki ağabeyi ve Ertuğrul’a dayandırmasıdır. Kadınlık kendi başına yeterli bir kudret sunmaz ancak “yiğit” gibi olabilen bir kadın bu erkeksi özelliğin yanı sıra ona bu özelliğinden dolayı güvenen iktidar sahibi erkekler tarafından delege edilen bir sıfatla obanın başı olabilir. Bu örnek yine de *Diriliş*’in tanımlar arasında geçişkenliğe izin veren bir toplumsal cinsiyet anlayışı sergilediğini göstermez. Kadınlık ve erkeklik belli başlı sıfatlar içerir; erkeğe benzeyen kadınlar, onlara atfedilen sıfatlarla onların yanında savaşılabirler.

Aynı bölümün başka bir sahnesinde ise ölmüş Doğan Bey’in hamile eşi Banu Çiçek ile kayınvalidesi Hayme Ana konuşmaktadırlar. Banu Çiçek doğmamış çocuğun cinsiyetinden emin gibi, ondan bir oğlan evlatmış gibi bahseder: “Babalarına yaraşır birer evlat, atalarına yaraşır birer alp” olmasını temenni eder. Banu Çiçek daha sonra çocuk doğunca onu Hayme Ana ve Ertuğrul’a emanet edip oba için savaşma isteğini Hayme Ana’ya açar, evlat kokusundan önce kendi obası ve ölen kocasının intikamı gelmektedir. Ancak bu istek Hayme Ana tarafından anaç ve sevecen biçimde reddedilir, çünkü “vazifesi evladına analık etmektir.” Doğmamış çocuk ile ilgili temennilerden de anlaşılacağı gibi “erkeğe benzemek” bu dizide olumlu bir karakterdir. Kadınlar öncelikle cinsiyetlerinden ötürü onlara yüklenmiş annelik gibi görevleri tamamlamakla yükümlüdürler; ancak “erkek gibi” olan kadınlar buna ek olarak birer lider veya savaşçı rolünü üstlenebilirler.

Dizideki toplumsal cinsiyet temsillerine göre savaşçılık, yiğitlik gibi erkeklere has olarak tanımlanan özellikleri “obayı savunmak” gibi durumlarda kadınlar da sahiplenebilir erkeklere ait görünen rolleri üstlenebilir; ancak toplumsal cinsiyet olarak kadın cinsiyet olarak kadın anlayışından ayrı tanımlanmaz. Toplumsal cinsiyet farklılıklarının biyolojik farklılıklara dayandırıldığı söylenebilir. Kadınlar dizinin genelinde güçlü olarak temsil edilmiş olsa da, bu güç kadınlıktan değil, onlara bu özelliği uygun gören erkekler üzerinden verilir. Kadınlar eril iktidarın bir uzantısı olarak ve erkeklik kuşanarak iktidar rollerinde yer alabilirler. Başka bir deyişle Ann Kaplan’ın daha önce tartışılmış olan “fallus ile özdeşleşme” eleştirisine örnek teşkil edebilirler. Kadınlar “erkekleştirilince” daha özgür, daha güçlü, daha güvenilir olabilirler; ama bu aynı zamanda kadınlıktan feragat etmeyi de yanında getirir. Buna ek olarak böyle bir anlayış tabii ki toplumsal cinsiyet kavramının esnekleşmesine ve ikililikten çıkmasına hizmet etmez. Yine de dizide temsil bulan kadınların saygı gören, söz sahibi ve güçlü karakter özellikleri gösteren kadınlar olması dikkat çekicidir ve olumlu tarafları vardır.

“Madem kocası hizmet veremiyor...” *Anne*’de erkekler arasında erkeklik tartışması

İncelenen diğer dizilerden farklı olarak Japon bir formattan Türkiye için uyarlanmış olan *Anne*, annesi tarafından tacize uğrayan Melek’in öğretmenini Zeynep tarafından kaçırılması hakkındadır. *Anne*, karakterlerin %60’ı kadın olan bir dizi olup, görünürlük açısından kadınların payı %66’ya yükselir. Kadınların ana rollerde ve daha uzun sahnelerde var oldukları bu rakamlardan anlaşılmaktadır. Başrollerinde kadın oyunculara yer veren bir dizi olmasına rağmen erkek şiddeti ve gücünün ağırlıkla dizide kadınların kaderlerini belirleyen unsurlar olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle hikayelerde kadınları daha aktif kılan, hareket etmelerine neden olan unsurlar erkeklerden kaynaklı ve erkeklığe dair şeylerdir; kadınların hikayelerinin ilerlemesi erkeklere bağlıdır. Dizinin erkekler arasında doğrudan “erkeklik” tanımını tartıştıkları bir kavga ve şiddet içeren sahnesine yakından bakarak, erkek olmanın nasıl kadın üzerindeki tahakküm ile eşleştirildiğini de örnekleyebiliriz.

Dizinin otuzuncu bölümündeki bir sahnede birbirine düşman iki erkeğin kendilerinin erkeklik tanımları ve sınırları üzerinden birbirlerini aşağıladıklarına tanık oluruz. Zeynep ve eşi Sinan, Cengiz tarafından esir alınmıştır. İkisi aynı odada, Sinan pencere önünde yerde, Zeynep de karşısında bir sandalyede elleri bağlı şekilde oturmaktadırlar. Cengiz dışarıdan bu odaya doğru gelmekteyken ikisi onu kışkırtmak için bir plan yapar ve

konuşmaya başlarlar. Sinan Cengiz'in duyacağı şekilde "öldürmek istese çoktan öldürürdü... cesaret yok bunda cesaret," der. Cengiz içeri girer ve sınırlı bir şekilde "kimden bahsediyorsun lan sen?" der. Sinan'ın cevabı ise "Senden bahsediyorum, senin korkaklığından ödleklüğünden bahsediyorum," olur. Cengiz "Sensin lan ödlek, sen dövdürmedin mi beni adamlarına?" diyerek Sinan'a bir yumruk atar. Sinan "senin ellerin bağlı değildi lan o zaman, erkeklik mi bu senin yaptığın?" diye devam eder. Cengiz "erkeklik ulan" diyerek yumruklarını savurur, Sinan ise kendini çözdürmeye ve orada erkek erkeğe kapışmaya ikna etmeye çalışır. Tam ellerini çezecekken aklına bir fikir gelir Cengiz'in. "Seni çözüp döveceğime, karını çözüp severim daha iyi," der. Sinan karısına dokunmaması için isyan ederken Cengiz Zeynep'in yanına gelir "Niye dokunmayayım oğlum, ne güzel kadın işte, taş gibi hatun," der. Sinan'ın ağzını bantladıktan sonra Zeynep'in çenesinden tutar ve "Madem kocası hizmet veremiyor, e ölmeden önce gerçek bir erkekle tanışsın istiyorum Sinan, fena mı, ha?" der. Korkan Zeynep ona yapmaması için yalvarır, Cengiz ise "Sen böyle çırpındıkça daha tatlı oluyor," diye dalga geçer. "Ödleklik ha! Erkeklik ha! Ben sana göstereceğim erkekliği," derken bir yandan da Zeynep'i çözer ve başka bir odaya doğru sürükler. Kapı eşiğinde ağzı bantlı olan Sinan'a soru sorar: "Bak ne diyor, kocamın gözünün önünde yap diyor. Ben vicdanıma yeniliyorum, vicdanım var benim oğlum... hah, ne diyorsun burada mı yapayım?"

Bu örnekte erkeklik "cesaret" ve "kadını tatmin edebilme" özellikleri ile tanımlanmıştır. Biraz daha açmak gerekirse, cesaret fiziksel şiddetten kaçınmama ve kadını tatmin etmek de kadının bedeni üzerinde onun rızası olsun olmasın hüküm kurmak şeklinde alt anlamlar içermektedir. Sinan tarafından "ödlek" olarak nitelendirilen Cengiz'in erkekliği aşağılanmış, karşılığında Cengiz de Sinan'ın karısına tecavüz edeceğini söyleyerek onun erkekliğinin eksik olduğunu vurgulamıştır. Zeynep Cengiz'e "Yapma!" demek dışında konuşmaz, korkudan tir tir titrer. Zeynep karakteri sahnede işlevsizdir, erkekler arasında erkeklik yarıştırmak için kullanılan bir araç, sahip olunacak bir mülk gibidir. Üstelik erkeklerin birbirlerini aşağılamak ve birbirlerine üstünlük taslamak için kullanabilecekleri bir metadır ve kadın bedeninin ait olduğu erkeğin namusu, onun uzantısı olarak bir varlığı olması dışında, kendi başına bir anlamı yokmuş gibi sunulmaktadır. Bu detaylar ışığında, *Anne* dizisi de incelenmiş çoğu dizideki cinsiyet ayrılığı üstüne kurulmuş ikili toplumsal cinsiyet algısından farklılık göstermez. Kadınlık ve erkeklik iç içe geçmez, birbirlerine alternatif ve erkeğin kadına göre birincil olarak konumlandığı kavramlardır.

Sonuç

Bu makalede Televizyon Dizilerinde Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Araştırması'nın nicel sonuçlarına bakılmış, araştırma kapsamındaki dizilerden seçilmiş sahneler metin analizi ile incelenmiş ve bu analiz sonucu toplumsal cinsiyet temsillerinin nasıl tanımlandığına, çeşitliliklerine ve geçişkenliklerine bakılmıştır. Toplu nicel veriler incelendiğinde ilk bakışta neredeyse özcü bir anlayışla keskin bir şekilde kadın ve erkek olarak birbirinden ayrılan bu temsillerin, nitel okumalar ile de çeşitlilik ve birbirleri arasında geçişkenlik göstermedikleri kanısına varılmıştır. Başka bir deyişle, toplumsal cinsiyet Türkiye televizyonlarında iki cinsiyet üzerinden tanımlanmaktadır. Erkeklik ve kadınlık öğrenilmiş roller olarak değil, doğuştan edinilmiş olarak varsayılan fiziksel ve duygusal özellikler bütünlüğü ile senaryolarda yer bulmaktadır. Kadınlık ve erkeklik aralarında geçişler olmayan kalıplaşmış duygusal özellikler ve sosyal rollere uygun görülmekte, bunların dışına çıkan karakterler ana ve yan rollerde barınmamaktadır.

Televizyon yayıncılığının ve onun için üretilen ürünlerin dönemin sosyal, ekonomik ve kültürel bağlamından kopuk düşünülemediği de tabii ki bir gerçektir. İncelenen dizilerin yayın yılları göz önüne alındığında önümüzdeki tablonun güncel Türkiye'deki popüler birçok söylemi de yansıttığını söylemek yanlış olmaz. Araştırma sonuçları ile çok açık olarak ortaya çıkan ayrım bir yandan da özellikle Amerika ve İngiltere'de üretilmiş televizyon dizileri ve onlar hakkında yapılan araştırmalar ile karşılaştırılınca Türkiye için güncel olan bu anlatıların onlara kıyasla oldukça eski ve cinsiyetçi anlatılar olduğunu söyleyebiliriz. Bu makale içinde de örneklendirilen ve o coğrafyalar için 1970lerden 2000lere kadar yapılmış olan tartışmaların büyük anlamda orada geçerliliğini yitirmiş, ancak Türkiye'ye hala uygulanabilir olduğu söylenebilir.

Dikkat çeken başka bir nokta ise LGBTİ+ temsillerinin televizyonlarda olmamasıdır. Bu konuda Türkiye televizyonlarında RTÜK ile belirlenmiş "genel ahlak" çerçevesinde de kurallar vardır; ancak buna ek olarak televizyon melodramlarının ülkelerden bağımsız olarak heteronormativiteyi destekleyen metinler olduğu da malumdur (İnceoğlu, 2020). Bu dizilerde homoerotizme izin vermeyen bir anlayış olduğunu Lopate'nin "iki kadın veya iki adam kendi ilişkileri hakkında konuşmazlar" (79) gözleminde de anlayabiliriz. Lopate bu anlatıların aynı cinsten iki kişinin sevgi, dostluk ve bağlılık ilişkileri ile ilgilenmediğini, aynı cinsten iki kişinin ancak başka heteroseksüel ilişkileri konuşmak için yakınlaştıklarını öne sürer. Yine Lopate'ye göre erotize edilen

ilişkiler her zaman aile içinde ve geleneksel roller çerçevesindedir. Ailenin bireyleri evde buluşur ve Brundson'un Steedman'dan alıntıladığı gibi bu ev "toplumsal cinsiyetçi düzenin gündelik yaşamı"nın (2000:68) yaşandığı bir fantazi mekanıdır. Türkiye'de üretilen dizilerin girişte de tartışıldığı gibi melodram türünden aldığı bu anlayış, televizyon kanallarındaki üretim, tüketim ve kontrol mekanizmaları ile de birlikte düşünüldüğünde LGBTQ+ bireylerin ekran görünürlüğünü de tamamen yok etmiştir.

Bu makale ile TÜSİAD desteği ile gerçekleştirilen TDTCEA'dan yola çıkılarak bu araştırmanın ortaya koyduğu içerik analizine dayalı sonuçların metin analizi ile derinleştirilmesi amaçlanmıştır. Bu sayede, sayılar ile görünür kılınan toplumsal cinsiyete dayalı temsile dair gözden kaçabilecek birtakım unsurların eleştirel bir bakış ile yorumlanabilmesi hedeflenmiştir. Metin ve içerik analizi ile incelenmiş bu dizilerin bir sonraki etapta kapsamlı bir seyirci araştırması ile toplumsal cinsiyet temsillerinin nasıl algılandığı ve genel anlamda dizi temsillerinin seyirci üzerindeki etkisi de ölçülebilir. Bu veriler kuşkusuz bu araştırmayı daha da güçlendirecektir.



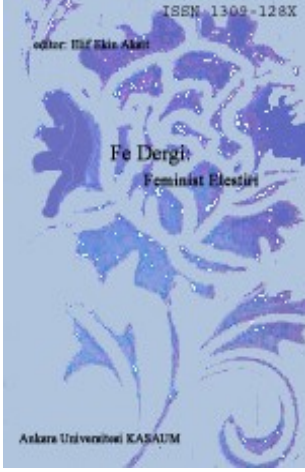
- ¹Türkiye Sanayici ve İş İnsanları Derneği. Türkiye Sanayici ve İş Adamları Derneği olan eski ismi Ocak 2018 itibarıyla değişmiştir. Bu değişim de dernek içinde toplumsal cinsiyet eşitliğinin benimsenmesinin bir işareti olarak okunabilir.
- ²Araştırma raporuna bu bağlantıdan ulaşılabilir: <https://tusiad.org/tr/yayinlar/raporlar/item/9943-televizyon-dizilerinde-toplumsal-cinsiyet-esitligi-arastirmasi>. Aşağıda yapılacak tartışmalardaki nicel veriler bu rapordan alınmıştır.
- ³İngilizce metinlerden yapılan alıntılarının tümü yazarlar tarafından çevrilmiştir.
- ⁴Bkz. (1977), Brundson (2000), Modleski (1991 ve 2007), Ang (1985), ve Lotz (2001).
- ⁵Makalede bu terimin Türkçe karşılığı olarak yapı ve anlatı açısından en çok melodramı andırdıklarından “televizyon melodramı” kullanılmıştır. *Imitations of Life: A Reader on Film and Television Drama* (1991) isimli Marcia Landy tarafından derlenmiş kitapta Modleski, Brundson ve Ang’ın de akşam kuşağında yayınlanan “soap opera” kategorisindeki dizilere melodram olarak yaklaştıkları önemli makalelerinin bir araya getirildiği bölümünün “Television Melodrama” olarak adlandırılması da bu terimi kullanmakta ilham verici olmuştur.
- ⁶Bkz. Gates 2001; van Fuqua 2020; Banks 2004; ve Staiger 2008.
- ⁷Tüm bu kavramlar kuşkusuz Türkiye televizyonu ekranlarındaki bölüm sürelerinin uzunluğu ile de ilintili düşünebilir. Bölümlerin 150-180 dakika arasında yazılıyor olması anlatı yapısı ve zamanın akışı ile ilgili de sınırlar belirler; melodram bu uzunluğa uygun düşen türlerden birisidir.
- ⁸Ağa karakteri 60 yaş üzeri, göbekli bir erkektir ve üç kadından biri 35-40, ikincisi 40-45 yaş aralığında, diğeri ise 50-55 yaşlarındadır.

Kaynakça

- Ang Ien. 1985. *Watching Dallas: Soap Opera and the Melodramatic Imagination*. London: Routledge.
- Banks, Miranda J. 2004. “A boy for all planets: *Roswell*, *Smallville* and the teen male melodrama”. In *Teen TV: genre, consumption, identity*, edited by Glyn Davis and Kay Dickinson, Londra: BFI.
- Brundson, Charlotte. 2000. *The Feminist, the Housewife, and the Soap Opera*. Oxford: Oxford University Press.
- Çelenk, S. ve Timisi, N. (2000) “Yerli Dramalarda Kadın Temsili ve Şiddet”, (Der. Nur Bettül Çelik), *Televizyon Kadın ve Şiddet*, Ankara: KİV Yayınları, s. 23-64.
- Gates, Philippa. 2001. “The Man's Film: Woo and the Pleasures of Male Melodrama.” *Journal of Popular Culture*, vol. 35, no. 1, 59-79.
- Gül-Ünlü, D. ve Aslan, P. (2016) “Türk Televizyon Dizilerindeki Kadın Rollerine Kadımların Gözünden Bakmak”, *İnönü Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, cilt.1, no.1, s.191-206.
- İnceoğlu, İrem. 2020. “Gender Representation on Turkish TV”, *The International Encyclopedia of Gender, Media, and Communication* (eds. K. Ross, I. Bachmann, V. Cardo, S. Moorti and M. Scarcelli).
- İnceoğlu, İrem and Akçalı, Elif. 2018. *Televizyon Dizilerinde Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Araştırması*. İstanbul: TÜSİAD.
- Kaplan, E. Ann. 1987. “Feminist Criticism and Television”. In *Channels of Discourse : Television and Contemporary Criticism*, edited by Robert Clyde Allen, 247-283. Carolina: University of North Carolina Press.
- Landy, Marcia. 1991. *Imitations of Life: A Reader on Film and Television Melodrama*. Michigan: Wayne State University Press.
- Lopate, Carol. 1977. “Daytime Television: You'll Never Want to Leave Home.” *Feminist Studies* 3, no: 3/4, 69-82.
- Lotz, Amanda. 2001. “Postfeminist Television Criticism: Rehabilitating Critical Terms and Identifying Postfeminist Attributes.” *Feminist Media Studies* 1, no: 1, 105–21.
- Mattelart, Michele. 1986. The Genre “*Telenovela* and the Female Notion of Time”. *MedieKultur: Journal of Media and Communication Research*, 2(4), 86-
- McRobbie, Angela. 1994. *Postmodernism and Popular Culture*. New York: Routledge.
- Meehan, Diana M. 1983. *Ladies of the Evening: Women Characters of Prime-Time Television*. 1st Edition edition. Metuchen, N.J.: Scarecrow Pr.
- Modleski, Tania. 1979. “The Search for Tomorrow in Today's Soap Operas: Notes on a Feminine Narrative Form.” *Film Quarterly*, 33: 1, 12-21.

- Modleski, Tania. 1991. *Feminism without Women: Culture and Criticism in a "Post-feminist" Age*. New York: Routledge.
- Modleski, Tania. 2007. *Loving with a Vengeance: Mass-Produced Fantasies for Women*. New York: Routledge.
- Özmen S. (2005) "Televizyon Dramalarında Kadının Temsili", *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, no.22, ss.253-259.
- Özsoy, A. (2015) "Yerli Televizyon Dizilerinde Farklılaşan Toplumsal Cinsiyet Temsilleri Üzerine Bir Tartışma", *Toplumsal Cinsiyet ve Medya Temsilleri* (Der. Şahinde Yavuz), İstanbul: Heyamola Yayınları, s.226-246.
- Uğur-Tanrıöver, H. (2008) *MEDİZ-Medyada Kadınların Temsil Biçimleri Araştırması Raporu*.
- Staiger, Janet. 2008. "Film Noir as Male Melodrama: The Politics of Film Genre Labeling." In *The Shifting Definitions of Genre: Essays on Labeling Films, Television Shows, and Media*, edited by Lincoln Geraghty and Mark Jancovich, Jefferson, NC: McFarland & Company.
- van Fuqua, Joy. 2020. "Can you feel it, Joe?": male melodrama and the Feeling Man." *Velvet Light Trap*, 1996, 28+.

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



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 12, Sayı 2
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

Video Temelli Mülakatlarda Kadına Yönelik Şiddet

Esra Karakuş Umar

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 20 Aralık 2020

Yazı Gönderim Tarihi: 06.06.2020

Yazı Kabul Tarihi: 20.10.2020

Bu makaleyi alıntılar için: Esra Karakuş Umar “**Video Temelli Mülakatlarda Kadına Yönelik Şiddet**” *Fe Dergi* 12, no. 2 (2020), 174-186.

URL: http://cins.ankara.edu.tr/24_14.pdf

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

Video Temelli Mülakatlarda Kadına Yönelik Şiddet

Esra Karakuş Umar*

Fiziksel şiddet, şiddetin en belirgin halidir. Fiziksel şiddete maruz kalan birey, şiddete uğradığının farkındadır. Psikolojik, ekonomik ya da dijital şiddet örnekleri ise hem şiddete maruz kalan hem de şiddet uygulayan için sınırları belirsiz alanları temsil etmektedir. Hâlbuki şiddeti önlemede öncelikli olarak bireyin neyi deneyimlediğinin farkında olması gerekmektedir. Fark eden birey, koşullar oluştuğunda şiddeti önlemek için harekete geçebilecektir. Çalışmada, sosyoloji alanına yeni bir veri toplama tekniği sunulmuştur. Video temelli mülakatlar olarak isimlendirilen bu teknik, sosyoloji alanında kullanılmasa da özellikle fen ve matematik eğitiminde kullanılan tekniktir. Bu teknikle, videolar izletildikten sonra görüşmecilerin videolardaki şiddeti nasıl anlamlandırdıklarına yoğunlaşılmaktadır. Böylelikle bireylerin odak noktası, esas konuya yönlendirilerek şiddet türleri hakkında bireyde farkındalık yaratılması amaçlanmaktadır. Çalışmada, videolarda çeşitli şiddet deneyimlerini anlamlandıran yedi kadın akademisyenden yazılı notlar alınmış ve bu notları destekleyen yarı yapılandırılmış soru formları ile derinlemesine mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Söz konusu mülakatlarda bireylerin psikolojik, ekonomik ve dijital şiddeti nasıl anlamlandırdıklarının "söylem analizi" gerçekleştirilmiştir. Öncelik olarak böyle bir durumla karşılaştıklarında deneyimlerini nasıl anlamlandırdıklarına odaklanılmıştır. Tabii ki "fark etme" odaklı yapılan bu çalışmada görüşmecilerin "neyi fark ettikleri" aslında neyi nasıl tanımladıklarını bizlere göstermektedir. Açıkçası bireylerin fark etmedikleri noktalar hakkında, bilgi sahibi olmadıkları kabulü araştırmada önemli bir dayanak noktasıdır. Sonuçta görüşmeciler, fiziksel şiddeti fark etmede ve anlamada sıkıntı çekmezken diğer şiddet türlerini fark etmede ve kavramsallaştırmada sıkıntı çekmişlerdir. Derinlemesine mülakatlar sırasında şiddetin çeşitlerine ilişkin fikir sahibi oldukları görülse de kavramsallaştırmalarda problemler yaşadıkları görülmüştür. Aynı zamanda çeşitli şiddet türlerinin sınırlarına ilişkin yeterli bilgi sahibi olmadıkları söylenebilir. Öyle ki bazı şiddet türleri onlar için belirli örneklerle sabittir.

Anahtar Kelimeler: Video, Mülakat, Söylem analizi, Kadına yönelik şiddet, Kadın Akademisyenler

Violence Against Women in Video-Based Interviews

Physical violence is the most obvious form of violence. A person who has been subjected to physical violence is aware of the violence. Examples of psychological, economic or digital violence represent areas of uncertain boundaries, both for the victim of violence and for the perpetrator. However, the individual should be aware of what he / she experiences first in preventing violence. The individual who realizes will be able to act for it when the conditions are met. In the study, a new data collection technique is presented to the field of sociology. This technique, called video-based interviews, is the technique used in science and mathematics education, although it is not used in the field of sociology. After the videos are watched, the focus is on how the interviewers make sense of the violence in the videos watched. Thus, it is aimed to raise awareness of individuals about the types of violence by directing the focus of the individuals to the main subject. In the study, written notes were taken from seven women academicians who made sense of various violence experiences in the videos and in-depth interviews were made through these notes with semi-structured questionnaires. In these interviews, "discourse analysis" was conducted on how individuals make sense of psychological, economic and digital violence. As a priority, they focus on how they make sense of their experience when faced with such a situation. Of course, in this study focused on "noticing", it shows us what the interviewers "realized" and what they actually knew. Obviously, the assumption that individuals do not know about the points that individuals do not realize is an important basis for research.

Keywords: Video, Interview, Discourse Analysis, Violence Against Women, Female Academics

* Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi O.B.S.B.F Sosyal Hizmet Bölümü, <https://orcid.org/0000-0003-1764-9394>, esra.umar@atauni.edu.tr
Yazı Gönderim Tarihi: 06.06.2020, Yazı Kabul Tarihi: 20.10.2020.

Giriş

Bu çalışmada, bireylerin tanık oldukları şiddet türlerini nasıl anlamlandırdıkları sorusundan hareket edilmiştir. Bireylerden şiddete tanık olma ve bu durumu tanımlamaları istenmiştir. Sosyoloji alanında yeni bir veri toplama tekniği olarak değerlendirilebilecek video temelli mülakatlar ile bireyler, şiddete tanıklık etmiştir. Videoların izletimi sonrasında alınan videoya ilişkin yorumlar ile kadın görüşmecilerin, kendi deneyimlerinden de yola çıkarak şiddet türlerine ilişkin fikirleri ortaya konulmuştur. Sonrasında yapılan derinlemesine görüşmelerle şiddet türlerine ilişkin farkındalık geliştirmelerine katkı sunulmuştur.

Bugün sosyal bir sorun olarak kabul edilen şiddet, birçok çalışma alanı için önem arz etmekte ve üzerinde çalışılmaktadır. Sosyologlar ise şiddetin neliği üzerine yaptıkları çalışmalarda dikkat çekmekte ve şiddet literatürüne önemli katkılar sunmaktadırlar. Klasik sosyoloji teorilerinden Marx ve Engels (1967) ile Weber (1968)'in çalışmaları şiddet konusunda yapılmış sosyolojik araştırmaların çıkış noktasını temsil etmektedir (Malesevic 2010). Yine Durkheim (1952:209), suç konusunu odak noktası alırken çalışmalarında bu tür şiddet davranışlarının bireysel durumların sonuçları olarak kabul edilmemesi gerektiğini öne sürmektedir. Bu tür şiddet davranışları toplumsal bağlamda değerlendirilmelidir.

Araştırma alanına gündelik hayat ve özel alanın dahil edilmesiyle birlikte şiddete ilişkin yapılan çalışmaların niteliği de değişmiştir. Buna göre şiddetin konusu, eşitsizlikler, cinsellik ya da din gibi özel alanlar üzerine yoğunlaşmıştır. Böylelikle özel alanın bir ifadesi olan kişilerarası eşitsizliklerin bir sonucu olarak kadına yönelik şiddet de konuşulmaya başlanmıştır (Walby, 2012:96). Şiddet, kamusal kaynaklı olsa bile kamusal alanda azalırken özel alanda yoğunlaşarak deneyimlenmektedir (Foucault, 2007).

Sosyolojik bağlamda şiddetin ne amaçla kullanıldığını açıklayan Gramsci (1971) şiddetin, hegemonya için kullanılan bir araç olduğunu öne sürmektedir. Öyle ki Galtung (1969: 168), yapısal şiddet kavramını ortaya atarken mevcut olanın ötesine geçerek daha soyut bir şiddet tanımlamasını kullanmaktadır. Ona göre şiddet, toplumsal eşitsizliklerin bir sonucu olarak iktidar sahibinin engelleme eylemi şeklinde de ortaya çıkabilir. Birey, potansiyelini ortaya çıkarmakta engellenirken aslında şiddete maruz kalmaktadır. (Taşdemir Afşar, 2015: 722). Bourdieu "sembolik şiddet" tanımlaması ile şiddet konusunda soyut düşünmeyi daha da ilerletir. Ona göre şiddet, toplumsal alanın her kesimine yayılmıştır. Görülmeyebilir ve fark edilmeyebilir. Sembolik şiddet bir tür yönlendirir ancak birey, istemsiz bir şekilde duyguları kullanılarak yönlendirilir (Bourdieu, 2014: 11).

Şiddet üzerine çalışmalar arttıkça şiddetin ne olduğuna ilişkin tanımlamalar da genişlemekte ve şiddetin farklı şekillerine ilişkin yeni kavramsallaştırmalar ortaya çıkmaktadır. Toplumsal yapıdan kaynaklanan baskılar, şiddetin ortaya çıktığı sosyal ortamın, kendini geçerli ve sürekli kılma isteğinin bir sonucu olduğunu göstermektedir. Teknolojinin gelişmesi ya da küreselleşme gibi toplumsal yapıda iz barakan oluşumlar, yapı içerisindeki iktidar mücadelelerini de dönüştürmektedir.

Güç sahibi olanın, gücü elinde tutabilmek adına kişisel mücadelesinde "aile", şiddetin gerçekleştiği en mahrem alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadına yönelik şiddet ise bu alanda deneyimlenen öznel deneyimlerin somutlaşan ve kavramsallaşan hali olarak düşünülebilir. Böylelikle özel alanda yaşanan şiddet deneyimi kadının sahip olduğu cinsel kimlik algısını da etkilemektedir (Bourdieu, 2014) Eril şiddet, ataerkil ideolojinin kendini gerçekleştirme, normalleştirme ve kendini yeniden inşa etmesi adına "ailede" önemli bir niteliğe sahiptir (Ertürk, 2015: 37).

Kadına yönelik şiddet tabii ki sadece ailede değil toplumsal alanın her alanında sosyal ve ekonomik tüm ilişkilerde deneyimlenen öznel pratikler arasında yer almaktadır. Kadının kamusal alanda daha çok görünür olması ve onun daha çok güç mücadelesine girmesi toplumsal alanın tüm birimlerine yayılan bir "kadına yönelik şiddet" durumu ile karşılaşmamıza neden olmuştur.

Kadına yönelik şiddette, sosyal bilimlerin ortaya koyduğu tanımlamalar, şiddetin sınırlarını belirlemektedir (Taşdemir Afşar, 2015). Öyle ki öznel deneyimler sırasında birey, deneyimlediği durumu şiddet olarak tanımlamazken kavramsal çerçeve kadının yaşadığı durumu "şiddet" şeklinde tanımlayabilir. Örneğin fiziksel şiddet' bireylere yönlendirilen sert somut bir şiddet türü olarak karşımıza çıkmaktadır. Fark edilmesi diğer şiddet türlerine göre daha belirgindir. Bu konuda bireyin öznel tanımlamalarına pek fırsat vermeden bireyin yaşadığı durumun bir şiddet olduğu kolaylıkla anlaşılabilir çünkü bireyin bedeninde somut kanıtlara sahip olunabilir. Aynı şekilde cinsel şiddet de bedende yarattığı belirtiler ile bireyin "anlamlandırmalarına" fırsat vermeden kolaylıkla tanımlanabilir.

Şiddet türünün psikolojik(duygusal), dijital veya ekonomik olduğu durumlardaki deneyimleri, bireyler tarafından şiddet olarak tanımlanamayabilir. Ancak şiddet konusunda harekete geçmek için ve şiddeti

engellemek için bireyin neyi deneyimlediğinin farkında olması ve bunu da isimlendirebilmesi gerekmektedir. Farkında olabilmesi demek hem şiddet türleri hem de şiddet türlerinin içeriği hakkında bilgi sahibi olunması gerektiğini göstermektedir. Neticede birey ancak bilgi ve fikir sahibi olduğu bir durumu fark edebilir.

Psikolojik şiddeti fark etmek, fiziksel şiddetin ortaya çıkmasını engellemekte önemli bir detaydır. Bilinmektedir ki fiziksel şiddet ortaya çıkmadan bir süre önce birey üzerinde sistematik bir şekilde psikolojik şiddet uygulanmaktadır (Stets, 1990). Psikolojik şiddet², fiziksel şiddetin ortaya çıkması açısından önemli olabilir fakat psikolojik şiddet, başlı başına bir farkındalık problemi içermektedir. Öyle ki bugün yapılan şiddet çalışmalarında bireylerin en çok psikolojik şiddet içeriklerine maruz kaldıkları bilinmektedir (Tokuç, Ekuklu ve Avcıoğlu, 2010). Kadın, psikolojik şiddete maruz kaldığını bilmesi ile şiddetle mücadele edebilir. Bunun içi de şiddeti tanıması ve tanımlayabilmesi gerekmektedir. Böylelikle kadın, şiddetle baş edebilmek adına harekete geçecektir (Ellsberg, Winkvist, Pena ve Stenlund, 2001).

DSÖ, şiddeti önlemede normatif bir dönüşümün gerekli olduğunu öne sürmektedir (WHO, 2014) ancak en temelde şiddetin farkında olmak gerekmektedir. Farkında olunmayan bir durumun engellenmesi de söz konusu olamayacaktır. Şiddetin engellenmesinin onun tanımlanmasına bağlı olduğunu öne süren "Kadına yönelik güçlendirme programları", kadının içinde bulunduğu şiddet ortamından kurtulmasını, şiddeti fark etmesine bağlamaktadır (Bahadır Yılmaz ve Öz, 2019: 338).

Şiddet türlerine ilişkin farkındalık yaratılması, kadına yönelik şiddet açısından önem ifade etmektedir. Neticede şiddet denildiğinde öncelikle kadına yönelik şiddetle mücadele akıllara gelmektedir. Kadına yönelik şiddet ise bulunduğu toplumsal yapının normatif resminin bir sonucudur. Kültürel normlarla çevrili olan kadınlık ve erkeklik rolleri, şiddet konusuna da o kültürün özellikleriyle paralel bir duruş sergilemektedir. Toplumsallaşma süreçlerinden geçerken de bireyler, erkeklik ve kadınlık rollerinin gerektirdiklerini öğrenmektedir. Rollerin gerekliliğini yerine getirememenin bir karşılığı olan şiddet ise işte bu süreçte öğrenilmektedir.

Araştırmamızda kadın akademisyenlerin "şiddet görüntülerine" ilişkin anlamlandırmalarının nasıl olduğu ana probleminden yola çıkılarak fiziksel, psikolojik ve dijital şiddetin yanında ekonomik şiddete ilişkin tanımlamalarının neler olduğu sorusundan hareket edilmiştir. Ekonomik şiddet, "çalışan kadın" olan akademisyenlerin deneyimleyebileceği bir durum olarak varsayılmaktadır. Aslında ekonomik şiddet daha çok ekonomik düzeyi düşük bireylerde rastlanan bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır (Köse ve Beşer 2007: 116). Bu haliyle araştırmamızın odak noktasını temsil etmezken söz konusu farkındalık olduğunda akademisyen kadınların daha farkında olabileceği varsayımından hareket edilmiştir. Ekonomik şiddet³, kadınların en az farkında olduğu şiddet türü olarak karşımıza çıkmaktadır (Güler, Tel ve Özkan Tuncay, 2005). Bu konuda yapılan çalışmalarda akademisyen kadınların ekonomik şiddetle karşılaştıklarında ataerkil değer yargılarının ekonomik şiddete uğradıklarını farklı şekillerde anlamlandırmalarına neden olduğunu belirtmişlerdir (Kılıç, 2019: 29).

Yapılan çalışmaların genişleyen kavramsal çerçeve ile paralel olarak şiddetin hangi parçasına ışık tutacağı da değişmektedir. Öyle ki Türkiye'de yapılan şiddet odaklı tez çalışmalarına bakıldığında şiddet kavramının çalışmamızda yer aldığı şekliyle "fiziksel, sözel, psikolojik, ekonomik ve dijital" olabileceği gibi Ekici (2019)'nin çalışmasında olduğu gibi politik; Özkan (2019) 'ın çalışmasında olduğu gibi flört şiddeti; Akbal (2018)'in çalışmasında olduğu gibi sembolik şiddete odaklanılarak çalışıldığı görülmüştür.

Türkiye'de yakın zamanda yapılan makale çalışmalarında ise kadına karşı şiddetin yoğunlukta olarak hangi nedenler üzerine inşa edildiğine odaklanıldığı ortaya çıkmıştır (Yüksel Kaptanoğlu, 2015; Tekkas Kerman ve Betrus, 2018). Buna göre kadının şiddet kurbanı olma sebebini Doğan (2014), "toplumsal baskılar" ve bunların kadın ve erkek üzerinde yarattığı duygusal ve davranışsal sonuçları şeklinde yorumlamıştır.

Çalışmada yer alan şekliyle eğitilmiş kadınların şiddete ilişkin deneyimlerini konu edinen araştırmalar ise literatürde oldukça fazladır. Buna göre eğitim düzeyi arttıkça şiddete maruz kalma oranı da artmaktadır (Koenig, Ahmad and Hossain, 2003). Bazı çalışmalarda ise eğitim ile psikolojik ya da fiziksel şiddet arasında anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır (Caetano, Vaeth and Ramisetty-Mikler, 2008).

Kılıç (2017)'ın kadın akademisyenlerin "ekonomik şiddet algısı" üzerine yaptığı nitel çalışmasında on dört görüşmeci ile görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bu görüşmeler sonunda akademisyen kadınların, ekonomik şiddete ilişkin görüşlerine yer verilmiştir. Görüşmeler sonucunda şiddetin sosyal hayatta görünür hale getirilmesinin öneminin üzerinde durulmaktadır. Kurtbaş 2011 yılında yaptığı çalışmasında akademisyen kadınların "psikolojik şiddete" maruz kalma durumlarını incelemiş ve araştırmanın sonucunda vakıf üniversitelerinde çalışan akademisyenlerin kamu üniversitelerinde çalışan kadın akademisyenlere göre daha fazla

psikolojik şiddete maruz kaldıklarını ortaya koymuştur. Ayrıca psikolojik şiddet hakkında bireylerde farkındalık yaratmak gerektiğini belirtmiştir.

Akademisyen kadınların yanında çalışmanın konusunu temsil eden diğer bir kavram ise şiddete ilişkin algıdır. Çalışmada şiddet algısı, kısaca şiddeti fark etme şeklinde düşünülmüştür. Şiddeti fark etme, bireyin bulunduğu ya da tanık olduğu durumu şiddet olarak tanımlamasını ifade etmektedir. Bu konuda Çabuk Kaya (2010)'nın farkındalık yaratarak kalkınmayı sağlamak adına Güney Doğu'da yaptığı çalışma örneklendirilebilir. Bu çalışma özünde şiddetin normalleştirildiği bir toplum yapısının sonucu olarak kadınların toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin farkında olmadığına altını çizmektedir.

Bir grup kadın üzerinde şiddet algısına ilişkin yapılan çalışmada kadınların eğitim düzeylerinin, ikamet edilen yerin, yaşın ve şiddet deneyiminin şiddeti anlamlandırma etkisi olduğu görülmüştür (Bedir vd., 2017). Farklı ve güncel bir çalışmada ise yine eğitim düzeyinin kadınların şiddeti anlamlandırmalarına olumlu etkisi olduğu ortaya çıkmıştır. Yine aynı çalışmada hukuksal yaptırımın olma durumunun şiddet türlerine ilişkin farkındalık yarattığı öne sürülmektedir (Gencer, Ağrıman ve Arıca, 2019).

Hukuki yaptırımlar, her ülkenin kültürel yapısının ve deneyimlerinin bir sonucu olarak düşünülmektedir. Örneğin birçok Arap ve İslam ülkesinde her üç kadından biri eşi tarafından şiddete maruz kalmasına rağmen bu ülkelerde fiziksel şiddet bir sosyal sorun olarak değerlendirilmemektedir (Douki, Nacef, Belhadj, Bouasker ve Ghachem, 2003). O halde hukuki yaptırımların da bu yönde şekillendirilmesi beklenmektedir. Türkiye'de de özellikle son yıllarda yapılan girişimlerle hukuki yönden kadına yönelik şiddetin önlenmesine odaklanan yaptırımlar dikkat çekmektedir ancak yine de yeterli görülmemektedir. Neticede şiddet, toplumsal yapının içinde yerleşik bir şekilde her gün inşa edilmektedir. Yoksulluk, gelir eşitsizlikleri, eşitsiz güç ilişkileri şiddetin ortaya çıkmasının sosyal belirleyicileridir ve bu sosyal belirleyiciler ortadan kaldırılmadan hukuki yaptırımlar da yeterli görülmecektir Taşdemir Afşar 2015, 721).

Tüm bu verilerin ışığında çalışmada kadınların, "fiziksel, psikolojik (duygusal), ekonomik ve dijital şiddete tanık olduklarında bu durumu fark etmeleri" ana problemi sorgulanmıştır. Ayrıca tüm bu şiddet türlerine tanık olmaları durumunda bu durumu nasıl anlamlandırdıklarının ortaya konulması amaçlanmıştır.

Araştırmada şiddetin fark edilmesi, şiddetin önüne geçmek adına önemli bir detaydır. Ancak bireyin bir durumu fark etmesi, onun durum hakkında bilgi sahibi olmasını da gerektirmektedir. Bugün fiziksel şiddeti deneyimleyen birey, şiddetin somut sonuçlarını gördüğünden, şiddete uğradığını net bir şekilde bilebilmektedir. Kendini, fiziksel şiddet uygulayan kişiden uzak tutmalı ve bu kişiyle tüm bağlantısını koparması gerektiği bilgisine sahiptir. Ancak ekonomik şiddet örneğini vermek gerekirse bireyler, maruz kaldıkları davranışın bir şiddet davranışı olduğunu fark edemeyebilirler. Videolarda yer alan şiddet davranışları, akademisyen kadınların şiddete ilişkin anlamlandırmalarını ortaya çıkarmak açısından önem arz etmektedir. Videolar, bir sosyal gerçeklik alanı sunarak bireylerin durumlara ilişkin algılarını ortaya çıkarmıştır.

Video gösterimleri ile bireylerin izlediklerini kendi açılarından yorumlayarak not almaları ve bu notlar üzerinden yapılan derinlemesine mülakatlar (video temelli mülakatlar) ile video gösterimlerinin odak grup görüşmeleri sırasında kullanılması (video kulüpler) teknikleri, eğitim alanında kullanılan teknikler arasındadır. Daha çok eğitim bilimleri alanında özellikle fen ile matematik alanında kullanılan video temelli mülakatlar ve video kulüpler hem öğretmenin hem de öğrencinin fark etmesi gereken konulara dikkati çekilerek eğitim sırasında kullanabilecekleri metot ve teknikler hakkında görüşmecilere bilgi ve içerik sunmaktadır. Bir anlamda mesleki gelişim sürecini destekleyen bu tarz uygulamalarda kayıt altına alınan dersler, öğretmenlere tekrardan gösterilmek suretiyle öğretmenin kendini geliştirmesine imkân vermektedir. Sosyoloji öğretiminde de videoların kullanılabilineceğine ilişkin bir çalışma (Papson, 1980: 1988) mevcuttur.

Türkiye'de ve dünyada yapılan sosyolojik araştırmalarda videolar, bir veri toplama tekniği değildir. Videolar, verilerin toplandığı alanlar olarak görülmektedir (Bkz.Gökmen, 2019; Töle, 2015; Erol, 2012; Çomu, 2012; Erdem, 2016). İçerik analizi ile toplanan ve analiz edilen verilerin öznesi videolardır. Video temelli mülakatlarda ise özne, görüşmecilerdir.

Yöntem

Araştırmada yorumsamacı bir yaklaşım benimsenmiştir. Yorumsamacı yaklaşımın belirlenmesinde araştırma konusunun niteliğinin ön plana çıkarılması gerekliliği belirleyici olmuştur. Araştırmanın konusu, şiddeti anlamlandırma olduğundan yapılacak bir araştırmada anlamların ortaya konulmasının yöntemin seçilmesinde belirleyici olduğu söylenebilir. Ayrıca araştırma sırasında ortaya konulan anlamların nasıl inşa edildiği araştırmada önem arz etmektedir. Dolayısıyla görüşmecilerin olay ve olguları "anlamlandırmalarının" yanında

"söz konusu anlamları nasıl inşa ettikleri" araştırmanın önemidir. Yorumsamacı yaklaşımın bir sonucu olarak çalışmaya nitel araştırma yöntemi belirlenmiştir. Nitel araştırma yöntem ve teknikleri araştırmanın veriler açısından etraflı ve zengin olmasına zemin hazırlamıştır (Merriam, 2018).

Araştırmanın konusu ve problem cümleleri belirlenirken araştırmada "betimleyici" bir amaçla yola çıkıldığı belirtilmelidir. Bir durum çalışması olan bu çalışmada açıklayıcı bir takım tanımlamalar söz konusu olsa da olgular arasında neden sonuç ilişkisinin kurulmasından ziyade anlamların neler olduğunun ve nasıl tanımlandığının detaylandırılması amaçlanmıştır. Chmiliar (2010), bir sistemin derinlemesine incelenmesi ve toplu veri toplanmasının ancak durum çalışması ile mümkün olabileceğini söyleyerek durum çalışmasının "anlama" odaklanan çalışmada tercih edilmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Çalışmada araştırmanın evrenini Türkiye'deki akademisyen kadınlar temsil etmektedir. Türkiye'de 2019'da 163 bin akademisyenin olduğu ve bu sayı içerisinde akademisyen kadınların oranı, YÖK⁴ (Yüksek Öğretim Kurumu)'ün 2019 verilerine göre %44 olarak belirtilmektedir. Çalışmada örneklem olarak yedi kadın görüşmeciden oluşan bir grup belirlenmiştir. Görüşmecilerin seçilmesinde akademik bir kariyere sahip olmaları belirleyici olmuştur. Böylelikle görüşmecilerin şiddet farkındalığı konusunda eğitim almamış bir gruba göre daha farkında olabileceği kabulünden hareket edilmiştir (Kılıç, 2019).

Veri Toplama Araçları

Araştırmada veri toplama tekniği olarak kullanılmış iki teknikten söz edilebilir. İlk veri toplama tekniğinde görüşmecilere videoların izletilmesi ve sonrasında görüşmecilerden videolarda ne gördüğüne ilişkin yorumlarının alınması hedeflenmiştir. Yazılı notların içeriği, görüşmecilere izletilen videolarla belirlenmiştir. Görüşmeciler, aldıkları notların fotoğraflarını çekerek mail yoluyla araştırmacıya göndermişlerdir.

Araştırmada video temelli mülakatların tercih edilmesinin sebebi video gösterimleri vasıtasıyla veri toplama tekniğinin tüm dünyada yaygınlaşan bir uygulama alanı olmasıdır (Christ, Arya and Chiu, 2017). Ayrıca diğer bir sebep olarak özellikle eğitim alanında kullanılan ve etkili bir öğrenme aracı olarak gösterilen video temelli uygulamalar, katılımcıların düşüncelerini ve fark etmelerini anlamak adına kullanılmaktadır (Barnhart & van Es, 2015; Santagata & Yeh, 2013; Özdemir Baki ve Kılıçoğlu, 2020; Özdemir Baki 2020). Video gösterimleri sırasında katılımcıların fark ettikleri detayları yakalamaya imkân verecek durdurma ya da tekrardan izleme gibi özellikler, video temelli uygulamaların seçilmesinde olumlu özellikler olarak gösterilebilir (Brophy, 2004). Söz konusu özellikler sosyoloji alanında da video temelli uygulamaların kullanılabilirliğini göstermektedir. Böylelikle toplumsalın inşa edilme süreci ve toplumsal olguların bireyler için taşıdığı anlamlar görünür hale gelebilecek ve araştırmacılara da değerlendirme imkânı sunacaktır.

İkinci veri toplama tekniği olarak yarı yapılandırılmış görüşme formlarının kullanıldığı mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Paylaşılan videolara yapılan yorumların detaylandırılması noktasında görüşmecilerden destek alınmıştır. Burada görüşmecilerden bazı yorumlarının detaylandırılması istenmiştir. Böylelikle şiddetin anlamı konusunda derinleşmenin sağlanması amaçlanmıştır.

Görüşmecilere kadına karşı şiddet içerikli dört video ile aile içi uyumun gerçekleştiği bir videonun dahil olduğu beş video gösterilmiştir. Videolar, otuz saniye ile bir dakika arasında değişmektedir ve kaynak olarak "Youtube" isimli internet sitesi kullanılmıştır. "Whatsapp" telefon uygulamasında kurulan grup üzerinden yedi katılımcıya ulaşılmıştır. Videolar, Pazartesi ve Perşembe olmak üzere haftanın iki günü görüşmecilere gönderilmiştir. Videoların belirli aralıklarla gönderilmesinin sebebi, görüşmecilerin videoları ardı ardına izleyip sıkılmalarının önüne geçmek ve farklı videolardan etkilenecek yorumlarını, birbirleri ile ilişkili şekilde yapmalarının önüne geçilmesidir.

Videoların içeriği birbirinden farklıdır. Birinci videoda "psikolojik (duygusal) şiddet", ikinci videoda "ekonomik ve psikolojik şiddet", üçüncü videoda "fiziksel ve sözel şiddet", dördüncü videoda "dijital şiddet" ile son videoda "aile içi uyumun var olduğu ve şiddetin olmadığı" bir video gösterilmiştir.

Araştırmanın veri toplama kısmında geçerliği ve güvenilirliği desteklemek için videolar, uzman sosyolog tarafından değerlendirilmiştir. Uzmanın değerlendirmesine göre birinci video yani "psikolojik (duygusal)" şiddetin yer aldığı video şu şekilde açıklanmaktadır. "Bu videoda kadın, daha üst bir pozisyonda çalışabilme olasılığını partnerine/eşine anlatmaktadır. Ancak karşısındaki erkek, kadının bu görevini çok fazla önemsemediğini göstermektedir. Bunun üzerine kadın " ciddi bir şey anlatıyorum, dinler misin beni" diyerek karşı tarafa tepki göstermiştir". "Ekonomik ve psikolojik şiddet" içeriğinin yer aldığı ve ikinci olarak gösterilen videoda ise uzman sosyolog, görüşlerini bu şekilde anlatmaktadır. " Videodaki; "Ben eşime daima yardım

ediyorum, eşimin çalışmasına gerek yok" ifadeleri kadınları evde (çocuk bakımı, yemek, temizlik ve eve ait işler içerisinde tanımlanırken), erkekleri ise dışarıda çalışan olarak göstermektedir.

Üçüncü video olarak isimlendirilen ve içeriğinde "fiziksel ve sözel" şiddetin yer aldığı video, uzman sosyolog tarafından şöyle açıklanmaktadır; "Kadına yönelik şiddet hem Türkiye'de hem Dünyada yaşanan önemli sorunlardan birisidir. Bu videoda görülen apaçık fiziksel ve sözel şiddettir." Dördüncü videonun içeriğinde "dijital şiddet" yer almaktadır ve uzman sosyolog bu videoyu şöyle yorumlamaktadır. "Bu videoda kişi, eşi tarafından aracına takip cihazı yerleştirilerek kontrol-takip ve manipüle edici tavrılara maruz kalmaktadır. Bu durum, güç- dayatma, baskı ve kadının üzerinde kurulan kontrol durumunun bir yansıması olarak yorumlanabilir. Videoda, psikolojik şiddet ile birlikte sözlü şiddetin bir örneği görülmektedir."

Beşinci video, aile içi uyumun var olduğu ve şiddetin olmadığı" video olarak açıklanmaktadır. Bu videoda ise uzman sosyolog; " Androjen kimlik, bireylerin birbirine karşı daha esnek ve uyumlu davranışlar sergileyebildiğini ifade eden bir kavramdır. Androjen kişilik tipi ise, kadınsı ve erkeksi özelliklerin birleştirilmesini ifade etmektedir. Bu videoda da kadına atfedilen yemek yapmak gibi ağlamak gibi özelliklerin erkek tarafından yapıldığı, geleneksel cinsiyet rollerinin dışına çıktığı görülmektedir" ifadeleri ile videoyu açıklamaktadır. Uzman sosyolog, videoların yorumlarını yaparken şiddet ifadesini kullanmayı tercih etmemiştir ancak tanımlamaları ile şiddetin onun için anlamını ortaya koymaktadır.

Son olarak çalışmada sadece bir görüşmeciye videolar hakkında yönlendirici bilgiler verilmiştir. Görüşmeciye, kadına karşı şiddetin yer aldığı videolar izletildiği belirtilmiştir. Buradaki amaç, bilgilendirme sonrasında görüşmecinin yorumlarının diğerlerinden farklılaşp farklılaşmadığının anlaşılmasıdır.

Veri Analiz Tekniği

Araştırmada veri analiz tekniği olarak nitel yöntemde söylem analizi tekniğinden yararlanılmıştır. Analiz sırasında kuramsal çerçevenin işaret ettiği kavramlar ile çalışılmıştır. Veriler, videolarda yer alan şiddetin içeriği ve yeniden inşa ettiği söylem üzerine yoğunlaşarak ortaya çıkarılmıştır. Buna göre görüşmecilerin, "psikolojik (duygusal) şiddet", "ekonomik ve psikolojik şiddet", "fiziksel ve sözel şiddet", "dijital şiddet" ile son videoda yer alan "aile içi uyumun var olduğu ve şiddetin olmadığı" videolar hakkında yaptıkları yorumları ve görüşmeler sırasında verdikleri cevaplar dikkate alınmıştır.

Bulgular

Kadına şiddetin ana tema olarak belirlendiği çalışmada yedi kadın akademisyen ile video temelli mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Mülakata katılan akademisyenlerden tümü sosyal bilimler araştırma alanında eğitim görmüştür ve bu alanda eğitim vermektedirler. Görüşmecilerden üçü evlidir (Ayşe, Hazal, Betül). Hazal ve Betül tek çocuk sahibidir. Ayşe'nin çocuğu yoktur. Dört görüşmeci (Firuze, Derya, Elif, Cansu) ise bekârdır. Görüşmecilerden üçü (Firuze, Ayşe, Hazal) Doktor Öğretim Üyesidir. Diğer dört görüşmeci (Derya, Elif, Cansu, Betül) ise araştırma görevlisidir. Görüşmecilerden Firuze doktor öğretim üyeleri arasındaki tek bekârdır ve görüşmeci Betül ise araştırma görevlileri arasındaki tek evli kişidir. Görüşmecilerin yaşları, 25-40 yaşları arasındadır.

"Bilemiyorum Doğru Mu Biliyorum..."

Görüşmecilere ilk video, şubat ayının ilk haftası sunulmuştur. Evli ve doktor öğretim üyesi olan görüşmeci Ayşe (31)⁵, "Psikolojik (duygusal) şiddetin" yer aldığı bu videoda şiddeti "olumsuz tepki" olarak tanımlamıştır. Evli ve bir çocuk sahibi olan araştırma görevlisi Betül (30) ve bekâr araştırma görevlisi Cansu (33), şiddeti tanımlamak yerine nitelendirmeyi tercih ederek ortak bir şekilde "sinir bozucu" ifadesini kullanmışlardır. Betül, erkeğin videoda eşine karşı tavrını "önemsememek" şeklinde değerlendirirken Cansu, erkeğin kadına karşı tavrını "küçümseyici" olarak değerlendirmiştir. Bekâr araştırma görevlileri Derya (30) ve Elif (25), erkeğin kadına karşı tavrını "dinlemeyen" olarak yorumlarken Derya, erkeği "ilgisiz" olarak nitelendirmiştir.

Görüşmeciler şiddetin erkekten kadına yönelik olduğunu savunurken bekâr doktor öğretim üyesi Firuze (40), ortada bir şiddetin varlığını anlatmıştır ancak burada şiddet, sıkıcı ifadeler kullanan kadın tarafından uygulanmaktadır. Firuze, "eğitilmiş olsun olmasın erkeklere eşlerinin işleri ile ilgili detaylar hep sıkıcı gelmiştir" diyerek şiddetin odak noktasının kadından erkeğe karşı olduğunu belirtmiştir. Ona göre ortada şiddet söz konusudur ancak kadından erkeğe yönelik bir şiddetin varlığı görülmektedir.

Görüşmecilerin ifadelerinden de anlaşılacağı gibi "şiddet" kavramı yorumların içeriğinde yer almamaktadır. Ancak görüşmeciler, şiddetin niteliklerinden bahsederek ortada "olumsuz" bir tavır olduğunu

belirtmişlerdir. Şiddet videoları izlediğinin farkında olan Evli ve bir çocuk annesi doktor öğretim üyesi Hazal(37) ise videoyu "kadının kendisini yetersiz ve değersiz hissetmesine neden olan şiddet türünü içeren duygusal bir şiddet" şeklinde tanımlamıştır. Hazal, şiddet uygulayan erkeği nitelendirirken Derya gibi "ilgisiz" ve "dinlemeyen" ifadelerinin yanında Cansu gibi "küçümseyici" ifadesini kullanmıştır.

Görülmektedir ki bireylere şiddet videosu izletildiği söylendiğinde "şiddet" kavramını kullanmaktan çekinmemektedirler. Ancak özellikle fiziksel şiddetin yer aldığı videoda görüşmeciler, çekinmeden fiziksel şiddeti ifade etmektedirler. Bunun dışında örneğin psikolojik şiddetin yer aldığı videoda "şiddet" kavramı yerine şiddetin "niteliği" ve bireylerin "nitelikleri" yer almaktadır.

Psikolojik (duygusal) şiddetin yer aldığı videoya ilişkin yapılan mülakatlarda erkeğin uyguladığı şiddeti belirsiz bir yorumla sonlandıran Firuze'ye psikolojik şiddet tanımını yapması için derinlemesine sorular sorulmuştur. Firuze, psikolojik şiddeti "baskı" kavramı üzerinden tanımlamıştır. Özel bir örnek üzerinden baskıyı şöyle anlatır; "İkili ilişkiler içerisinde bir erkeğin çocuğumuz olmuyor diye çevrenin baskısı altında kalarak onlardan etkilenerek acısını benden çıkarması baskıdır ve şiddettir". Firuze ifadelerinde fiziksel ya da sözel bir müdahaleyi bir bütün olarak düşünmektedir. Ona göre psikolojik bir şiddet, şiddetin niteliğinden ziyade ortaya çıkış şekli ile alakalıdır. Öyle ki erkek, psikolojik bir etkiye maruz kalıp bu etkiyi ortaya çıkarırsa psikolojik şiddet de ortaya çıkar. Firuze görüşme sırasında "bilemiyorum doğru mu biliyorum ancak böyle olduğunu düşünüyorum" diyerek psikolojik şiddet hakkındaki bilgisinin yetersiz olduğunu ifade etmiştir.

Bir taraftan diğer tarafa psikolojik şiddet uygulanmasının nedenini temellendiren Ayşe, "kadının söylediklerinin çok da önemli bir şey olmadığı izleniminin yaratılması ve bu yolla kadının işinden soğumasının amaçlandığını" öne sürmektedir. Diğer görüşmecilere göre şiddeti temellendiren bu ifade ile Ayşe, psikolojik şiddet tanımına ifadelerinde yer vermese de dolaylı yoldan psikolojik tanımını nitelendirmiştir.

"Kadını Ev İşleriyle Sınırlayan Bir Zihniyet"

Ekonomik ve psikolojik şiddetin yer aldığı ikinci videoda Ayşe, yine ilk videoda olduğu gibi kadına karşı geliştirilen olumsuz bir tutum olduğunun farkındadır. O tutumun isminin ekonomik şiddet olduğunun tanımını yapamaz ancak videoda eşitlik adı altında bir eşitsizliğin yaratıldığını vurgulamaktadır. Cansu videodaki şiddeti, "...kadınların adına karar alan yaklaşımları ve bunu dalga geçerek, küçümseyerek belirtmeleri kadını ikinci plana attıklarını ve değer vermediklerini gösteriyor..." diyerek yorumlamaktadır. Elif, videoda gördüğü ekonomik şiddeti tanımlamak için "kadını ev işleriyle sınırlayan bir zihniyet" şeklinde bir nitelendirme kullanmaktadır. Elif'in yorumlarını geliştiren Firuze ise "kadının toplumdaki tek misyonu anne olmak ya da ev işleri yapmak değildir... Kadın, sosyal çevreye dahil olarak kendini bulması, topluma katkı sağlaması onun da mutlu olmasını sağlayacaktır." Diyerek videoda olumsuz bir durum olduğunun farkındadır ancak bunu ekonomik ya da psikolojik şiddet olarak isimlendirememektedir.

Derya ise erkekler tarafından ikinci plana atılan kadınlara, ev işlerinde yardım edilerek eşitliğin sağlanabileceğini öne sürmektedir. Derya ile yapılan görüşmelerde "ekonomik ve psikolojik şiddeti" nasıl anlamlandırdığı sorulmuştur. Görüşmede Derya ekonomik şiddeti, "eşin karşı tarafa para vermemesi" şeklinde tanımlamıştır. Derya, ekonomik şiddet hakkında fikir sahibidir ancak videoda bu durumu şiddet olarak anlamlandıramamıştır. Yapılan görüşmeler sırasında Derya, erkeklerin kadınlara ekonomik şiddetini kadının çalışma tercihi üzerinden uygulamalarını bir şiddet türü olarak değerlendirir. "Eğer gerçekten eşler birbirlerini düşünüyorlarsa fikir önerisinde bulunabilirler ama zorlayıcı bir şekilde kesinlikle olmamalı" ifadeleri ile ekonomik şiddeti tanımlamıştır.

Hazal ise şiddet videoları izlediğinin farkında olarak kadının ev içine ait olduğunun vurgulanmasını bir "psikolojik şiddet" olarak tanımlamaktadır. Hazal'a göre videoda kadının elindeki ekonomik gücün alınması, geleneksel zihniyetin bir sonucudur. Söz konusu zihniyet ise toplumsal yapıdaki birçok sosyolojik kurumdan etkilenebilir.

Görüldüğü üzere görüşmeciler, şiddet kavramını kullanmamakla birlikte fark ettikleri durumu nitelendirmişlerdir. Bu nitelendirme sonrasında yapılan görüşmelerde fark edebilecekleri şiddet türü hakkında bilgi sahibi olup olmadıkları sorulduğunda görüşmecilerin, tanım yapabildikleri görülmüştür. Bu da demek oluyor ki şiddet türleri kadınlar için belirli örnekler üzerinde sınırlanmıştır. Örneğin ekonomik şiddeti kolaylıkla tanımlayan Derya, videoda ekonomik şiddet olduğunu fark edememiştir. Onun için ekonomik şiddet, belirli bir örnektir. O örnek söz konusu olduğunda ekonomik şiddetten bahsedilebilir.

"Bir De Kadının Kadına Şiddeti Var Tabi..."

Fiziksel şiddetin yer aldığı üçüncü videoda görüşmecilerden Firuze'nin tanımı dikkat çekmektedir. Görüşmeci önceki iki videoda şiddet görmüş ancak bunu isimlendirememiş gibi "Bir de kadının kadına şiddeti var tabi..." diyerek söze başlamıştır. Fiziksel şiddet videosu görüşmecilerin aklına "şiddet" getirmekle kalmamış görüşlerinde şiddet kavramını kullanmalarını da sağlamıştır. Tüm görüşmeciler, fiziksel şiddet videosunu bir şiddet videosu olarak tanımlamışlardır.

Ayşe, kadının kadına sözel ve fiziksel şiddet uygulamasının çevre tarafından alkışlanmasını "tatmin edilen erkek egosu" üzerinden anlamlandırmaktadır. "Kadınlar, kendilerini küçük düşürdükçe erkeklerin egosu tavan yapmaktadır..." diyen Ayşe'ye Cansu katkı sağlamaktadır. Cansu, "kadınlar bu tarz davranarak bize içselleştirilen ve benimsetilen durumları göstermektedir" diyerek yorumlarını genişletmektedir. Firuze ise kadının bu tarz davranışlarla topluma "cinsel bir obje" olarak yansıtıldığını ifade etmektedir. "Kadını topluma cinsel bir obje olarak yansıtılmaları apayrı bir şiddet" diyerek şiddetin kaynağını belirsiz bıraksa da bu tarz videoların hizmet ettiği düşünce tarzının şiddet yarattığını ortaya koymaktadır.

Firuze, Cansu ve Ayşe'nin yorumlarına karşı olarak Derya videoda "Kadının kadına olan şiddetini göstermektedir. Kadına şiddet sadece karşı cins tarafından yapılmamaktadır" şeklinde yorum yapmıştır. Böylelikle Derya, Cansu ve Ayşe'nin yorumlamaya çalıştığı ve erkek egemen toplumun bir sonucu olan durumu sadece kişiler üzerinden değerlendirerek bunun bir kadının kadına karşı şiddeti olarak anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır.

Betül ise şiddetin farkında olarak odağını daha psikolojik bir yoruma kaydırmıştır. "Hayatımızdaki her şeyi gizli yaşamamız lazım bunu anlıyorum" diyerek videodaki fiziksel şiddetin bir nedeninin olabileceğini öne sürmektedir. Ancak yorumlara odaklanıldığında Cansu ve Ayşe'nin erkek egemen ideolojiye atf yaparak onun bu tarz görüntülere sebep olduğunu vurguladığını söyleyebiliriz. Firuze ise Cansu ile Ayşe'ye bir anlamda katkı sağlamaktadır ancak bunu ideolojik açıdan temellendirememektedir. Anlaşılan odur ki özellikle fiziksel şiddet, tüm görüşmeciler açısından apaçıktır. Fakat şiddetin bir nedeni olabileceğini öne süren görüşmeci Betül, şiddet farkındalığı hakkında fiziksel şiddet açısından şiddet farkındalığı üzerinde çalışılması gerektiğini göstermektedir.

"Erkeğin Temeldeki Problemi Kendisine Güvenmemesidir."

Dijital şiddetin yer aldığı dördüncü videonun gönderilmesi sonrasında videoda konuşan kişinin kadın mı erkek mi olduğunun netleştirilmesi gerektiğine ilişkin yorum, görüşmeci Betül tarafından videoların dağıtıldığı gruba atılır. Betül, "takip edenin kim olduğunu" anlayamadığını belirtir. Bu kafa karışıklığını destekleyen Cansu'ya göre video şaşırtıcıdır. Çünkü bu tarz takip davranışları kadınların erkeklerle uyguladıkları bir davranıştır. Cansu, "video, erkeklerin de bu tarz tehdit, izleme gibi durumları deneyimleyebildiğini göstererek bizi şaşırtıyor." diyerek dijital şiddeti, kadının uyguladığı bir davranış olarak tanımlar ancak yine şiddet ifadesini kullanmaktan kaçınır ya da tercih etmez.

Ayşe, video gösterimleri sonrasında ilk defa fiziksel şiddetin yer almadığı başka bir videoda "şiddet" ifadesini kullanır. Ona göre erkeğin, takip cihazı vasıtasıyla eşini takibi onun, geçmiş yaşantılarına dayanmaktadır. "Bir kişide bağlanma ve güven problemi var ise ailede sağlıklı bağlanma hissine ulaşamadığı anlamını taşımaktadır." O halde "erkeğin temeldeki problemi kendisine güvenmemesidir..." diyerek dijital şiddetin gösterildiği videodaki davranışların sebebini diğer yorumlarında olduğu gibi erkeğin geçmiş deneyimlerine ve psikolojik durumuna bağlamaktadır.

Ayşe gibi firuze de şiddet ifadesini yeniden kullanmaktadır. "Çiftlerin birbirlerini belirli bir çerçevede kıskanmaları doğal karşılanabilir ama bunu paranoyaklaştırıp şiddete çevirmeleri asla kabul edilemez" diyerek Ayşe gibi videodaki davranışların sebebini erkeğin psikolojik durumuna bağlamaktadır. Elif, Firuze gibi "paranoyak" ifadesini kullanarak erkeğin psikolojik durumunun şiddet davranışında bulunmasının sebebi olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak Elif, "psikolojik şiddet" ifadesini kullanarak dijital şiddeti bir şiddet türü olarak detaylandırmaya çalışırken kavram karmaşası da yaşamaktadır.

Betül, video yorumunu "Kocası yüzünden çaresiz olan bir kadını gördüm videoda.." diyerek sonlandırmıştır. Betül'le yapılan görüşme sırasında onun dijital şiddet kavramına nasıl bir yaklaşım gösterdiği anlaşılmasına çalışılmıştır. Betül'e dijital şiddetin içeriğini temsil edecek şekilde çiftlerin sosyal medya hesaplarına müdahalesi sorulduğunda "erkeğin bir açık araması güvensizlik nedeniyledir sadece..." diyerek dijital şiddeti, "bir şiddet..." türü olarak değerlendirdiği ortaya çıkmıştır. Ancak bu durumu "psikolojik baskı" ifadelerini

kullanarak anlatmıştır. Bu durum ise Betül'ün dijital şiddet ile psikolojik şiddete ilişkin anlam karmaşası yaşadığını göstermektedir.

Derya, "eşin takibi, kadının kendine olan güvenini kaybetmesine ve korkmasına sebep olmuş" diyerek videoyu yorumlamaktadır. Görüşmeciler, Deryanın da örneğinde olduğu gibi birbirlerinden haberdar olmadan yaptıkları video yorumlarında dijital şiddeti "güvensizlik" kavramı ile açıklamaya çalışmaktadırlar. Hazal, şiddet videoları izlediğini bilmesine rağmen dijital şiddeti "güvensizlik" kavramıyla anlamlandırmaya çalışmaktadır. Ancak o da Ayşe gibi erkek güvensizliğine vurgu yaparak şiddet videosu izlediğini vurgulamaktadır. "Kendine güvenmeyen bir insanın davranışlarını gösteriyor bu nedenle de karşısındakine de güvenmiyor" ifadeleri ile dijital şiddeti "kıskançlık, özgürlük alanına müdahale, saygılı davranmama ve kontrol altına alma" davranışları üzerinden anlamlandırmaktadır.

Görüşmeciler, dijital şiddetin yer aldığı videoyu izlerken şiddeti fark ettiklerini belirtmişlerdir. Yine diğer tanımlayamadıkları şiddet türlerinde olduğu gibi karşı tarafın davranışını nitelendirmeyi tercih etmişlerdir. Kavramsal anlamda "dijital şiddet" kavramını kullanmamışlardır. Bu durum, görüşmecilerin dijital şiddet hakkında farkındalıklarının geliştirilmesi ve dijital şiddet kavramının varlığının ortaya konulması gerektiğinin altını çizmektedir.

"Değişen Dünyaya Uyum Sağlayan Bir Model"

Son videoda görüşmecilere, "aile içi uyumun var olduğu ve şiddetin olmadığı" bir video gösterilmiştir. Şiddet videoları izleyeceği şeklinde yönlendirilen Hazal, videodaki erkeği "değişen dünyaya uyum sağlayan bir model" şeklinde değerlendirmektedir. Bu ifade espri içeriklidir ve yorumuna "bu durum çalışan aileler için gerekli özellikle eşine evde destek olan bir davranış sergileyerek onun değerli olduğunu hissettiriyor" ifadeleri ile devam ederken "değişen dünya" ifadesini de açıklamaktadır. Değişen dünya hem kadının hem de erkeğin çalıştığı bir dünyadır ve bu tarz bir rol paylaşımı Hazal tarafından desteklenmektedir.

Ayşe ise yorumlarında "daha uzun ve mutlu bir şekilde ilerleyen evliliği" rollerin eşit bir şekilde paylaşılması noktasında temellendirmektedir. Ona göre "aslında olması gereken şey de budur". Derya eşler arasındaki paylaşımı "dayanışma" olarak anlamlandırmakta ve bu durumu "hayatı paylaşan çiftler mutluluğu da paylaşmaktadır" şeklinde yorumlamaktadır.

Cansu ise Derya, Hazal ve Ayşe gibi videoyu "tatlı ve olması gereken bir yaşam stili" olarak değerlendirmektedir. O da diğer görüşmeciler gibi paylaşımına vurgu yaparak "sorumlulukların bir cinsiyete ait olduğunu düşünmüyorum" ifadeleri ile yorumunu sonlandırmaktadır. Ancak Betül tam da sorumlulukların bir cinsiyete ait olduğuna alıştığımızı öne sürmektedir. Betül, diğer görüşmecilerin tam zıttı bir bakış açısıyla yorumlarını tamamlamaktadır. "Erkeğin yaptığını kadının yapmasını beklerdim. Aslında benim beklentim yanlış çünkü yemek yapmak sadece kadın işi değil ama şimdiki kadar öyle alışmışız" sözleriyle önce videoda gördüğü ve toplumsal cinsiyet rolleri arasındaki uyumu yakalayan çifti eleştirirken aynı zamanda kendini de eleştirmektedir.

Sonuç

Yapılan araştırmada kadına yönelik şiddet videolarını, kadın görüşmecilere izlettiğimizde görüşmecilerin şiddet olgusunu genel anlamda fark ettikleri sonucuna vardığımızı söyleyebiliriz. Sadece görüşmecilerin şiddet türlerini tanımlamada ve isimlendirmede bazı sıkıntılar yaşadıklarını da belirtmemiz gerekmektedir. Nitekim görüşmeciler, özellikle **fiziksel ve psikolojik şiddeti** içeren videoları izlerken kendilerini videoda gördükleri kadının yerine koyarak onun durumu ifade edebilecek nitelendirmeler üzerinden ilerlemişlerdir. Görüşmeciler, şiddete uğrayan kadının durumunu "çaresiz" nitelendirmesi gibi belirli bir takım ifadelerle tanımlarken şiddet gösteren erkeği de "sinir bozucu" nitelendirmesinde olduğu gibi eylemi gerçekleştiren ve karşı tarafta olumsuz etkiler bırakan kişi olarak tanımlamışlardır.

Görülmektedir ki görüşmeciler, sosyal hayatta bu tür deneyimlerle karşılaşmışlar ve bu tarz **nitelendirmeler** inşa etmişlerdir. Öyle ki hiçbir şiddet videosu kadınlar tarafından **şaşkınlıkla** karşılanmamıştır. Görüşmeciler, bu tarz durumların sosyal hayatta karşılarına çıkan durumlar olduğunun **farkındadırlar**. Ayrıca her şiddet videosunun ardındaki iktidar imgesinin "**erkek**" olması da sosyal hayatta bu tarz bir eşitsizliğin akademisyen kadınların özel hayatlarında da inşa edildiğini bizlere göstermektedir. Hem evli hem de bekâr görüşmeciler, eşler arası uyumun olduğu videoyu yorumlarken "çiftler" ifadesini kullanmışlardır. Bu da görüşmecilerin evliliğe ilişkin deneyimlerinin içeriği değişse de toplumsal cinsiyet rollerinin uyumlu bir şekilde

gerçekleştirildiği evliliklerde, eşitsizliğin ortadan kalktığı farkında olduklarını göstermektedir. Bundan dolayı denilebilir ki evlilik deneyimi, eşitsizliği farklı yorumlamada görüşmecileri derinden etkilememiştir.

Video paylaşımları sırasında ve sonrasında kadınların hiçbiri izledikleri şiddet durumları ile nasıl başa çıkabileceklerine ilişkin bir ifade ya da eylem tarzı belirtmemişlerdir. Yapılan görüşmelerde görüşmecilere bu tarz bir yönlendirme yapıldığında (sen olsan ne yapardın gibi sorular sorulduğunda) cevap verdikleri gözlemlenmiştir. O halde denilebilir ki görüşmeciler, kendilerini şiddete uğrayan kadının yerine koyarak duygu durumlarını ifade etmişler ancak şiddete uğrayan bir kadına ne yapılabileceği konusunda ifadesiz kalmışlardır. Söz konusu ifadesizlik, şiddet durumunun **“normalleştirildiğinin”** bir ifadesi olarak düşünülmektedir.

Yapılacak sonraki çalışmalarda **“yönlendirici rolüne”** ya da Özdemir Baki (2020)’nin çalışmasında yer verdiği gibi **“kolaylaştırıcı rolüne”** yoğunlaşılmalıdır. Bu çalışmada sorularla videodaki odak noktalarına görüşmecilerin dikkatini çekecek bireylere (yönlendirici rolüne) ihtiyaç olduğu görülmüştür. Nitekim görüşmeci videoları izlerken "şiddete uğrayan bir kadının yerinde olsa ne yapardı?" ya da "kadın şiddete uğrarken onun tavrı ne olurdu?" şeklindeki sorularla araştırmayı çok boyutlu bir hale getirebilirdi.

Son olarak bu araştırma, bir pilot çalışma şeklinde düşünülmelidir çünkü sosyoloji literatüründe video temelli mülakatlar söz konusu değildir ve bu sebeple üzerinde sıkça çalışması gerekmektedir. Bu araştırmada kadın görüşmeciler seçilmiş olmasına rağmen bir sonraki çalışmada görüşmecilerin erkekler olarak seçilmesi ve şiddete ilişkin anlamlandırmaları üzerine düşünülmelidir.



¹Şiddete maruz kalanın vücut bütünlüğüne zarar veren ve ardından somut kanıtlar bırakan davranışları içermektedir.

²Bireyin, duygusal içerikli soyut davranışlara maruz kalması

³Kadının ekonomik açıdan sınıstimal edilmesi (Kocadaş ve Kılıç, 2012: 351)

⁴<https://www.haberturk.com/yok-acikladi-akademik-hayattaki-kadin-orani-erkeklere-yaklasti-2394853>

⁵Görüşmecilerin yaşları

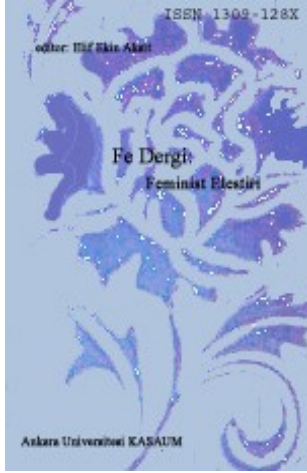
Kaynakça

- Akbal, A. (2018). *Türkiye'de Sağlık Alanında Dönüşüm: Sembolik Güç ve Sembolik Şiddet İlişkisi*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üni. SBE, Ankara.
- Bahadır Yılmaz E. ve Öz, F. (2019). Şiddete Maruz Kalan Kadınlara Yönelik Güçlendirme Programı ve Hemşirelik. *HEAD*, 16(4), 338-342.
- Barnhart, T. and Van Es, E. (2015). Studying Teacher Noticing: Examining The Relationship Among Pre-Service Science Teachers' Ability To Attend, Analyze And Respond To Student Thinking. *Teaching And Teacher Education*, 45, 83-93.
- Bedir, N , Ekerbiçer, H , İnci, M , Köse, E , Karatepe, T , Demirbaş, M , P. Karabel, M , Erdoğan, N , Tok, Ş , A. Kıbar, F , Sancar, Ö , Muratdağı, G , Çopur, Ö , Dikmen, Ö , Sezer, M , Musaoğlu, E , Kurban, A , Arslan, A , Karaaytaç, R , Mandacı, S , Ceylan, A , Kılıç, Z . (2018). Sakarya'da Yaşayan Bir Grup Kadının Şiddet Algı Durumları ve Bunu Etkileyen Faktörler . *Sakarya Tıp Dergisi*, 7 (4) , 188-196 . DOI: 10.31832/smj.363175
- Bourdieu, Pierre .2014. Eril Tahakküm, Çev. Bediz Yılmaz, İstanbul, Bağlam Yayıncılık.
- Brophy, J. (2004). **Motivating Students To Learn** (2nd Ed.). Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- Caetano, R., Vaeth, P. A. C. and Ramisetty-Mikler, S . (2008). Intimate Partner Violence Victim And Perpetrator Characteristics Among Couples İn The United States. *Journal Of Family Violence*, 23(6), 507-518
- Chmiliar, L .(2010). Multiple-Case Designs. In A. J. Mills, G. Eurepas & E. Wiebe (Eds.), *Encyclopedia Of Case Study Research* (Pp 582-583). USA: Sage Publications.
- Christ, T., Arya, P., & Chiu, M. M. (2017). Video use in teacher education: An international survey of practices. *Teaching and Teacher Education*, 63, 22-35.
- Çabuk Kaya, N .(2010). Farkındalık Yaratarak Kadını Güçlendirme: Güneydoğu Anadolu Bölgesinde Bir Kalkınma Modeli, *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, (13)2.
- Çomu, T. 2012. *Video Paylaşım Ağlarında Nefret Söylemi: Youtube Örneği*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara, Ankara Üniversitesi SBE.
- Doğan, R. (2014). The Dynamics Of Honor Killings And The Perpetrators' Experiences. *Homicide Studies*, 20(1), 1–27. [Http://Doi.Org/10.1177/1088767914563389](http://doi.org/10.1177/1088767914563389)
- Douki, S., Nacef, F., Belhadj, A., Bouasker, A., Ghachem, R. (2003). Violence Against Women İn Arab And Islamic Countries. *Archives Of Women's Mental Health*, 6, 165-171.
- Durkheim, E.(1952). *Suicide: A Study İn Sociology*. London: Routledge.
- Ekici, H.(2019). *Politik Şiddet Deneyimi Ve Ahlaki Temeller Kuramı: Politik Şiddete Maruz Kalan Suriyeli Ergenler İle Politik Şiddet Deneyimi Yaşamayan Türk Ergenlerin Ahlaki Temellerinin İncelenmesi* Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, İstanbul Üniversitesi
- Ellsberg MC, Winkvist A, Pena R, Stenlund H. (2001). Women's Strategic Responses To Violence İn Nicaragua. *J Epidemiol Community Health*. 55:547-55. Doi: 10.1136/Jech.55.8.547.
- Erdem, M. T. (2016). *Construction Of Security Cultures: A Content Analysis Of The Representations Of Video-Surveillance İn Urban Space İn Turkish Print Media*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, ODTÜ.
- Erol, C. (2012). *Yeni Medyada Nefret Söylemi Ve Fanatizm: Video Paylaşım Sitelerinde Nefret Söylemi Analizi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi.

- Ertürk, Y. (2015). *Sınır Tanımayan Şiddet. Paradigma, Politika Ve Pratikteki Yönleriyle Kadına Şiddet Olgusu*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Foucault, M. (1997). *Discipline And Punish: The Birth Of The Prison*. London: Penguin.
- Gençer, M. Z. , Ağırman, E. ve Arıca, S. (2019). İstanbul İlinde Kadına Yönelik Şiddet Sıklığı Ve Kadınların Şiddet Algısı. *Ahi Evran Medical Journal* , 3 (1) , 18-25 . Retrieved From <https://Dergipark.Org.Tr/Tr/Pub/Aemj/Issue/44872/492208>
- Gökmen, F. T. (2019). *Çevrim İçi Video Oyunu Oynayan Ergenlerin Çevrim İçi Kimlik Keşfi, Sosyal Yetkinlikleri, Yalnızlık Ve Yalnızlıktan Kaçış Düzeyleri İle Aşırı Çevrim İçi Oyun Kullanımı Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ufuk Üniversitesi.
- Gramsci A. (1971). *Selections From The Prison Notebooks Of Antonio Gramsci*. London: Lawrence And Wishart.
- Güler, N. Tel, H. Ve Özkan Tuncay, F. (2005). Kadının Aile İçinde Yaşanan Şiddete Bakışı, *Cumhuriyet Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 27(2):51-56.
- Kerman, K. T. ve Betrus, P. (2018). Violence Against Women İn Turkey: A Social Ecological Framework Of Determinants And Prevention Strategies. *Trauma, Violence, & Abuse*, 1– 17. <http://doi.org/10.1177/1524838018781104>
- Kılıç, G. (2017). *Kadın Akademisyenlerin Kadına Yönelik Ekonomik Şiddet Algısı: Düzce Üniversitesi Örneği*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sivas, Cumhuriyet Üniversitesi, SBE,
- Kocadaş, B. Ve Kılıç, M. (2012). Düşük Sosyo-Ekonomik Yapıdaki Kadın Ve Çocuğun Şiddet Algısı, Uluslararası Katılımlı Kadına Ve Çocuğa Karşı Şiddet Sempozyumu, S:349-359, 27-28 Nisan 2012, Ankara
- Koenig, M.A., Ahmed, S., Hossain, M.B. (2003). Women’s status and domestic violence in rural Bangladesh: Individual- and community-level effects. *Demography* 40, 269–288 <https://doi.org/10.1353/dem.2003.0014>
- Köse, A. Ve Beşer, A. (2007). Kadının Değiştirilebilir Yazgısı “Şiddet”. *Atatürk Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi*. 10(4): 114 -121.
- Kurtbaş, D. (2011). *Akademisyenlerin Maruz Kaldıkları Psikolojik Şiddet İle Örgütsel Bağlılık Arasındaki İlişki Kamu Ve Vakıf Üniversitelerinde Bir Araştırma*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara, Gazi Üni.
- Malesevic, S. (2010). *The Sociology Of War And Peace*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marx, K. And Fredrick E. (1967). *The Communist Manifesto*. London: Penguin.
- Merriam, S. B. (2018). *Nitel Araştırma Desen Ve Uygulama İçin Bir Rehber*. Selahattin Turan (Çeviri Editörü). Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Özdemir Bakı, G. ve Kılıçoğlu, E. (2020). Examination Of Teachers' Classroom Practices Through A Video Club Process İn Terms Of Students’ Mathematical Thinking . *Turkish Journal Of Computer And Mathematics Education (TURCOMAT)*, 1-1 . DOI: 10.16949/Turkbilmat.704596
- Özdemir Bakı, G. (2020). Video Kulüp Modelinin Öğretmenlerin Mesleki Gelişiminde Katkısının İncelenmesi. *Oltu Beşeri ve Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi*, 1 (1) , 127-145 . Retrieved From <https://Dergipark.Org.Tr/Tr/Pub/Oltu/Issue/56350/759445>
- Özkan M. (2019). *Flört Şiddetini Önlemeye Yönelik Sivil Toplum Çalışmalarına Dair Bir Değerlendirme: Flört Şiddeti Deneyimlerinden Öneriler*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Santagata, R. And Yeh, C. (2013). Learning To Teach Mathematics And To Analyze Teaching Effectiveness: Evidence From A Video- And Practice-Based Pre-Service Course. **Journal Of Mathematics Teacher Education**, 17, 491-514. Doi: 10.1007/S10857-013-9263-2
- Stets, J. E. .(1990). Verbal And Physical Aggression İn Marriage. *Journal Of Marriage And The Family*, 52(2), 501-514. <https://doi.org/10.2307/353043>
- Papson, S. (1980). Teaching Sociology With Film. *Humanity & Society*, Vol. 4, No. 2. Pp. 197–200, Doi:10.1177/016059768000400216.

- Papson, S. (1988). An Assessment Of The Impact Of Video On Teaching Sociology. *Humanity & Society*, 12(1), 105–113, Doi:10.1177/016059768801200108.
- Taşdemir Afşar, S. (2015). Türkiye’de Şiddetin “Kadın Yüzü”, *Sosyoloji Konferansları*, No: 52 (2015-2) / 715-753.
- Tokuç, B. Ekuklu, G. ve Avcioğlu, S.(2010). Domestic Violence Against Married Women İn Edirne. *J Interpers Violence*. 25(5):832-47. Doi: 10.1177/0886260509336960
- Töle, H. M. (2015). *Video Sanatı Ve 1980 Sonrası Türkiye'sinde Sosyo-Politik Değişimler*. Sanatta Yeterlilik. Kocaeli Üniversitesi.
- Walby, S. (2012). Violence And Society: Introduction To An Emerging Field Of Sociology. *Current Sociology*. 25, 95-111.
- Weber, M. (1968). *Economy And Society*, Ed. Roth G And Wittich C. New York: Bedminster Press.
- YÖK, 2019.<https://www.haberturk.com/yok-acikladi-akademik-hayattaki-kadin-orani-erkeklere-yaklasti-2394853>
- Yüksel Kaptanoğlu, İ. (2015). Views Of Men On Violence Against Women. In I. Yüksel-Kaptan, A. Cavlin, & B. A. Ergocmen (Eds.), *Research On Domestic Violence Against Women İn Turkey* (Pp. 233–268). Republic Of Turkey Ministry Of Family And Social Policies. <http://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>

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



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 12, Sayı 2
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

Erkeklerle Şiddeti Konuşmak: Toplumsal Cinsiyet Temelli Şiddeti Anlama ve Önlemede Erkek Katılımını Psikososyal Yaklaşımın Sunduğu İmkânlar Üzerinden Düşünmek

Erman Örsan Yetiş

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 20 Aralık 2020

Yazı Gönderim Tarihi: 09.11.2020,
Yazı Kabul Tarihi: 7.12.2020

Bu makaleyi alıntulamak için: Erman Örsan Yetiş, “**Erkeklerle Şiddeti Konuşmak: Toplumsal Cinsiyet Temelli Şiddeti Anlama ve Önlemede Erkek Katılımını Psikososyal Yaklaşımın Sunduğu İmkânlar Üzerinden Düşünmek**” *Fe Dergi* 12, no. 2 (2020), 187-200.

URL: http://cins.ankara.edu.tr/24_15.pdf

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

Erkeklerle Şiddeti Konuşmak: Toplumsal Cinsiyet Temelli Şiddeti Anlama ve Önlemede Erkek Katılımını Psikososyal Yaklaşımın Sunduğu İmkânlar Üzerinden Düşünmek
Erman Örsan Yetiş*

Kadına ve kız çocuklarına yönelik şiddeti önlemek için erkeklerin rol ve sorumluluklarını ön plana çıkararak, bu şiddetin son bulmasında çözümün bir parçasının erkekler olduğunu düşünen görüşler giderek önem kazanmıştır. Erkeklerin şiddetin önlenmesine katılımının yollarını sorgularken, her şeyden önce şiddeti nasıl algıladıkları sorusunun cevabının eksik kaldığını görürüz. Kriminoloji alanında benimsenen psikososyal yaklaşım, derinlikli ve kapsamlı bir analiz sunduğu nispete, bu soruya tatmin edici cevaplar geliştirilmesine imkân sağlayabilir. Hem toplumsal cinsiyet çalışmalarında hem de kriminoloji alanında erkeklik ve şiddet birbirleriyle ilişkilendirilip tartışılmıştır. Bu tartışma doğrultusunda gelişen çeşitli yaklaşımlardan faydalanarak, erkek şiddetinin anlaşılması ve önlenmesi açısından psikososyal yaklaşımın sunduğu imkânlar değerlendirilecektir. Son olarak, genç erkeklerin şiddetle ilişkilendirebilecekleri sosyal adalet meselesini bu yaklaşım doğrultusunda değerlendirerek toplumsal cinsiyet temelli şiddetin kazanabileceği farklı boyutlardaki anlamlarla birlikte toplumsal cinsiyet eşitliği lehine radikal bir toplumsal/kültürel değişimin imkânı sorgulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: erkeklik ve şiddet, psikososyal yaklaşım, toplumsal cinsiyet temelli şiddetin önlenmesi, toplumsal cinsiyet eşitliği, sosyal adalet

Talking about Violence with Men: Considering Male Participation in Understanding and Preventing Gender-Based Violence through the Possibilities of Psychosocial Approach

Views that emphasize the participation of men as part of the solution in the prevention of violence against women and girls have become increasingly important. Questioning the ways men can actively participate in the prevention of violence reveals the missing aspects in our understanding of how they perceive violence in the first place. The psychosocial approach adopted in the field of criminology may provide an opportunity to develop satisfactory answers addressing these aspects, to the extent that it provides a deep and comprehensive analysis. In both gender studies and criminology, the relationship between masculinity and violence is identified and discussed. Utilizing the emerging approaches from this discussion, the implications of the psychosocial approach in understanding and preventing men's violence will be explicated. Lastly, following this approach, the possibility of a radical social/cultural change in favor of gender equality will be explored, along with the excavation of the layered meanings of gender-based violence, through interrogating the issue of social justice that young men may associate violence with.

Keywords: masculinity and violence, psychosocial approach, prevention of gender-based violence, gender equality, social justice

Giriş

Toplumsal cinsiyet temelli şiddet (TCTŞ) ile ilgili literatür ve birçok ilgili uluslararası politika, erkeklerin, kadınlara ve kız çocuklarına yönelik şiddetle mücadeleye katılımının önemini giderek daha fazla vurgulamaktadır (Promundo Enstitüsü, 2015; Flood, 2019). Şubat 2020'de yayınlanan AB Toplumsal Cinsiyet Eşitliği (TCE) Stratejisinin değerlendirme raporunda (Avrupa Komisyonu, 2020a), TCE adına uygulanan bilinçlendirme kampanyalarının etkinliğinin sınırlılığı; gerçekçi ve sürdürülebilir bir değişim başlatmak için kültürel değerlerin ve toplumsal cinsiyete dair önyargıların dönüşümü yönündeki çabaların yetersiz olduğu vurgulanarak TCTŞ'yle mücadelede daha fazla eylem ve işbirliği çağrısında bulunuldu. Sürdürülebilir değişim için bu çağrının bir sonucu olarak, AB'nin 2020-2025 TCE Stratejisinde 'Her türlü şiddetten ve kalıp yargılardan

*Dr., ermanorsanyetis@gmail.com, Orcid: 0000-0001-7088-8138, Yazı Gönderim Tarihi: 09.11.2020, Yazı Kabul Tarihi: 07.12.2020

uzak olmak' birincil hedef olarak belirlendi (Avrupa Komisyonu, 2020b). Strateji, şiddete karşı etkili bir mücadele adına erkeklere odaklanmanın merkezi önemini kabul ederek TCE ile ilgili erken eğitim ve programların gerçekleştirilmesi için çağrıda bulunmaktadır. Erkeklerin, dünya çapında, sadece kadına yönelik şiddet konusunda değil, diğer bütün şiddet türlerinin de başlıca faili konumunda olmalarıyla beraber, şiddetin etkileri söz konusu olduğunda cinsiyetler arası asimetri çarpıcı bir biçimde kadın ve kız çocuklarının aleyhindedir (Walklate, 2007). Bu sebeple, kadına ve kız çocuklarına yönelik şiddeti önlemek için erkeklerin rol ve sorumluluklarını ön plana çıkararak, bu şiddetin son bulmasında çözümün bir parçasının erkekler olduğunu düşünen görüşler giderek önem kazanmıştır (Jewkes vd., 2015a; BM Kadın, 2017). Erkeklerin TCTS'yle mücadeleye katılımını teşvik etmek üzere dünyanın çeşitli yerlerinde farklı kampanyalar yürütülmüştür¹. Dünya çapında yürütülen çeşitli projelerde, kültürel dönüşüm için özellikle genç erkeklerin katılımının sağlanması adına, bu erkeklerin deneyim, algı ve söylemlerinin araştırılmasının önemi vurgulanmıştır (Hearn vd., 2013). Erkeklerin şiddet konusundaki algı, düşünce ve deneyimlerini öğrenmeyi amaçladığım kendi çalışmamın sonuçlarından (Yetiş, 2019) yola çıkarak, erkek şiddetinin anlaşılmasında, erkek egemenliği/üstünlüğü etrafında şekillenen bilindik söylemlerin ötesine geçebilmek adına 'psikososyal yaklaşımın' bir zemin oluşturabileceğini düşünüyorum. Geçtiğimiz otuz yıl içinde, Britanya'da kriminolojinin de aralarında olduğu çeşitli alanlarda popülerlik kazanan *psikososyal yaklaşım şiddetin toplumsal/yapısal ve bireysel/özel boyutlarının birbirinden ayrıştırılmasının mümkün olmadığı iddiasıyla*, toplumsal gerçeklik ile özne süreçleri bir arada, fakat birini diğerine öncelmeden inceler. Bu yaklaşım vasıtasıyla gündelik hayatta sıradanlaşıp kanıksanan erkek şiddetinin anlaşılmasını ve başta genç erkekler olmak üzere, erkeklerin bu şiddetle mücadeleye katılımını sağlayacak bir güzergâhın ihtimalini sorgulayacağım.

Türkiye'de siyasi iktidarın, kadına yönelik şiddet karşısında TCE adına müspet adımlar atmak, şiddet karşısında kadının birey olarak haklarını tanımak ve bunları savunmak yerine; bu şiddeti oldukça dar bir muhafazakâr aile söylemi çerçevesinde değerlendirmeyi tercih ettiği anlaşılıyor (Yetiş, 2019). Bu söyleme göre kadına yönelik şiddet, ideal aile düzeninin bozulmakta olduğuna ve aile değerlerinin kaybolmakta olduğu tehlikesine işaret etmektedir. Bu söylem doğrultusunda, kadınlar aile içinde tanımlanmış anne ve eş rolleri etrafında yüceltilerek şiddet ilkesel olarak kınanır. Ayrıca, şiddetin tahayyül edilen ideal toplum/aile yapısında yeri olmadığı iddiasıyla gündelik yaşamda sosyal ilişkilerin içine gömülü gerçekliği inkâr edilir. Kadına yönelen bu şiddetle ilgili mücadelenin sorumluluğu da, erkeklerden ziyade kadınların omzundadır; şiddet karşısında kadınlardan aile söylemi kapsamında tanımlanan rollerine sadık kalmaları salık verilir (Kandiyoti, 2015). Bu şekilde, 'korumacı cinsiyetçilikle' (Glick ve Fiske, 2001) rabitali toplumsal cinsiyete dair kalıp yargılar muhkem kılınırken; eril değerlerin üstünlüğü fikrine dayanan eril korumacılığın himayesinde tutulan kadının, şiddet karşısında güçsüz ve mağdur olduğu kadar ahlaki olarak da korunmaya değer görünmesini talep eden kültürel ve ahlaki bir senaryo canlı tutulur (Babül, 2015). Kadına yönelik şiddetin çözümü olarak aile söyleminin ısrarlı bir biçimde ileri sürülerek savunulması ise, palyatif bir çözüm olmakla beraber, kadının birey olarak haklarının yok sayılması ve ona ataerkil korumanın bir nesnesi olarak muamele edilmesi olarak yorumlanabilir (Kandiyoti, 2015).

Öte yandan, erkeklerden genel bir kategori olarak bahsetmek pek mümkün değildir; özellikle söz konusu TCTS olduğunda erkekler farklı anlamlar ifade edebilecek çeşitli söylemlere başvurmaktadır (Hearn, 1998; Yetiş, 2019). Bu açıdan bakıldığında, erkeklerin tamamının siyasi iktidarın payandasındaki söyleme peşinen rağbet gösterdiği iddia edilemez. Bu ayrılma, bir ölçüde erkeklerin farklı seviyelerdeki toplumsal cinsiyet farkındalıklarıyla (Messner, 2016) ve daha genel olarak da erkeklerin siyasi iktidar karşısındaki politik tavırlarıyla ilişkilendirilebilir². Buna karşın, erkeklerin çoğu toplumsal normlara uygun olarak, erkek şiddetini onaylamayıp şiddete başvuran erkeği kınarken, toplumsal cinsiyete ve erkeklığe dair değer yargılarına ve içinde buldukları erkek kültürünün norm ve gerekliliklerine bağlı kalmayı sürdürebilir (Seymour, 2016; Yetiş, 2019). Erkeklerin pek çoğunun, özellikle kadına yönelik şiddet uygulayan erkeği, zayıf, yetersiz, ruhsal açıdan hasta, kötü, ilkel veya cahil olarak nitelendirerek, bu erkeği kendi erkekliklerinin mutlak ötekisi olarak tanımladıkları; şiddet uygulayan ile uygulamayan erkeklik arasında çizdikleri bu kategorik ayrımın da nihayetinde, kendi erkekliklerini onaylayan bir işleve sahip olduğu anlaşılıyor (Seymour, 2018; Yetiş, 2019). Şiddetin sadece başkalarının (diğer erkeklerin) sorunu olarak nitelendirilmesi, toplumsal cinsiyet, erkeklik ve şiddete dair daha derinlikli düşünme imkânının önünde bir engel teşkil eder. Burada, şiddet uygulayan ve uygulamayan erkek arasında, sanılanın aksine, çok daha ince bir çizginin bulunduğunu ve erkeklerin ortaklaştığı toplumsal cinsiyet ile erkeklığe dair kültürel norm ve değerlerin, şiddetin çeşitli biçim ve katmanlarıyla bağlantılı olduğunu belirtmek gerekir (Yetiş, 2019). Bu bağlantı ancak, şiddetin erkeğin kendi yaşam deneyimleri, duygulanım ve

algılarını barındıran öznel süreçler çerçevesindeki şekillenışı ile güç/iktidar ve kırılmalığa dair anlamı beraber sorgulandığında, normatif toplumsal kabullerin ötesinde daha derin bir kavrayışa ulaşılabilir. Erkeklerin şiddet anlatılarında ortaya çıkan çelişkiler, tutarsızlıklar ve müphemlikler, erkekler için şiddetin anlamının çok katmanlı ve karmaşık olduğunu gösterir (a.g.e.). Bu nedenle de, erkeklerin şiddet üzerine daha derinlikli ve kapsamlı bir biçimde düşünmeleri, bunun üzerine konuşmaları teşvik edilmelidir. Fakat elimizdeki mevcut senaryoda, erkeklerin TCTŞ ile mücadeleye yönelik çabalara doğrudan dâhil olmaları ve konuyla ilgili tartışmalara eklenmeleri, politik açıdan daha radikal bir feminist mücadele potansiyelini gölgelemesi (Messner, 2016) ve eril korumacığa has cinsiyetçi değer ve fikirlerin şiddetle mücadelede yüceltilerek egemen konuma taşınması riskini de barındırır (Tolman vd., 2019). Öte yandan, *şiddete karşı TCE'yi önceleyen daha radikal bir mücadele adına*, şiddetin erkekler için bilindik söylemlerin ötesinde neler ifade edebildiğini sorgulamayı hala değerli görüyorum. Bu makalede de böylesi bir sorgulamanın imkânlarını tartışacağım.

Tercih ettiğim güzergâhta, erkeklerin şiddeti nasıl deneyimlediği, algıladığı ve aktardığı; kadına yönelen, erkekler arasında, azınlıklara ve savunmasız gruplara yönelik farklı şiddet türleri arasında nasıl ayrımlar ve/veya bağlantılar kurulabileceği ve erkeklerin, şiddetle mücadele adına ne tür çözüm yolları geliştirebileceği soruları öne çıkıyor. Bu soruların erkek şiddetinin anlaşılması ve önlenmesi adına eksik bırakılan yönler işaret ettiğini düşünüyorum. Önerilen psikososyal yaklaşım ise, derinlikli ve kapsamlı bir analizin kapısını araladığı nispette, bu sorulara tatmin edici cevaplar geliştirilmesine imkân sağlayabilir. Şiddetin toplumsal boyutunun ve nedenlerinin anlaşılmasına çeşitli açıklamalar getiren sosyoloji, sosyal psikoloji ve toplumsal cinsiyet çalışmaları gibi çeşitli alanların kesiştiği kriminoloji alanı ise bünyesinde bu kesişimin ürünü olan farklı eleştirel yaklaşımları barındırır ve özellikle erkek şiddetini daha genel bir çerçevede, farklı boyutlarıyla fakat TCTŞ'yle bağlantılı bir biçimde kavramsallaştırmaya çalışır. Bilhassa bu kavramsallaştırılmaya ilgili eleştirel erkeklik incelemeleri alanında, söz konusu yaklaşımlar önemli bir yer tutar. Ben de bu makalede, bu tartışmanın eşliğinde gelişen çeşitli yaklaşımlardan faydalanarak, yukarıdaki sorularla ilişkili biçimde erkek şiddetinin anlaşılmasında ve bu şiddetle mücadelede psikososyal yaklaşımın sunduğu olanakları tartışacağım. Bu yaklaşımın, şiddetin anlaşılmasında *ataerkil yapının mutat mukteditr/fail erkeklığı, kriz içinde erkeklik, mağdur erkeklik, suçun erkeklığı gibi, bu güzergâhta karşımıza çıkan ve tümel bir erkeklik kavrayışından neşet eden çeşitli söylemlerin ötesine geçen bir analizi* mümkün kılabileceğini ileri süreceğim. Özellikle genç erkeklerin şiddetle ilişkilendirebilecekleri sosyal adalet meselesini bu yaklaşım doğrultusunda değerlendirerek TCTŞ'nin kazanabileceği farklı boyutlardaki anlamlarla birlikte TCE lehine radikal bir toplumsal/kültürel değişimin imkânını sorgulayacağım.

Kriminoloji, Toplumsal Cinsiyet ve Erkek Şiddetinin Değişen Anlamları: İktidar ve Kriz Arasında Savrulan Erkeklik

Şiddetin açıklanmasında çeşitli zihinsel hastalıklara, kişilik özelliklerine ve bilişsel çarpıklıklara odaklanan adli psikolojik yaklaşımlar, şiddet edimlerini suçlu davranışı olarak çeşitli patolojilerle belli ölçülerde rabitalandırarak açıklar. Fakat bu açıklamalar, suçlunun insan boyutunun ciddi ölçüde soyutlanmasına yol açar (Youngs ve Canter, 2012). Bunun sebebi, işlenen suçun/şiddetin ardından kişinin yaşamını bütüncül olarak değerlendirmeden, sadece bir vaka olarak kişinin gerçekleştirdiği eyleme/davranışa ve yaşanmış bir olaya açıklama getirme amacının öncelikli olmasıdır. Gündelik yaşamın olağan bir parçası olan sıradan şiddetin toplumsal ve öznel boyutunu bir arada kavramak adına, şiddet eylemleri sebebiyle daha önce hüküm giymiş/televi görmüş erkekler yerine, şiddet suçuyla yaftalanmamış erkeklerle çalışmanın çok daha zengin ve derinlikli bir analiz imkânı sunacağına inanıyorum (Yetiş, 2019). Böylelikle, şiddeti kişiye mündemiç bir nitelik olarak etiketlemeden, gündelik hayatın, toplumsal ilişkilerin bir parçası ve toplumsal yapının bir ürünü olarak değerlendirilebiliriz. Bu sayede, şiddetin göze çarpmayan fakat yaygın biçimde tecrübe edilen yönlerinin sorgulanması mümkün hale gelebilir. Bu tarz bir sorgulamayla, devlet ve toplum nezdinde daha ciddi ve öldürücü olarak tanımlanan, toplumda hassasiyet ve endişe uyandıran biçimlerde ve seviyelerdeki şiddete açılan patikalar da keşfedilebilir³. Şiddetin nedenleri incelenirken mikro ilişkilerin küçük ve önemsiz görünen yönlerine odaklanılması, şiddetin daha kapsamlı biçimde anlamlandırılması ve bu şiddetle mücadelede daha etkin yolların geliştirilmesi için önemlidir (Stark,2010; Stanko,2006).

Şiddet, suç sosyolojisi kapsamında incelendiğinde; suçun anlaşılması amacıyla geliştirilen 'sosyal düzensizlik' (Sampson ve Wilson,2003); 'anomi', 'toplumsal gerilim' ve 'görelî yoksunluk' (Merton,1938); 'bireyleri/grupları damgalama' (Becker, 1963; Goffman, 2014) gibi yaklaşımlar on yıllar boyu suçun toplumsal boyutunun kavramsallaştırılmasında yol gösterici olmuştur⁴. Fakat şiddetin anlaşılmasında toplumsal cinsiyetli

özneliği sorgulamak istiyorsak bu yaklaşımların ötesine geçilmelidir. Birçok kriminolog suç üzerine düşünmenin kaçınılmaz biçimde toplumsal cinsiyet üzerine düşünmek olduğunu tespit eder (Stanko, 2006). Toplumsal cinsiyet ve suç arasında kurulan ilişkideyse, erkek bilhassa fail konumuyla sahnededir, fakat bizzat bu failliğin anlamı iktidar kavramıyla bağlantılı bir biçimde değişim gösterir.

Küresel ölçekte bakıldığında, TCTŞ ana akım feminist yaklaşım içerisinde ve erkeklik çalışmaları dâhilinde eleştirel bir şekilde incelenmiş ve tartışılmıştır (Walklate,2007). Erkekler, ilk olarak 1970'lerin önde gelen ikinci dalga feministlerinin çalışmalarında ataerkil yapının asli taşıyıcıları olarak ele alınır. Ataerkil yapının işleyişi gereği, erkekler kadını sömüren ve onun üzerinde güç sahibi olan, kadın ise bu ataerkil tahakkümün karşısında kurban ve ezilen taraf olarak tanımlanır. Ataerkil sistemin taşıyıcı faili konumunda tanımlanan erkeklik, şiddet, baskı ve sömürünün mutlak müsebbibi olarak görülürken (Jefferson, 2004), tarih boyunca kadın deneyimi de bu şiddetin izleri üzerinden okunarak anlamlandırılır. Kadınların özgürlük mücadelesi, tecrübe edilen bu şiddetin çeşitli biçimlerinin⁵ kadın deneyimi olarak deşifre edilip mücadele edildiği bir kurtuluş politikasını gerekli kılmaktadır (Segal, 1990).

Belki de bu sebeple, günümüzdeki feminist politikadaki genel eğilim, kadına yönelen erkek şiddetini, eril şiddetin diğer biçimleriyle ilişkilendirmek konusunda bir isteksizlikle maluldür. Nitekim günümüzdeki ana akım feminizm kadına yönelen şiddeti esas itibarıyla ataerkil güç ve denetim aracı olarak tanımlar (Walklate,2007). Toplumsal cinsiyet eşitsizliği açısından, erkekte kadına yönelen şiddet, bu eşitsizliğin ürettiği etkilerin en dramatik boyutunu oluşturur (Stark, 2010). Bununla beraber, erkek şiddetinin sadece kadına yönelik şiddet ile sınırlandırılarak tartışılması, bu şiddetin cinsiyetlendirilmiş diğer şiddet ve baskı biçimleriyle ilişkilendirilmesinde süregelen bir yetersizliğe yol açar (Stanko, 2006).

Yukarıda bahsedilen sınırlılıklara rağmen, son yıllarda kadına yönelik şiddet üzerine gelişen literatür, bu makalenin öne sürdüğü sorulara tatmin edici cevaplar üretebilecek bakış açılarının gelişmesinde ilk basamağı oluşturur. Son otuz yılda gelişen ve git gide hegemonik hale gelen toplumsal cinsiyet kavramının (Messerschmidt, 2018) sunduğu bakış açısı ise cinsiyetlendirilmiş şiddet konusunda sadece ataerkil yapıya referansla sınırlı kalmayıp, karmaşık ve değişen iktidar ilişkilerini ve farklı öznelik biçimlerini merkeze alan bir yaklaşımın geliştirilmesine imkân sağlamıştır (Özkazanç ve Yetiş, 2016). Bu bakış açısı kapsamında şiddet, toplumsal cinsiyet ile bağlantılı olarak yaş, medeni hal, engellilik, eğitim, cinsel yönelim, ırk, etnisite, inanç, sınıf, yoksulluk gibi çeşitli toplumsal ve kişisel özellikler de katılarak, daha bütünsel ve ilişkisel bir şekilde ele alınır. Bununla beraber, kuramsal olarak çok-değişkenli/biçimli ve ilişkisel bir yaklaşımın önemi giderek daha fazla vurgulansa da erkek şiddetini konu olan araştırmalara zemin oluşturacak güçlü bir yaklaşımın eksikliği hala hissedilmektedir. TCTŞ ile ilgili mevcut literatürde birbirleriyle rabıtalı iki temel problemin halen devam ettiği fark edilir. Bunlar, TCTŞ ile çeşitli şiddet biçimleri arasındaki ilişkilerin yeteri kadar incelenmemiş olması ve farklı toplumsal konum ve deneyimlere sahip aktörler olarak erkekleri bu soruna dâhil eden, araştıran bir bakış açısının yeteri kadar gelişmemiş olmasıdır (a.g.e.).

Eleştirel erkeklik çalışmalarında ise, erkekler ve şiddet ilişkisine dair daha zengin ve detaylı bir kavrayışın gelişmeye başladığı görülür. Erkeğin sadece imtiyazlı bir özne olarak toplumsal yapı ve güç ilişkilerinde buna göre konumlandırılmadığı/konum almadığı, aynı zamanda erkeklik rolü altında ezilebildiği ve bu erkekliği inşa edip sürdürmenin bizzat erkek özne için çeşitli zorluklar barındırabildiği fikri ön plana çıkar (Kaufman, 1994). Bu şiarıda, erkekliği tarihsel ve kültürel bir kurulum olarak ele alarak eril iktidarın kökenlerine ve bu iktidarın farklı görünümüne ışık tutulur. Bu sayede, erkekliğin kendisinin bir araştırma nesnesi olarak görülüp, tarihsel ve ilişkisel bir kurulum olarak daha derinlikli kavramsallaştırılmasına imkân sağlanır. Buna paralel olarak şiddet, Bourdieu'nün 'eril tahakküm' ve 'sembolik şiddet' tanımlamaları kapsamında değerlendirildiğinde; erkek için öğrenilen, edim yoluyla kazanılan ve çeşitli sembolik biçimlerde erkeğe bir imtiyaz olarak geri dönen, erkeklik için kurucu bir unsur olarak ele alınır (Bourdieu, 2014). Erkeklik, burada, bir iktidar oyunudur ve bu oyunda erkek özne için öncelikle diğer erkekler üzerinde güç kullanmak, tanınmak ve erkekler arası hiyerarşik bir yapı içinde yer tutmak elzem görünür (Bourdieu, 2014). Bu sebeple şiddeti, iktidara eşdeğer bir erkekliğe mündemiç görmemek; şiddetin erkekliğin inşası sürecinde, hiyerarşik, kurumsal, edimsel, söylemsel ve mekânsal yönleriyle çok farklı biçimlerde ve katmanlarda üretilbildiğini gözden kaçırmamak gerekir.

Connell birbirleriyle karşılıklı bir ilişki içinde kurulan farklı erkeklik biçimleri olduğuna işaret eder (Connell, 2005). Bourdieu gibi Connell da şiddeti erkek egemen yapının ayrılmaz bir parçası olarak görür ve bu yapı içinde erkekler arasında farklılıklar arz eden karşılıklı hiyerarşik ve dışlayıcı ilişkilendirmelerin olduğunu belirtir. Kuralları tarihsel olarak değişebilen bu erkeklik oyununda hegemonik olarak tarif edilen belli bir

erkeklik fikri öne çıkmaktadır. Tarif edilen bu 'hegemonik erkeklik' tek başına bir değer ya da ideal olarak imtiyazlı belli bir azınlığa işaret etse de, oyunu kuran konumundadır. Hatta hegemonik erkeklik toplum içinde imtiyaz sahibi olarak görülebilecek erkekleri temsil etmekten ziyade, belli bir erkeklik idealini kuran ve işleten değer ve pratikler bütünü olarak yorumlanabilir (a.g.e). Erkekler arası bu hiyerarşik yapılanmanın bir parçası olarak şiddet pratiğinin – sınırları çizilmiş bir biçimde – alt sınıf erkeklerle bahşedilmesi ve hatta şiddetin bir ölçüde teşvik edilmesi, ataerki ve kapitalizmin işbirliğinde kurulmuş ortak bir sistemin sonucu olarak değerlendirilir. Bu sistemin içinde görünür olan şiddet, alt sınıf erkeklerle sistemle işbirliği yaptıkları sürece tanınmış bir imtiyaz olarak nitelendirilir (Sancar, 2009). Fakat görünür kılınan alt sınıf ve şiddet ilişkisinde şiddetin alt sınıftan genç erkekler için ideolojik bir kandırmacadan ibaret olduğu, hatta önceki nesilden erkeklerin sahip olduğu avantajlarla⁶ kıyaslandığında, kapitalist sistemin mevcut koşulları altında şiddetin bu genç erkekler için bir ayrıcalık yerine 'erkeklik kaybına' işaret ettiği söylenebilir (Hall, 2002). Şiddet, burada, gücü temsil eden bir şey olmaktan çok çaresizlik, öfke ve hınçla ilişkilendirilir. Alt sınıftan genç erkekler içine battıkları şiddet koşulları dâhilinde ataerki güç ilişkilerinden pay almak bir yana, siyasetin ve toplumun dışına çekilip daha marjinal ve edilgen bir konumla iştiğal ederler. Bu açıdan bakıldığında, hegemonyayla bağı zayıf, güçten ziyade tepkisellikle nitelendirilen bir erkek şiddetinden bahsedilebilir (a.g.e).

Yukarıda erk kaybıyla özdeşleştirilen erkeklik kaybı, erkeklik krizi olarak özellikle son dönemde sosyal bilimlerin çeşitli alanlarında erkeklik ve şiddet ilişkisini açıklamakta giderek popülerlik kazanmıştır. Daha yakından bakıldığında, krizle nitelendirilenin aslında bütün bir cinsiyet kategorisi olarak erkeklerden ziyade günümüz kapitalizminin koşullarında işçi sınıfının ahvali olduğu ve kriz söyleminin bilhassa kadınların sosyal, ekonomik, siyasal kazanımlarından rahatsız erkekler tarafından kendi lehlerine işletilen 'mağduriyet söylemine' dönüştürüldüğü anlaşılıyor (Heartfield, 2002). Kriz söylemi erkekliği iktidarla muteber görmeyi, bu sefer, hâlihazırda muktedir bir erkeklik konumu üzerinden değil fakat sahip olduğu gücü kaybeden/kaybetmekte olan bir erkeklik durumunu varsayarak sürdürür (Yetiş, 2019). Tıpkı erkekliğin şiddetle ilişkisinin bir güç göstergesi olarak okunması gibi, genelleştirilmiş bir erkeklik krizi tanımı da erkekliği tek tip bir deneyim kategorisinin içerisinde ele alıp belli tür değerler ve nitelikler etrafında toplayarak dar bir iktidar/güç yorumunun içine hapseder. Tarihsel ve kültürel olarak şekillenen toplumsal cinsiyet rol ve beklentileri ile iktidar konumu arasında kurulmaya çalışılan bu ilişkiye göre belli bir kalıba sığdırılmaya çalışılan bir erkeklik tanımıyla karşılaşırız (Jefferson, 2004). Oysa erkek bireyin yaşamında, belli bir deneyimin veya edimin her zaman aynı nitelik ve değerlere karşılık geldiği düşünülemez. Özellikle değişen cinsiyet rolleri ve işbölümüne, geçmişte edinilen bireysel deneyim ve becerilerin, farklılaşan ve yenilenen hayallere ve ideallere bağlı olarak erkeklik rollerinin (ve bunların anlamlarının) değişime açık olduğu görülebilir (Connell, 2005). Şiddet ve iktidar arasında kurulmaya çalışılan ilişki için de aynı söylenebilir. Örneğin, iktidarın/gücün erkek bireyin yaşamındaki anlamı bu bireyin çocukluk, gençlik, yetişkinlik ve yaşlılık gibi farklı yaşam evreleri ve bunlara eşlik eden toplumsal değişim birlikte düşüldüğünde, erkek bireyin iktidar karşısında yaşamı boyunca değişen ve kimi zaman da çelişen konumlarda yer aldığı görülür. Bu durum da erkek bireyin somut yaşantısıyla bir iktidar konumu/statüsü olarak erkeklik arasında bir paradoksa işaret eder (Kandiyoti, 1994). Erkekliği iktidarla ilişkilendirerek okuyacaksak, erkin sadece günümüzde değil, her çağda elde edilmesi ve tutulmasının güç bir şey olduğu (Gilmore, 1997) ve bu erke talip özneler için, erkin her zaman çeşitli kriz ihtimalleriyle beraber geldiği düşünülebilir. Anlaşılacağı üzere, şiddeti erkekliğin özünde aramak ya da sadece ataerki yapının sunduğu bir iktidar aracı olarak ele almak, erkeklik ve şiddet ilişkisini tüm yönleriyle kavramak için yeterli görünmüyor. Fakat şiddetin erkekliğin kurulumundaki temel işlevini inkâr etmek de, erkeklik ve şiddet arasındaki rabıtayı kavramayı imkânsız kılar. Şiddeti erkekliğin inşasında etkinleştiren toplumsal edimler, mekânsal pratikler, kurumlar ve öğretiler incelenmelidir. Kültürel ve toplumsal değişim erkeklik üzerinde farklı etkiler yaratarak erkekliği farklılaştırıp dönüştürse de, erkekliği bir analiz nesnesi olarak ele almanın gerekliliği hala geçerlidir (Özkazanç ve Yetiş, 2016).

Şiddetin Anlaşılmasında Bir Dönüm Noktası Olarak Erkeklik

Feminizmle başlayan erkek şiddetinin sorgulanması, eleştirel erkeklik çalışmalarının erkeklik kavramını, erkek bireyin yaşantısını, farklı erkeklik biçimlerini incelemeye tabi tutması ve erkekler arası güç ilişkilerini, eşitsizlikleri ve farklı öznellik biçimlerini ortaya koymasıyla devam etmiştir. Şiddetin de anlamı, bu farklılaşan erkeklik deneyimleri üzerinden çeşitlilik göstermiştir. Toplumsal, siyasal ve ekonomik açıdan iktidar sahibi bir erkekliğin şiddeti ile, çeşitli kaynaklardan yoksun bir erkeğin hegemonik konum ve normların dışına taşan, toplum içindeyse marjinal konumda kalan bir erkekliği icra etmek/gerçekleştirmek adına başvurduğu şiddet

arasındaki kategorik fark, ancak şiddet ve iktidar ekseninde gelişen bir analiz boyunca anlam kazanır. Toplumsal cinsiyet bağlamında erkekliğin kavranışı da bu analiz ekseninde değerlendirilebilir.

90'lardan itibaren şiddet başta olmak üzere işlenen pek çok suçun failinin erkekler olması gerçeğinden hareketle (Walklate, 2007) suçun tanımlanması, nedenlerinin anlaşılması ve önlenmesiyle ilgili çalışmalarda erkeklik kavramının giderek rağbet görmesi kriminolojide bir dönüm haline gelir (Collier, 1998). Buna göre, suçla ilgili meseleler yaygın bir biçimde erkeklerin, özellikle de genç erkeklerin, eylem ve davranışlarıyla ilişkilendirilerek anlamlandırılır. Erkek şiddeti, erkeklik krizi çerçevesinde imlenen bir çaresizliğin ve erk kaybının genel bir dışavurumu olarak görülmekten çok, bağlamına göre üretilen erkekliği icra etme/gerçekleştirme tarzı kapsamında bir kaynak olarak değerlendirilir (Messerschmidt, 1993). Nitekim erkekliğin kendisinin bir sistem oluşturmadığı düşünüldüğünde topyekûn bir krize girmesi de pek anlamlı değildir (Connell, 2005). Buna karşın mevcut toplumsal cinsiyet düzeninde farklı erkeklik tertibatlarından bahsedebildiğimize göre (a.g.e), erkekliklerin inşasında bu düzen içinde erişimdeki farklı kaynakların kullanılabilir olması anlamlıdır. Bu durumda, başkaca kaynaklardan yoksun genç erkekler için şiddet ve suçun, erkekliklerini ispatlamak ve gündelik yaşamda karşılaştıkları sorunları çözmek adına uygun bir kaynağa dönüştüğü düşünülür (Messerschmidt, 1993). Böylesi bir kavrayış, erkekliğin kurulumunda bağlama, sosyal konuma ve genel toplumsal yapı içindeki eşitsiz güç ilişkilerine vurgu yapsa da, aynı koşulları paylaşan her erkeğin, benzer bir şekilde, erkekliği icra etmek adına şiddeti bir kaynak olarak görüp yönelmemesini açıklamakta yetersiz kalır⁷ (Jefferson, 2004). Bu kavrayış doğrultusunda yapıyla ilişkili bir öznelleşme sürecinin altı çizilse de, analiz yapıya öncelik vererek özneliği geri planda bırakır (Gadd ve Jefferson, 2007; Hood-William, 2001). Oysa toplumsal olarak erişimdeki kaynak (materyal veya söylemsel), ancak öznel bir yatırımın (bilinçli veya bilinçsiz) neticesinde bir anlam kazanıp kaynak haline gelebilir (Hollway, 2001); şiddet de bir kaynak olarak değerlendirilecekse, bu öznel boyut da göz önünde bulundurulmalıdır.

Erkeklik, 'suçun erkekliği' üzerinden yapısal bir sorun olarak gündeme gelebilmiş olsa da, erkekliği icra etme biçimi olarak şiddet, erkekliğe atfedilen özsel niteliklerinin bir parçası olmaktan kurtarılamaz (Collier, 1998). Hem suçu ve suçluyu hem de erkekliği birbirinin neden ve sonucu olarak bir arada açıklamaya girişen bu iddia totoloji barındırır ve suçun toplumsal cinsiyetli boyutunu kavramak yerine; erkeklik ve suç ilişkisinde fazlaca genelleyici, indirgemeci ve kısıtlayıcı bir bakış açısı üretir (Hood-William, 2001; Walklate 2007). Bu durum erkeklik ve suç arasındaki ilişkiye içkin çok çeşitli katmanları çözümlenmekten ziyade belli tür bir erkekliği suçla mühürleyerek bu ilişkinin anlaşılmasının önüne set çeker (Mullins, 2006). Neticede, suçun bir tür nedeni olarak erkeklik, gençlikle birlikte, kriminal bir kanıt dönüşür (Walklate, 2007). Şiddeti ve suçun erkekliği icra etmede bir kaynak olarak kullandığı düşünülen toplum dışına itilmiş genç, yoksul, işsiz ve eğitimsiz erkekler kriminalize edilerek, söz konusu dışlanma deneyimi perçinlenir (Tomsen ve Gadd, 2019). Böylece, potansiyel suç failleri olarak görülen bir kesimin, maruz kaldığı/tanık olduğu şiddetin etkilerinin anlamı da gözden kaçırılır. Suçun erkekliği kapsamındaki fail erkeklik anlayışı, toplumda yaygın erkek egemenliğinin işleyişinin sorgulanmasında ve 'güçlünün şiddeti'ni açıklamada yetersiz bir perspektif sunar (Walklate, 2007). Şiddete, erkeklerin doğal bir aracı, kaynağı veya niteliği olarak bakıldığında erkeklerin şiddetle kurdukları karmaşık ve değişken ilişki tarzları görünmez kılınır, şiddet 'erkeğin her zamanki işi' olarak kanıksanır (Newburn ve Stanko, 1994). Hâlbuki erkekler için şiddetin anlamı ve kullanımı kişiden kişiye değişim gösterir. Şiddetin bu öznel anlamı elbette kişiler arası ilişkiler, sosyal çevre, aile yapısı, maddi ve sosyal kaynaklara erişim imkânı ile toplumsal, kültürel ve siyasal yapının bütünüyle ilişkilidir. Fakat bu ilişkinin mahiyeti sadece bireyin toplumsal yapı içindeki konumuna bakılarak anlaşılabilir; bununla beraber, bireyin şiddetle kurduğu öznel bağa, yaşantısına, algısına ve tanımlamalarına başvurarak anlaşılabilir (Gadd ve Jefferson, 2007). Öznel sürece içkin çelişkiler ve belirsizlikler farklı anlam ve yorum imkânları sunar. Bu durum zorluk yaratmaktan ziyade yorumu zenginleştirirken (Hollway ve Jefferson, 2012; Clarke, 2006), gündelik yaşamda sonuçları itibarıyla kriminal olarak nitelendirilmeyen sıradan, çok fazla göze çarpmayan fakat yaygın olarak tecrübe edilen şiddeti çözümlenmek adına önemli bir fırsatı ortaya çıkarabilir.

Erkek Şiddetinin Psikososyal Yaklaşım Çerçevesinden İncelemesi

Öncelikle bahsedilen psikososyal yaklaşımın ne olup ne olmadığına ilişkin bir tanım yapmak gerekir. Psikososyal bir kavram olarak sosyal hizmet, sağlık hizmetleri ve psikoloji alanlarında yaygın bir biçimde kullanılır. Daha konvansiyonel ve yaygın olan bu alanlardaki kullanım, psikolojik meselelerin, toplumsal faktörlerle ilişkili bir biçimde ele alınmasına işaret eder. Mevzubahis toplumsal faktörler ise, patolojik sorunlara nasıl etki ettiği veya edebileceği yönüyle ele alınır (Frosh, 2014). Klinik uygulamalarda, kişinin psikolojik

sıkıntılarıyla baş etmede, sosyal hizmet alanında ise, grup terapisi ve rehabilitasyon imkanları kapsamında toplumsal etkenler dikkate alınır (a.g.e.). Bu makalede takdim edilen psikososyal yaklaşım ise, bireyin veya bir grubun sağaltımı amacına yönelik olmadığı gibi, toplumsal yapıyı birey odaklı bir analize eklenecek ‘dış etkenler kümesi’ olarak da konumlandırmaz. Bununla beraber, öznel süreçleri bir ölçüde görmezden gelen, daha makro ve yapısal seviyede bırakılan sosyolojik analiz eksik kaldığı yerden ilerleyerek gelişim gösterir (Clarke, 2006). Fakat elbette bu eksiği tek başına giderme iddiasında bulunulmadığını akılda tutarak; analizi derinleştirip, yorum imkânını zenginleştirdiği ölçüde anlamlı ve etkin bir yaklaşım olarak tercih edilebilir.

Psikososyal yaklaşım; psikanaliz, feminizm, postkolonyal teori ve postyapısalcı teori gibi entelektüel akımlar ve yaklaşımların yanında sosyoloji, antropoloji, sosyal hizmet ve eleştirel sosyal psikoloji alanlarından beslenmekte ve yine bu alanları beslemektedir (Frosh, 2014; Clarke, 2006). Fakat disiplinler arası bir çalışma olmanın ötesinde, bir yaklaşım olarak bütün bu alanları çapraz keser ve bu alanlarla arasındaki eleştirel mesafeyi muhafaza eder. Bu yönüyle, ilişkili olduğu alanların ve yaklaşımların bir araya getirilmesi, sentezlenmesi çabası içinde değildir. Sunduğu özgün yöntem herhangi bir sentez/uzlaşma önermediği gibi, önceden belirlenmiş kategoriler olarak bireyi ve toplumu ayrı ayrı incelemeyi. Bunun yerine, toplumsal olanı bireyselle, bireyseli de toplumsala indirgemeden, yani herhangi bir tarafa ontolojik öncelik atfetmeden inceler. Bu haliyle, iki ayrı kategoriyi bir araya getirme, birleştirme çabasından ziyade, en baştan böylesi bir bölünmeye gitmemeye çabalar. Psikososyal yaklaşım için, birey verili değildir; kültürel, sosyal, siyasal ve ekonomik pek çok yapısal unsurun yanı sıra, gündelik yaşamdaki mikro-ilişkiler, etkileşim tarzları, bireyin yaşam öyküsünü oluşturan somut deneyimler ve bunlarla ilişkili duygulanımlar üzerinden birey anlamlandırılır. Yapısal unsurların, toplumsal konumun ve parçası olunan çeşitli etkileşim tarzlarının, bireyin üzerindeki şekillendirici etkisi çok yönlüdür ve mutlak bir öngörülebilirlikten uzaktır. Bütün bu unsurlar bireyin yaşamını tek bir tarzda, doğrudan belirleyip düzenleyecek bir kudrete sahip değildir. Bireyin etkilenme ve karşılıklı olarak etki etme tarzı ve kapasitesi; ilişkisel ve dinamik bir zeminde, bağlamına göre şekillenen öznel deneyiminin ve süreçlerin çoklu etkileşimleri doğrultusunda, çok daha karmaşık, çelişkili, tutarsız, belirsiz ve değişken bir mahiyete sahiptir (Hollway ve Jefferson, 2012). Böylesi bir yaklaşım, bireylerin dünyasının ne kadar çeşitli ve çoğul olduğunun bilincini, bireylerin parçası/üreticisi oldukları sosyal gerçekliğin de ne kadar karmaşık ve dinamik bir yapı sunduğunun farkında olmayı gerekli kılar. Şiddetin toplumsal/yapısal ve bireysel/öznel boyutlarının birbirinden kolaylıkla ayrılmasının mümkün olmadığı düşünüldüğünde (Yetiş, 2019), psikososyal yaklaşım çerçevesinde çalışmanın önemi daha anlaşılır hale gelir. Şiddetin hem öznel hem de toplumsal yönlerine/anlamına, erkeğin aidiyetinde bir niteliğe/kaynağa indirgenmeden, ışık tutulabilir (Hood-Williams, 2001).

Kriminoloji alanında psikososyal yaklaşımın, 1970’lerden itibaren gelişmekte olan eleştirel ve kültürel kriminolojinin devamı niteliğinde olduğu görülmür. İdari kriminolojinin karşısında konumlanan eleştirel ve kültürel yaklaşımlar; suçun anlamına, tanımına ve nedenlerine radikal sorgulamalar yönelir ve yöntem açısından kendi bakış açıları doğrultusunda çeşitli yenilikler sunar. Kriminolojinin ile olmayan arasına çekilmek istenen kesin bir sınır üzerinden tanımlanan suç eyleminin gerçekleşme ihtimalini azaltmaya/önlemeye yönelik yönetsel/pragmatik bir tarzı benimseyen idari kriminolojinin (Walklate, 2007) karşısında yer alan kültürel kriminoloji; gündelik hayata, sıradan olana, kişiler arası etkileşim tarzlarına, toplumsal yapı içindeki eşitsizliklere ve güç ilişkilerine odaklanır.

Türkiye’de kriminoloji alanındaki çalışmalara bakıldığında, yukarıda takdim edilen psikososyal yaklaşımı besleyen kültürel kriminolojinin pek gelişmediği görülmektedir (Mercan, 2019). Türkiye’de gerçekleştirilen çalışmalar da, dünyadakine benzer bir biçimde, faillerin çok büyük bir çoğunluğunun erkekler olduğunu gözler önüne serer ve özellikle ev içi şiddet konulu araştırmalar, şiddete maruz kalan kadınların ve şiddet uygulayan erkeklerin genel tipolojisini çıkarır (Günşen İçli, 2019). Şiddet uygulayan erkeklerin, sosyalleştikleri çevre bakımından toplumdaki sıradan erkeklerden pek farklı olmadığının tespiti, kriminal olan ve olmayan arasında keskin bir ayrım olmadığını göstermesi açısından anlamlıdır (Polat, 2017). Bu erkeklerin uyguladıkları şiddet sonucunda, sorumluluğu başka bir nedene veya kişiye kaydardıkları, inkâr ettikleri veya şiddet eylemini önemsiz gösterdikleri belirtilmiştir (Polat, 2017). Türkiye’de kriminoloji alanında gerçekleştirilen saha çalışmaları, yine dünya genelinde olduğu gibi ekseriyetle karakollar, cezaevleri ve mahkemelerde yürütülmektedir. Bu sebeple, edinilen bulgular ve ortaya çıkan analiz, suç fiilini gerçekleştirmiş ve cezaevi ortamının/sürecinin etkisindeki mahkûmların ifadelerine dayanmaktadır (Mercan, 2019). Bu nedenle de, şiddetin olduğu toplumsal bağlam olarak gündelik hayatın içindeki göze çarpmayan fakat yaygın olan şiddet biçimlerinin ve etkileşim tarzlarının anlaşılması açısından bir kısıtlılık mevcuttur. Bununla beraber, örneğin Türkiye’deki genç erkeklerin gündelik hayat akışındaki husumet içeren karşılaşmaları anlamlandırıldığında; bu şiddetin erkekler arası belli bir etkileşim

tarzına işaret ettiği görülür (Erjem, 2019; Yetiş,2019). Kültürel kriminoloji gündelik yaşamın olağan akışı içinde cereyan eden şiddet edimlerinin kültürel anlamına ve kişiler arası ilişkilerdeki rolüne vurgu yaparken (Ferrell, Hayward ve Young, 2008), duygulanımlara ve öznel süreçleri de incelemeye katan psikososyal yaklaşım, kültürü üreten aktörlerin iç dünyalarını kavramaya dönük bir çabaya işaret eder (Jones, 2013).

Şiddet olgusunun ve algısının gündelik yaşam içindeki derinliği; toplumsal boyutu, bireyin yaşam döngüsü ve içinden geçtiği öznel süreçlerle ilişkili bir biçimde bir arada ele alıp yorumladığımızda anlam kazanır. Psikososyal kriminoloji, şiddeti patolojik veya bireye münhasır bir özellik olarak görmeden, toplumsal bağlam içinde ve bireyin yaşam deneyimlerinin etrafında anlamlandırmaya çalışır (Gadd ve Jefferson, 2007). Şiddet sadece, sıra dışı, en ciddi, en vahşi boyutlarıyla değil, gündelik hayatın olağan görünen, kanıksanan, gündelik yaşam deneyimleri ve kişiler arası ilişkilerin içine sızmış boyutlarıyla da anlamlandırılır. Yoksulluk, işsizlik, eğitimsizlik, suçun yaygın olduğu bölgelerde yaşamak, aile içi şiddete maruz kalmak veya tanık olmak gibi durumlar düşünüldüğünde; bireyin şiddete sosyalleştiği çevrede alışması ve bu şiddeti sorunları çözmek adına bir kaynak/beceri olarak edinmesi önemli ölçüde anlamlıdır. Fakat psikososyal yaklaşıma göre, bütün bu deneyimlerin, koşul ve imkânların (veya imkânsızlıkların), bireyin yaşantısına ve iç dünyasına ne derece ve hangi yönde etki edeceği önceden kestirilemez niteliktedir.

Psikososyal yaklaşım, erişimdeki mevcut söylemsel temsil ve ifadelerin, bireyin öznel, psişik ve bilinçdışı düzlemde tecrübe ettiklerini/hissettiklerini birebir karşılamadığını, bu açıdan bireyin kendi deneyimine dönük aktardıklarının kendi başına bir kanıt niteliğinde olmadığını savunur (Hollway, 2001). Bu sebeple, öznel anlatıyı mevcut söylemsel temsillerin içine yerleştirip, bu temsillere binaen kategorik ayrımlar üretmek yerine, serbest çağrışımlı bir anlatının sunduğu yorumsal açıklık ve müphemlikten faydalanır (a.g.e). Buna göre, bireyin sözlü ve sözlü olmayan (jest, mimik, sessizlik, konuşma hızı) ifadeler üzerinden aktardığı tereddüt, çelişki, kafa karışıklığı, tutarsızlıklar ile anlatıya eşlik eden arzu veya isteksizlik hallerinin analizde bir karşılığı bulunur (a.g.e). Söylem düzeyinde doğrudan fark edilmesi güç olan utanç, kaygı, korku ve çaresizlik, erkeklerin şiddetle ilgili düşüncelerinin aralarına karışan hisler olarak incelenebilir (Yetiş, 2019) ve şiddeti anlamlandırmada ciddi bir öneme sahiptir.

Sosyal Adalet ve İktidar İlişkileri Bağlamında Genç Erkekler için Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği ve Şiddet
Psikososyal yaklaşımdan devam ettiğimizde, erkek bireyin TCTŞ konusundaki duygulanım, düşünce ve algılarını kendi içinde barındırdıkları çelişki ve tutarsızlıklar doğrultusunda düşünmeye çalışabiliriz. Örneğin, bazı erkekler doğrudan, eril iktidar tarzına en uygun cevap olarak şiddeti yüceltip kendileri için bir hak olarak görürken, diğer birçok erkek, bu şiddete söylemsel düzeyde karşı çıkıp benimsedikleri farklı cinsiyetçi tutum ve pratikler sebebiyle, örtük bir biçimde şiddeti onaylayabilir veya bu şiddete kayıtsız kalabilir (Yetiş, 2019). Erkekler şiddet uygulayan erkekliği sorgulamak yerine kadınlık durumu üzerinde yoğunlaşıp, bunun üzerinden çözüm önerileri geliştirmeyi tercih edebilir (Kardam ve Yüksel-Kaptanoğlu, 2009) ya da bu şiddeti kendilerinin de katılımcısı olduğu ve çeşitli duygusal bağlar/tepkiler geliştirdikleri erkeklik kültüründen kopararak, sadece öteki erkeklerin sorunu olarak resmedebilir (Yetiş, 2019). Fakat eşine şiddet uygulayıp hüküm giymiş erkekler ile toplumun genelinde diğer erkeklerin toplumsal cinsiyete dair sahip olduğu değer yargıları ve düşünce kalıpları arasında ciddi ölçüde bir fark da bulunmayabilir (Çelik, 2017). Erkek şiddetine giden yolda toplumda geniş bir karşılığı bulunan namus, şeref, erkeklik/erkeksilik ve erkekliğe has yaygın tehdit algısıyla, cinsiyetçi tutumlarla, eril kalıp yargılarıyla ve yine bunlara bağlı öfke, kızgınlık ve kaygı gibi duyguların eril dışavurum biçimleriyle karşılaşmaktayız (Sakallı ve Türkoğlu, 2019).

Öte yandan, erkekler genelde TCTŞ'yi, daha genel bir çerçevede kendi deneyimleri doğrultusunda anlamlandırdıkları sosyal adalet, düzen ve iktidar kavramlarıyla bağlantılı bir biçimde düşünme eğilimindedir (Yetiş, 2019). Erkekler, kadına yönelik şiddeti ise, kendilerini soyutladıkları daha genel, orta yollu ve toplumda makbul kabul edilen normatif fikirler etrafında tartışmayı tercih edebilmekteler. TCE konusunda ise çeşitli nedenlerden dolayı destekleyen; teoride destekleyip pratikte bir şey yapmayan; tamamen kayıtsız kalan; toplum içinde eril değerlerin üstünlüğüne inanarak TCE ve feminizm karşıtlığı üzerinden tepkisel kalabilmekteler (Messner, 2016). Genç erkeklerinse TCE ve şiddet hakkında, hem kadınların konumu hem de kendi somut ve canlı deneyimleri üzerinden düşünmeye meyyal ve şiddeti hem yapısal hem de kişiler arası ve kişisel katmanlarıyla birlikte düşünmeye daha hevesli olduklarından bahsedilebilir. Buradan hareketle, toplumsal cinsiyet düzenindeki mevcut değişimler, genç erkekleri daha doğrudan fakat farklı biçimlerde etkilemekte ve bu değişen etkiye göre de, genç erkekler TCE'yi destekleyebildikleri gibi, eşitliğe karşı temkinli veya tepkisel bir duruş da sergileyebilmekteler (Yetiş, 2019).

Bütün bunlara rağmen, genç erkeklerin TCTŞ'yi, daha genel bir şiddet kavrayışı içinde tanımlanan 'adalet kavramı' üzerinden de değerlendirebildikleri görülüyor (Yetiş, 2019). Fakat burada erkeklerin dile getirdiği adalet kavrayışının her durumda TCE lehine olduğunu söylemek güç. Şiddetin kınanması ve hatta ayıplanması, kimi zaman tersi yönde, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin farklı bir biçimde yeniden üretilmesine hizmet etmektedir; burada, daha önce bahsedilen eril korumacılık söylemi etrafında örgütlenen ifadeler söz konusu adalet kavrayışına eşlik eder (Yetiş, 2019). Şiddet, genelde eril bir iktidar kavrayışı içinde güçlü ve güçsüz arasında önceden tanımlanmış bir ilişki boyunca anlam kazanan adalet kavramının imlediği belli bir ahlaki tarza göre yorumlanır. Erkeğin kendi kabiliyeti ve hakkı dâhilinde gördüğü şiddete başvurması, ilişki içinde muktedir/erk konumunda olanın bir ahlaki sorumluluk olarak güçsüzü koruyup kendi gücünden sakınmasını içeren bir adalet anlayışına tekabül eder⁸. Genç erkeklerin TCTŞ üzerine söyledikleri, belli bir ölçüde böylesi bir adalet kavrayışına yaslanır ve aslında bu pek çok erkeğin TCE'ye dair duygulanım ve düşüncelerini de yansıtır (Yetiş, 2019). Fakat 'genel anlamıyla şiddet' burada çok daha kilit bir önemdedir; erkeklerin şiddet hakkındaki görüşleri, parçası oldukları sosyal gerçeklik içinde şekillenen yaşantıları üzerinden sosyal adalet ve iktidar kavrayışlarına dair daha fazla şey anlatır (a.g.e). Şiddet daha geniş bir açıdan konuşulduğunda, genç erkeklerin şiddetin sadece potansiyel faili değil, tanığı ve mağduru da oldukları anlaşılır. Kendi yaşam deneyimleri boyunca ailede, sokakta, okulda, askerde otorite karşısında ve akran grupları arasında yaşantıladıkları şiddet ile çeşitli biçimlerde maruz kaldıkları sosyal adaletsizlik ve eşitsizlik gibi daha yapısal ölçüde tanımlanan şiddet görünür olur. Erkeklerin, cinsiyetlendirilmiş bir iktidar söyleminin içinde devrede olan konvansiyonel mağdur/güçsüz/korunan kadın ile fail/muktedir/koruyucu erkek ayırımı sekteye uğratmaları, psikososyal yaklaşıma göre değerlendirdiğimizde, TCTŞ'yi kendi yaşam deneyimleri, duygu ve düşünceleri yoluyla serimledikleri diğer şiddet biçimleriyle bağlantılı olarak düşünebilmeleriyle mümkün olabilir.

Genç erkeklerin, erkekliği sadece güç ve iktidar konumları üzerinden değil, kendi kırılabilirlikleri üzerinden de düşünebilmeleri TCTŞ'nin anlaşılması ve önlenmesinde önemlidir (Harris, 2020). Genç erkekler bu yolla, kendi sosyal adalet ve iktidar kavrayışlarını sorgulayabildikleri bir diyaloga davet edilebilir. Yoksulluk, işsizlik, güvencesiz çalışma ve yetersiz eğitim ile yaşa dayalı ayrımcılık gibi yapısal eşitsizliklerden ve güç hiyerarşilerinden mustarip olmaları, gençleri şiddet karşısında (hem ihtimali hem de etkileri açısından) kırılabilir kılar (Stanko, 2006). Yapısal eşitsizlikler politik karar verme süreçlerine katılımlarını kısıtlar, kendi değer ve çıkarlarını dillendirmelerini engeller (Murray, 2015). Şiddet ile ilgili çalışmalardan çıkan, zaman içinde değişmeyen en temel gerçeklerden biri, erkeklerin şiddetin faili oldukları kadar mağduru da⁹ olmalarıdır (Stanko, 2006) fakat bu gerçeklik hemen her zaman, erkeklerin fail konumunun gölgesinde kalır. Genç erkekler için bu durum çok daha dramatik olmakla beraber şiddetle ilgili çalışmalarda ve politikalarda genelde en çok göz ardı edilen de bu olmuştur (Walklate, 2007). Genç erkeklerin, sosyal adalet zemininde pek çok kadınla ortak bir paydada buluşma fırsatına sahip olduğu görünse de, ancak küçük bir azınlık nesiller boyunca şekillenen erkek şiddeti ve cinsiyet eşitsizlikleriyle mücadelede kendisine vazife çıkarır¹⁰.

Sıradan genç erkeklerin farklı şiddet türlerini nasıl algıladıklarına ve deneyimlediklerine bakıldığında; şiddet bazen kahramanlık, bazen namus/şeref/onurun korunması, bazen de kontrol kaybını/öfkeyi içermektedir. Çoğu zaman da, şiddet mutlak ve adil güç kullanımına (cezalandırma) işaret ederken, bazen de sadece eril gücü/iktidarı imleyen fantezilerin onulmaz bir parçasıdır. Fakat aynı zamanda şiddet, dışarıdan gelen ya da gerçekleşme ihtimali dâhilinde (gerçek veya hayali) bir tehdit olarak algılanıp, erkekliğin keskin tasası biçiminde derinden hissedilir (Tomsen ve Gadd, 2019). Şiddetin kullanıcıları olarak tayin edilen/kendilerini tayin eden bu erkekler; algılanan tehdide karşı kendi kırılabilirliklerini gizlemeye veya zayıf olarak gördükleri bir başkasına (örn; kadın, çocuk, hayvanlar) yansımaya yetecek kadar kuvvet uygulama becerisine sahip olduklarını ispatlamak adına şiddete başvurabilmektedir (Gadd,2000). Bu açıdan bakıldığında, eril iktidar fantezisi ve eril öznenin kırılabilirliği bütün çelişkileriyle aynı bedende yaşamayı başarır (Yetiş, 2019).

Benzeri bir çelişki genç erkeklerin TCE'ye dönük bakışına da yansır. Genç erkeklerin geneli, TCE'yi kendi çıkarlarının aleyhine görmekte ve kadınlar tarafından elde edilen kazanımları, tecrübe ettikleri dezavantajın başlıca nedeni olarak değerlendirmektedir (Pew Araştırma Merkezi, 2020). Ancak, TCE ne kadınlar ve erkekler arasında sıfır toplamlı bir oyundur ne de yalnızca kadınların çıkarlarını kollamaktadır (Childs ve Hughes, 2018). Ataerkil sistemde süregelen yapısal eşitsizliğin ve hiyerarşik güç ilişkilerinin sadece kadın-erkek arasında değil aynı zamanda erkekler arasında da üretilip yeniden dağıtıldığından yukarıda bahsetmişim (Connell, 2005). Esas mesele, genç erkeklerin bu yapısal eşitsizliklerden kendilerinin de zarar görebildiklerini fark edebilmeleri ve bunun karşısında kuşaklar arası kültürel bir değişim için potansiyel aktörlere dönüşebilmeleridir (Edström vd., 2016). Genç erkeklerin şiddeti konuşarak geliştirebilecekleri radikal bir

sorgulama, TCE lehine bir farkındalığın ve değişim potansiyelinin somut imkânlarının aranması olarak değerlendirilebilir.

Böylesi bir sorgulamayla genç erkekler muktedit konumundan tanımlanan ahlaki sorumluluğun ötesine geçebilmenin imkânını keşfedebilirler. Bunun için de, farklı konumlarda deneyimledikleri; babalarından, abilerinden, kolluk güçlerinden, patronlarından, gündelik yaşamda yabancı erkeklerle karşılaşmalarından, intikam amaçlı kavgalardan, savaşlardan, akran zorbalığından türeyen ve toplumsal ilişkilerin bütün katmanlarına sirayet ederek sıradanlaşan şiddetin en açık haliyle konuşulması gerekir. Yapısal olarak üretilen fakat kişiler arası ilişkiler boyunca deneyimlenen nefret suçları, ırkçılık, homofobi/transfobi, engellilik ve sınıf temelli dışlama mekanizmaları gibi, toplumda baskın olan erkek kültürünü şekillendiren farklı şiddet biçimleri de bu sıradanlaşan şiddetin kapsamında düşünülmelidir.

Sonuç Yerine

Genç erkeklerin şiddet karşısında değişen konumlarının hem eril iktidar istenci hem de şiddet karşısındaki eril kırılma bağlamında daha dramatik ve dinamik bir karaktere sahip olduğu düşünüldüğünde, psikososyal yaklaşım çerçevesinden genç erkeklerle şiddeti konuşmak, bu şiddetin farklı katmanları arasındaki ilişkinin görünür kılınmasına hizmet edebilir.

Şiddeti bu kapsamda anlayabilmek için; erkeklerin anlatılarındaki sözlü ve sessizlikler, jestler gibi sözlü olmayan ifadelerdeki duygu karmaşalarına, uyumsuzluklara, tereddütlere, tedbirlere, tutarsızlıklara duyarlı bir biçimde; failliğin birey için değişen anlamlarının ve bu failliğin bireyin içselleştirdiği dolaşımında olan söylemlerle ilişkisinin bir arada sorgulamasını öneriyorum. Bunun için, ağırlıklı olarak biyografik unsurlar etrafında şekillenen iç dünya ile özneyi çevreleyen toplumsal koşulları içeren dış dünya bir arada incelenmelidir. Daha genel toplumsal yapıyla beraber, aile hayatı, mahalle, homososyal ilişkiler ve mekânlar, sokak gibi genç erkeklerin kendilerini hâlihazırda içinde buldukları mikro ilişkileri ve ötekiyle kurdukları her türlü etkileşimi içeren sosyal çevre de özenle anlaşılmalıdır. Erkeklerin şiddetin karşısındaki tanıklığı, mağdurluğu ve şiddetin kabiliyetli/kabiliyetsiz failliği bir arada ve ilişkili bir biçimde incelenmelidir. Hem erkekliğin toplumsal, kültürel ve siyasi söylemler etrafındaki örgütlenişi hem de şiddet karşısında erkek bireyin deneyimlediği ya da savunmacı biçimde yadsıdığı öznel kırılma halleriyle ataerkil güç fantezilerini (Brown, 1988) bir arada bünyesinde barındırabilen bir erkekliğin ikircikli inşası ilişkili olarak sorgulanmalıdır. TCE lehine işletilebilecek radikal bir sorgulama ancak, öznel yaşantı ve toplumsal gerçeklikle ilişkilendirilebilecek sosyal adalet meselesine dair ortaya çıkması kaçınılmaz görünen çeşitli çelişkilerin etrafında, şiddetin çok biçimli yüzlerinin keşfedilmesi yoluyla gerçekleştirilebilir. Bu sorgulamayla, TCTŞ ile mücadelede bilindik söylemlerin ötesine geçen canlı ve yaratıcı bir tartışmanın önü açılabilir.

¹Bunun ilk örneklerinden olan Kanada’da 1991 yılında başlayan ve dünyanın çeşitli yerlerine yayılan Beyaz Kurdele kampanyası oldukça ses getirmiştir.

²Bazı erkeklerin siyasi iktidarın hegemonyasına karşı sergiledikleri muhalif, eleştirel ve kayıtsız duruş, siyasi iktidarın öne sürdüğü muhafazakâr aile söylemine karşı tavırlarına da yansımakta, TCTŞ toplumsal bir sorun olarak siyasi iktidarla ilişkilendirilerek tartışılmaktadır (Yetiş, 2019)

³Vahşice işlenerek kamuoyu tarafından tepkiyle karşılanan, ikrah getiren kadın cinayetleri bu durumu en iyi açıklayan örneklerdir. Gündelik hayatın olağan akışı içinde gerçekleşen daha sıradan, öldürücü seviyelerde olmayan kadına yönelik şiddet ise çoğunlukla görmezden gelinmektedir (Stark, 2010, Yetiş, 2019).

⁴Bu yaklaşımların detaylı bir açıklamasına makalenin kapsamını aştığı için yer veremiyorum, daha ayrıntılı bilgi için bkz. (Bal, 2016).

⁵Kadına yönelik şiddet fiziksel şiddetle sınırlı değildir; psikolojik/duygusal, ekonomik ve cinsel şiddet türlerini de içinde barındıran toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dayanan yapısal bir şiddete işaret eder (Stark,2010).

⁶İş ve gelir sahibi olarak evini geçindiren, sağlayıcı rolünde bir erkeğin aile içinde ve toplum nezdinde belli bir saygınlığa ve otoriteye sahip olması.

⁷Şiddete yönelen erkeklerle aynı veya benzer yaşam koşullarına sahip olup yine de şiddete yönelmeyen, yönelemeyen veya yönelmeyi bir biçimde tercih etmeyen erkeklerden bahsedilebilir. Her durumda şiddet, erkekligi icra etmek için bir kaynak olmaktan uzak bir mahiyete sahiptir.

⁸Böyle bir adalet anlayışının devrede olması için, kendini güç/iktidar sahibi olarak konumlandırılan erkeğin karşısında bu iktidarı tanıyıp hürmet ederek kendi güçsüzlüğünü hâlihazırda kabul etmiş bir muhatabın bulunması gerekir.

⁹Ev içi şiddet bu konuda istisnadır. Dünya genelinde ev içi şiddetin mağdurlarının ağırlıklı olarak kadın ve kız çocukları olduğu görülür (Stanko, 2006)

¹⁰Bir ölçüde, profeminist erkeklerin bu konuda kendilerine vazife çıkardığı söylenebilir (Messner, 2016).

Kaynaklar

Avrupa Komisyonu. “Evaluation of the strengths and weaknesses of the Strategic Engagement for Gender Equality 2016–2019”,(2020a), https://ec.europa.eu/info/sites/info/files/aid_development_cooperation_fundamental_rights/strategic_engagement_2016-2019_evaluation.pdf, Son Erişim Tarihi: 1 Eylül 2020.

Avrupa Komisyonu. “A Union of Equality: Gender Equality Strategy 2020-2025”, (2020b), <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=CELEX%3A52020DC0152>, Son Erişim Tarihi: 1 Eylül 2020.

Bal, H. *Suç Sosyolojisi*. (Bursa: Sentez, 2016).

Becker, H. *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. (Glencoe, Illinois: Free Press, 1963).

BM Kadın. “Engaging boys and young men in gender equality”, (2017), <http://www.unwomen.org/en/what-we-do/youth/engaging-boys-and-young-men-in-gender-equality>, Son Erişim Tarihi: 7 Ekim 2020.

Bourdieu, Pierre. *Eril Tahakküm*. (İstanbul: Bağlam, 2014).

Brown, Wendy. *Manhood and Politics: A Feminist Reading in Political Theory*. (Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1988)

Childs, S. ve M. Hughes. “Which men? How an intersectional perspective on men and masculinities helps explain women’s political underrepresentation”. *Politics & Gender* 14, no. 2, (2018): 282-287.

Clarke, S. “Theory and Practice: Psychoanalytic Sociology as Psycho-Social Studies”. *Sociology* 40, no. 6, (2006): 1153-1169.

Collier, R. *Masculinities, Crime and Criminology*. (London: Sage, 1998).

Connell, Raewyn. *Masculinities*. (Cambridge: Polity, 2005).

Çelik, Gizem. *Öldüren Erkeklikler: Eşine Şiddet Uygulamış Cezaevindeki Erkekler*. (İstanbul: Nota Bene, 2017).

Edström, J., S. Kumar Singh ve T. Shahrokh. “Intersectionality: A key for men to break out of the patriarchal prison?”. *IDS Bulletin* 47, no. 5, (2016): 57-74.

Erjem, Y. “Yan Baktın Cinayetlerinin Sosyolojik Analizi”. *Kenardakiler: Teoriden Uygulamaya Suç ve Sapma Üzerine Sosyolojik Araştırmalar*. Derleyen: Geçgin, E. (Ankara: Heretik, 2019).

Ferrell, J., K. Hayward ve J. Young. *Cultural Criminology: An Invitation*. (London: Sage, 2008).

- Flood, Michael. *Engaging Men and Boys in Violence Prevention*. (New York: Palgrave MacMillan, 2019).
- Frosh, S. "Psychosocial Theory". *Encyclopedia of Critical Psychology*. Derleyen: Teo, T. (New York: Springer, 2014).
- Gadd, David.. "Masculinities, violence, & defended psychosocial subjects". *Theoretical Criminology* 4, no. 4, (2000): 429-49.
- Gadd, David, Tony Jefferson. *Psychosocial Criminology*. (London: Sage, 2007).
- Gilmore, David. "The manhood puzzle." *Gender in cross-cultural perspective* (1997): 207-220.
- Glick, P. ve S.T Fiske. "Ambivalent sexism". *Advances in experimental social psychology* 33. Derleyen: Zanna, M. P. (Academic Press, 2001).
- Goffman, Erving. *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*. (Ankara: Heretik, 2014).
- Günşen İçli, T. *Kriminoloji*. (Ankara: Seçkin, 2019).
- Hall, S.. "Daubing the Drudges of Fury: Men, Violence and the Piety of the Hegemonic Masculinity' Thesis". *Theoretical Criminology* 6, no. 1, (2002): 35-61.
- Harris, Pete. "Just give up the ball: In search of a third space in relationships between male youth workers and young men involved in violence", *Criminology and Criminal Justice*, June 2020, (2020).
- Hearn, Jeff. *The violences of men: How men talk about and how agencies respond to men's violence to women*. (London: Sage, 1998).
- Hearn, Jeff, I. Novikova, K. Pringle, I. Šmídová, G. Bjerén,... R. Connell. *Studying Men's Violences in Europe: Towards a Research Framework. CFS Report Series 25*. (Örebro: Örebro University, 2013).
- Heartfield, James. "There is no masculinity crisis". *Genders* 35, (2002).
- Hollway, W. "The psycho-social subject in 'evidence-based practice". *Journal of Social Work Practice* 15, no. 1, (2001): 9–22.
- Hollway, Wendy ve Tony Jefferson. *Doing qualitative research differently: A Psychosocial Approach*. (London: SAGE, 2012).
- Hood-Williams, J. "Gender, Masculinities and Crime: From Structures to Psyches". *Theoretical Criminology* 5, no. 1, (2001): 37–60.
- Jefferson, Tony. "From Cultural Studies to Psychosocial Criminology: An Intellectual Journey". *Cultural Criminology Unleashed*. Derleyenler: Jeff Ferrell, Keith Hayward, Wayne Morrison, Mike Presdee. (London: Glasshouse, 2004): 29 – 40.
- Jewkes, R., M. Flood ve J. Lang, J. "From work with men and boys to changes of social norms and reduction of inequities in gender relations: a conceptual shift in prevention of violence against women and girls". *The Lancet* 385, no. 9977, (2015a): 1580-1589.
- Jones, D. W. "Putting the Psyche into 'Cultural Criminology': A psychosocial understanding of looting, masculinity, shame and violence". *The Journal of Psychosocial Studies* 7, no. 1, (2013): 6–30.
- Kandiyoti, Deniz. "The paradoxes of masculinity: some thoughts on segregated societies". *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies*. Derleyenler: Cornwall, A., Lindisfarne, N. (London: Routledge, 1994): 196-212.
- Kandiyoti, Deniz. The Gender Wars in Turkey: A Litmus Test for Democracy. Open Democracy, 30 Mart 2015. <https://www.opendemocracy.net/5050/deniz-kandiyoti/gender-wars-in-turkeylitmus-test-of-democracy>, Son erişim tarihi 05.10.2019.
- Kardam, Filiz ve İlknur Yüksel-Kaptanoğlu. "Kadına Yönelik Şiddet Konusunda Erkeklerin Görüşleri/ Deneyimleri/Algıları". *Kadın/Woman 2000* 10, no.1, (2009).

- Kaufman, Michael. "Men, Feminism, and Men's Contradictory Experiences of Power". *Theorizing Masculinities*. Derleyenler: Brod, H, Kaufman, M. (London: Sage, 1994): 142-63.
- Mercan, B. A. "Türkiye'de Kültürel Kriminolojinin Yöntemsel İmkanı". *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18, no. 2, (2019): 805-823.
- Merton, R.K.. "Social Structure and Anomie". *American Sociological Review* 3, no. 5, (1938): 672-682.
- Messerschmidt, James W. *Masculinities and Crime: Critique and Reconceptualization of Theory*. (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 1993).
- Messerschmidt, James W. *Hegemonic Masculinity: Formulation, Reformulation, and Amplification*. (Maryland: Rowman & Littlefield, 2018).
- Messner, Michael A. "Forks in the Road of Men's Gender Politics: Men's Rights vs Feminist Allies". *International Journal for Crime, Justice and Social Democracy* 5, no. 2. (2016): 6-20.
- Mullins, C. W. *Holding Your Square: Masculinities, Streetlife and Violence*. (Portland, OR: Willan Publishing, 2006).
- Murray, Rainbow. "Too much Presence? Men's Interests and Male Intersectionality". *The 4th European Conference on Politics and Gender, 11-13 June 2015, Uppsala, Sweden* (2015).
- Newburn, T. ve Betsy Stanko. *Just Boys Doing Business?*. (London: Routledge, 1994).
- Özkazanç, Alev ve Erman Örsan Yetiş. "Erkeklik ve Kadına Şiddet Sorunu: Eleştirel bir Literatür Değerlendirmesi". *Fe Dergi* 8, no. 2, (2016): 13-26.
- Pew Araştırma Merkezi. "A Century After Women Gained the Right To Vote, Majority of Americans See Work To Do on Gender Equality", (2020), <https://www.pewsocialtrends.org/2020/07/07/a-century-after-women-gained-the-right-to-vote-majority-of-americans-see-work-to-do-on-gender-equality/>, Son Erişim Tarihi: 1 Eylül 2020.
- Polat, Oğuz. *Şiddet. (2. Basım)*. (Ankara: Seçkin, 2017).
- Promundo Enstitüsü. "Engaging men to prevent gender-based violence: A multi-country intervention and impact evaluation study", (2015), <https://promundoglobal.org/wp-content/uploads/2014/12/Engaging-Men-to-Prevent-Gender-Based-Violence.pdf>, Son Erişim Tarihi: 7 Ekim 2020.
- Sakallı, Nuray ve Beril Türkoğlu. "Erkek Olmak ya da Olmamak: Sosyal Psikolojik Açından Erkeksilik/Erkeklik Çalışmaları". *Türk Psikoloji Yazıları* 22, no. 44, (2019): 52-76.
- Sampson, R. J. ve W. J. Wilson.. "A theory of race, crime, and urban inequality". *Criminological theory: Past to present*. Derleyenler: Cullen, F.T., Agnew, R., Wilcox, P. Cary, (NC: Oxford University Press, 2003).
- Sancar, Serpil. *Erkeklik: İmkansız İktidar. (2.Basım)*. (İstanbul: Metis, 2009).
- Segal, Lynn. *Gelecek Kadın mı?* (İstanbul: AFA, 1990)
- Seymour, Kate. "Cowards and Scumbags: Tough Talk and Men's Violence". *International Journal for Crime, Justice and Social Democracy* 7, no. 4 (2018): 132-147.
- Stanko, Betsy. "Lessons about violence". *Criminal Justice Matters* 66, no. 1, (2006): 32-33.
- Stark, Evan. "Do Violent Acts Equal Abuse? Resolving the Gender Parity/Asymmetry Dilemma". *Sex Roles* 62, (2010): 201 – 211.
- Tolman, R.M., Casey, E.A., Carlson, J., Allen, C., Leek, C.. "Global Efforts to Engage Men and Boys in Gender-Based Violence Prevention". *Global Social Welfare* 6, (2019):215-218.
- Tomsen, Stephen, David Gadd. "Beyond Honour and Achieved Hegemony: Violence and the Everyday Masculinities of Young Men". *International Journal for Crime, Justice and Social Democracy* 8, no. 2, (2019): 17-30.
- Walklate, Sandra. *Understanding Criminology: Current Theoretical Debates*. (London: McGraw-Hill, 2007).

Yetiş, Erman Örsan. *Türkiye'de Erkeklerin Şiddet Hakkında Algı, Düşünce Ve Deneyimleri*. (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Türkiye, 2019).

Youngs, D. ve D.V. Canter. "Narrative roles in criminal action: An integrative framework for differentiating offenders". *Legal and Criminological Psychology* 17, (2012): 233-249.